UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Opvs Theologicvm

Mauro, Silvestro

Romae, MDCLXXXVII

urn:nbn:de:hbz:466:1-84131

Visual Library

Th. 895a.

C. IX. 3.

CIX
3

OPVS THEOLOGICVM

IN TRES TOMOS DISTRIBVTVM

In quo præcipua totius Theologiæ capita accuratè pertractantur.

AVTHORE

P. SYLVESTRO MAVRO

Societatis IESV Presbytero, & in Collegio Romano olim Sacræ Theologiæ Lectore primario.

Eminentissimo, & Reuerendissimo Principi

PHILIPPO THOMA VVARDO

S. R. E. CARD. AMPLISSIMO

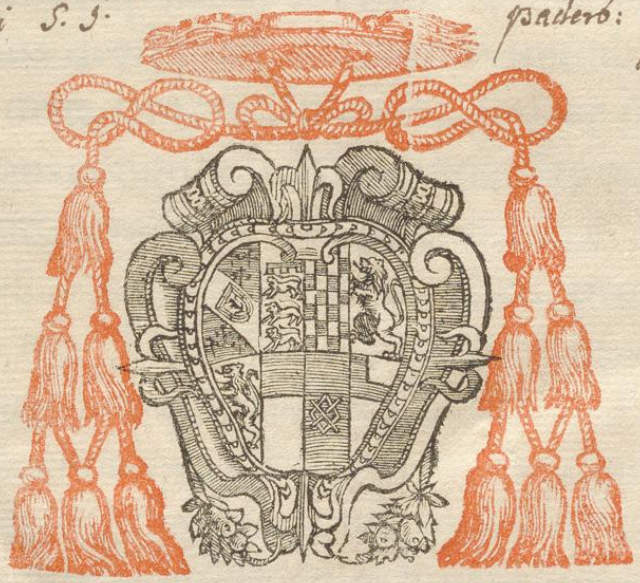
DICATVM.

TOMVS SECVNDVS.

In quo agitur de Beatitudine, & Actibus Humanis, de Peccatis, de Gratia, de Virtutibus Theologicis, de Iustitia, ac de pluribus alijs, quorum Indicem sequens pagina dabit.

Adiecto ad finem Tertij Tomi Indice Rerum Notabilium.

Collegii S. I. paderb: 1736
dono p. petr. Aler.



ROMÆ, Typis, & Sumptibus Nicolai Angeli Tinassij. MDCLXXXVII.

Superiorum Permissu, & Priuilegio.

EMINENT.MO ET REV.MO PRINCIPI

PHILIPPO THOMAE HOVVARDO DE NORFOLCIA

S.R.E. CARDINALI AMPLISSIMO.

LICEAT mihi Em.me Princeps, dum tuo Nomini Quæstiones has Theologicas consecratas cupio, vulgatissimum illud vsurpare, inopem me copia fecit. Magnus equidem gloriæ apparatus occurrit aspectui. Hinc Regia Nobilitas, regale Genus, Dignitas Principatus, Satellitium Populorum: illinc exercituum Imperatores, Regum Consiliarij, Regni Primates, strenui Duces, quorum nominibus æternitati victuris non insultabit obliuio. Essent quidem hæc decora Norfolcorum Familiæ præclara argumenta dicendi, sed vbi noua, & maiora sunt, quid iuuat vetera memorare? Sumant alij, quibus deest præsentia meritorum ab auitis ærarijs fandi materiam: me splendor iste non trahit; foret enim minus congruum à Sole diuertere oculos, vt in Sydera torquerentur. Sunt Eminentiæ Tuæ, tuæque Familiæ familiaria ista nomina, procul tamen abeunt a me istæ causæ, nec placet, quæ sunt alijs communia, sed quæ tua sunt laudare. Tua est morum Innocentia, qua Claustra pietatis omnibus exemplis implesti, tua prudentia, qua vitam instituisti, Tua animi magnitudo, qua super omnes assurgis, humilesque non despicis. Visus omnibus desidera-

bilis, & ſpecie probitatis, & ſtudio virtutis, Te primùm rapuit Mundo Dominici inuicta Religio: fleuit tunc Mundus iacturam ſuam, fleuit & tua Domus amiſſam ſupremæ ſpem gloriæ, tu ſolus inter communes luctus animi tranquillitate fruebaris, quia non fugacia, & vana, ſed immobilia, & vera bona tenebas. Ante ſuperbas opes ſapientiam habuiſti, commutaſti Byſſum in lanam, Imperium in obedientiam, diuitias in paupertatem vt liberiùs Deo vacares, vtque verè filius Dominici videreris, vertiſti ſæculi pompas in ornamentum pietatis; Sed tunc maximè Dominicum induiſti, cum inter eius Candidatos vt omnium maximus tum reuerentia nominis, tum excellentia virtutis venerareris, ita omnium minimus volebas agnoſci: ex quo factum eſt, vt ſicut ignis in humili ſinu Nubis incluſus, ſuam ſibi vendicans libertatem non ſine ſonitu velit aſpici, ſic in religioſæ cellæ anguſtijs Sanctitas vitæ tuæ non lateret, ſed eſſet in ore omnium, in omnium corde, & ab omnibus cum laude amaretur, cum amore laudaretur. Nouit eam Angliæ Regina pijſsima, & videtur elegiſſe dum nouit, ac propterea Te ſibi virtutum propoſuit exemplar, te poſuit rerum diuinarum Præfectum Supremum, regiæ liberalitatis in pauperes regium verè Adminiſtrum. Euectus à Clauſtris, inuectus in Aulam mores non immutaſti, ſtudium Diuini Cultus auxiſti non virtutis laudator tantùm, ſed humilitatis temperantiæ, Iuſtitiæ, veritatis Cultor eximius; efficacius enim ſermone docet exemplum,

nec

nec sanctiùs regiæ pietati præficitur, quàm qui subiectis animi motibus sibi imperat. Periculosum est æquè ac glorioſum in omnium oculis esse: Sol ipse cum purior lucet sua se luce dat nosci maculosum, Tu positus in publica luce in conspectu etiam inimicorum splendidior apparuisti, & vbique Charitatis radios diffundens, non fuit, qui te Præsidium Pauperum, Moerentium solamen, Fidelium solatium, Catholicorum Tutelarem Apostolum in Anglia non diceret. Creuit fama crescente virtute, & in publicum rumorem euadens, mirabiliter adeo insonuit auribus Sanctissimi Clementis Papæ Decimi, vt nesciam, an ipsum ad exornanda tua maxima merita honore Purpuræ suaderet potiùs, an cogeret. Hoc certò scio, inter præcipua eius Opera communi omnium sensu, plausuque collatam tibi purpuram annumeratam fuisse. Quàm enim pulchrum fuit inter Cardinales adsciri Principem Britannicæ Nobilitatis, & celeberrimæ virtutis Virum, auitis opibus, ac titulis magnum, & eorumdem egregio contemptu maiorem. Nonne quodam virtutis tuæ suffragio indicasti palàm, Vaticanam Purpuram inter cœlestia potiùs, quàm humana bona reponendam, cum passus es illam Tibi imponi, dum posthabita rerum mortalium cura soli Deo vacabas? Meruisti profectò Princeps Em.me dignitate tanta adornari, quod eadem adornari non recusaris; at cum eamdem Roma obstupente, ac plaudente Mundo, geris, nescio quid Roma, & Mundo excelsius promereris. Qua enim morum in-

tegritate præluces omnibus! quàm altè in Mortalium animos curæ atque exempla tua descendunt! Testem habeo Romanam Curiam, quæ licet vndequaque negotiorum turbis perstrepat, in laudibus tamen efferuet adeò, vt nullo magis nomine, quàm tuo sonet. Nolo, Princeps, abuti diutius virtute tua, ac patientia: habent hoc prægrandes animæ priuilegium, vt sint supra laudem: Noui, optimè, modestiam tuam nempe maximam, perinde cum cœteris virtutibus in animo tuo crescere; hinc fieri, vt relatis vndequaque, & millies laudibus non potueris adhuc obfirmare aures ad laudes tolerandas. Demum ea de Te est hominum concepta expectatio, tanta a Te expetunt auidissima Mortalium desideria, vt pœniteat me illum laudasse, qui inter laudes crescit, & ostendere maximum, qui iam iam virtutis incremento maior est futurus. Quantus igitur sis, ipse capis, qui desideria, & curas tuas solus numeras, & metiris. Capiet æternitas cum opera tua, & virtutes æternitatis præmio interpellatas, admirabunda laudabit. Interim mihi, & libro huic a tuo nomine gratulor immortalitatem, gratulor Theologiæ, & Religioni Patronum illum accedere, quem præparat Deus, & vocat Britannia religionis, ac pietatis Reparatorem.

E. T.

Humillimus, & Deuotiss.^us Seruus.
Nicolaus Angelus Tinassius.

INDEX LIBRORVM, TRACTATVVM, ET QVAESTIONVM,

Quæ hoc secundo Tomo continentur.

Liber quintus continens Tractatus de Actibus humanis. pag.1.

TRACTATVS PRIMVS.

De beatitudine, & vltimo fine hominis. pag.1.

Q.1. VTrum Beatitudo sit possibilis omni, & soli naturæ rationali, & vltimus eius finis. pag.1.

Q.2. Vtrum homo possit esse beatus possessione boni creati. pag.5.

Q.3. Vtrum beatitudo formalis, seù possessio beatifica summi boni, debeat esse operatio vitalis. pag.7.

Q.4. Vtrũ visio sit perfectior amore beatifico, & intellectus sit perfectior voluntate. p.11.

Q.5. Vtrum Beatitudo formalis consistat in actu intellectus, hoc est in visione Dei, vel in actu voluntatis, hoc est in amore, vel fruitione. p.15.

Q.6. Vtrum de essentia beatitudinis sit certitudo de ipsius perpetuitate. p.20.

TRACTATVS SECVNDVS.

De Voluntario, & Inuoluntario. pag.23.

Q.7. QVid sit voluntarium, & inuoluntarium, violentum, & coactum. p.24.

Q.8. Vtrum Deus, Angeli, homines, & animalia bruta agant voluntariè. p.26.

Q.9. Vtrum, & quo pacto omissiones, & quæ sequuntur ex omissionibus sint voluntaria directè, vel indirectè. p.28.

Q.10. Vtrum voluntas possit pati violentiam, vel coactionem. p.30.

Q.11. Vtrum metus causet voluntarium, simpliciter, vel secundum quid. p.32.

Q.12. Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium, vel minuat voluntarium. p.34.

Q.13. Vtrum ignorantia causet inuoluntatium. p.37.

Q.14. De circumstãtijs actuũ humanorũ. p.41.

TRACTATVS TERTIVS.

De libero, ac de libertate. pag.44.

Q.15. VTrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus. pag.44.

Q.16. Vtrum sola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiæ. pag.50.

Q.17. Vtrum voluntas sit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum. p.54.

Q.18. Vtrum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miseriam, & circa bona, vel mala particularia. p.58.

Q.19. Vtrum voluntas sit libera ad volendũ bonum æquale, vel minus, relicto æquali, vel maiori etiam efficacius proposito. p.63.

Q.20. Vtrum voluntas possit purè omittere omissione immediatè libera, & non fundata in vllo actu positiuo. p.69.

Q.21. Vtrum omnes actus liberi voluntatis sint essentialiter liberi. p.74.

TRACTATVS QVARTVS.

De Morali, & Moralitate. pag.78.

Q.22. VTrum omnis, & sola natura rationalis sit capax agendi moraliter. pag.78.

Q.23. Vtrum vnica regula actuum moralium sit dictamen conscientiæ. p.79.

Q.24. Vtrum regula obiectiua actuum moralium sit lex æterna, vel natura rationalis. pag.81.

Q.25. Vtrum actus morales honesti, vel inhonesti, ac peccatum saltem philosophicum dari possint sine vlla cognitione Dei, ac Deo per impossibile non existente. p.84.

Q.26. Vtrum moralitas primò conueniat actibus voluntatis, actibus aliarum potentiarum conueniat per denominationem ab actibus voluntatis. p.86.

Q.27. Vtrum actus honesti, & inhonesti sint essentialiter honesti, & inhonesti. p.87.

Q.28. Vtrum sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in indiuiduo. p.90.

TRACTATVS QVINTVS.

De Peccato actuali. pag.95.

Q.29. VTrum peccatum benè definiatur, dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam. p.95.

Q.30.

Index Quæstionum.

Q.30. Vtrum malitia formalis peccati consistat in priuatione realiter, vel formaliter distincta ab actu positiuo. pag.97.

Q.31. Vtrum, & quo pacto peccatum veniale, & mortale differant ex natura rei, vel ex sola Dei voluntate. p.103.

Q.32. Vtrum peccatum mortale habeat malitiam infinitam simpliciter. p.108.

Q.33. Vtrum pura creatura possit facere actus moraliter æquè bonos, ac meritorios, ac peccatum mortale est malum, & demeritorium. p.112.

Q.34. Vtrum malum culpæ mortalis, & venialis sit maius, & magis odibile, quam malum pœnæ etiam æternæ. p.115.

TRACTATVS SEXTVS.

De peccato habituali, tum personali, tum originali. pag.120.

Q.35. VTrum peccatum actuale, postquam physicè transijt, moraliter perseueret per aliquid ab ipso distinctum. p.120.

Q.36. Vtrum peccatum habituale, tum personale, tum originale consistat formaliter in priuatione culpabili debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem. p.121.

Q.37. Proponuntur, & examinantur aliæ sententiæ de essentia peccati habitualis, tum personalis, tum originalis. p.127.

Q.38. Vtrum etiam peccatum veniale relinquat maculam intrinsecam; & in quo consistat talis macula. p.133.

Q.39. Vtrum ablato reatu culpæ, possit remanere reatus pœnæ temporalis, vel æternæ. pa.136.

Q.40. Vtrum peccatum veniale non remissum in hac vita puniatur in inferno pœna æterna. p.139.

Q.41. Vtrum in Inferno peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pœnam temporalem, puniantur pœna æterna. p.145.

Liber Sextus continens tractatus de possibilitate, & statu naturæ puræ, ac de gratia naturam adiuuante, & eleuante. pag.148.

TRACTATVS SEPTIMVS.

De statu, & possibilitate naturæ puræ, seù de supernaturalitate naturæ integræ. pag.148.

Q.42. PRoponitur doctrina Iansenij de impossibilitate puræ naturæ, & nouem classes argumentorum, quibus eam impossibilitatem probare conatur. p.148.

Q.43. Ostenditur possibilitas puræ naturæ. pag.151.

Q.44. Ostenditur Ianscnium solum voce tenus negasse possibilitatem puræ naturæ, re autem ipsa concessisse puram naturam fuisse de facto in Adamo, & in Angelis. p.159.

Q.45. Vtrum vltimus finis totius vniuersi, ac præsertim naturæ rationalis sit Deus, vt cognitus, & amatus. pag.159.

Q.46. Vtrum sit possibilis aliquis amor Dei, & iustitiæ, qui amor esset ordinis naturalis. pag.164.

Q.47. Vtrum vltimus finis naturalis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis sit Deus, vt in se ipso visus, vel vt per creaturas cognitus. p.173.

Q.48. Vtrum vltimus finis naturalis hominis sit beatitudo obtinenda in hac vita, vel in futura, à toto homine, vel solum ab anima separata. p.182.

Q.49. Vtrum homo innocens posset creari cũ concupiscentia, ac sine dono integritatis, quo pars inferior esset perfectè subiecta superiori. p.186.

Q.50. Vtrum homo innocens posset creari subiectus ignorantiæ, mortalitati, ægritudinibus, doloribus, & alijs miserijs, quibus de facto est subiectus. p.190.

Q.51. Solutio nouem classium argumentorum, quibus Ianscnius probat impossibilitatem puræ naturæ. p.192.

TRACTATVS OCTAVVS.

De nomine, definitione, & diuisione gratiæ. p.193.

Q.52. QVot modis dicatur gratia, & quid sit. pag.193.

Q.53. Diuisio gratiæ in naturalem, & supernaturalem. p.194.

Q.54. Diuisio gratiæ in eam, quæ datur non dignis, & quæ datur indignis. p.194.

Q.55. Diuisio gratiæ in creatam, & increatam. p.194.

Q.56. Diuisio gratiæ in internam, & externam. p.195.

Q.57. Diuisio gratiæ in gratum facientem, & gratis datam. p.195.

Q.58. Diuisio gratiæ in habitualem, & actualem. p.197.

Q.59. Diuisio gratiæ in præuenientem, subsequentem, & comitantem. p.197.

Q.60. Diuisio gratiæ in excitantem, & adiuuantem. p.198.

Q.61. Diuisio gratiæ in operantem, & cooperantem. p.199.

Q.62. Diuisio gratiæ in efficacem, & sufficientem, siue inefficacem. p.200.

TRACTATVS NONVS.

De gratia actuali, eiusque necessitate, & concursu ad actus salnares. p.201.

Q.63. DE erroribus Pelagianorum. pag.202.

Q.64. De erroribus Prædestinatianorum, Lutheranorum, Caluinistarum, & Iansenistarum. p.203.

Q.65.

Index Quæstionum.

Q.65. Proponitur doctrina Catholica contra errores Pelagianorum, & Prædestinatianorum &c. p. 203.

Q.66. De Erroribus Semipelagianorum. p. 208

Q.67 Proponitur doctrina catholica contra errores Semipelagianorum. p. 209.

Q.68. Ostenditur auxilia præuenientia consistere præsertim in pia cogitatione, & sancta inspiratione, & concurrere ad actus salutares, non solum moraliter, sed physicè, immediatè, & indiuisim cum libero arbitrio. pag. 215.

Q.69. Explicatur, quo pacto Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes faciat, vt faciamus, agat nos, & det ipsum velle. p. 218

Q.70. Quo pacto in producendis actibus supernaturalibus præcipuæ partes sint gratiæ; & quo pacto Deus nos trahat, & moneat, & discernat pium ab impio. p. 220.

TRACTATVS DECIMVS.

De gratia habituali sanctificante, & iustificante, ac de iustificatione. p. 22.

Q.71. VTrum homini eleuato necessarij sint habitus virtutum supernaturalium. p. 222.

Q.72. Vtrum dentur habitus virtutum supernaturalium, tum per se infusi, tum acquisiti. p. 223.

Q.73. Vtrum dentur virtutes per se infusæ, tum theologicæ, tum morales. p. 225.

Q.74. Vtrum existentia virtutum theologicarum per se infusarum sit certa ex fide. p. 226

Q.75. Vtrum dentur virtutes morales per se infusæ distinctæ ab habitu charitatis. p. 228.

Q.76. Vtrum actus, & habitus supernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus. p. 229.

Q.77. Vtrum actus naturalis possit habere obiectum formale supernaturale, & actus supernaturalis possit habere obiectum formale pure naturale. p. 231.

Q.78. Vtrum gratia sanctificans sit habitus realiter distinctus à virtutibus supernaturalibus, & præsertim à charitate. p. 235.

Q.79. Vtrum præter gratiam sanctificantem, & virtutes infusas dentur etiam dona Spiritus Sancti, quæ sint habitus supernaturales distincti à virtutibus. p. 240.

Q.80. Vtrum hominis sanctificatio, & iustificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinsecam animæ. p. 244.

Q.81. Vtrum actus perfectæ charitatis, & contritionis sit forma iustificans, an pura dispositio ad iustificationem. p. 253.

Q.82. Vtrum peccatum mortale de potentia absoluta possit remitti quoad culpam per condonationem purè extrinsecam sine mutatione intrinseca peccatorum. p. 260.

Q.83. Vtrum peccatum actuale possit remitti pro instanti, in quo fit. p. 264.

Q.84. Vtrum peccatum mortale personale de potentia absoluta remitti possit sine retractione, ac pœnitentia peccatoris. p. 268.

Q.85. Vtrum de potentia absoluta vnum peccatum mortale possit remitti, alio non remisso. p. 271.

Q.86. Vtrum peccata remissa per subsequens peccatum formaliter redeant, vel redire possint, quo ad reatum culpæ, vel pœnæ. pag. 272.

Q.87. Vtrum, & in quo sensu peccata remissa per subsequens peccatum redeant virtualiter, & æquiualenter. p. 276.

Q.88. Vtrum per pœnitentiam merita reuiuiscant, & recuperentur gratia, & virtutes. pag. 277.

TRACTATVS VNDECIMVS.

De merito, qui est effectus gratiæ. pag. 285.

Q.89. VTrum iusti per bona opera, quæ exercent, possint de condigno mereri vitam æternam. p. 285.

Q.90. Vtrum aliqua spes poni possit in meritis. p. 291.

Q.91. Vtrum ad meritum requiratur actus rationalis, liber, moraliter bonus, & qui sit supererogationis. p. 292.

Q.92. Vtrum ad meritum præmij supernaturalis, ac vitæ æternæ requiratur actus voluntatis intrinsecè supernaturalis, & habens motiuum, & finem supernaturalem. p. 296.

Q.93. Vtrum ad hoc, vt actus supernaturales sint meritorij vitæ æternæ, debeant esse eliciti, vel imperati à charitate. p. 300.

Q.94. Vtrum actus externi, & interni efficaciter, ac determinatè imperati addant meritum supra actus voluntatis imperantes. p. 302.

Q.95. Vtrum ad meritum essentialiter requiratur, vt sit contemptus liber, & arduus commodi temporalis. p. 308.

Q.96. Vtrum, & quo pacto ad meritum requiratur status viatoris. p. 312.

Q.97. Vtrum status gratiæ sit conditio necessaria ad meritum condignum vitæ æternæ, & aliorum præmiorum. p. 316.

Q.98. Vtrum opera supernaturalia iustorum viatorum habeant ex se æqualitatem, & condignitatem cum præmio vitæ æternæ, vel illam accipiant dependenter ab ordinatione, acceptatione, & promissione diuina, & dignificentur à meritis Christi. p. 320.

Q.99. Vtrum Deus præmia, & pœnas distribuat secundum proportionem iustitiæ commutatiuæ, vel distributiuæ: & vtrum seruet omnimodam æqualitatem, vel remuneretur supra condignum. p. 326.

Q.100. Vtrum iusti per bona opera mereantur de condigno non solum augmentum gloriæ, & beatitudinis, sed etiam primum gradum gloriæ essentialis, & etiam gloriam accidentalem. p. 328.

Q.101. Vtrum pura creatura mereatur, aut possit

possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis, aut venialis sibi, vel alijs. pag.330.
Q.102. Vtrum homo mereatur, vel possit mereri de condigno gratiam sanctificantem & eius augmentum sibi, vel alijs. p.333.
Q.103. Vtrum iustus possit mereri de condigno reparationem post lapsum, perseuerantiam finalem, & auxilia gratię. p.335.
Q.104. Vtrum meritum de condigno crescat ex actuum multiplicatione, duratione, intentione, ac difficultate, & ex maiori dignitate, seù gratia sanctificante operantis. p.337.
Q.105. Vtrum præter meritum de condigno detur meritum de congruo; quas conditiones requirat, & quęnam possimus mereri de congruo. p.342.

Liber Septimus continens Tractatus de Fide, Spe, & Charitate.

TRACTATVS DVODECIMVS.

De obiecto formali, & materiali fidei, ac de resolutione fidei in eius motiua intrinseca. pag.349.

Q.106. EXplicatur, quot modis dicatur fides, & proponitur ordo disputandorum. p.349.
Q.107. Vtrum virtutes Theologicæ intellectus sint fides, & lumen gloriæ. p.350.
Q.108. Vtrum assensus fidei resoluatur vltimo in aliquas propositiones per se credibiles. p.352.
Q.109. Vtrum assensus fidei resoluatur in habitum fidei, vel in imperium voluntatis. pag.355.
Q.110. Vtrum assensus fidei vltimo resoluatur in ipsa mysteria reuelata. p.356.
Q.111. Vtrum assensus fidei vltimo resoluatur in dominium, & præceptum Dei imperantis, vt credamus. p.357.
Q.112. Vtrum assensus fidei resoluatur proximè in summam Dei veritatem, & in testimonium Dei. p.359.
Q.113. Vtrum assensus fidei ita proximè resoluatur in reuelationem Dei, vt vltimò resoluatur in authoritatem Ecclesiæ, vel in motiua credibilitatis. p.360.
Q.114. Vtrum ad credendum sufficiat reuelatio externa, an requiratur interna illuminatio Spiritus Sancti, quæ sit partialis locutio Dei. p.363.
Q.115. Vtrum assensus fidei theologicæ vltimò resoluatur in diuinam reuelationem sufficienter propositam. p.367.
Q.116. Vtrum cum assensu fidei diuinæ infusæ semper, & necessariò coniungatur assensus fidei humanæ, & acquisitæ. p.370.
Q.117. Vtrum assensus fidei diuinæ vltimo resoluatur in veritatem infallibilem. p.373.
Q.118. Vtrum motiuum, in quod resoluitur vltimò assensus fidei, sit prima veritas vt immediatè credita per ipsam fidem, tanquam testans, se esse primam veritatem. pag.374.
Q.119. Vtrum obiectum materiale fidei sit veritas reuelabilis, obiectum formale sit prima veritas, & reuelatio. p.377.
Q.20. Vtrum Deum esse summè veracem possit credi vt conclusio, & vt obiectum materiale fidei. p.380.
Q.121. Vtrum assensus fidei includat discursum formalem, vel solum virtualem. p.380.

TRACTATVS DECIMVS TERTIVS.

De resolutione extrinseca fidei in motiua credibilitatis. pag.382.

Q.122. VTrum sit euidens religionē christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam. p.382.
Q.123. Vtrum ex vaticinijs veteris testamenti probetur euidenter christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam. pag.384.
Q.124. Vtrum ex miraculis probetur euidenter religionem christianam esse prudenter credibilem, & credendam. p.390.
Q.125. Vtrum euidenter probetur cæteras sectas, præter religionem christianam, non esse prudenter credibiles. p.393.
Q.126. Vtrum probetur euidenter solam religionem catholicam Romanam esse prudenter credibilem, omnes alias sectas non esse prudenter credibiles, & credendas. p.396.

TRACTATVS DECIMVS QVARTVS.

De certitudine, obscuritate, & necessitate fidei. p.403.

Q.127. QVid, & quotuplex sit certitudo, & euidentia: & vtrum possint mutuò, vel non mutuò separari. p.403.
Q.128. Vtrum ad certitudinem fidei requiratur, vt euidenter innotescat, Deum reuelasse nostram religionem. p.405.
Q.129. Vtrum si innotesceret euidenter Deū esse veracem, & reuelasse mysteria, innotescerent euidenter etiam ipsa mysteria reuelata. p.410.
Q.130. Vtrum à non vidente Deum possit euidenter cognosci Deum loqui, & de facto ab aliquibus credentibus euidenter cognoscatur. p.413.
Q.131. Vtrum de ratione fidei infusæ sit, vt ineuidenter coguoscat diuinam reuelationem. p.416.
Q.132. Vtrum per fidem possit credi obiectum materiale partialiter euidens. p.419.
Q.133. Vtrum actus fidei obscurus possit coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale. p.421.
Q.134. Vtrum cum actu fidei possit coniungi actus opinionis circà idem obiectum materiale totale, vel partiale. p.427.
Q.135. Vtrum, & qua libertate actus fidei sit liber. p.433.

Q.136.

Q.136. Vtrum fides diuina sit ità certa, vt per illam non possimus credere aliquid falsum. pag.435.
Q.137. Vtrum ad credendum fide diuina requiratur, vt credenda proponantur tali credibilitate, vt æquali proponi non possit vllum falsum. p 337.
Q.138. Vtrum assensus fidei sit certior quolibet assensu naturali. p.440.
Q.139. Vtrum qui discredit vnum articulum sufficienter propositum possit eodem tempore fide diuina credere alium. p.442.
Q.140. Vtrum conclusiones theologicæ possint credi per actum fidei. p.444.
Q.141. Vtrum fides supernaturalis, tum habitualis, tum actualis sit omnibus ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medij. p 446.
Q.142. Vtrum fides Dei vt remuneratoris sit adultis ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medij. p.451.
Q.143. Vtrum omnibus adultis in quolibet statu fuerit necessaria necessitate medii ad salutem, & iustificationem fides implicita, vel explicita Christi, & mysterii Trinitatis. pag.453.
Q.144. Vtrum, & quorum articulorum fides sit necessaria necessitate præcepti. p.462.

TRACTATVS DECIMVS QVINTVS.

De Spe. pag.468.

Q.145. VTrum obiectum materiale spei sit bonum, futurum, & arduum, possibile acquiri. p.468.
Q.146. Vtrum obiectum formale spei sit bonitas, vel potius possibilitas rei speratę p.469
Q.147. Vtrum obiectum formale spei theologicæ sit fidelitas, & omnipotentia Dei promittentis. p.471.
Q.148. Vtrum spes sit virtus theologica firmissimè, & super omnia sperans Deum, vt obiectum materiale primarium. p.473.
Q.149. Vtrum posita fide diuinarum promissionum, possimus non sperare, & etiam desperare beatitudinem. p.474.
Q.150. Vtrum spes detur in beatis, in animabus purgatorii, & in damnatis. p.475.
Q.151. Vtrum is, cui reuelata fuisset reprobatio, posset sperare, & is, cui reuelata fuisset prędestinatio, posset desperare beatitudinem. q.476.

TRACTATVS DECIMVS SEXTVS.

De Charitate. pag.478.

Q.152. VTrum charitas sit virtus theologica amandi Deum super omnia amore amicitiæ, propter summam bonitatem, qua Deus est summè bonus, & perfectus in se. p.478.
Q.153. Vtrum ex charitate theologica possimus, ac debeamus amare, non solum Deũ, sed etiam nos ipsos, & proximum, amore beneuolentię, & amicitiæ. pag.480.

Liber Octauus continens tractatus de Iustitia, & Iure. pag.482.

TRACTATVS DECIMVS SEPTIMVS.

De iure, eiusque speciebus. pag.482.

Q.154. VTrum Iustitia, & iustum dicantur multipliciter, & quibus modis dicantur. pag.482.
Q.155. Vtrum ius dicatur multipliciter. pag.483.
Q.156. Vtrum ius actiuum benè definiatur. pag.484.
Q.157. Vtrum ius proprietatis, ac iurisdictionis benè definiantur, & inuicem distinguantur. p.485.
Q.158. Vtrum obiectum formale iustitiæ sit alterius ius actiuum, vel passiuum. p.487.
Q.159. Vtrum ius benè diuidatur in naturale, & positiuum. p.491.
Q.160. Vtrum ius naturale possit mutari, abrogari, dispensari, vel per epicheiam corrigi. p.493.
Q.161. Vtrum ius gentium totaliter distinguatur à iure naturali. p.497.
Q.162. Vtrum ius debeat specialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale. pag.500.
Q.163. Vtrum ius proprietatis benè diuidatur in ius ad rem, & ius in re. p.503.
Q.164. Vtrum dominium perfectum benè definiatur. p.505.
Q.165. Vtrum ad perfectum dominium requiratur ius reflexum, seù potestas abdicandi dominium. p.507.
Q.166. Vtrum in instanti, in quo dominium transfertur, dominium formale sit simul in transferente, & in eo, in quem transfertur. pag.508.
Q.167. Vtrum dominus habeat ius disponendi de re sua solum ad vsus licitos, an etiam ad illicitos. p.511.
Q.168. Vtrum dominus possit licitè, vel validè promittere, aut dare rem suam in pretium operis turpis, & peccaminosi. p.512.
Q.169. Vtrum dominium directum separari possit ab vtili, & vtrum cum est separatum, sit plenum. p.516.
Q.170. Vtrum in rebus, quę vnico vsu consumuntur, vsus distinguatur à dominio pag.519.
R.171. Vtrum vsus proprius rerum, quæ vnico vsu consumuntur, possit vendi, retento dominio. p.522.
Q.172. Vtrum dominium acquiratur ante traditionem, & possessionem. p.524.
Q.173. Vtrum ius, & dominium, sit aliquid physicum, vel morale, intrinsecum, vel extrinsecum subiecto. p.526.

TRA-

Index Quæstionum.

TRACTATVS DECIMVS OCTAVVS.

De Iustitia, & iniustitia. pag.528.

Q.174. VTrum iustitia bene definiatur *constans, & perpetua voluntas ius suum vnicuique tribuendi.* pag.528.
Q.175. Vtrum iustitia sit semper, & speciali ratione ad alterum. p.529.
Q.176. Vtrum iustitia sit essentialiter virtus. pag.530.
Q.177. Vtrum iustitia sit in voluntate, tanquam in subiecto. p.535.
Q.178. Vtrum, & quo pacto iustitia sit virtus generalis. p.540.
Q.179. Vtrum præter iustitiam generalem dari debeat iustitia particularis specie differens à generali. p.541.
Q.180. Vtrum iustitia versetur circa solas actiones, & res, an etiam circa passiones, tanquam circa propriam materiam. p.542.
Q.181. Vtrum medium iustitiæ sit medium rei. p.546.
Q.182. Vtrum iustitia sit præstantior alijs virtutibus moralibus. p.551.
Q.183. Vtrum iustitia obliget ad operandum ex obiecto formali iustitiæ. p.555.
Q.184. Vtrum obligatio iustitiæ possit impediri, vel suspendi obligatione alterius virtutis. p.558.
Q.185. Vtrum iniustitia sit vitium speciale. pag.559.
Q.186. Vtrum scienti, & consentienti possit fieri iniuria. p.562.
Q.187. Vtrum peccatum iniustitiæ ex toto genere, vel ex genere sit mortale. p.567.

TRACTATVS DECIMVS NONVS, ET VLTIMVS.

De iustitia distributiua, & commutatiua. pag.569.

Q.188. VTrum iustitia particularis diuidatur in distributiuam, & commutatiuam, tanquam in species. p.569.
Q.189. Vtrum materia iustitiæ distributiuæ sit distributio bonorum, & onerum communium: materia iustitiæ commutatiuæ sit commutatio. p.570.
Q.190. Vtrum iustitia distributiua intendat, & ponat æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam. p.571.
Q.191. Vtrum, & quo pacto iustitia commutatiua ponat æqualitatem arithmeticam in commutationibus, tum voluntarijs, tum inuoluntarijs. p.574.
Q.192. Vtrum iustitia distributiua, & commutatiua secundum omnes partes sint iustitia propria, & stricta. p.577.
Q.193. & vltima Vtrum conuenienter assignentur partes potentiales iustitiæ, hoc est virtutes iustitiæ annexæ. p.578.

FINIS.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM LIBER QVINTVS.

De Actibus humanis.

In 1. 2. S. Thomæ.

QVIA homo per actus humanos mouetur ad aliquem finem, beatitudo autem est vltimus finis hominis, ideo in tractatu de Actibus humanis cũ S. Thoma primo debemus agere de beatitudine, deinde de actibus, per quos homo tendit ad beatitudinem, vel à beatitudine recedit. Diuidemus igitur has quæstiones in sex tractatus. In primo agemus de beatitudine, & vltimo fine hominis. Quia verò homo ad beatitudinem tendit per actus voluntarios, liberos, & morales; à beatitudine autem recedit per actus peccaminosos; secundus tractatus erit de Voluntario, & Inuoluntario: Tertius de Libero, ac de Libertate: Quartus de Morali; Quintus de Peccato actuali: Sextus de Peccato habituali tum Personali, tum Originali.

TRACTATVS PRIMVS

De beatitudine, & vltimo fine hominis.

QVAESTIO I.

Vtrum Beatitudo sit possibilis omni, & soli naturæ rationali, & vltimus eius finis.

1 PRIMO videtur homo non habere vltimum finem, adeoque quæstio esse de subiecto non supponente. Quod enim est perfectibile magis, & magis in infinitum, & sine termino, non habet alium finem, quàm vt perficiatur magis, & magis in infinitum, & sine vllo termino; sed homo est perfectibilis magis, & magis in infinitum, & sine vllo termino; ergo &c.

2. Secundò vltimus finis deberet esse bonum ità satiatiuum, vt eo habito, homo quiesceret, & esset contentus; sed nullum est tale bonum; ergo &c. Probatur minor experientia. Nam habito quocunque bono, non quiescimus, ac non sumus contenti.

3. Tertiò si dicatur, quod habito bono infinito, & continente omnia bona, quod bonum est Deus, homo potest quiescere, & esse contentus, contra est, quia homo potest Deum possidere perfectius, & perfectius in infinitum sine vllo termino; ergo habito Deo per vnam possessionem, non est contentus, sed desiderat possidere Deum possessione perfectiori.

4. Quartò Ecclesiastici 1. dicitur: *Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur*; ergo nec intellectus satiatur scientia, nec voluntas bono, adeoque non datur bonum satiatiuum.

5. Quintò si daretur vltimus finis, illo habito, non posset homo intendere vllum aliu finem: consequens est absurdum: ergo &c. Probatur minor. Si enim habito vltimo fine, non posset homo intendere alium finem, habito vltimo fine, homo redderetur ità immobilis, & immutabilis, vt non posset quidquam agere, siquidem omnis actio fit propter aliquem finem.

6. Sextò videtur, quod admisso, quod detur vltimus finis, tamen beatitudo non sit vltimus finis hominis. De ratione enim vltimi finis est, vt non ordinetur ad alium finem principaliorem, & magis amatum; sed homo ita amat beatitudinem, vt magis amet se ipsum, & vt ordinet beatitudinem ad seipsum, tanquam ad finem principaliorem; ergo &c.

7. Septimò si dicatur beatitudinem esse vltimum finem *qui*, ad quem sufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum, licet possit ordinari ad alium finem *cui* magis amatum, contra est, quia homo debet velle beatitudinem, vt Deus glorificetur, ac magis debet amare gloriam Dei, quam suam beatitu-

dinem; ergo beatitudo debet ordinari ad alium finem *qui* principaliorem, ac magis amatum, quod est contra rationem vltimi finis.

8. Respondeo, quod nomine beatitudinis omnes intelligunt bonum perfectum, & ita sufficiens, vt eo habito, quis sit contentus, non ex errore, sed propter ipsam sufficientiam boni. Patet. Nam existimamus eos, qui sunt contenti non ex errore, sed propter sufficientiam boni, esse beatos, illos verò, qui vel non sunt contenti, vel sunt contenti ex errore, existimamus propter hoc ipsum non esse beatos, sed potius miseros.

9. Hinc sequitur, quod iuxta descriptionem Boetij lib. 3. de consolatione prosa 2. *Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Beatitudo enim est bonum ità sufficiens, vt eo habito, quis sit contentus propter ipsam sufficientiam boni; sed non possumus esse contenti, nisi bonum, quod habemus, sit permanens, & stabile, & contineat omnia bona à nobis desiderabilia; ergo beatitudo debet esse bonum permanens, ac stabile, & continens omnia bona à nobis desiderabilia; sed eo ipso, quod sit bonum permanens, ac stabile, constituit statum, qui significat permanentiam, & stabilitatem; eo ipso, quod contineat omnia bona desiderabilia, constituit statum perfectum aggregatione omnium bonorum; ergo beatitudo debet esse status omnium bonorum aggregatione perfectus.

10. Sequitur secundò, quod iuxta descriptionem Augustini lib. 13. de Trinit. cap. 4. & 5. *Beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil malè vult.* Qui enim non habet omnia, quæ vult desiderio naturali, ac rationali, non potest esse contentus; sed ad beatitudinem requiritur, vt illam habens sit contentus; ergo ad beatitudinem requiritur, vt beatus habeat omnia, quæ vult desiderio naturali, & rationali. Particula illa, *& nihil malè vult*, addita est ad explicandum, quod ad beatitudinem non requiritur, vt homo habeat quæ malè vult, sed potius requiritur, vt careat omni mala voluntate. Cum enim mala voluntas sit quæ vult aliquid impediens beatitudinem, ad beatitudinem non requiritur, vt habeamus quæ malè volumus, sed potius requiritur, vt nihil malè velimus. Videri potest S. Augustinus citato lib. 13. de Trinit. cap. 5. & S. Thomas 1. 2. quæst. 5. art. 8. ad 3.

11. Posita descriptione beatitudinis, duæ quæstiones sunt examinandæ. Prima est, vtrum beatitudo sit possibilis omni, & soli naturæ rationali. Secunda est, vtrum beatitudo sit vltimus finis naturæ rationalis.

12. Dicendum primo: beatitudo est possibilis omni naturæ rationali. Probatur: nam bonum, quod naturaliter appetitur ab omni natura rationali appetitu summo, & naturaliter censetur præferendum aliis bonis, est possibile; sed beatitudo est huiusmodi: nam omnes ratione vtentes volunt esse beati, & habere bonum, quo habito, sint contenti; ergo &c. Probatur maior: appetitus enim naturalis, vt potè rebus inditus à Deo auctore naturæ, non potest esse frustraneus, ita vt non possit consequi suum finem; sed si bonum, quod naturaliter appetitur, esset impossibile, appetitus naturalis talis boni esset essentialiter frustraneus, vtpotè qui expleri non posset; ergo &c.

13. Confirmatur: nam eo ipso, quod omnia grauia naturali impetu grauitatis inclinentur ad centrum, debent posse acquirere centrum, in quo quiescant; ergo eo ipso, quod omnes ratione vtentes naturali impetu amoris volunt esse beati, possunt beatitudinem consequi, eaque habita, esse contenti.

14. Dices primò. Possumus appetere non solum possibilia, sed etiam impossibilia: e. g. potest aliquis appetere comprehendere Deum, quod est impossibile; ergo ex appetitu beatitudinis non infertur eius possibilitas.

15. Respondeo distinguo antecedens: possumus appetitu naturali, nego; appetitu non naturali, concedo; & nego consequentiam. Certum est, quod sicut homo potest errare in cognitione, sic ex errore potest concipere appetitum errantem alicuius impossibilis, qui proindè sit frustraneus; at non potest habere appetitum naturalem essentialiter frustraneum, adeoque non potest naturaliter appetere impossibilia. Ratio est, quia appetitus naturalis cum sit à Deo, regulatur cognitione diuina, quæ non potest errare.

16. Dices secundò. Vnusquisque naturaliter appetit nunquam mori; sed est impossibile, vt homo nunquam moriatur; ergo appetitus naturalis potest esse impossibilium.

17. Respondeo distinguo maiorem: vnusquisque naturaliter appetit nunquam mori, hoc est animam nunquam separari à corpore, nego: vnusquisque naturaliter appetit nunquam mori, hoc est animam immortaliter viuere, prout ad beatitudinem requiritur, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex doctrina S. Augustini lib. 13. de Trinit. cap. 8. quia omnes ratione vtentes volunt esse beati, non possunt autem esse beati, nisi immortaliter viuant secundum animam, vel intellectum, ideò omnes ratione vtentes naturaliter volunt esse immortales, ac nunquam mori secundum intellectum; talis autem immortalitas est etiam naturaliter possibilis. At non omnes naturaliter volunt semper viuere per vnionem animæ cum corpore, imò existimo, quod anima rationalis naturaliter appetat separari à corpore, cum corpus propter senectutem redditum est animæ prorsus inutile ad exercendas operationes, ideoque est impedimentum, ne anima consequatur beatitudinem. Idcircò quidam Philosophus, vt Aristoteles refert, cum sibi amputaret vngues, aliasque partes superfluas, dixit: *sic totum corpus abijciam, cum anima erit inutile, & superfluum.*

18. Dices tertiò: gratis asseritur appetitum beatitudinis esse naturalem.

19. Respondeo negando antecedens. Nomine

mine enim appetitus naturalis intelligitur ille, ad quem experimur nos absque deliberatione determinari per modum naturæ; sed experimur nos absque deliberatione determinari ad summè desiderandam beatitudinem, hoc est bonum ità sufficiens, vt eo habito, simus contenti; ergo appetitus beatitudinis est naturalis, præsertim cum sit communis omnibus ratione vtentibus; non posset autem esse communis omnibus, nisi esset naturalis, atque ex determinatione naturæ.

20. Quod autem omnes ratione vtentes velint esse beati, certissimum esse, & experientia manifestissima constare docet S. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 3. Refert enim Historiam cuiusdam mimi, *qui cum promississet in Theatro, quid in animo haberent, & quid vellent omnes, alijs ludis esse dicturum, atque ad constitutum diem ingenti expectatione maior multitudo confluxeret, suspensis, & silentibus omnibus dixisse perhibetur: vili vultis emere, & caro vendere.* Ostendit deindè dictum mimi fuisse falsum, siquidem fortasse erant plures, qui non vellent vili emere, & caro vendere, sed iusto pretio, & concludit. *At si dixisset: omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid, quod nullus in sua non agnosceret voluntate. Quidquid enim aliud quisquam latenter velit, ab hac voluntate, quæ omnibus sat nota est, non recedit.* Et cap. 4. asserit hoc esse ità notum, ac certum, vt neque ipsi Academici, qui omnia vertebant in dubium, auderent de hoc dubitare, ac dicit. *Ita ne falsum erit vndè nec ipsis Academicis cum omnia dubia sint, Academicus ille Cicero dubitauit, qui cum vellet in Hortensio Dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suæ disputationis exordium; beati certè inquit omnes esse volumus.*

21. Sed quæri potest primo, vtrum appetitus beatitudinis, ex quo infertur eius possibilitas, sit innatus, vel elicitus?

22. Respondeo, quod possibilitas beatitudinis infertur ex appetitu elicito, ad quem, vt diximus ex Augustino, omnes experimur nos determinari per modum naturæ. Datur tamen in omni natura rationali etiam appetitus innatus beatitudinis, ex quo oritur elicitus. Ratio est, quia omnis natura habet appetitum innatum suæ perfectionis; sed beatitudo est vltima, & summa perfectio naturæ rationalis; ergo &c.

23. Quæri potest secundò, vtrum amor beatitudinis sit nobis necessarius quoad exercitium, ita vt apprehensa beatitudine, non possimus illam non amare, an solum sit necessarius quoad specificationem, ita vt apprehensa beatitudine, non possimus illam odisse, sed possimus non amare, suspendendo actum amoris?

24. Respondeo probabilius mihi esse, quod sit necessarius etiam quoad exercitium. Probatur. Si enim proposita beatitudine, possemus suspendere omnem actum amoris circa illam, si certò sciremus nos nunquam consequuturos beatitudinem, possemus suspendere omnem actum doloris de æterna carentia beatitudinis, adeoque de ea non dolere; consequens est absurdum, & contra experientiam; ergo &c. Probatur sequela: nam dolor de non consequutione boni supponit, vel includit amorem talis boni: nemo enim dolere potest de carentia boni, quod non amat; ergo &c. Confirmatur, nam non possumus non odisse miseriam, ideoque si alicui manifestetur eum post horam fore miserum, non potest suspendere actum doloris; ergo ex proportionali ratione non possumus non amare beatitudinem. Sed de hoc agetur ex professo infra qu. 18.

25. Objicies: licet Deus proponatur vt bonum continens omnia bona, tamen potest liberè non amari; ergo à fortiori beatitudo.

26. Respondeo distinguo antecedens: potest non amari amore concupiscentiæ sub conceptu beatitudinis, nego: potest non amari amore amicitiæ, & sub alijs conceptibus, transeat; & nego consequentiam. Natura nos determinat ad amandum bonum proprium amore concupiscentiæ, licet fortasse non determinet ad amandum bonum alienum amore amicitiæ: ideoque nos necessitat ad amandam nostram beatitudinem, necessitat etiam ad amandum Deum sub conceptu beatitudinis, licet non necessitet ad illum amandum sub alijs rationibus, & conceptibus.

27. Quæri potest tertiò, qualis sit amor beatitudinis, quem dicimus esse necessarium quoad exercitium?

28. Respondeo, quod non est amor trahens necessario voluntatem efficacem vincendi omnes difficultates ad beatitudinem acquirendam. Probatur: nam multi licet ament beatitudinem, tamen ita succumbunt difficultatibus, vt quia nolunt illas vincere, de beatitudine desperent; ergo amor naturalis beatitudinis non necessario trahit voluntatem efficacem vincendi difficultates. Est igitur amor, quo omnes volunt esse beati, si possent sine difficultate, stimulans quidem, & impellens, sed non necessitans ad volendum vincere difficultates. Vide infra quæst. 18.

29. Dicendum secundò: beatitudo est possibilis soli naturæ rationali, adeoque nulla natura carens ratione, & intellectu est capax beatitudinis. Probatur: nam illa solum sunt capacia beatitudinis, quæ sunt capacia quietis, qua constituantur contenta propter sufficientiam boni; sed solæ naturæ rationales sunt capaces talis quietis; ergo &c. Probatur minor: nam talis quies debet oriri ex cognitione de sufficientia boni; sed solæ rationales creaturæ possunt cognoscere sufficientiam boni; ergo &c. Ad beatitudinem igitur non sufficit, vt res sit contenta negatiuè, ità vt nihil aliud appetat, sed requiritur, vt sit contenta positiuè quiete fundata in cognitione de sufficientia boni possessi. Et quia solæ naturæ rationales possunt cognoscere sufficientiam boni possessi, ideò solæ naturæ rationales possunt esse positiuè contentæ, adeoque beatæ; & ex eadem ratione solę naturę rationales possunt appetere beatitudinem, quia solæ cognoscunt sufficientiã boni,

30. Dicendum tertiò: beatitudo est finis positiuè vltimus omnis naturæ rationalis. Probatur; nam nomine finis positiuè vltimi intelligimus illum, qui secundum rectam rationem ità est amandus propter se, vt alia omnia sint amanda propter ipsum, vel saltem ipsi sint attemperandi omnes alij actus voluntatis; sed beatitudo est huiusmodi; ergo &c. Probatur minor: nam beatitudo secundum rectam rationem est amanda, & desideranda propter se ipsam, alia verò sunt amanda, & desideranda propter beatitudinem, atque amori beatitudinis ita sunt attemperandi omnes actus voluntatis, vt eligamus ea solum, quæ ad beatitudinem conducunt, vel saltem illam non impediunt, quæ autem impediunt, respuamus.

31. Hinc sequitur beatitudinem secundum rectam rationem amandam esse amore prælatiuo, quo nimirum præferatur alijs bonis amabilibus. Patet; nam quæ ita amantur, vt ipsis attemperentur amores aliorum amabilium, amantur amore, quo præferuntur alijs amabilibus; sed beatitudo secundum rectam rationem debet ita amari; ergo &c.

32. Ad 1. distinguo maiorem: quod est perfectibile magis, ac magis sine termino, per hoc, quod ponatur in hoc, vel illo termino, non habet alium finem, quam vt perficiatur magis, ac magis sine termino, nego maiorem: quod est perfectibile magis, ac magis sine termino, per hoc, quod in nullo ponatur termino, non habet alium finem, quam vt perficiatur magis, ac magis sine termino, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dupliciter potest intelligi, quod aliquid sit perfectibile in infinitum sine termino: primò ità vt nunquam debeat poni in vllo termino suæ perfectionis, sed debeat semper perfici magis, & magis: secundo vt debeat poni in aliquo termino, sed possit poni in termino perfectiori, & perfectiori. Quod est perfectibile sine termino, ità vt nunquam debeat poni in termino, non habet alium finem, quam vt semper perficiatur sine termino: at quod est perfectibile per hoc, quod debeat quidem poni in termino perfectionis, sed possit poni in termino perfectiori, ac perfectiori, habet pro fine, vt ponatur in aliquo termino, hoc, vel illo. Homo ita est perfectibilis in infinitum, vt debeat poni in aliquo termino perfectionis, in quo sit quietus, & contentus, licet possit poni vel in termino perfectiori, vel in termino minus perfecto, ideoque habet pro fine, vt ponatur in aliquo termino, & consequatur aliquam beatitudinem, hanc, vel illam.

33. Ad 2. Experientia probat solum bona imperfecta, & creata non posse satiare naturam rationalem: at non probat Deum, qui est bonum perfectum, & increatum, non posse satiare.

34. Ad 3. Deus est tantum bonum, vt possit satiare naturalem appetitum, non solum vt possessus possessione perfectiori, sed etiam vt possessus possessione minus perfecta, vt explicabitur inferius.

35. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam: & affero disparitatem. Ideò oculus non potest satiari visu, nec auris auditu, quia nullum datur obiectum visibile continens adæquatè perfectionem omnium visibilium, & nullum datur obiectum audibile continens perfectionem omnium audibilium; sed Deus est obiectum intelligibile, & amabile continens adæquatè perfectionem omnium intelligibilium, & amabilium; ergo intellectus, & voluntas possunt satiari Deo.

36. Ad 5. distinguo maiorem: habito vltimo fine, non posset homo intendere alium finem primarium, concedo: non posset intendere alium finem secundarium, nego. Finis primarius prout hic sumitur est, qui intenditur, vt per illum homo sit contentus, vel vt conducens ad hoc, vt homo sit contentus. Finis secundarius est, qui intenditur, non vt per illum homo sit contentus, sed quia decet hominem iam contentum. Homo habito vltimo fine, constituitur contentus, ac non potest intendere alium finem, vt per illum constituatur contentus, adeoque non potest intendere alium finem primarium; sed potest intendere finem secundarium, volendo facere actiones, quæ decent hominem iam contentum, & beatum. E. g. quia decet hominem beatum benefacere alijs, & ad finem benefaciendi moueri ex vno loco in alium, potest homo iam beatus velle benefacere alijs, & ex hoc fine moueri ex vno loco in alium, ideoque beatus non redditur immobilis, & immutabilis, vt opponitur in argumento.

37. Ad 6. & 7. distinguo maiorem: de ratione vltimi finis *qui* amoris concupiscentiæ est, vt non ordinetur ad alium finem *qui* principaliorem, & magis amatum amore concupiscentiæ, concedo maiorem; vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo beatitudo nostra non est vltimus finis *qui* amoris concupiscentiæ, nego consequentiam; non est vltimus finis *cui*, nec vltimus finis *qui* amoris amicitiæ, concedo consequentiam.

38. Pro explicatione duo debent aduerti. Primum est. Triplex est finis: finis *cui*, finis *qui*, & finis *quo*. Finis *cui* est id, cui bonum intenditur; finis *qui* est bonum, quod intenditur; finis *quo* est ipsa possessio, vel participatio boni E. g. cum auarus appetit diuitias, finis *cui* est ipse auarus; finis *qui* sunt diuitiæ; finis *quo* est possessio diuitiarum. Ex his finibus primum in amore tenet locum finis *cui*, secundum finis *qui*, tertium finis *quo*. Ratio est, quia illud, quod ità amatur propter se, vt sit ratio amandi alterum, non è conuerso, magis amatur, quam illud alterum; sed finis *cui* ita amatur propter se, vt sit ratio amandi finem *qui*, & finem *quo*, non è conuerso; ergo &c. Probatur

tur minor : nam auarus ideò amat diuitias, earumque possessionem, quia amat se ipsum, non autem è conuerso ideò amat se ipsum, quia amat diuitias, earumque possessionem; ergo &c. Proportionaliter finis *qui*, e. g. bonum beatificans, ità amatur propter se, & propter suam bonitatem, vt sit ratio amandi possessionem ipsius, non è conuerso. Quia enim amo bonum beatificum, amo eius possessionem, & volo illud possidere, non è conuerso quia amo possessionem boni beatifici, amo ipsum bonum beatificum; ergo finis *qui* est principalior, & magis amatur, quam finis *quo*.

39. Secundum, quod debet aduerti est. Duplex est amor, alter concupiscentiæ, quo amamus nos ipsos vt finem cui; alter amicitiæ, quo amamus amicum vt finem *cui*.

40. His positis, dum dicimus beatitudinem esse vltimum finem nostrum, dicimus illam esse vltimum finem *qui* amoris concupiscentiæ, quo amamus nos ipsos, non autem esse vltimum finem *cui*, vel vltimum finem *qui* amoris amicitiæ. Ad hoc autem, vt sit vltimus finis *qui* amoris concupiscentiæ, requiritur, & sufficit, vt non ordinetur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiscentiæ, non autem requiritur, vt non ordinetur ad alium finem *cui*, vel ad alium finem *qui* magis amatum amore amicitiæ; sed beatitudo licet ordinetur ad nos ipsos tanquam ad finem *cui* principaliorem, & ad gloriam Dei, tanquam ad finem *qui* magis amatum amore amicitiæ, & charitatis, quo diligimus Deum, tamen non ordinatur ad alium finem *qui* magis amatum amore concupiscentiæ; ex amore enim concupiscentiæ, quo amamus nos ipsos, nihil debemus magis amare, quam nostram beatitudinem, licet quia per charitatem debemus magis amare Deum, quam nos ipsos ex amore Dei debeamus beatitudinem magis amare, in quantum per ipsam glorificatur Deus, quam in quantum est bonum nostrum; ergo &c.

41. Addo vltimum finem *qui* procurandum per charitatem esse, vt Deus summè glorificetur in nobis; sed gloria definitur à Sancto Augustino lib. 83. quæstionum qu. 31. *Clara notitia cum laude*, adeoque Deus summè glorificatur in nobis per hoc, quod summè à nobis cognoscatur, & laudetur; ergo vltimus finis charitatis est, vt Deus summè à nobis cognoscatur, & laudetur; sed Deus summè, & clarissimè cognoscitur, ac laudatur, cum videtur prout in se, & in hoc ipso consistit nostra beatitudo; ergo vltimus finis *qui* procurandus per charitatem est nostra beatitudo, in quantum continet summam Dei glorificationem.

QVAESTIO II.

Vtrum homo possit esse beatus possessione boni creati.

S. Thomas quæst. 2.

1. VIdetur, quod possit, primò quia possessione boni creati, & finiti potest quietari, & expleri naturale desiderium hominis; sed hoc sufficit ad hoc, vt homo reddatur beatus; ergo &c. Probatur maior. Cum enim homo possidet totum bonum, cuius est capax, quietatur eius desiderium naturale; sed homo est capax solum boni creati, & finiti; ergo &c. Probatur minor: quod enim habet solum capacitatem finitam, est capax solum boni finiti; sed homo habet solum capacitatem finitam; ergo &c. Probatur minor: capacitas enim hominis identificatur cum eius entitate; sed entitas est finita; ergo, & capacitas.

2. Secundò ad hoc, vt homo sit beatus, sufficit, vt possideat bonum possessione creata, & finita; ergo sufficit etiam, vt possideat bonum creatum, & finitum: eadem enim est ratio.

3. Tertiò sola bona finita, & creata possunt ab homine possideri, bonum autem infinitum, hoc est Deus possideri non potest; siquidem possideri ab altero est imperfectio rei possessæ; ergo &c.

4. Quartò non potest creatura rationalis beari possessione bonorum extrinsecorum; sed bonum infinitum, hoc est Deus, est extrinsecum cuilibet creaturæ rationali; ergo &c.

5. Respondeo impossibile esse, vt homo, & quælibet natura rationalis, vel intellectualis sit beata possessione boni creati, & finiti. Probatur: nam impossibile est, vt quod est capax boni infiniti, & continentis omne bonum sine vllo defectu, beatificetur, & sit contentum possessione boni finiti, defectuosi, & imperfecti; sed homo, & quælibet natura intellectualis est capax possidendi Deum, qui est bonum infinitum, & continens omnia bona sinè vllo defectu; ergo &c. Probatur maior; nam verum, & pulchrum possidetur, illud cognoscendo, & contemplando; bonum verò possidetur illud præsertim experimentaliter percipiendo, eoque fruendo, eo pacto, quo gustus possidet bonum dulcedinis, aliorumque saporum, illos experimentaliter percipiendo, & gustando; sed quælibet creatura rationalis potest Deum vt summum verum, & pulchrum cognoscere, & contemplari, ac percipere, quam bonus, & suauis sit Deus, iuxta illud Psal. 33. *Gustate, & videte, quam suauis est Deus*; ergo quælibet creatura intellectualis potest possidere Deum vt summum verum, pulchrum, & bonum, adeoque non potest quietari possessione vllius boni creati,

&

& finiti, iuxta illud Augustini lib. 1. confessiõn. c. 1. *Facti sumus ad te, & inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*: Deo autem potest quietari, & expleri naturale desiderium iuxta illud Psal. 102. *qui replet in bonis desiderium tuum*.

6. Probatur secundó conclusio. Nam impossibile est, vt natura rationalis sit contenta, nisi obtineat finem voluntatis; sed finis voluntatis est bonum perfectum, & vniuersale continens omnia bona, ideoque experimur, quod appetimus omnia bona; ergo impossibile est, vt natura rationalis sit contenta, nisi obtineat bonum perfectum, vniuersale, & continens omnia bona; sed solus Deus est bonum perfectum, vniuersale, & continens omnia bona; creaturæ verò sunt bona imperfecta, particularia, & participata, hoc est habentia solum particulam boni; ergo &c. Videri potest S. Thomas qu. 2. art. 8.

7. Inferri potest breuis summa doctrinæ, quam tradit Sanctus Thomas hic tota qu. 2. & magna ex parte desumpta est ex Aristotele 1. Ethicor. cap. 5. & sequentibus.

8. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. beatitudo non potest consistere in diuitijs. Beatitudo enim expetitur propter se; sed diuitiæ expetuntur non propter se, sed propter alia; ergo &c. Probatur minor: nam diuitiæ naturales, quibus nimirùm subuenitur humanis defectibus, quales diuitiæ sunt cibus, potus, vestimenta, vehicula, expetuntur ad subueniendum humanis defectibus famis, sitis, nuditatis, lassitudinis &c. diuitiæ artificiales, hoc est pecuniæ, quæ inuentæ sunt propter commutationes, expetuntur ad emẽdas diuitias naturales.

9. Infertur secundò, quod vt docet art. 2. beatitudo non potest consistere in honoribus. Probatur primo: nam beatitudo debet esse in eo, qui est beatus, & in ipsius dominio, non autem in dominio alterius, ità vt facile possit auferri; sed honor non est in honorato, sed in honorante, atque in dominio honorantis, adeoque facillimè potest auferri; ergo &c.

10. Probatur secundò principaliter. Beatitudo enim cum sit maximum bonum, & maxima excellentia naturæ rationalis, non potest consistere in eo, quod desideratur solum vt signum excellentiæ; sed honor exhibetur propter aliquam excellentiam, ac solum desideratur vt signum talis excellentiæ; ergo beatitudo non consistit in ipso honore, sed in ea excellentia, propter quam natura rationalis est maximè honorabilis.

11. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. beatitudo non potest consistere in fama, & gloria humana. Probatur: gloria enim ex S. Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 31. *est clara alicuius notitia cum laude*; sed melius est, vt quis habeat bonum, per quod possit in alijs causare de se claram notitiam cum laude, quam vt clarè cognoscatur, & laudetur; ergo beatitudo, quæ est summum bonum, non consistit in laude, & gloria, sed in hoc, quod natura rationalis habeat bonum, propter quod sit glorificabilis, & laudabilis.

12. Infertur quartó, quod vt docet art. 4. beatitudo non consistit in potentia, seu potestate. Probatur: nam potestas est quoddam principium, quo possumus benè, & malè vti, & habet pro fine rectum vsum: sed beatitudine non possumus malè vti, & est vltimus finis; ergo beatitudo non consistit in potentia, seu potestate, sed potius in recto vsu potestatis, & cuiuslibet potentiæ, ac virtutis.

13. Quia omnia bona fortunæ reducuntur ad quatuor dicta, concluditur beatitudinem non consistere in bonis externis fortunæ. Et quidem in nullo dictorum quatuor consistere beatitudinem confirmat S. Thomas eodem art. 4. quatuor rationibus communibus. Prima ratio est. Beatitudo cum sit summum bonum, non potest *in* subiecto coniungi cum vllo malo, præsertim maximo, qualis est malitia peccati, ideoque non potest dari in hominibus malis; sed etiam mali possunt possidere diuitias, honorem, gloriam, & potentiam; ergo &c.

14. Secunda ratio est. Beatitudo ex Aristotele 1. Ethic. cap. 7. est bonum sufficiens, ideoque illa habita, non potest homini deesse vllum bonum necessarium ad hoc, vt benè se habeat; sed habitis his quatuor bonis, possunt homini deesse multa bona necessaria ad hoc, vt benè se habeat, puta sanitas, sapientia, virtus moralis &c; ergo &c.

15. Tertia ratio est. Beatitudine nemo potest malè vti, neque ex illa potest homini prouenire malum; sed ex his quatuor possunt homini prouenire multa mala, iuxta illud Ecclesiast. 5. *Diuitiæ interdum conseruantur in malum domini sui*; ergo &c.

16. Quarta ratio est, quia cum beatitudo sit finis naturæ, quæ est principium intrinsecum, debet pendere ab hoc, quod homo intrinsecè benè se habeat: sed hæc non pendent ex hoc, quod homo intrinsecè benè se habeat, sed præcipuè pendent à causis extrinsecis, ac præsertim à fortuna, ideoque vocantur bona fortunæ; ergo &c.

17. Infertur quintò, quod vt docet art. 5. beatitudo non consistit in vllo bono corporis. Probatur: nam corpus comparatur ad animam, sicut materia ad formam, & sicut instrumentum ad motorem, adeoque est instrumentum animæ; sed materia habet pro fine formam, & instrumentum habet pro fine motorem; ergo corpus, & omnia bona corporis non sunt vltimus finis, sed habent pro fine animam, & bona animæ: sed beatitudo est vltimus finis; ergo beatitudo non potest consistere in corpore, vel in vllo bono corporis, putà in sanitate, robore &c.

18. Hinc vlterius sequitur beatitudinem non posse consistere in ipsa existentia, & conseruatione animæ, seu naturæ intellectualis.

Pro-

Probatur: nam natura intellectualis, quæ non est ipsa actualis intellectio, & volitio, non est suus vltimus finis, quo sit contenta, sed ordinatur ad hoc, vt actualiter intelligat, & velit, ita vt eo ipso, quod non obtineat actum intelligendi, & volendi, sit frustra; sed natura intellectualis creata non est sua actualis intellectio, & volitio; ergo non est suus vltimus finis *qui*, nec est contenta per hoc, quod existat, sed ordinatur ad actualiter intelligendum, & volendum; sed beatitudo est vltimus finis, quo natura est contenta; ergo &c.

19. Infertur sextò, quod vt docet artic. 6. beatitudo non potest consistere in vlla operatione, quam anima exerceat per corpus, neque in voluptate corporea. Probatur: nam beatitudo ex dictis non potest consistere in possessione vllius boni, & obiecti creati; sed anima per operationes, & voluptates corporeas potest solum possidere bona, & obiecta sensibilia, & creata; ergo &c.

20. Infertur septimò, quod vt docet art. 7. possessio beatitudinis debet consistere in aliquo bono creato, ac proindè intrinseco animæ: bonum autem, quod possessum beatificat, est increatum, atque animæ extrinsecum. Probatur: nam ex dictis beatitudo vt bonum possessum est Deus, qui est extrinsecus animæ; sed Deus non potest possideri possessione quietatiua, nisi per aliquid animæ intrinsecum, adeoque creatum, vt ostendetur quæst. sequenti; ergo &c.

21. Ad 1. nego maiorem. Ad probationem nego minorem, in qua assumitur hominem esse capacem possidendi solum bonum finitum. Ostensum est enim quamlibet naturam rationalem esse capacem possidendi bonum infinitum illud cognoscendo, & contemplando, eoque fruendo. Ad probationem minoris, distinguo maiorem: quod habet capacitatem finitam entitatiuè est capax solum boni finiti, nego maiorem: quod habet capacitatem finitam terminatiuè, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Intellectus, & voluntas licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, vtpotè identificatam cum entitate finita, tamen habent capacitatem infinitam terminatiuè, quatenus possunt cognoscere, & amare bonum infinitum; sed cognoscendo, & amando possunt illud possidere; ergo licet habeant capacitatem finitam entitatiuè, tamen possunt possidere bonum infinitum.

22. Sed vrgebis. Quod est capax boni debet habere proportionem cum bono, cuius est capax; sed finitum non habet vllam proportionem cum infinito; ergo quod habet capacitatem finitam non est capax boni infiniti.

23. Respondeo distinguo maiorem: quod est capax boni debet habere proportionem æqualitatis, vel per quam finities sumptum possit æquare, nego: debet habere proportionem cuiusdam adaptationis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Linea terminatur puncto, ideoque habet aliquam proportionem cum puncto, & tamen punctum neque est æquale lineæ, neque finities sumptum potest æquare lineam, adeoque non habet proportionem æqualitatis cum linea. Similiter intellectus finitus licet non habeat proportionem æqualitatis cum obiecto infinito, tamen habet proportionem cuiusdam adaptationis, propter quam sicut potest cognoscere obiectum infinitum, sic potest illud possidere, cognoscendo, contemplando, & percipiendo.

24. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam, & retorqueo argumentum. Si homo posset possidere summum bonum possessione infinita, proculdubio non posset beari possessione finita; sed homo est capax possidendi infinitum bonum, illud cognoscendo; ergo non potest beari possessione vllius boni finiti.

25. Ad 3. Nego infinitum bonum, hoc est Deum possideri non posse ab homine. Dum opponitur: possideri ab altero est imperfectio, distinguo; possideri purè vt obiectum intellectum, & amatum, nego: possideri alio genere possessionis, transeat. Quidquid sit, vtrum possideri alio genere possessionis sit imperfectio, euidens est, quod possideri purè vt obiectum intellectum, & amatum non est vlla imperfectio.

26. Ad 4. distinguo maiorem: non potest natura intellectualis beari possessione extrinseca bonorum extrinsecorum, concedo; possessione intrinseca boni extrinseci, nego. Potest natura intellectualis beari possessione intrinseca Dei, qui est bonum extrinsecum, vt magis explicabitur infra qu. 5.

QVAESTIO III.

Vtrum beatitudo formalis, seù possessio beatifica summi boni, debeat esse operatio vitalis.

S. Thomas qu. 3. art. 1. 2. 3.

1. VIdetur, quod non, primò quia homo constituitur formaliter beatus possessione summi boni; sed non potest constitui formaliter beatus vllo bono creato, & finito; ergo possessio summi boni non potest esse bonum creatum, & finitum; sed omnis operatio vitalis est bonum creatum, & finitum; ergo possessio summi boni non potest esse operatio vitalis.

2. Secundò possessio beatifica summi boni est vltimus finis naturæ intellectualis; sed nullum creatum potest esse vltimus finis naturæ intellectualis: ergo possessio beatifica summi boni non potest esse operatio vitalis, quæ est creata. Probatur minor: nam vltimo fine fruendum est; sed solo Deo est fruendum,

dum, vt docet S. Augustinus lib. 1. de doctrina Christiana cap. 4. 5. & 22; ergo solus Deus, ac nullum creatum est vltimus finis.

3. Tertiò vltimus finis naturæ rationalis non potest esse aliquid inferius, & imperfectius natura rationali; sed omnis operatio vitalis est accidens, adeoque est inferior, & imperfectior natura rationali, quæ est substantia; ergo &c.

4. Quartò possessio beatifica summi boni non efficitur ab homine, sed à solo Deo, à quo donatur homini; sed omnis operatio vitalis hominis debet effici ab homine, cum debeat procedere ab intrinseco; ergo &c.

5. Quintò beatitudo formalis, seu possessio summi boni definitur à Boetio, *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed nulla operatio vitalis est status; ergo &c. Probatur minor: nam status debet esse aliquid permanens, & non interruptum; sed omnis operatio vitalis est transiens, & sæpè interrumpitur; ergo &c.

6. Sextò eatenus possessio beatifica summi boni deberet esse operatio vitalis, quatenus summum bonum possideri non posset, nisi per operationem vitalem, puta illud cognoscendo, & amando; sed summum bonum potest aliter possideri, quam per operationem vitalem; ergo &c. Probatur minor: nam de facto possidetur ab humanitate Christi per vnionem hypostaticam; potest etiam possideri à beatis per quemdam illapsum, per quem Deus vniatur intimè animæ quadam vnione accidentali, per quam anima deificetur, proportionaliter, ac ignis ità accidentaliter vnitur ferro candenti, vt ferrum ignescat, & sit quodammodo ignis.

7. Septimò repugnat, vt possessio non beatifica summi boni sit perfectior possessione beatifica; sed possessio, qua humanitas Christi per vnionem hypostaticam possidet summum bonum, ab eoque perficitur, est perfectior quacunque possessione, qua summum bonum possideatur per operationes vitales; ergo possessio, qua summum bonum possidetur per vnionem hypostaticam, est beatifica, adeoque non est necesse, vt possessio beatifica summi boni sit operatio vitalis.

8. Respondeo beatitudinem formalem, seu possessionem beatificam summi boni debere esse operationem vitalem, & intentionalem.

9. Probatur primò: nam possessio beatifica summi boni est possessio, qua habita, res quiescit in summo bono quiete non purè physica, qualis datur etiam in lapidibus, sed vitali, & intentionali; sed sola possessio summi boni per operationem vitalem, & intentionalem potest quietare quiete vitali, & intentionali; siquidem quies vitalis, & intentionalis non potest sequi, nisi ex operatione vitali, & intentionali; ergo possessio beatifica summi boni debet esse possessio vitalis, & intentionalis. Probatur maior: nam corpus Christi in triduo mortis e. g. habebat intrinsecè summum bonum per vnionem hypostaticam, & tamen quia non possidebat illud possessione vitali, & intentionali, ac proindè non quiescebat in summo bono quiete vitali, & intentionali, non possidebat summum bonum possessione beatifica, ideoque non erat beatum; ergo possessio beatifica summi boni debet esse vitalis, & intentionalis. Confirmatur: nam licet humanitas Christi possideat summum bonum per vnionem hypostaticam, & in eo quiescat quiete physica, tamen si intelligatur perpetuo dormire, & non exercere vllum actum vitalem, & intentionalem, quo summum bonum cognoscat, atque eo delectetur, eo ipso non intelligitur beata: ideoque Aristoteles 12. Metaphys. tex. 15. existimauit absurdum, aliquem, qui nihil intelligat, sed se habeat vt dormiens, esse beatum, ac dixit: *Si enim nihil intelligat, sed se habeat vt dormiens, quid præcellens erit?* ergo ad possessionem beatificam summi boni requiritur, vt sit possessio per operationem vitalem intentionalem, ad quam sequatur quies vitalis, & intentionalis.

10. Probatur secundò: nam ex dictis qu. 1. conclusione 2. sola natura rationalis est capax beatitudinis; sed natura rationalis non potest beari, nisi per hoc, quod possideat summum bonum possessione intentionali; ergo possessio beatifica summi boni debet esse intentionalis. Probatur minor: vt enim natura rationalis beetur, debet possidere summum bonum possessione, qua habita, non debeat desiderare vlteriorem possessionem, sed debeat in summo bono quiescere; sed habita possessione, qua natura rationalis possideat summum bonum purè physicè, puta per vnionem hypostaticam, vt possidet humanitas Christi, debet desiderare vlteriorem possessionem, per operationem nimirum intentionalem, qua videat summum bonum sibi physicè vnitum; posita verò possessione intentionali, qua videat summum bonum, non debet desiderare vlteriorem possessionem, sed solum debet in summo bono quiescere; ergo.

11. Probatur tertiò: ex doctrina enim Aristotelis 1. Ethic. cap. 7. omnis facultas, ars, potentia, & natura operatiua obtinet suum finem per hoc, quod benè faciat suum opus, & suam operationem: e. g. statuaria obtinet suum finem per hoc, quod faciat perfectam statuam; potentia visiua obtinet suum finem per hoc, quod benè videat: sed natura rationalis creata est operatiua, cum non sit naturaliter otiosa; ergo obtinet suum finem per hoc, quod benè exerceat suas operationes; sed non obtinet suum finem, & suam perfectionem per hoc, quod benè exerceat operationes transeuntes in externam materiam, cum tales operationes non tam perficiant operantem, quàm operatum, eo pacto, quo ædificatio non perficit

fic*it* ædificantem, sed ædificatum; natura autem rationalis habet pro fine, vt perficiat seipsam; ergo obtinet suum finem, exercendo operationes immanentes, ac perfectiuas naturæ rationalis; sed operationes immanentes propriæ naturæ rationalis, sunt operationes rationales, adeoque vitales, & intentionales; ergo natura rationalis obtinet suum finem, exercendo operationes vitales, & intentionales; sed obtinet suum finem, possidendo summum bonum; ergo natura rationalis possidet summum bonum per operationes vitales, & intentionales, ac proindè possessio beatifica summi boni debet esse operatio vitalis, & intentionalis.

12. Ex dictis inferri potest compendium doctrinæ, quam tradit S. Thomas hic qu. 3. art. 1. 2. & 3.

13. Infertur igitur primò, quod vt docet art. 1. beatitudo vt bonum possessum, seù vt finis *qui* est aliquid increatum: beatitudo vt possessio, seu vt finis *quo* est aliquid creatum. Patet ex dictis.

14. Infertur secundò, quod vt docet art. 2. beatitudo formalis, seu possessio beatifica summi boni consistit in aliqua operatione naturæ rationalis, ideoque Aristoteles 1. Ethic. cap. 7. dicit felicitatem esse operationem secundum virtutem perfectam. Probat S. Thomas: nam vltima perfectio naturæ rationalis est aliqua operatio; sed beatitudo est vltima perfectio naturæ rationalis; ergo &c. Probatur maior: nam vltima perfectio naturæ, quæ est in potentia ad operandum, est vt actu operetur, ideoque operatio vocatur actus secundus; sed omnis natura rationalis creata, immo vniuersim omnis natura creata est in potentia ad operandum, & ordinatur ad operandum, cum naturaliter non sit otiosa, ideoque 2. de Cælo text. 17. dicitur, quod res vnaquæque est propter suas operationes; ergo &c.

15. Infertur tertiò, quod vt docet art. 3. possessio beatifica summi boni non potest consistere in vlla operatione sensitiua, sed solum in operatione intellectus, & voluntatis. Probatur: nam possessio summi boni debet consistere in actu, quo vitaliter attingamus ipsum summum bonum, hoc est Deum, illique coniungamur; sed per solas operationes intellectus, & voluntatis possumus Deum attingere, illique coniungi; per operationes aliarum potentiarum possumus solum attingere obiecta creata, & sensibilia; ergo &c.

16. Confirmatur: vt enim arguit Aristoteles 1. Ethic. cap. 7. beatitudo cum sit propria naturæ rationalis, non potest consistere in aliqua operatione communi brutis, quæ sunt incapacia beatitudinis; sed operationes sensitiuæ sunt brutis communes; ergo &c.

17. Addit S. Thomas, quod licet beatitudo non consistat in operationibus sensitiuis, tamen ad beatitudinem imperfectam huius vitæ prærequiruntur operationes sensuum vt aliquid antecedens; ex beatitudine perfecta alterius vitæ sequuntur operationes sensus vt aliquid consequens. Ratio est, quia beatitudo imperfecta huius vitæ consistit in operationibus intellectus, & voluntatis; sed in hac vita operationes intellectus, ac proindè etiam voluntatis, præexigunt operationes sensus; ergo &c. Rursus vt dicit S. Augustinus Epist. 36. ad Dioscorum post resurrectionem ex ipsa beatitudine animæ fiet quædam refluentia in corpus, & in sensus corporeos, vt in suis operationibus perficiantur; ergo ex beatitudine perfecta sequentur aliquæ operationes sensuum.

18. Ad 1. distinguo minorem: non potest homo constitui beatus vllo creato, tanquam bono possesso, concedo minorem; non potest constitui beatus vllo bono creato, tanquam possessione boni sibi intrinseca, ac proindè creata, nego minorem. Homo constituitur beatus per hoc quod habeat id, quod naturaliter desiderat; sed naturaliter desiderat possidere summum bonum increatum possessione sibi intrinseca, ac proindè creata; ergo constituitur beatus per hoc, quod possideat summum bonum increatum possessione creata, adeoque constituitur beatus aliquo increato tanquam bono possesso, & aliquo creato, tanquam possessione boni.

19. Sed quæres, vtrum denominatio beati includat intrinsecè non solum visionem beatificam, quæ est possessio summi boni, adeoque finis *quo*, sed etiam ipsum Deum, qui est summum bonum possessum, ac finis *qui*?

20. Respondeo denominationem beati includere intrinsecè etiam Deum. Probatur: nam denominatio includit intrinsecè omnia, per quæ subiectum formaliter constituitur sub tali denominatione: e. g. quia subiectum constituitur formaliter album non solum vnione cum albedine, sed ipsa albedine vnita, denominatio albi includit intrinsecè non solum vnionem cum albedine, sed etiam albedinem vnitam: quia homo constituitur formaliter diues non solum possessione diuitiarum, sed etiam diuitijs possessis, denominatio diuitis includit intrinsecè non solum possessionem diuitiarum, sed ipsas diuitias possessas; sed natura rationalis constituitur beata non sola possessione summi boni, sed ipso summo bono possesso; ergo denominatio beati includit intrinsecè præter existentiam subiecti, quod est finis *cui*, & existentiam possessionis, quæ est finis *quo*, existentiam ipsius Dei, quæ est finis *qui*, ideoque si per impossibile homo videret Deum non existentem, non esset beatus.

21. Dices: ergo Deus est intrinsecus beato. Respondeo, distinguo consequens: Deus est intrinsecus beato specificatiuè, nego; reduplicatiuè, & concretiuè sumpto, concedo. Visio e. g. est extrinseca viso materialiter sumpto, puta parieti, qui videtur, at est intrinseca viso reduplicatiuè, & concretiuè

sumpto; siquidem hoc concretum *visum* constituitur intrinsecè per visionem, tanquam per formam. Proportionaliter Deus est intrinsecus homini, qui est beatus, sed includitur intrinsecè in hoc concreto, quod est *beatus*.

22. Ad 2. distinguo maiorem: possessio beatifica summi boni est vltimus finis *quo*, concedo maiorem; est vltimus finis *qui*, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad probationem distinguo: vltimo fine *qui* fruendum est, concedo: vltimo fine *quo* fruendum est, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Ex dictis licet nullum creatum possit esse vltimus finis *qui*, tanquam bonum possidendum, tamen potest esse vltimus finis *quo*, tanquam possessio boni. Iam solo vltimo fine *qui* est fruendum, non autem vltimo fine *quo*. Ratio est, quia ex S. Augustino l. 1. de doctrina Christiana cap. 4. & lib. 10. de Trinit. cap. 10. frui est *amore inhærere alicui rei propter se ipsam*; sed solus Deus, qui est vltimus finis *qui*, amandus est propter se ipsum, sistendo in ipso, possessio autem Dei, quæ est finis *quo* amanda est propter Deum; ergo &c.

23. Ad 3. distinguo maiorem: vltimus finis *qui* non potest esse aliquid inferius, & imperfectius homine, concedo maiorem: vltimus finis *quo* non potest esse aliquid inferius, subdistinguo, absolutè, nego; proportionaliter, concedo; & distinguo minorem; omnis operatio vitalis est accidens hominis, adeoque est inferior absolutè, concedo; est inferior proportionaliter, nego minorem: & distinguo consequens; ergo nulla operatio potest esse vltimus finis *qui*, & vt bonum possessum, concedo consequentiam: non potest esse vltimus finis *quo*, & vt possessio, nego consequentiam. Homo non potest beari per hoc, quod possideat bonum inferius se, eoque fruatur, immo non potest beari, nisi per hoc, quod possideat summum bonum; ergo vltimus finis *qui*, & vt bonum possessum, quo est fruendum, non potest esse aliquid inferius homine. At homo vt beetur, debet vitaliter possidere summum bonum per operationem vitalem, quæ cum sit accidens, est absolutè inferior ipso homine, qui est substantia, sed non est proportionaliter inferior, cum non minus sit perfecta in genere operationis, quam sit perfectus homo in genere substantiæ, sed potius est superior homine, cum sit operatio, quæ non potest ab homine exerceri per vires naturæ, sed solum per vires gratiæ, vt infra explicabitur. Porrò manifestum est non repugnare, quod natura, quæ est finis *cui*, ordinetur ad finem *quo* absolutè inferiorem. Nam finis *quo* ex sua ratione est minus nobilis, quã finis *cui*, vt dictum est q. 1. ad 6.

24. Ad 4. distinguo maiorem: possessio beatifica summi boni non efficitur ab homine, Deo donante, vt illam efficiat, nego maiorem; non efficitur ab homine sine dono Dei, concedo maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Beatitudo hominis ità efficitur vitaliter ab homine, Deo donante, vt principalius efficiatur ab ipso Deo.

25. Ad 5. nego minorem, ac dico, quod visio Dei est operatio vitalis, non transiens, sed permanens, & perpetua sine vlla interruptione, & cum sit possessio summi boni, constituit statum omnium bonorum aggregatione perfectum.

26. Ad 6. distinguo maiorem: eatenus possessio beatifica deberet esse operatio vitalis, quatenus summum bonum possideri non posset possessione vltimo quietatiua, nisi per operationem vitalem, concedo: quatenus possideri non posset vtcunque, nisi per operationem vitalem, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad possessionem beatificam non sufficit, vt sit summi boni possessio qualiscunque, sed requiritur, vt sit possessio vltimo quietatiua: sed possessio beatifica per vnionem hypostaticam substantialem, vel per illapsum, siue vnionem aliquam accidentalem, qua anima deificaretur, proportionaliter ac ferrum candens ignescit, qualem illapsum posuit Henricus quodlib. 13. qu. 12. non esset vltimo quietatiua, sed esset causatiua desiderij, vt ostensum est in secunda probatione conclusionis: ergo possessio purè physica per vnionem hypostaticam, vel per illapsum non potest esse beatifica, ideoque falsa est opinio Ripaldæ, qui Tomo 2. de ente supernaturali disp. 100. sect. 3. docet non solam visionem, nec solum amorem, sed etiam vnionem hypostaticam esse adæquatam beatitudinem formalem.

27. Ad 7. distinguo maiorem: repugnat, vt possessio non beatifica constitutiua finis *cui* sit perfectior possessione beatifica, quæ purè sit finis quo, nego maiorem; repugnat, vt possessio non beatifica non constitutiua finis *cui*, sed purè spectans ad finem *quo*, sit perfectior possessione beatifica, concedo maiorem, & distinguo minorem; possessio, qua humanitas Christi possidet Deum per vnionem hypostaticam, est perfectior possessione, qua Deus possidetur per actum vitalem, sed constituit finem *cui*, concedo minorem; & non constituit finem *cui*, nego minorem; & nego consequentiam. Ex dictis quæst. 1. in responsione ad 6. finis *cui* est perfectior fine *quo*; sed possessio beatifica purè habet rationem finis *quo*; ergo possessio non beatifica, si constituat ipsum finem *cui*, potest esse perfectior possessione beatifica; sed possessio, qua humanitas Christi possidet Deum per vnionem hypostaticam, constituit finem *cui*; ergo licet non sit formaliter beatifica, potest esse perfectior possessione beatifica. Probatur assumptum. Nam finis *cui* possessionis beatificæ est natura rationalis substantialiter completa, & in supposito existens; sed humanitas Christi

per

per hoc, quod Deum possideat vnione hypostatica, constituitur substantialiter perfecta, & existens in supposito Verbi diuini; ergo constituitur finis *cui* beatitudinis, ac proinde potest esse perfectior possessione beatifica, quę purè sit finis *quo*. Ex oppositа ratione possessio, quæ purè fit finis *quo*, eo ipso, quod non est beatifica, est imperfectior possessione beatifica. Ratio est, quia finis *quo* vltimus est perfectior, & amabilior omni puro fine *quo* non vltimo; sed possessio beatifica est vltimus finis *quo*; ergo est perfectior, & amabilior omni possessione non beatifica, quæ proindè est finis *quo* non vltimus. Hæc doctrina est diligenter aduertenda ad soluendas plures difficultates.

QVÆSTIO IV.

Vtrum visio sit perfectior amore beatifico, & intellectus sit perfectior voluntate?

1. VIdetur amor beatificus esse perfectior visione, primò quia natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora, ideoque quod est posterius generatione, est prius perfectione: e.g. natura ab actu sensus procedit ad actum imaginationis perfectiorem, ab actu imaginationis procedit ad actum intellectus perfectiorem; sed à visione procedit ad amorem, qui proindè est vltimus generatione; ergo amor beatificus est prior perfectione, & perfectior visione.

2. Secundò amor Dei naturalis est perfectior quacumque cognitione naturali Dei; ergo amor Dei supernaturalis est perfectior qualibet cognitione supernaturali, ac proinde etiam visione Dei.

3. Tertiò actus, & habitus patriæ proportionaliter se habent, ac actus, & habitus viæ; sed in via actus, & habitus charitatis sunt perfectiores actu, & habitu fidei, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Maior horum est charitas*; ergo etiam in patria amor beatificus, & habitus charitatis sunt perfectiores visione, & habitu luminis gloriæ.

4. Quartò sicut Deus perfectius est in seipso, quam in cognoscente creato, sic actus coniungens Deo prout est in se, est perfectior actu, qui coniungit Deo prout est in cognoscente creato; sed beatus per amorem coniungitur Deo prout est in se, per visionem coniungitur Deo prout est in cognoscente creato, in ipso nimirum beato; ergo amor est perfectior, & perfectius coniungit Deo, quam visio: ideoque Hugo de Sancto Victore in cap. 7. Dionysij de cælesti Hierarch. dicit, quod *dilectio supereminet scientiæ, et maior est intelligentia; plus enim diligitur Deus, quam intelligatur, & intrat dilectio, vbi scientia foris stat.*

5. Quintò melius est, vt deterius transformetur in melius, & trahatur à meliori, quam vt deterius transformet in se melius, & illud ad se trahat; sed per visionem beati trahunt Deum ad se, & Deum transformant in ipsos beatos; per amorem transformantur in Deum, & trahuntur à Deo, siquidem amor transformat amantem in amatum, vt docet S. Dionysius; ergo &c.

6. Sextò melior est actus, quo efficimur meliores; sed in via meliores efficimur amore, quam cognitione; ergo etiam in patria, adeoque amor patriæ est melior visione.

7. Septimò ille actus est melior, cuius contrarium est peius; sed odium Dei contrarium amori est peius quolibet errore contrario visioni; ergo &c.

8. Octauò secundum rectam rationem perfectius non debet amari propter imperfectius, sed è conuerso; sed secundum rectam rationem debemus velle Deum videre, vt amemus, non autem amare, vt videamus, ideoque Anselmus lib. 2. *cur Deus Homo*, dicit; *peruersus ordo est amare, vt intelligas, rectissimus verò intelligere, vt ames*; ergo amor est perfectior visione.

9. Nonò maior amor eligibilior est, quam maior visio; ergo amor est melior, & eligibilior visione. Probatur antecedens: nam data optione visionis vt tria, & amoris vt sex, vel visionis vt sex, & amoris vt tria, secundum rectam rationem vnusquisque deberet potius eligere amorem vt sex cum visione vt tria, quam visionem vt sex cum amore vt tria; ergo &c.

10. Decimò ex doctrina S. Dionysij, S. Gregorij, S. Thomæ, & Patrum, & Scholasticorum communiter, Seraphim sunt perfectiores, quam Cherubim, quia Seraphim præeminent in amore, Cherubim in scientia; ergo amor beatificus est perfectior scientia, seu visione Dei.

11. Respondeo duas esse sententias. Prima Henrici quodlib. 1. quæst. 14. & quodlib. 13. quæst. 12. Scoti in 4. dist. 49. quæst. 4. Richardi, Maioris, & Supplementi Gabrielis eadem dist. 49. docet, amorem beatificum esse perfectiorem visione, ac voluntatem esse perfectiorem intellectu.

12. Secunda S. Thomæ 1. par. quæst. 82. art. 3. docet intellectum esse simpliciter perfectiorem voluntate, adeoque, vt Caietanus cum Thomistis interpretatur, visionem esse simpliciter perfectiorem amore, licet amor secundum quid sit perfectior visione. Hanc sententiam præter omnes Thomistas sequuntur Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. num. 17. & sequentibus, Suarius de actibus humanis disput. 7. sect. 1. num. 8. & sequentibus, & Vasquez 1. 2. disput. 12. cap. 7. & 8. num. 42. & sequentibus. Desumpta est hæc opinio ex Aristotele, qui 10. Ethic. cap. 7. docet intellectum esse præstantissimum potentiarum, sapientiam esse præstantissimam virtutum, contemplationem esse præstantissimam operationum, ideoque beatitudinem principaliter consi-

sistere in contemplatione Dei, quæ est præstantissima operatio præstantissimæ potentiæ, ex præstantissima virtute, & circa præstantissimum obiectum.

13. Dicendum primò cum secunda sententia: visio est simpliciter perfectior amore beatifico.

14. Probatur; nam effectus magis perficitur per hoc, quod sit simillimus suæ causæ, quam per hoc, quod quia est similis causæ, ad illam inclinatur; siquidem omne simile inclinatur ad suum simile: rursus imago magis perficitur per hoc, quod sit simillima exemplari, ita vt quodammodo sit ipsum exemplar, quam per hoc, quod quia est simillima exemplari, habet inclinationem ad exemplar; sed creaturæ rationales sunt effectus, & viuæ imagines Dei, iuxta illud Gen. 2. *Faciamus hominem ad imaginem, & similitudinem nostram*; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur per hoc, quod sint vitaliter, & intentionaliter similes Deo, quam per hoc, quod quia sunt similes Deo, inclinentur in Deum; sed per visionem, qua vident Deum prout est in se, sunt vitaliter, & intentionaliter simillimæ Deo; siquidem visio est similitudo obiecti, ideoque 1. Ioan. 3. dicitur, *Similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est*: per amorem, quia antecedenter sunt similes, inclinantur in Deum; amor enim non est similitudo, sed inclinatio; ergo creaturæ rationales magis perficiuntur videndo, quam amando, adeoque visio est perfectior amore. Confirmatur; nam creatura rationalis est similior Deo per formam, per quam est Deo similis non solum physicè, sed etiam intentionaliter, quam per formam, per quam est Deo similis solum physicè; sed creatura rationalis per visionem Dei Deo, qui est intellectio, est similis non solum physicè, sed etiam intentionaliter, cum visio Dei sit ipsa similitudo intentionalis Dei: per amorem autem, Deo, qui est amor, est similis solum physicè, non autem intentionaliter; siquidem amor non est similitudo intentionalis Dei; ergo.

15. Dicendum secundò: intellectus est perfectior voluntate. Probatur primo: nam vt docet Aristoteles 1. de Cælo text. 16. potentiæ mensurantur in ordine ad perfectissimas operationes, quas possunt exercere; ex. gr. illi habent perfectiorem potentiam currendi, qui si currant quantum possunt, velocius currunt, quam alij, qui etiamsi currant quantum possunt minus velociter currunt; sed visio Dei, quæ est, perfectissima operatio intellectus, est perfectior amore, qui est perfectissima operatio voluntatis. vt ostensum est; ergo &c.

16. Probatur secundò magis à priori. Quod enim potest fieri aliquid, & postquam factum est illud, potest habere inclinationem illius, magis perficitur per potentiam, qua potest fieri aliquid, quam per potentiam, per quam potest habere inclinationem illius; ex. gr. materia prima, quia & recipiendo formas, potest fieri omnia corpora, & formis receptis, potest habere inclinationes conuenientes talibus formis, magis perficitur per hoc, quod recipiendo formas, potest fieri omnia corpora, quam per hoc, quod receptis formis, potest habere inclinationes formarum, ideoque præcipua, & primaria perfectio materiæ consistit in potentia, per quam recipiendo formam ignis, potest fieri ignis, recipiendo formam aquæ, potest fieri aqua &c. potentia verò, per quam, recepta forma ignis, potest recipere leuitatem, seu inclinationem ad ascendendum conuenientem formæ ignis, est perfectio secundaria materiæ; sed natura rationalis recipiendo vitaliter similitudines, ac species, seu formas intelligibiles omnium rerum, potest fieri intentionaliter similis omnibus rebus, & vt 3. de Anima tex. 14. docet Aristoteles, potest quodammodo fieri omnia, & postquam recepit vitaliter formas intelligibiles rerum, potest habere inclinationes conuenientes talibus formis; ergo præcipua, & primaria perfectio naturæ rationalis est intellectus, qui ex doctrina Aristotelis citato text. 18. est potentia, qua natura rationalis potest omnia fieri, recipiendo species, seu formas intelligibiles omnium rerum; voluntas autem, qua potest habere inclinationes conuenientes talibus formis, & potest inclinari in obiecta, est potentia secundaria.

17. Obijcies primò: probabilissima sententia docet intellectum, & voluntatem non distingui inter se, neque ab anima; ergo in ea opinione nulla est quæstio proposita.

18. Respondeo, quod in ea opinione sensus quæstionis est, vtrum anima, cæteris paribus, magis perficiatur per actus intellectus, an per actus voluntatis, & per præstantissimos actus intellectus, seu intellectiuos, an per præstantissimos actus voluntatis, seu volitiuos.

19. Obijcies secundò: potentia libera est perfectior potentia non libera; sed voluntas est libera, non intellectus; ergo &c.

20. Respondeo distinguendo maiorem: potentia libera est simpliciter perfectior potentia, quæ ita est non libera, vt sit radix libertatis, nego; vt non sit radix libertatis, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt explicabitur infra qu. 16. de libertate, voluntas eatenus est libera ad eligendum, vel non eligendum, & ad eligenda bona contraria, quatenus intellectus proponit illa bona vt eligibilia, & vt potentia non eligi, & quatenus proponit vt eligibilia bona contraria; ergo intellectus est radix libertatis, adeoque est liber virtualiter, & sic potest esse perfectior voluntate, quæ est libera formaliter. Confirmatur; nam per aduersarios amor patriæ licet sit necessarius, est perfectior omnibus actibus liberis; ergo intellectus licet sit potentia necessaria, potest esse perfectior voluntate, quæ est potentia libera.

21. Obijcies tertiò: potentia mouens & impe-

imperans est perfectior potentia, quæ mouetur, & paret; sed voluntas mouet, & imperat, intellectus mouetur, & paret; ergo &c.

22. Respondeo, distinguo maiorem: potentia, quæ ita mouet, & imperat in vno genere, vt non moueatur, & pareat in alio genere, est perfectior, concedo; quæ mouetur, & paret in alio genere, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Voluntas, & intellectus se mutuo mouent, & sibi mutuo imperant. Nam intellectus mouet voluntatem, illique imperat, proponendo voluntati bonum, & finem, ideoque voluntas debet parere rationi, siue intellectui imperanti; voluntas mouet intellectum, illique imperat, quatenus vult, vt intellectus quosdam actus exerceat. Licet intellectus, & voluntas se mutuo moueant, & sibi mutuò imperent, tamen intellectus in genere mouentis, & imperantis est prior, & perfectior voluntate. Ratio est, quia si duo mouentia, quæ vocentur A. & B. ita se habeant, vt A. possit mouere B. absque eo quod prius moueatur à B. at B. non possit mouere A. absque eo quod prius moueatur ab A. in ratione mouentis A. est prius, & perfectius, quam B; sed intellectus intelligendo mouet se ipsum, & voluntatem ad multos actus, absque eo quod prius moueatur à voluntate, siquidem vt intelligamus, non est necesse, quod prius velimus intelligere; at voluntas non potest volendo mouere se ipsam, & intellectum ad vllum actum, nisi prius ab intellectu moueatur ad volendum; nam nihil volitum, quin præcognitum; ergo &c. Proportionaliter voluntas ita imperat intellectui, vt in imperando, debeat parere priori imperio rationis, seu intellectus: at intellectus ita imperat voluntati, vt non debeat parere voluntati prius imperanti; ergo intellectus est primum imperans, adeoque etiam ex hoc capite est perfectior voluntate. Intellectus igitur imperat voluntati vt superior inferiori, præcipiens voluntati, vt eligat ea, quæ præcipit intellectus, in bonum intellectus: at voluntas imperare debet intellectui vt inferior superiori, imperans in bonum intellectus illa ipsa, quæ intellectus prius præcipit imperanda.

23. Quæritur, vtrum actus intellectus sint perfectiores actibus voluntatis ex toto genere, hoc est ità, vt quilibet actus intellectus sit perfectior quolibet actu voluntatis, eo pacto, quo quilibet actus intellectus est perfectior quolibet actu sensus; an potiùs sint perfectiores solum ex genere, ita vt licet aliqui actus intellectus sint perfectiores quolibet actu voluntatis, tamen etiam aliqui actus intellectus sint imperfectiores aliquo actu voluntatis, eo pacto, quo licet aliquid incorruptibile, puta Angelus, sit perfectius quolibet corruptibili, tamen aliquod incorruptibile, hoc est Cælum, est imperfectius homine, qui est corruptibilis?

24. Respondeo, quod sunt perfectiores solum ex genere, non autem ex toto genere. Ratio est, quia licet visio Dei sit perfectior quolibet actu voluntatis, tamen aliquis actus voluntatis, hoc est amor beatificus, imò etiam amor charitatis, quo Deum diligimus in via, est perfectior actu fidei, qui est operatio intellectus, vt dicetur in responsione ad tertium.

25. Obijcit Vasquez 1. 2. disp. 11. cap. 8. nu. 48. Omnes species contentæ sub genere perfectiori sunt perfectiores; sed genus intellectionis est perfectius genere volitionis; ergo omnis intellectio est perfectior qualibet volitione; ideoque in via actus amoris solum secundum quid, & in genere amoris est perfectior actu fidei, cum actus fidei simpliciter, & in genere naturæ sit perfectior actu amoris.

26. Respondeo, negando maiorem. Ponamus enim, quod genus intellectionis e. g. dicat perfectionem vt tria, genus volitionis dicat perfectionem vt duo, si concipiamus genus intellectionis contrahi differentia perfecta vt quatuor, resultabit species perfecta vt septem: at si genus volitionis contrahatur differentia perfecta vt sex, resultabit species perfecta vt octo; ergo species contenta sub genere imperfectiori potest esse perfectior specie contenta sub genere perfectiori. Iam ex generibus quædam secundum se precisè ità sunt perfectiora aliis generibus, vt possint contrahi quibusdam differentijs ità imperfectis, vt constituant species imperfectiores speciebus generis imperfectioris; & ista sunt genera perfectiora non ex toto genere: alia ita sunt perfectiora, vt non possint contrahi differentijs ita imperfectis, vt constituant species imperfectiores vlla specie generis imperfectioris; & ista sunt perfectiora ex toto genere. Genus intellectionis est perfectius genere volitionis primo modo, non autem secundo.

27. Ad 1. distinguo maiorem: natura ab imperfectioribus procedit ad perfectiora via ascensus ad principalem formam, concedo; via descensus à principali forma ad proprietates, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Natura via ascensus ad principalem formam ab imperfectioribus procedit ad perfectiora: e. g. in generatione à dispositionibus imperfectioribus procedit ad formam substantialem perfectiorem: at postquam peruenit ad formam principalem, puta ad formam substantialem ignis, à forma substantiali ignis, procedit ad leuitatem, & ad alias proprietates ignis, quæ sunt imperfectiores forma ignis. In casu nostro natura via ascensus ab actu sensus per actum imaginationis procedit ad actum intellectus, qui est præcipua forma: obtento verò actu intellectus, descendit ad amorem, qui est inclinatio consequens formam intelligibilem. Quod igitur est posterius generatione vt præcipua forma, est prius perfectione: at quod est posterius generatione vt proprietas cõsequens formam, est posterius etiam perfectione.

28. Ad 2.

28. Ad 2. nego antecedens. Vt enim docet Aristoteles 10. Ethic. cap. 7. contemplatio naturalis Dei, in qua præcipuè per ipsum consistit felicitas, est perfectior omni actu voluntatis, & sapientia, quæ est virtus intellectus, est habitus perfectior quolibet habitu voluntatis; ergo proportionaliter visio Dei, & lumen gloriæ excedunt perfectione actum, & habitum charitatis.

29. Ad 3. nego maiorem, ac dico, quod licet in via amor sit perfectior fide, in patria visio est perfectior amore beatifico. Ratio est, quia ideo in via amor est perfectior fide, quia per amorem charitatis amamus Deum purè propter Deum, ità vt sola bonitas diuina sit obiectum formale mouens ad amorem; at per fidem intelligimus Deum, non per Deum, sed per creaturas, siquidem cognoscimus per speculum, & in ænygmate, vt loquitur Apostolus, ità vt creaturæ sint obiectum formale ad Deum intelligendum: sed beati in patria Deum intelligunt per ipsum Deum, ità vt sola diuina essentia sit obiectum formale mouens ad intelligendum; ergo amor non debet esse perfectior visione. Addo, quod visio debet esse perfectior amore. Actus enim, qui mouetur à diuina essentia proposita per se ipsam sinè vllo medio etiam purè *quo* creato, est perfectior actu, qui mouetur à diuina essentia proposita per medium *quo* creatum; sed visio Dei mouetur tanquam ab obiecto formali à diuina essentia proposita per se ipsam sine vllo medio etiam purè *quo* creato (vt enim diximus qu. 31. de Deo essentia diuina non proponitur per speciem intelligibilem creatam) amor beatificus mouetur à diuina bonitate, & essentia proposita per visionem beatificam, quæ est medium *quo* creatum; ergo &c. Sanctus Thomas dum 1. p. q. 82. art. 3. docet melius esse Deum amare, quam cognoscere, quia est superior nobis, & amatur prout est in se, cognoscitur prout est in cognoscente, loquitur de statu viæ, in quo amamus Deũ propter ipsum, cognoscimus Deum non per ipsum Deum, sed per nos ipsos, & per creaturas, tanquam per obiectum formale. At in patria valet opposita ratio.

30. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod eo ipso, quod beati per visionem beatificam vident Deum prout est in se, ita vt diuina essentia, prout est in se, sit obiectum formale immediatè visum, coniunguntur Deo prout est in se: siquidem ipsum videre est coniungi; immo quia beati vident diuinam essentiam propositam per se ipsam sine vllo medio creato, amant autem diuinam essentiam propositam per visionem creatam, perfectiùs, & immediatùs vniuntur Deo per visionem, quàm per amorem. Verùm quidem est, quod per visionem exercitè fit, vt Deus sit in beato, siquidem cognitum est in cognoscente, per amorem exercitè fit, vt beatus sit in Deo, siquidem amans est in amante, ideoque in aliquo sensu beati vident Deum prout exercitè est in beatis, hoc est faciendo, vt Deus sit in beatis. Sed posito, quod Deum videant prout est in se, ità vt Deus prout est in se sit obiectum immediatè visum, hoc ipsum, quod est exercitè facere, vt Deus sit in beatis, addit nouam præeminentiam supra amorem, qui facit, vt beatus sit in Deo, vt explicabitur in responsione ad quintum.

31. Ad auctoritatem Hugonis respondeo, quod loquitur de scientia viæ, non autem de scientia patriæ. In via igitur dilectio supereminet scientiæ, & maior est, quam intelligentia, ac Deus plus diligitur, quam intelligatur, quia diligitur propter se, tanquam propter obiectum formale, & intelligitur per creaturas, tanquam per obiectum formale, & ideo dilectio intrat ad amandum Deum propter se, scientia foris stat, quia non intelligit Deum per se, sed per creaturas extrinsecas Deo. At in patria visio, seu scientia beata supereminet dilectioni, quia non minus, sed magis, quam dilectio, intrat ad attingendum Deum propter se, tanquam propter obiectum formale propositum sine vllo medio.

32. Ad 5. concedo melius esse, vt creatura transformetur in Deum, quam vt Deus transformetur in creaturam: sed dico, quod creatura perfectiùs transformatur in Deum videndo, quam amando. Ratio est, quia transformari in aliquid est accipere formam, speciem, & similitudinem illius, per quam fit quodammodo illud; sed beati videndo Deum, recipiunt visionem, quæ est species expressa, similitudo, & forma intelligibilis ipsius Dei, ac non solum fiunt Deiformes, vt loquitur Dionysius, sed etiam fiunt quodammodo ipse Deus, siquidem iuxta doctrinam Aristotelis 3. de Anima textu 18. anima intelligendo fit quodammodo res intellecta; ergo per visionem transformantur in Deum, ideoque 1. Ioannis 3. dicitur: *similes ei erimus, quia videbimus eum, sicuti est*. At per amorem, qui non est similitudo obiecti, sed inclinatio, transformamur quidem obiectiuè in amatum, iuxta Dionysium citatum in argumento, sed minùs perfectè, quam per visionem. Cum opponitur: melius est, vt creatura trahatur ad Deum, quam vt trahat Deum ad se: sed per amorem trahitur, per visiouem trahit; ergo &c. Respondeo, negando maiorem, ac dico melius esse, vt creatura trahat ad se Deum, accipiendo similitudinem, per quam fiat similis Deo, quam vt trahatur, & inclinetur ad Deum, vt ostensum est. Confirmatur: nam eatenus esset melius trahi, quam trahere, quatenus creatura perfectiùs transformaretur in Deum per hoc, quod traheretur, quam per hoc, quod traheret; sed perfectiùs transformatur trahendo, vt ostensum est; ergo &c.

33. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ideò in via meliores efficimur, amando Deum, quam intelligendo, quia amamus Deum propter se, intelligimus per creaturas, tanquam per obiectum

dum formale; sed beati in patria vident Deũ per diuinam essentiam, & similiores Deo efficiuntur, videndo, quam amando; ergo meliores efficiuntur, videndo, quam amando; siquidem primaria bonitas creaturæ consistit in hoc, vt assimiletur Deo.

34. Ad 7. transeat maior, quæ indigeret pluribus limitationibus, & explicationibus, at nego suppositum minoris. Supponitur odium Dei esse contrarium amori beatifico: at hoc est falsum si propriè loquamur. Contraria enim propriè ex doctrina Aristotelis 10. Metaph. debent esse eiusdem generis; sed amor beatificus est amor necessarius Dei vt visi; ergo odium, vt esset eiusdem generis, & propriè contrarium amori beatifico, deberet esse odium Dei vt visi; sed repugnat tale odium, ac solum est possibile odium Dei vt abstractiuè cogniti; ergo odium Dei propriè est contrarium soli amori viæ, quo amatur Deus vt abstractiuè cognitus. Ex proportionali ratione error circa Deum propriè est solum contrarius cognitioni viæ, quæ est abstractiua; siquidem omnis error circà Deum est cognitio abstractiua. Cum igitur amor beatificus, ac visio beatifica propriè non habeant contrarium, sola cognitio, & amor viæ habeant contrarium, ex eo, quod odium Dei sit peius quolibet errore circa Deum, sequitur solum amorem viæ esse meliorem qualibet cognitione viæ, quod vltrò concedimus; at non sequitur amorem patriæ esse meliorem visione. Si verò comparetur negatio visionis cum negatione amoris beatifici, dico, quod sicut visio est melior amore, sic negatio visionis præcisè considerata est peior negatione amoris beatifici.

35. Ad 8. distinguo maiorem: secundum rectam rationem perfectius non debet principaliter amari propter imperfectius, concedo maiorem; non debet minùs principaliter amari propter imperfectius, nego maiorem: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Secundum rectam rationem perfectius principaliter debet amari propter se, at minùs principaliter potest, ac debet amari propter imperfectius, cum ipsius est causa; ergo licet visio Dei sit perfectior amore, quia tamen est causa amoris, secundùm rectam rationem principaliter debemus velle videre Deum, vt videamus, minùs principaliter, vt amemus. At imperfectius, cum essentialiter supponit perfectius, non debet amari, vt habeatur perfectius; sed amor beatificus Dei essentialiter supponit visionem; ergo non debemus velle Deum amare in patria, vt videamus, sed debemus velle amare, vt vltra visionem habeamus inclinationem conuenientem visioni, & in hoc sensu debemus amare amorem beatificum propter visionem, hoc est vt proprietatem visionis.

36. Ad auctoritatem Anselmi dicendum, quod loquitur de actibus viæ. Cum enim in via melius sit amare, quam intelligere, perùersus ordo est amare principaliter, vt intelligas, rectissimus intelligere principaliter, vt ames, licet minùs principaliter possimus amare Deum, etiam vt perfectiùs intelligamus; siquidem amor valdè conducit ad intelligendum.

37. Ad 9. nego antecedens. Ad probationem nego similiter antecedens, ac dico, quod data optione, tum ex amore concupiscentiæ erga nos ipsos, tum ex amore charitatis erga Deum, deberemus potiùs eligere visionem vt octo cum amore vt tria, quàm visionem vt tria cum amore vt octo. Ratio est, quia ex amore concupiscentiæ erga nos ipsos debemus potiùs eligere id, quo magis perficimur; sed magis perficimur videndo, quam amando, vt ostensum est; ergo &c. Rursus ex amore charitatis debemus potiùs eligere id, per quod Deus magis in nobis glorificatur; sed Deus in patria magis glorificatur per visionem, qua videtur esse infinitè perfectus, quam per amorem; siquidem gloria definitur *clara notitia de aliquo*, vt dictum est quæst. 3. ergo &c. Confirmatur: nam homines in ratione finis magis volunt cognosci vt excellentes, quam amari propter excellentiam, & Deus ipse permittit, vt à damnatis non ametur, & odio habeatur: at per pœnas cogit damnatos ad cognoscendum Deum vt perfectissimum, potentissimum, & iustissimum; ergo maius bonum extrinsecum est cognosci vt excellentem, quam amari, adeoque ex charitate erga Deum magis debemus velle Deum in patria videre, quam amare.

38. Ad 10. Quia in via amor præeminet scientiæ, ideo supremum ordinem Seraphim denominamus ab amore, inferiorem ordinem Chetubim denominamus à scientia, ad significandum, quod Seraphim tempore viæ excelluerunt in charitate, ac proindè in merito, & nunc excellunt in præmio, hoc est in visione, & amore beatifico. Cherubim è conuerso licet in via excelluerint in scientia, non ita excelluerunt in amore, ac proindè habuerunt minus meritum, & nunc in patria habent minus præmium.

QVÆSTIO V.

Vtrum Beatitudo formalis consistat in actu intellectus, hoc est in visione Dei, vel in actu voluntatis, hoc est in amore, vel fruitione.

S. Tho. quæst. 5. art. 4.

1. VIdetur consistere in amore, vt docet Scotus in 4. dist. 49. quæst. 4. & 5. primò quia beatitudo formalis debet consistere

fiere in eo actu, quo propinquiùs, & immediatiùs attingitur summum bonum sub ratione summi boni; sed attingitur per amorem, non autem per visionem; ergo &c. Probatur minor: nam omnis potentia attingit suum obiectum sub illa ratione, sub qua est obiectum formale talis potentiæ; sed obiectum formale voluntatis est bonum, obiectum formale intellectus est verum; ergo voluntas per amorem attingit summum bonum sub ratione summi boni, intellectus per visionem attingit summum bonum sub ratione veri.

2. Secundò beatitudo cum sit vltimus finis, & maximè appetibilis, debet consistere in illa operatione, quæ magis habet rationem vltimi finis, & est magis appetibilis; sed amor & est magis appetibilis, & magis habet rationem vltimi finis, quam visio; nam ex doctrina Anselmi relata quæst. 4. nu. 8. debemus velle intelligere, vt amemus, non è conuersò: ergo &c. Probatur minor: voluntas enim appetitu innato magis appetit perfectionem propriam, quam perfectionem intellectus; sed appetitus elicitus secundum rectam rationem est conformis innato; ergo voluntas etiam appetitu elicito magis appetit amorem, qui est perfectio voluntatis, quam visionem, quæ est perfectio intellectus, & proindè amor est appetibilior visione.

3. Tertiò fruitio summi boni, seu quies appetitus rationalis in summo bono est actus voluntatis; sed beatitudo formalis nihil aliud est, quam fruitio, & quies in summo bono; ergo &c.

4. Quartò nullum bonum extrinsecum formaliter possidetur à natura rationali per hoc, quod cognoscatur; sed Deus est summum bonum extrinsecum; ergo &c. Probatur maior: nam si bonum extrinsecum, puta Deus, possideretur ab Angelo per cognitionem, dæmones cum habeant perfectam cognitionem naturalem Dei, possiderent Deum, adeoque haberent beatitudinem naturalem; ergo &c. Rursus diues non possidet diuitias per hoc, quod illas cognoscat, sed per actum voluntatis, quo vult illas retinere, illisque frui.

5. Quintò nullum extrinsecum fit malum meum e. g. per hoc, quod illud cognoscam, sed per hoc, quod illo doleam; ergo à pari. Probatur antecedens: nam Deus cognoscit se offendi, & tamen quia non dolet, offensa non est malum Dei; at offensa est malum hominis offensi, quia homo cum offenditur, dolet.

6. Sextò videtur, quod saltem beatitudo formalis non consistat in sola visione, sed in visione simul, & amore fruitiuo, seu delectatione. Qui enim Deum videret, sed non amaret, nec eo delectaretur, & frueretur, non esset beatus; ergo &c.

7. Septimò Scripturæ aliquando beatitudinem tribuunt cognitioni, vt cum Ioan. 17. dicitur, *hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum*: aliquando amori, vel gaudio, vt cum Matth. 15. dicitur, *intra in gaudium*; atque eodem modo loquendi vtuntur Patres, qui videri possunt apud Suarium de actib. human. disput. 17. sect. 1. ergo beatitudo consistit tum in visione, tum in amore fruitiuo, hoc est gaudio; ideoque Benedictus XII. In Extrauag. *Benedictus* disertè asserit his duobus actibus, hoc est visione, & fruitione, animam verè esse beatam.

8. Octauò beatitudo naturalis non consisteret in sola cognitione abstractiua Dei, sed includeret etiam amorem; ergo à pari.

9. Nonò vt natura rationalis beetur, debet possidere summum bonum per vtramque potentiam, & secundum vtramque satiari; sed intellectus possidet, & satiatur videndo, voluntas amando, & fruendo; ergo &c.

10. Decimò, vt natura rationalis beetur, debet felicitatem Dei ita suam efficere, vt sit illi obiectum summi gaudij; sed vt felicitas alterius fiat nobis obiectum summi gaudij, non sufficit, vt videamus illum esse felicem, sed requiritur, vt illum amemus: nam qui videt aliquem esse felicem, illumque non amat, non gaudet de eius felicitate; ergo &c.

11. Respondeo quatuor esse præcipuas sententias. Prima S. Thomæ 1. parte quæstione 3. art. 4. & 3. contra Gentes cap. 20. & omnium Thomistarum, quam sequuntur etiam Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. Vasquez 1. 2. disp. 11. & alij, docet beatitudinem formalem consistere in solo actu intellectus, hoc est in sola visione.

12. Secunda Scoti loco citato in 1. argumento, & omnium Scotistarum docet illam consistere in solo amore.

13. Tertia Alberti Magni in 4. distinct. 49. quam sequuntur Suarez, Valentia, Molina, & alij, docet, beatitudinem formalem consistere tum in visione, tum in amore.

14. Quarta S. Bonauenturæ in 4. dist. 49. quæst. 1. docet beatitudinem includere tres actus, visionem nimirum, amorem, & gaudium.

15. Dicendum primò cum prima sententia: beatitudo formalis est sola visio, amor autem fruitiuus, seu gaudium, quo beati gaudent de summo bono, in eoque quiescunt, est proprietas consequens beatitudinem.

Probatur ratione, quam affert S. Thomas 1. 2. quæst. 3. art. 4. Beatitudo enim formalis est consequutio, adeptio, & possessio summi boni, quod est beatitudo obiectiua; sed sola visio est consequutio, & adeptio, ac possessio summi boni, hoc est Dei, actus autem voluntatis non possunt esse possessio, sed solum possunt esse dispositio antecedens, vel proprietas consequens possessionem; ergo sola visio est beatitudo formalis, amor autem,

vel

vel est dispositio antecedens, vel proprietas consequens beatitudinem. Probatur minor: nam bona obiectiua possideri possunt solum per actus præsertim experimentales potentiarum cognoscitiuarum proportionaliter correspondentium talibus obiectis; actus autem appetitus non possunt esse possessio bonorum obiectiuorum, sed solum possunt esse proprietates consequentes, vel dispositiones antecedentes possessionem; sed Deus est summum bonum obiectiuum purè intelligibile; ergo Deus possideri potest tantum per actum, præsertim experimentalem intellectus, qui solus ex potentijs cognoscitiuis potest Deum attingere; actu autem voluntatis, seu appetitus rationalis, non possunt esse possessio Dei, sed solum possunt esse dispositio antecedens, vel proprietas consequens possessionem Dei. Probatur prima pars maioris. Nam bona visibilia, puta pulchra spectacula, possidentur, illa videndo: bona audibilia, ex. g. suaues musicæ, possidentur, illas audiendo: similiter suaues odores, & sapores possidentur, illos odorando, & gustando; sed actus videndi, audiendi, odorandi, gustandi sunt perceptiones experimentales suorum obiectorum; ergo bona obiectiua possidentur perceptionibus experimentalibus ipsorum, adeoque etiam Deus, qui est summum bonum intelligibile, possidebitur visione, quæ est experimentalis quædam, & intellectualis perceptio summi boni. Probatur iam secunda pars eiusdem maioris, quod nimirum actus appetitus non sit possessio bonorum obiectiuorum. Nam omnis actus appetitus, vel tendit in bonum vt absens, & non habitum, sed habendum, & est desiderium; vel tendit in bonum vt præsens, & habitum, & est delectatio; sed desiderium, quo appetimus bonum non habitum, sed habendum, non est possessio boni, sed solum est dispositio inclinans ad bonum ipsum quærendum, & acquirendum: ex. gr. desiderium spectaculorum, musicarum &c. non est talium bonorum possessio, sed solum est dispositio ad illa quærenda, & acquirenda; delectatio de bono vt præsenti, & habito, non est possessio, & habitio boni, sed solum est proprietas consequens possessionem, & habitionem boni: e.g. delectatio de spectaculis, de musicis &c. est proprietas consequens possessionem, qua hæc bona possidemus, videndo, audiendo &c; ergo &c. Proportionaliter in casu nostro actus voluntatis, quo desideramus summum bonum vt non habitum, sed habendum, non est possessio, sed dispositio ad summum bonum quærendum, & acquirendum: actus voluntatis, quo beati delectantur Deo vt habito, non est possessio, sed proprietas consequens possessionem; ac proindè non est beatitudo formalis, sed est proprietas consequens beatitudinem formalem.

16. Dices primò ex Scoto: licet non possideamus bonum desiderio, quo illud appetimus vt absens, & non habitum, neque delectatione, qua quiescimus in bono vt præsenti, & habito, tamen possumus illud possidere amore, qui est tertius actus abstrahens à præsentia, vel absentia boni.

Sed contra, nam amor abstrahens ab hoc, quod bonum habeamus, vel non habeamus, potest esse tum in eo, qui bonum habet, tum in eo, qui bono caret; sed possessio boni non potest dari in eo, qui caret bono, & coniungi cum negatione possessionis: ergo amor abstrahens non potest esse formalis possessio boni.

17. Dices secundò: licet non possimus possidere bonum desiderio, amore, vel delectatione concupiscentiæ, tamen possumus illud possidere amore amicitiæ: nam amicus amando amicum bona amici facit propria; ergo beati amando Deum amore charitatis, & amicitiæ, bona Dei faciunt propria, ac proinde illa possident; ergo amor charitatis est possessio Dei, ac summi boni.

18. Sed contra, nam per amorem amicitiæ bona amici facimus propria solùm affectiuè, non autem possessiuè; sed per possessionem summi boni debemus facere summum bonum possessiuè nostrum; ergo &c. Probatur maior: nam per amorem charitatis in via amamus Deum, cuius bona non possidemus, ideoque per amorem viæ non perfectè quiescimus in Deo amato, quia illum non possidemus, sed Deum desideramus, & quærimus: in patria verò beati amant Deum, cuius bona antecedenter possident, ideoque quiescunt in Deo vt iam habito, & possesso per visionem, qua experimentaliter videndo summum bonum, possident illud, proportionaliter ac per gustum saporum possidemus eorum suauitates.

19. Concluditur argumentum. Si amor charitatis esset possessio Dei, vel talis possessio esset amor, quo in via amamus Deum vt non possessum, sed possidendum; vel esset amor, quo beati in patria amant Deum vt iam possessum; vel esset amor abstrahens ab hoc, quod possideatur, vel non possideatur: sed nullus ex his est possessio Dei, sed primus, & tertius disponunt ad Deum quærendum, & possidendum; secundus est proprietas consequens perfectam possessionem Dei; nam perfecta quies in Deo sequitur ex perfecta possessione ipsius Dei; ergo &c.

20. Dicendum secundò: ad beatitudinem non solùm essentialiter, sed integraliter perfectam, vltra visionem requiritur etiam amor fruitiuus.

21. Probatur: nam sicut beatitudo essentialiter perfecta est possessio summi boni quietatiua naturalis desiderij, sic Beatitudo etiam integraliter perfecta consistit in omnimoda coniunctione intentionali cum summo bono; sed hęc omnimoda coniunctio includit etiam amorem fruitiuum; ergo &c.

22. Dicendum tertiò: beatitudo totius

hominis non solum essentialiter, & integraliter, sed etiam accidentaliter perfecta, includit etiam glorificationem corporis, & omnium sensuum, consistentem in hoc, quod omnes sensus habeant suas præstantissimas, & delectabilissimas operationes circa sua præstantissima, & delectabilissima obiecta, & præterea includit cumulum omnium bonorum ad statum beatificum requisitorum.

23. Probatur: nam beatitudo in hoc sensu, vt benè aduertit Durandus in 4. dist. 49. quæst. 4. num. 10. definitur à Boetio, *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, adeoque includit cumulum omnium bonorum animæ, corporis &c.

24. Addo, quod visio Dei non solùm formaliter est beatitudo essentialiter perfecta, sed etiam est radix sufficientissima amoris fruitiui, & glorificationis corporum, atque omnium sensuum &c. adeoque est beatitudo radicaliter perfecta etiam integraliter, & accidentaliter, ideoque de visione Dei, quæ est supernaturalis sapientia, dicitur Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*.

25. Infertur primò visionem Dei esse operationem summè delectabilem. Probatur: nam perceptiones experimentales bonorum etiam vilissimorum per infimas potentias sunt valdè delectabiles: e. g. perceptio experimentalis suauium saporum per gustum est valdè delectabilis; sed beati videndo Deum, per intellectum, qui est altissima potentia, experimentaliter percipiunt ipsum summum bonum continens omnia bona, & ipsam summam suauitatem, & gaudium, quo Deus delectatur de se ipso; ergo &c. Quia beati experimentaliter percipiunt infinitum gaudium, quo Deus gaudet de sua beatitudine, per visionem intrant in gaudium Domini sui, & gaudium Dei dicitur esse in beatis, iuxta illud Matth. 15. *Intra in gaudium Domini tui*, & Ioan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur*.

26. Infertur secundò gaudium beatorum esse incomparabiliter maius dolore damnatorum. Ratio est, quia delectatio orta ex perceptione experimentali, & possessiua boni infiniti est incomparabiliter maior dolore orto ex carentia eiusdem boni solum abstractiuè cogniti, & ex perceptione experimentali mali finiti; sed gaudium, & delectatio beatorum oritur ex perceptione experimentali Dei, qui est bonum infinitum; dolor damnatorum spectans ad pœnam damni oritur ex carentia Dei solum abstractiuè cogniti: dolor spectans ad pœnam sensus oritur ex perceptione experimentali combustionis, & aliorum malorum finitorum; ergo &c.

27. Infertur tertiò amorem beatificum esse summum gaudium. Ratio est, quia amor, quo amamus amicum ex cognitione experimentali, qua possidemus bona amici, & videmus amicum perfectissimè possidere omnia bona, est perfectissimum gaudium, & perfectissima quies in bonis amici, vt possessis à nobis, & ab ipso amico; sed amor beatificus procedit ex visione, quæ est cognitio experimentalis, qua beati possident bona Dei, & vident Deum perfectissimè, hoc est per identitatem possidere omnia bona; ergo &c.

28. Infertur quartò, quod cum in beatis saltem ratione nostra possit distingui duplex gaudium, nimirum gaudium concupiscentiæ, quo ex amore proprio gaudent de Deo vt possesso à beatis, & gaudium amicitiæ, quo ex amore charitatis gaudent de bonis Dei vt possessis ab ipso Deo, gaudium amicitiæ est incomparabiliter maius gaudio concupiscentiæ. Ratio est, quia cum Deum multo magis ament, quam seipsos, & videant Deum esse infinitè beatiorem, quam ipsi beati, incomparabiliter magis gaudent de beatitudine Dei, quam de beatitudine propria.

29. Infertur quintò, quid dicendum sit in quæstione, qua quæritur, vtrum amor beatificus sit eiusdem, aut diuersæ speciei ab amore viæ. Authores antiqui satis communiter docent esse eiusdem rationis, ac speciei, eosque sequitur Vasquez 1. 2. disp. 10. cap. 4. n. 22. At plures recentiores censent eos specie differre.

30. Existimo conciliari posse vtramque sententiam, dicendo, amorem patriæ, & amorem viæ reductiuè esse eiusdem speciei, licet differant inter se vt perfectum, & imperfectum, vt desiderium, & gaudium. Probatur: nam actus habentes idem obiectum formale reductiuè sunt eiusdem speciei; sed amor viæ, & amor patriæ habent pro adæquato obiecto formali eandem diuinam essentiam, & bonitatem; ergo reductiuè sunt eiusdem speciei, sed differunt vt amor desiderij, adeoque imperfectus, & amor pleni gaudij, adeoque perfectus. Cum enim amore viæ Deus ametur vt absens, & vt non habitus, amor viæ non est plenum gaudium, & pura quies in bono amato, sed habet admixtum desiderium, & inquietudinem. E conuerso cum amore patriæ Deus ametur vt præsens, & habitus, amor patriæ est amor pleni gaudij, & puræ quietis in bono amato. Dixi amorem viæ non esse purum, & plenum gaudium. Nam negari non potest, quin includat gaudium de hoc, quod Deus sit infinitè bonus, & felix; sed quia Deus cognoscitur vt absens, non includit gaudium plenum. At amor patriæ includit gaudium plenum, cum amet Deum vt præsentem, & perfectè habitum; ideoque Ioan. 15. dicitur, *vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur*.

31. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod cum beati per visionem experimentaliter percipiant Deum esse summum bonum, immediatissimè attingunt summum bonum in ratione summi boni, eo pacto, quo quia per sensum gustus experimur saporem mellis esse dulcem, immediatè attingimus saporem sub ratione dulcis. Addo, quod voluntas non po-

test

test attingere obiectum sub vlla ratione, sub qua prius non attigerit intellectus. Nam obiectum non potest esse volitum sub vlla ratione, sub qua non fuerit præcognitum; sed voluntas amat Deum sub ratione summi boni; ergo intellectus per visionem attingit Deum sub ratione summi boni.

32. Ad probationem minoris, distinguo maiorem: potentia attingit obiectum sub ratione formali, sub *qua* est obiectum talis potentiæ, & sub rationibus contentis in tali ratione formali, concedo maiorem; ita vt non attingat etiam sub rationibus contentis in obiecto formali, nego maiorem; & distinguo minorem: obiectum intellectus est verum, ita vt etiam bonum sit quoddam verum contentum sub ratione veri, concedo minorem; ità vt bonum non sit quoddam verum, nego minorem; & nego consequentiam. Potentiæ attingunt obiectum sub ratione formali, & sub omnibus rationibus contentis sub ratione formali adæquata: e.g. visus attingit colores sub ratione formali coloris; & quia albedo, nigredo &c. continentur sub ratione formali adæquata coloris, & sunt quidam colores, ideo attingit etiam albedinem sub ratione formali albedinis &c. sed summum bonum sicuti est quoddam bonum, ita est quoddam verum; ergo sicut voluntas attingit summum bonum non solum sub ratione formali boni, sed etiam sub ratione formali summi boni, sic intellectus attingit summum bonum, non solum sub ratione formali veri, sed etiam sub ratione formali summi boni, experimentaliter percipiendo hoc verum, quod Deus est ipsum summum bonum continens omnia bona, & est ipsa summa suauitas continens omnem suauitatem, iuxta illud Psal. 33. *Gustate & videte, quoniam suauis est Deus.*

33. Ad 2. nego minorem, ac dico visionem magis habere rationem vltimi finis, & esse appetibiliorem amore. Visio enim cum sit possessio summi boni, est vltimus finis *quo*, & proinde est perfectior, & gratia sui appetibilior amore, qui non est vltimus finis *quo*. Dum opponitur: quod amatur propter aliud non est vltimus finis; visio amatur propter amorem; ergo: distinguo maiorem; quod amatur principaliter propter aliud, concedo: quod amatur minus principaliter propter aliud, tanquam propter proprietatem consequentem, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Visio principaliter amatur propter se, tanquam possessio summi boni, & adæquatus finis *quo*, & amatur propter amorem, tanquam propter proprietatem consequentem possessionem summi boni, ideoque visio est vltimus finis, non amor.

34. Dum rursus opponitur: voluntas appetitu innato, adeoque etiam elicito secundum rectam rationem magis appetit perfectionem sui, quam intellectus: respondeo, negando hoc, quod assumitur. Nam voluntas est inclinatio naturæ intellectualis ad bonum ipsius naturæ intellectualis, ideoq; magis appetit id, quod est maius bonũ naturæ intellectualis; sed visio, quæ est perfectio intellectus, est maius bonum naturæ intellectualis, quam amor perficiens voluntatem; ergo voluntas etiam appetitu innato magis appetit visionem, quam amorem. Confirmatur primo ex doctrina S. Th. 1. 2. q. 1. ar. 1 ad 2. nam ipsum appetere non est quod maximè appetitur: possessio enim boni desiderati est appetibilior, & magis appetitur, quam desiderium, & amor boni possidendi: & similiter possessio boni delectabilis est appetibilior, & melior delectatione, seu gaudio de bono possesso; sed visio Dei est possessio summi boni; ergo est appetibilior, ac magis appetitur, quam quilibet actus voluntatis circa summum bonum. Confirmatur secundo ex alia eiusdem S. Thomæ doctrina tradita quæst. 4. artic. 2. in corpore. Nam Deus, & natura non instituit operationes præsertim vitales, vt ijs delectemur, sed è conuerso operationes vitales fecit delectabiles, vt vitaliter operemur: e. gr. non instituit operationem comedendi, vt animal comedendo delecte tur, sed operationem comedendi fecit delectabilem, vt animal comedat: non instituit operationem contemplandi, vt contemplando delectemur, sed operationem contemplandi fecit delectabilem, vt contemplemur; ergo operatio est finis naturalis delectationis, non è conuerso, adeoque operatio est appetibilior delectatione, & operatio Deum videndi est appetibilior delectatione consequente visionem, & ideo est delectabilissima, quia est optima, non ideo optima, quia delectabilissima.

35. Ad 3. nego minorem. Fruitio, & quies appetitus rationalis in summo bono vt antecedenter habito, & possesso, non est ipsa formalis possessio, & habitio summi boni, sed solum est proprietas consequens possessionem; sed beatitudo formalis est ipsa possessio, & habitio summi boni; ergo &c. Addo probabile esse potentias cognoscitiuas per actus, quibus experimentaliter percipiunt sua bona obiectiua, frui, & quiescere in talibus bonis: e. gr. probabile est gustum per experimentalem perceptionem saporum suauium frui, & quiescere in tali suauitate, adeoque intellectum per visionem, qua experimentaliter percipit Deũ esse summum bonum, & infinitam suauitatem, frui, & quiescere in summo bono, & in infinita suauitate.

36. Ad 4. distinguo maiorem: nullum bonum extrinsecum formaliter possidetur per hoc, quod cognoscatur vtcunque, transeat: per hoc, quod cognoscatur certo genere cognitionis, præsertim experimentalis, nego. Bonum saporum suauium e. g. possidetur à gustu per hoc, quod gustus experimentaliter percipiat talem suauitatem; ergo Deus, qui est summum bonum, & summa suauitas in-

telligibilis, possidetur à beatis per hoc, quod visione intellectuali experiantur diuinam bonitatem, & suauitatem. Dæmones ità Deum cognoscunt, vt videant & experiantur se carere tum visione Dei sibi debita ratione eleuationis, tum illa contemplatione naturali, in qua pro statu puræ naturæ consisteret felicitas; ergo cum ita cognoscant Deum, vt experiantur se per priuationem visionis separari à Deo, tali cognitione non beatificantur, sed torquentur, eo pacto, quo torquemur cognitione, qua experimur separari partes continui, vel animam separari à corpore. Exemplum diuitis retorquetur. Nam sicut diues non acquirit diuitias per hoc, quod illas desideret, & amet, neque per hoc, quod quiescat in diuitijs habitis, sed per hoc, quod manu, siue alia ratione diuitias apprehendat; sic beatus non acquirit summum bonum per vllum actum voluntatis, sed per hoc, quod illud apprehendat actu intellectus, quasi quadam manu; siquidem intellectus siue mens ab Aristotele in Proble. sect. 13. Probl. 4. comparatur manui, quia sicut res corporaliter apprehendimus manu, sic intelligibiliter apprehendimus intellectu, seu mente.

37. Ad 5. nego antecedens, ac dico quod mala obiectiua extrinseca fiunt nostra per hoc, quod illa experimentaliter percipiamus: e. g. sapores amari, & insuaues fiunt malum gustus per hoc, quod gustus illos experimentaliter percipiat; ergo à pari: & sic retorquetur argumentum. Deus licet cognoscat se offendi, tamen quia cognoscit offensam non esse malum læsiuum Dei offensi, sed creaturæ offendentis, non dolet de offensa; si autem experiretur offensam esse malum læsiuum Dei, doleret, sicuti dolet homo, quia cognoscit offensam esse malum læsiuum hominis offensi; ergo offensa extrinseca, si sit malum obiectiuum, ac læsiuum, cognitione experimentali fit malum formale, ideoque causat dolorem.

38. Ad 6. distinguo antecedens: qui Deum videret, eoque non frueretur, non esset essentialiter beatus ex eo, quod non videret in sua esse potestate Deum semper videre, eoque frui, prout requiritur ad visionem beatificantem, vt dictum est conclusione 2. concedo antecedens; non esset essentialiter beatus ex præciso defectu fruitionis consequentis visionem, nego antecedens; & nego consequentiam. Repugnat, vt qui videns Deum habet in sua potestate Deo frui, non fruatur Deo; siquidem visio summi boni necessitat ad illud amandum amore fruitiuo; ergo qui Deum videret, & non frueretur, non videret in sua esse potestate frui Deo, adeoque non esset beatus, quia non haberet visionem requisitam ad beatitudinem, vt explicatum est conclusione 2.

39. Ad 7. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo beatitudo integraliter perfecta consistit tum in visione, tum in amore fruitiuo, seu gaudio, vt dictum est conclusione 3. concedo consequentiam; ergo beatitudo essentialiter perfecta &c. nego consequentiam. Scripturæ, & PP. loquuntur de beatitudine integraliter perfecta, ideoque promiscuè dicunt illam consistere in visione, vel amore fruitiuo, abstrahendo à quæstione purè scholastica, in qua quæritur, vtrum beatitudo essentialis consistat in altera tantum, vel in vtraque operatione. In eodem sensu, & sub eadem abstractione Benedictus XII. loquens de beatitudine integraliter perfecta dicit, animas Sanctorum etiam ante diem iudicij esse beatas, Deum videndo, eoque fruendo. Ideo vt bene aduertit Vasquez 1. 2. disput. 11. cap. 3. num. 16. in quæstione de beatitudine essentiali, nulla contrariarum opinionum potest solidè probari auctoritate Scripturarum, & Patrum, qui abstrahunt à puncto scholastico; sed solum potest probari rationibus, & auctoritatibus Scholasticorum.

40. Ad 8. nego antecedens, & dico quod iuxta principia Aristotelis 10. Ethicorum, cap. 7. beatitudo purè naturalis consisteret in perfecta Dei contemplatione naturali moraliter necessitante ad quiescendum in Deo, tanquam in obiecto contemplationis. Sed hæc quæstio non spectat ad Theologum, sed ad Philosophum moralem.

41. Ad 9. distinguo maiorem: vt natura rationalis beetur essentialiter, debet possidere summum bonum per vtramque potentiam, & per vtramque satiari, si vtraque sit capax possidendi, transeat; si vna tantum sit capax possidendi, nego. Solus intellectus per suam operationem possidet summum bonum, voluntas non possidet, sed quiescit in summo bono vt iam possesso; ergo natura rationalis beatur per solam operationem intellectus, per operationem voluntatis non potest essentialiter beari, sed solum potest quiescere in beatitudine, & in summo bono vt iam possesso.

42. Ad 10. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod vt felicitas diuina fiat beatis obiectum summi gaudij, hoc est obiectum, de quo debeant summè gaudere, sufficit, vt per visionem experimentaliter percipiant Deum esse felicem. Nam eo ipso ità illum possident, vt necessitentur ad Deum summè amandum amore fruitiuo, & ad summè gaudendum de diuina felicitate.

QVÆSTIO VI.

Vtrum de essentia beatitudinis sit certitudo de ipsius perpetuitate?

S. Thom. 1. 2. quæst. 5. art. 4.

1. PRimò videtur repugnare, vt beati ità Deum videant, vt per eamdem visionē sint certi de perpetuitate suæ beatitudinis. Si enim visio Dei certificaret de perpetuitate bea-

beatitudinis, certificaret de perpetuitate sui ipsius, ac proinde talis visio esset indestruibilis etiam de potentia absoluta Dei; sed implicat creatura indestruibilis; ergo &c.

2. Secundò videtur talis certitudo non requiri ad beatitudinem. Vt enim objicit Durandus in 4. dist. 49. quæst. 6. visio certificans de perpetuitate esset eiusdem speciei, ac visio non certificans de perpetuitate; ergo si prima sufficeret ad beatificandum, etiam secunda sufficeret. Confirmatur: nam visio non certificans de perpetuitate posset videre Deum multò perfectius, quam visio certificans; sed si visio imperfectior sufficit ad beatificandum, á fortiori sufficit visio perfectior; ergo.

3. Tertiò beati incomparabiliter magis diligunt Deum, quam se ipsos; ergo ad beatitudinem sufficit, vt satietur amor, quo diligunt Deum, licet non satietur amor, quo diligunt se ipsos: sed amor charitatis, quo diligunt Deum, satiaretur per hoc, quod viderent Deum fore beatum in perpetuum, etiamsi non viderent se ipsos fore beatos in perpetuum; ergo &c.

4. Quartò repugnat, vt si beato loco gaudij incomparabiliter minoris addatur gaudium incomparabiliter maius, non remaneret beatus; sed si beato loco gaudij, quo gaudet de perpetuitate suæ beatitudinis, daretur nouum gaudium, quo, quia Deum melius videret, magis gauderet de perpetuitate beatitudinis diuinæ, loco gaudij minoris daretur gaudium incomparabiliter maius; ergo.

5. Quintò si ad beatitudinem requireretur, vt beatus videret perpetuitatem suæ beatitudinis, cum ista perpetuitas sit creata, Deus non esset adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum beati; quod est absurdum.

6. Sextò eatenus ad beatitudinem requireretur certitudo de ipsius perpetuitate, quatenus qui non haberet talem certitudinem, eo ipso esset inquietus, & sollicitus; sed posset videns Deum non cogitare de hoc, quod esset amissurus beatitudinem, & sic non esset inquietus, nec sollicitus; ergo.

7. Septimò ad beatitudinem naturalem sufficeret certitudo moralis, ac non requireretur certitudo metaphysica de eius perpetuitate; ergo etiam ad beatitudinem supernaturalem,

8. Respondeo plures Platonicos existimasse omnes res creatas moueri motu quodam circulari, ità vt cum videntur peruenisse ad finem, moueantur ad suum principium, & in nullo termino quiescant. Hunc errorem secutus est Origenes lib. 1. Periarchon, cap. 5. & lib. 2. cap. 3. ideoque vt referunt Epiphanius epist. ad Ioannem Hierosolymitanum, Hieronymus Apologia contra Ruffinum, & epist. 59. ad Auitum, Theophilus in suo Paschali lib. 2. Augustinus lib. de Hæresibus cap. 43. & lib. 2. de Ciuit. cap. 17. & S. Thomas 1. 2. qu. 5. artic. 4. docuit beatitudinem, & miseriam alterius vitæ non fore perpetuam, sed post multa tempora futuras quasdam vicissitudines, ita vt beati damnentur, & damnati beentur.

9. Contra hunc errorem de fide est visionem Dei, quæ est nostra beatitudo, & pænas damnatorum fore perpetuas. Definita est hæc veritas in 5. Synodo generali, & in 6. Synodo Generali in Epistola Sophronij Act. 11. quæ Epistola approbata est act. 13. & in Concilio Lateranensi sub Innocentio III. & refertur cap. *Firmiter*. Colligitur autem apertè ex Scriptura. Nam Sapient. 5. dicitur. *Iusti autem in perpetuum viuent*: Matth. 6. *Thesaurizate vobis thesauros in Cælo, vbi neque ærugo, neque tinea demolitur*: Apoc. 20. de damnatis dicitur, *Cruciabuntur die, ac nocte in sæcula sæculorum*: Marci 9. *Vermis eorum non morietur*.

10. Superest quæstio scholastica, vtrum de ratione, & essentia beatitudinis sit, vt sit realiter, & intentionaliter æterna, ità vt beatus debeat esse certus de sua æterna beatitudine, & eo ipso, quod quis tali certitudine careret, non esset beatus: an verò licet de facto in hac prouidentia beati sint certi de æternitate suæ beatitudinis, possent in alia prouidentia esse verè beati sine tali certitudine, & absque eo, quod de facto futuri essent in æternum beati. In hac controuersia Scotus in 4. dist. 49. quæst. 7. Durandus eadem dist. quæst. 6. Paludanus ibidem quæst. 5. Ocham in 4. quæst. vltima, quos referunt Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. disp. 14. sect. 3. num. 3. & Vasquez 1. 2. disput. 21. cap. 3. num. 9. respondent cum distinctione, ac docent, quod si nomine beatitudinis intelligatur operatio possessiua Dei intensiuè perfecta, ad beatitudinem non requiritur ipsius perpetuitas, nec certitudo de perpetuitate. Ratio est, quia operatio possessiua Dei, puta visio, vel amor potest esse intensiuè perfecta sine perpetuitate, ac sine certitudine de perpetuitate. Si verò nomine beatitudinis intelligatur operatio possessiua Dei perfecta etiam extensiuè, siuè duratiuè, ad beatitudinem requiritur perpetuitas. Ratio est, quia operatio possessiua Dei, si non sit æterna à parte post, non est perfecta extensiuè. Videntur autem insinuare nomine beatitudinis intelligi debere operationem solum intensiuè perfectam, ac proinde ad beatitudinem non requiri perpetuitatem.

11. Contra hanc opinionem dicendum cum S. Thoma 1. 2. quæst. 5. artic. 4. quem sequuntur Caietanus, & Conradus in eum articulum, Sotus in 4 dist. 49. quæst. 3. art. 4; & recentiores Thomistæ communiter, nec non Suarius Tom. de Actibus Humanis, tract. 1. disput. 14. sect. 3. & Vasquez 1. 2. disp. 21. cap. 3. De ratione, & essentia beatitudinis etiam in quantum est operatio possessiua Dei intensiuè perfecta, est, vt si certa, & secura de sua æterna duratione, & consequenter vt sit æterna à parte post.

12. Pro-

12. Probatur: nam de ratione, & essentia beatitudinis intensiuè perfectæ est, vt sit possessio summi boni, non qualiscunque, sed quietatiua naturalis desiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, sed ex sua perfectione; ideoque beatitudo definiri potest *possessio summi boni satiatiua naturalis desiderij, non ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, sed ex perfectione ipsius possessionis*; sed possessio summi boni non includens certitudinem de sua perpetuitate, non esset ex sua perfectione quietatiua naturalis desiderij, sed solum posset illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia; ergo est de ratione, & essentia beatitudinis intensiuè perfectæ est, vt includat certitudinem de sua perpetuitate. Probatur minor: nam per naturale desiderium volumus esse beati in perpetuum; ergo vt possessio summi boni quietet naturale desiderium, debet esse talis, vt per illam beatus sit certus, quod possidebit summum bonum in æternum, & eo ipso, quod non includat talem certitudinem, non potest ex sua perfectione quietare naturale desiderium, sed solum potest illud quietare ex errore, ignorantia, vel inaduertentia.

13. Confirmatur ex Augustino, qui lib. 10. de Ciuit. cap. 3. loquens de vita beatorum dicit: *Quæ beatissima esse non poterit, nisi de sua fuerit æternitate certissima*: & ibidem: *Non enim beata erit, nisi secura*: & lib. 11. cap. 25. *Sed etiam ipse iustus non viuit, vt vult, nisi eo peruenerit, vbi mori, falli, offendi non possit, eique sit certum ita futurum*.

14. Infertur primò contra Scotum, Durandum, & alios relatos num. 10. certitudinem de perpetuitate esse de ratione beatitudinis intensiuè perfectæ. Ratio est, quia vt beatitudo sit intensiuè perfecta, debet ex sua perfectione esse quietatiua naturalis desiderij; sed nisi sit certa de sua æternitate, non potest ex sua perfectione esse quietatiua naturalis desiderij; ergo.

15. Infertur secundò ad beatitudinem requiri, vt sit possessio comprehensiua Dei comprehensione opposita insecutioni, vt docet S. Thomas 1. par. quæst. 22. art. 7. ad 1. Ratio est, quia comprehensio opposita insecutioni est, per quam bonum ita apprehenditur, & tenetur, vt sit in potestate apprehendentis semper bonum illud tenere, illoque frui, iuxta illud Sponsæ cantic. 3. *Tenui eum, nec dimittam*; sed ad beatitudinem requiritur, vt beatus ita possideat summum bonum, vt sit in eius potestate in æternum id possidere, eoque frui, & vt sit certus, quod nunquam summo bono priuabitur; ergo de essentia beatitudinis est, vt sit possessio summi boni comprehensiua ipsius comprehensione opposita insecutioni. Ideo Apost. ad Philip. 3. dicebat: *Sequor autem, si quo modo comprehendam*; & 1. ad Cor. 9. *sic currite, vt comprehendatis*.

16. Ad 1. respondeo primò aliquos concedere sequelam, ac docere, quod non repugnat actus indestruibilis propter connexionem intentionalem cum decreto Dei nunquam destruendi talē actū, sed solùm repugnat creatura essentialiter indestruibilis, præscindendo à tali connexione. Respondeo secundo, negando sequelam. Dico igitur, quod si visioni creatæ repugnat indestruibilitas etiam fundata in connexione intentionali cum decreto nunquam illam destruendi, beati per visionem beatificam vident se perpetuò visuros Deum, vel hac numero visione, vel alia omnino æquali, ideoque sunt certi de hoc, quod in perpetuum erunt beati, quod sufficit ad quietandum.

17. Ad 2. transeat antecedens, & nego consequentiam. Nam vt visio beatificet non sufficit, vt sit talis in specie, sed requiritur vlterius, vt habeat prædicatum quietatiui: sed visio certificans de perpetuitate haberet prædicatum quietatiui, visio non certificans non haberet hoc prædicatum; ergo &c.

18. Ad confirmationem, transeat antecedens, & nego consequentiam. Vt enim visio sit beatifica, non sufficit, vt sit perfectior simpliciter, sed requiritur, vt habeat hoc prædicatum quietatiui naturalis desiderij; sed nisi sit certa de sua perpetuitate, non potest esse, quietatiua naturalis desiderij, quo desideramus esse beati in perpetuum; ergo. Confirmatur solutio: nam per aduersarios licet omnes visiones Dei sint eiusdem speciei, tamen potest vna certificare de aliquo prædicato, de quo alia non certificat: de facto enim non omnes beati vident in Deo easdem creaturas possibiles, vel existentes; ergo potest vna visio certificare de sua perpetuitate, adeoque esse quietatiua, alia eiusdem speciei non certificare de sua perpetuitate, ac non esse quietatiua. Rursus sicut per aduersarios visio perfectior potest non videre in Deo aliquas creaturas possibiles, vel existentes, quas videt in Deo visio imperfectior, sic visio perfectior potest non videre in Deo suam perpetuitatem, ac proinde non esse quietatiua, visio autem imperfectior potest videre in Deo suam perpetuitatem, & sic esse quietatiua.

19. Potest quæri, vtrum si Moyses, & Sanctus Paulus, dum adhuc essent in via, eleuati sunt ad visionem momentaneam diuinæ essentiæ, vt opinati sunt S. Augustinus lib. 12. super Genesim, cap. 26. 27. & 28. epist. 112. & S. Thomas 1. par. quæst. 12. art. 11. ad 2. fuerint beati.

20. Respondeo, quod si non fuerunt certi, quod post statum viæ erant futuri beati in æternum, non fuerunt beati, quia talis visio non fuit quietatiua naturalis desiderij; si autem fuerunt de hoc certi, fuerunt beati, quia talis visio fuit quietatiua naturalis desiderij. Qui enim est certus, quod licet beatitudo sit pro aliquo tempore interrumpenda ad acquirendum maius meritum, deinde erit beatus in æternum, potest quietari.

21. Ad 3. respondeo primo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Beatitudo debet esse quietatiua non solùm amoris super-

naturalis, quo quis diligit Deum, sed etiam amoris naturalis, quo quis diligit se ipsum: sed amore naturali, quo diligimus nos ipsos, volumus esse beati in æternum: hic autem amor non quietatur sine certitudine de nostra æterna beatitudine: ergo. Respondeo secundo concedo antecedens, & primam consequentiam, ac nego antecedens assumptum, & dico, quod sine certitudine de æternitate beatitudinis neque satiaretur amor charitatis, quo diligimus Deum. Ratio est, quia per amorem charitatis, quo diligimus Deum, naturaliter desideramus in æternum Deum videre, & amare, eoque frui: amicus enim ex amore amicitiæ desiderat videre amicum, & ab eo non separari; sed sine cerritudine de æternitate beatitudinis hoc desiderium non satiaretur: ergo.

22. Dices: ad quietandum naturale desiderium sufficit beatitudo naturalis; sed posset quis videns Deum esse certus, quod licet non esset visurus Deum in æternum, tamen loco visionis esset accepturus beatitudinem naturalem æternam; ergo posset quietari.

23. Respondeo, distinguo maiorem: ad quietandum naturale desiderium non supponens visionem, & eleuationem, sufficit beatitudo naturalis, concedo: ad quietandum desiderium naturale, suppositа visione, sufficit beatitudo naturalis, nego: transeat minor; & nego consequentiam. Duplex est desiderium naturale beatitudinis. Primum est, quo non suppositа visione Dei, neque vlla eleuatione, desideramus esse beati in æternum, & hoc desiderium est simpliciter naturale, & sufficienter quietatur beatitudine purè naturali. Secundum est, quo quis videns Deum, connaturaliter desiderat Deum semper videre, & tali visione esse beatus; & hoc desiderium licet simpliciter sit supernaturale, tamen est naturale ex suppositione visionis, ex qua necessario oriiur; & hoc non quietatur, nisi certitudine de perpetuitate visionis, & beatitudinis supernaturalis. Confirmatur: nam possidens summum bonum possessione supernaturali, eo ipso summo impetu desiderat æternitatem talis possessionis, & nisi de ea sit certus, est summè inquietus, ac proinde non est beatus.

24. Ad 4. distinguo maiorem: repugnat, vt si beato loco gaudij incomparabiliter minoris detur gaudium incomparabiliter maius excitans proportionaliter tantundem desiderij, quod non quietaretur, non remaneat beatus, nego: si non excitet desiderium, quod non quietetur, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Gaudium de aliquo bono quo est maius, eò maius desiderium excitat nunquam amittendi illud bonum; ergo beati quo melius vident Deum, ac magis gaudent bonis Dei, eo magis desiderant non amittere visionem, amorem, & gaudium de bonis Dei, ac proinde nisi sint certi de hoc, quod nunquam amittent, sunt inquieti, ac ne sint inquieti, necesse est, vt sint certi de æternitate suæ beatitudinis.

25. Ad 5. nego sequelam. Deus est adæquatum obiectum beatificum, & quietatiuum beati, sed vt quietet, non sufficit, vt videatur quomodocunque, sed requiritur, vt videatur visione comprehensiua comprehensione opposita insecutioni, vt explicatum est num. 15. per quam nimirum Deus ita apprehendatur, vt sit in potestate beati semper Deum videre, eoque frui; talis autem comprehensio includit, vel trahit certitudinem de æternitate beatitudinis; ergo. Qui Deum videret, sed non certificaretur de perpetuitate suæ beatitudinis, non esset Beatus, non quia non possideret obiectum beatificum, sed quia non possideret possessione comprehensiua, prout ad beatitudinem requiritur.

26. Ad 6. concedo maiorem, & distinguo minorem: si quis videns Deum non cogitaret se esse amissurum beatitudinem, non esset inquietus ex errore, ignorantia, vel inaduertentia, concedo: ex perfectione visionis, nego minorem; & nego consequentiam. Ex dictis enim num. 12. in definitione beatitudinis beatitudo debet esse possessio Dei quietatiua ex perfectione ipsius possessionis, non autem ex errore, ignorantia, vel inaduertentia: sed qui videret Deum, & non cogitaret se amissurum beatitudinem, quietaretur solum ex ignorantia, vel inaduertentia; ergo non esset beatus.

27. Ad 7. transeat antecedens, & nego consequentiam. Beatitudo naturalis comparatur cũ supernaturali, tanquã beatitudo imperfecta cũ beatitudine omnino perfecta; ergo nõ est mirum, quod ad beatitudinẽ naturalẽ sufficiat certitudo moralis, ac proinde nõ omnino perfecta de sua æternitate, ad beatitudinem supernaturalem requiratur certitudo metaphysica, & omnino perfecta de sua æternitate.

TRACTATVS II.

De Voluntario, & Inuoluntario.

S. Thomas quæst. 6.

EXPLICATIS cum S. Thoma 1. 2. per 5. primas quæstiones iis, quæ spectant ad beatitudinẽ, quæ est vltimus finis creaturæ rationalis, sequitur, vt cum eodem quæst. 6. & sequentibus vsque ad quæstionem 21. inclusiuè, agamus de actibus, per quos creatura rationalis se mouet ad vltimum finem; sed creatura rationalis se mouet ad vltimum finem per actus vo-

voluntarios, liberos, & morales; ergo agendum est primo de voluntario, & inuoluntario, ac de actibus voluntatis; secundo de libero, ac de libertate; tertio de morali, ac de moralitate. Vt igitur cum S. Thoma q. 6. & cum Aristotele 3. Ethicor. cap. 1. agamus de voluntario, & inuoluntario, sequenti quæstione 7. explicando potius, quam disputando, per varia quæsita proponemus definitiones voluntarij, inuoluntarij, violenti, & coacti.

QVÆSTIO VII.

Quid sit voluntarium, & inuoluntarium, violentum, & coactum?

S. Thom. quæst. 6. art. 1. 2. 3.

1. QVæritur primò, quænam dicamur spontaneè, seu voluntariè facere, aut pati?

2. Respondeo, quod illa dicimur sponte, aut voluntariè facere, aut pati, quæ quia volumus, facimus, aut patimur. Hinc sequitur primò actus elicitos à voluntate esse per se, & ratione sui voluntarios, cum sint quædam volitiones exercitæ sui ipsius, adeoque fiant, quia volumus. Sequitur secundo actiones, quæ non sunt actus eliciti voluntatis, esse voluntarias vt effectus per denominationem à volitionibus, dependenter à quibus fiunt: ex. gr. voluntariè ambulamus, comedimus &c. siquidem has actiones exercemus, quia volumus. Sequitur tertiò, quod si aliquid velimus facere, & faciamus, sed volitio non sit causa illud faciendi, licet illud iuxtà doctrinam Suarij hic disp. 1. sect. 1. latè loquendo dici possit voluntarium concomitanter, & vt purum obiectum volitum, tamen strictè, & propriè non est voluntarium: ex. gr. si quis postquam comedit, velit cibum digerere, non sponte, & voluntariè, sed purè naturaliter digerit, quia cum voluntas non sit causa digestionis, licet digerat volendo, non digerit, quia vult.

3. Quæritur secundò, quænam dicamur inuoluntariè, seu inuitè facere, aut pati?

4. Respondeo, quod illa, quæ nolendo facimus, aut patimur: & quia possumus aliqua nolle, vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter; ideo aliqua possumus inuoluntariè facere, aut pati, quia facimus, aut patimur contra voluntatem, qua vel actualiter, vel virtualiter, aut habitualiter illa nolumus, vt magis explicabitur inferius.

5. Quæritur tertiò, vtrum inter voluntarium, & inuoluntarium detur medium?

6. Respondeo dari medium negatiuum; siquidem possumus aliqua ità facere, aut pati, vt neque volendo, neque nolendo, sed passiuè tantum nos habendo, patiamur: e.g. si aliquis purè passiuè se habens deferatur in aliquem locum, neque voluntariè, neque inuoluntariè defertur.

7. Quæritur quartò, quot modis possimus inuoluntariè, hoc est nolendo aliqua facere, aut pati?

8. Respondeo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. quod dupliciter: primo ex violentia: secundo ex ignorantia. E. g. potest filius inuoluntariè percutere patrem suum ex violentia, si aliquis per vim, arrepta manu filij, cogat illum ad percutiendum patrem. Similiter potest filius ex occasione venationis e. g. inuoluntariè interficere patrem suum ex ignorantia, putans esse feram.

9. Quæritur quintò, quid sit violentum? & quid sit inuoluntarium ex violentia, siue coactum?

10. Respondeo, quod sicut naturale est, cuius principium est intra, ità vt agens, vel patiens conferat per suam inclinationem, sic violentum ab Aristotele 3. Ethic. cap. 1. definitur *cuius principium est extra, ità vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*, hoc est resistente agente, aut passo, vt explicat Scotus, quem communiter alij sequuntur; siquidem ly *nihil conferat* debet intelligi non purè negatiuè, sed contrariè, ità vt idem significet, ac *repugnet*: ex. gr. sicut motus, quo lapis defertur deorsum, est naturalis, quia procedit ab intrinseca grauitate lapidis, & est iuxta eius inclinationem; sic motus, quo lapis mouetur sursum, est violentus, quia procedit ab extrinseco proijciente contrà intrinsecam inclinationem grauitatis. Iam quod res agit, aut patitur contra appetitum purè innatum, est quidem violentum ei, sed non est inuoluntarium, & coactum: at quod res facit, aut patitur contra appetitum elicitum, non solum est violentum, sed etiam est inuoluntarium, & coactum, ideoque coactum, seu inuoluntarium ex violentia comparatur ad violentum vt sic, sicut inferius ad superius, & sicut species ad genus. Hinc sequitur entia non cognoscitiua, ac proindè habentia tantùm appetitum innatum esse capacia solius violentiæ; entia verò cognoscitiua creata, ac proindè habentia appetitum elicitum, esse capacia non solum violentiæ, sed etiam coactionis, & inuoluntarietatis.

11. Quæritur sextò, quid sit spontaneum, seu voluntarium?

12. Respondeo, quod vt Aristoteles docet 7. Topic. cap. 1. contrariorum contrariæ sunt definitiones, ideoque ex definitione vnius contrarij potest inferri definitio alterius contrarij: e. g. ex eo, quod albedo definiatur *color disgregatiuus visus*, inferri potest definitio nigredinis, vt sit *color congregatiuus visus*. Hac regula vtens idem Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. ex definitionibus inuoluntarij ex violentia, & ex ignorantia infert definitionem voluntarij, & sic ratiocinatur. Voluntarium opponitur tum inuoluntario ex violentia, tum inuoluntario ex ignorantia; ergo definitio voluntarij est contraria definitioni vtriusque inuoluntarij; sed inuoluntarium ex violentia est, cuius prin-

principium est extra, repugnante eo, qui agit, aut patitur: inuoluntarium ex ignorantia est, quod fit ex ignorantia; ergo voluntarium est, cuius principium est intra, ita vt agens operetur ex scientia, seu cognitione, adeoque voluntarium definitur *cuius principium est in agente, sciente singula, in quibus est actus*, hoc est scientе illa, quæ spectant ad actionem. Quia verò ad actionem præcipuè spectat finis, ideo voluntarium communiter ex S. Thoma quæst. 6. art. 1. & 2. definitur, *quod est ab intrinseco ex cognitione finis*. Sensus harum definitionum, vt colligitur ex S. Thoma citato artic. 1. est: *Voluntarium est quod est ab agente, quod quia cognoscit quæ spectant ad actionem, & præsertim finem, seipsum mouet ad agendum propter talem finem*.

13. Infertur, quare intellectus, cum ex cognitione principiorum, seu præmissarum infert conclusionem, si illam inferat independenter ab actu voluntatis, quo velit inferre, non voluntariè, sed purè naturaliter infert. Dicendum rationem esse, quia ad agendum voluntariè requiritur, vt agens, quia cognoscit finem actus, se moueat ad agendum propter talem finem; sed intellectus non se mouet ad inferendam conclusionem, quia cognoscit finem actionis illatiuæ, sed solum quia cognoscit præmissas; ergo non voluntariè, sed purè naturaliter infert conclusionem. si verò quia cognosceret bonum esse conclusionem inferre, vellet inferre, & sic inferret, tunc voluntariè inferret.

14. Quæritur septimò, vtrum quæ agunt sponte, & voluntariè, speciali modo se moueant, & agant ab intrinseco?

15. Respondeo affirmatiuè, vt docet S. Thomas hic art. 1. Ratio est, quia cum omnis actio, & motus sit propter finem, vt probat Aristoteles 2. Physic. proprium autem principium ordinans rem ad finem sit cognitio finis, eo pacto, quo cognitio, qua sagittarius cognoscit scopum, est principium proprium ordinans sagittam ad scopum, principium proprium cuiuslibet actionis, & motus est cognitio finis; ergo qui agit, aut mouetur ex cognitione sibi intrinseca, qua ipsemet cognoscit finem, speciali modo agit, & mouetur à principio intrinseco: qui autem agit ex cognitione extrinseca, qua non ipse, sed Auctor naturæ, vel alius agens extrinsecus cognoscit finem, propriè agit ex principio extrinseco; sed quæ sponte, & voluntariè mouentur, & agunt, mouentur, & agunt ex cognitione sibi intrinseca, qua ipsamet cognoscunt finem: è conuerso quæ mouentur, & agunt non sponte, & non voluntariè, mouentur, & agunt ex cognitione sibi extrinseca, eo pacto, quo sagitta mouetur ad scopum ex cognitione sagittarij extrinseca sagittæ, Sol illuminat, & ignis calefacit ex cognitione Dei, qua Deus cognoscit finem calefactionis, & illuminationis; ergo quæ agunt sponte, & voluntariè, speciali modo agunt, & se mouent ab intrinseco. Propter hunc specialem modum agendi ab intrinseco docet S. Thomas agentia voluntaria propriè se mouere, & agere ad finem; agentia verò naturalia non tam se mouere & agere, quam moueri, & agi ab auctore naturæ. Sicut enim sagitta, quia mouetur ad scopum ex extrinseca cognitione sagittarij, non tam se mouet ad scopum, quam mouetur ad scopum à sagittario; sic grauia quia mouentur ad centrum ex cognitione auctoris naturæ, non tam se mouent ad centrum, quam mouentur ad centrum ab auctore naturæ.

16. Quæritur octauò, vtrum in creatis volitio necessaria in ratione voluntarij sit perfectior, vel imperfectior volitione libera?

17. Respondeo, quod si volitio est necessaria ex perfectione cognitionis, & obiecti, quia nimirum amat bonum infinitum intuitiuè cognitum, in ratione voluntarij est perfectior libera: si autem volitio est necessaria ex imperfectione cognitionis, vel ex extrinseca determinatione contra inclinationem innatam voluntatis, in ratione voluntarij est imperfectior libera.

18. Probatur prima pars. Nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco ex cognitione, illa volitio est perfectior in ratione voluntarij, quæ est ab intrinseco cum maiori inclinatione, & ex perfectiori cognitione: sed amor beatificus e.g. eo ipso, quod est necessarius, quia procedit à cognitione intuitiua boni infiniti, est ab intrinseco cum maiori inclinatione, & est ex perfectiori cognitione, quam quilibet amor liber, & quælibet volitio libera; ergo &c. Probatur minor: nam quilibet amor vel est liber ex imperfectione obiecti, quia nimirum amat bonum finitum cognitum vt tale, & eo ipso est minus voluntarius, quia voluntas minori inclinatione fertur in bonum finitum, quam in bonum infinitum cognitum vt infinitum; vel est liber ex imperfectione cognitionis, quia nimirum amat bonum infinitum ex cognitione abstractiua, eo pacto, quo amor, quo Deum amamus in via, est liber, quia amat bonum infinitum ex cognitione abstractiua, & est minus voluntarius, quia procedit ex cognitione imperfectiore.

19. Probatur iam secunda pars conclusionis: Nam si volitio, vel appetitio est necessaria ex imperfectione cognitionis, vt accidit in actibus brutorum, infantium, amentium, ebriorum, & in motibus primo primis, eo ipso sunt ex imperfectiori cognitione, quam actus, qui sunt liberi, quia procedunt ex perfectiore cognitione. Si autem est necessaria volitio ex eo, quod voluntas determinetur ab extrinseco à Deo per physicam prædeterminationem, est minus ab intrinseco, siquidem procedit à determinatione extrinseca contrà naturalem inclinationem voluntatis, quæ in tali casu exigit concursum indifferentem.

20. Infertur voluntarium necessarium ex

genere, non autem ex toto genere esse perfectius libero. Probatur: nam amor beatificus, qui est perfectissimus inter actus necessarios, est perfectior in ratione voluntarij quolibet actu libero: at actus liberi deliberati sunt perfectiores actibus necessarijs non plenè deliberatis.

QVAESTIO VIII.

Vtrum Deus, Angeli, homines, & animalia bruta agant voluntariè.

S. Thom. qu. 6. art. 2.

1. PRimò videtur Deus non agere voluntariè. Vt enim Deus ageret voluntariè, volitio, qua Deus vult, deberet esse voluntaria; sed non est voluntaria; ergo &c. Probatur minor: voluntarium enim est, cujus principium est in agente; sed volitio diuina vtpotè improducta non habet principium; ergo &c.

2. Secundò vt docet Aristoteles 2. Top. cap. 3. num. 7. quod non est capax, & susceptiuum vnius contrarij, non est capax, & susceptiuum alterius contrarij: sed Deus est incapax agendi inuoluntariè; inuoluntarium autem est contrarium voluntario; ergo Deus est incapax etiam agendi voluntariè. Probatur minor: nam ad inuoluntarium requiritur, vt subiectum nolendo agat, aut patiatur: sed repugnat, vt Deus nolendo aliquid agat, aut patiatur; *voluntati enim eius quis resistit?* vt dicitur ad Rom. 9. ergo &c.

3. Tertiò videtur nulla volitio creata posse esse voluntaria, ac proindè Angelus, & homo non agere voluntariè. Voluntarium enim debet esse à principio intrinseco; sed omnis volitio creata est à Deo sicut à primo mouente extrinseco, & est ab obiecto vt à principio extrinseco, quod vt docet Aristoteles 3. de Anima textu 54. est sicut mouens non motum; ergo &c.

4. Quartò videtur, quod bruta nullo pacto agant sponte, seu voluntariè. Nam voluntarium dicitur à voluntate, quæ est appetitus rationalis; sed bruta cum careant ratione, carent etiam voluntate, siue appetitu rationali; ergo &c.

5. Quintò Angeli, & homines per hoc, quod agant voluntariè, sunt domini suorum actuum, & merentur laudem, ac vituperationem, vt docet Sanctus Damascenus l. 2. de fide cap. 22. & 24; sed bruta neque habent dominium suorum actuum, ideoque non tam agunt, quam aguntur, vt docet idem Damascenus, neque merentur laudem, aut vituperationem; ergo &c.

6. Respondeo, quod ex tradita definitione voluntarij facilè potest inferri, quænam agant, vel non agant voluntariè, & quænam perfectius, vel minus perfectè agant voluntariè?

7. Dicendum igitur primò: Deus agit voluntariè voluntarietate quadam summa, & perfectissima. Probatur: nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco, & ex cognitione, quod est maximè ab intrinseco, & maximè ex cognitione, est maximè voluntarium; sed volitio Dei est maximè ab intrinseco, & maximè ex cognitione; ergo. Probatur minor: nam cum vnumquodque sit maximè intrinsecum sibi, quod est à se ipso, est maximè ab intrinseco; sed volitio diuina est adæquatè à se ipsa in omni genere etiam obiecti formalis, vt dictum est quæst. 48. de Deo; ergo &c.

8. Dicendum secundò: Angeli, & homines agunt voluntariè, sed minus perfectè, quam Deus. Probatur: nam volitio hominum, & Angelorum est minus ab intrinseco, & minus ex cognitione, quam volitio Dei; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: quod enim ità est ab intrinseco, vt sit etiam ab extrinseco, est minus ab intrinseco, quam quod est adæquatè ab intrinseco, ità vt nullo pacto sit ab extrinseco; sed volitio Dei est adæquatè ab intrinseco, volitio hominis, & Angeli ità est ab intrinseco, vt sit etiam ab obiecto formali, & à fine extrinseco, & à Deo, tanquam à primo motore extrinseco; ergo &c. Confirmatur: nam volitio creata est à volente distincto, volitio increata est à volente identificato cum ipsa volitione; sed quod ab aliquo distinguitur est minus intrinsecum illi, quam id, quod cum eo identificatur; ergo volitio creata est minus ab intrinseco, quam increata. Probatur iam secunda pars antecedentis: nam volitio humana, & angelica, cum non sint ex cognitione comprehensiua omnium cognoscibilium, minus sunt ex cognitione, quam volitio diuina, quæ est ex cognitione comprehensiua omnium cognoscibilium, adeoque maximè est ex cognitione.

9. Dicendum tertiò: volitio angelica regulariter est magis ab intrinseco, & magis ex cognitione, adeoque magis voluntaria, quam volitio humana.

10. Probatur: nam volitio, quæ est à voluntate non impulsa ad volendum ab alia potentia voluntati extrinseca, est magis ab intrinseco, quam volitio, quæ est à voluntate impulsa à passione, quæ est actus appetitus sensitiui, qui quodammodo est extrinsecus voluntati; sed volitio angelica est solum à voluntate Angeli non impulsa ab vlla passione appetitus sensitiui; siquidem Angeli carent appetitu sensitiuo; volitio humana est à voluntate, quæ regulariter semper impellitur, vel retrahitur ab aliqua passione appetitus sensitiui; ergo &c. Rursus volitio angelica est à cognitione, qua Angeli perfectè cognoscunt singula, quæ spectant ad actionem: volitio humana regulariter est à cognitione, qua homines non perfectè cognoscunt singula, quæ spectant ad actionem; ergo &c.

11. Hinc

11. Hinc infertur, quare Angeli ità peccarint, vt nunquam eos pænituerit peccati, & vt nullus Angelus obtinuerit veniam: homines autem sæpè pæniteat peccatorum, & obtineant veniam. Ratio est, quia eorum nos facilius pænitet, quæ minus voluntariè, minus ab intrinseco, minus ex cognitione, ac magis ex passione agimus: è conuerso eorum, quæ agimus magis voluntariè, magis ab intrinseco, minus ex passione, & magis ex cognitione, difficilius pænitet: sed Angeli peccarunt maximè ab intrinseco sine vllo impulsu appetitus sensitiui, & ex cognitione perfecta omnium circunstantiarum; ergo non est mirum, quod illos moraliter pænitere non possit. Ex eadem ratione non obtinuerunt veniam, quia venia debetur ijs, quæ inuoluntariè, vel minus voluntariè fiunt.

12. Dicendum quartò cum S. Thoma quæst. 6. art. 2. Brutis conuenit voluntarium quoddam imperfectum, & materiale, non autem perfectum, & formale.

13. Probatur: nam cum voluntarium sit quod est ab intrinseco, & ex cognitione finis, quod est ex perfecta, & formali cognitione finis, vt finis, est voluntarium perfectum, & formale: quod autem est ex imperfecta, & solum materiali cognitione finis, est voluntarium imperfectum, & materiale; sed bruta operantur solum ex imperfecta, & purè materiali cognitione finis; ergo &c. Probatur minor: nam cum finis sit bonum, cuius gratia cætera fiunt, aut sunt facienda, vt cognoscatur finis formaliter, debet cognosci, quod aliquid est bonum, & quod quædam sunt facienda ad illud obtinendum, adeoque debet cognosci proportio inter finem, & media, quæ sunt ponenda propter finem: si verò solum cognoscatur aliquid esse bonum, sed non cognoscatur quædam esse facienda ad tale bonum obtinendum, finis cognoscitur solum materialiter; sed cognoscere proportionem mediorum cum fine est opus rationis, & includit discursum, quo ex eo, quod finis sit tale quid, & media sint talia, infertur media esse proportionata ad finem acquirendum: bruta autem carent ratione, & discursu; ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed purè materialiter; ergo non operantur voluntariè, & propter finem formaliter, sed purè materialiter.

14. Hunc modum operandi propter finem purè materialiter experimur aliquando etiam in nobis, cum agimus absque deliberatione, & discursu. E. g. sæpè aliquis fricat barbam, quia sentit aliquem pruritum in barba, & apprehendit bonum esse illam fricare, & manum mouere, & ideo mouet, absque eo quod quicquam cogitet de proportione talium actionum cum fine. Hunc igitur modum operandi, quem nos sæpè etiam post vsum rationis exercemus, & quem semper infantes exercent, debemus brutis tribuere cum communi sententia; ideoque sicut nos cum operamur hoc pacto, exercemus actus voluntarios solum materialiter, non autem formaliter, sic debemus asserere bruta exercere actus voluntarios, & spontaneos solum materialiter, non autem formaliter. Quæstio, vtrum bruta operentur propter finem formaliter, est purè philosophica, ideoque non est hic examinanda ex professo. Videri potest Cardinalis Pallauicinus in Tomo de Actibus humanis disp. 1. art. 2. & disp. 3. art. 3. vbi illam examinat, & optimè defendit communem sententiam.

15. Ad 1. nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: voluntarium causatum est, cuius principium est in agente, concedo: voluntarium *vt sic* nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Voluntarium causatum est, cuius principium est in eo, cui dicitur voluntarium; at voluntarium vt sic est, quod est ab eo, cui est voluntarium, abstrahendo ab hoc, quod sit ab illo vt à principio per productionem, vel alio altiori, & eminentiori modo; sed volitio diuina est ab ipso Deo, non per productionem, cum sit improducta, sed per hoc, quod sit ipse Deus, qui est à se; ergo est maximè ab intrinseco, & maximè voluntaria, vt explicatum est conclusione prima.

16. Ad 2. distinguo maiorem: quod non est susceptiuum, & capax vnius contrarij, non est susceptiuum, & capax alterius contrarij, & hoc valet in subiectis, quibus neutrum contrariorum est naturale, transeat; & hoc valet in subiectis, quibus alterum contrariorum est naturale, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Interpretes Aristotelis aduertunt principium topicum positum ab Aristotele ad summum valere in subiectis, quibus neutrum contrariorum est naturale, non autem in subiectis, quibus vnum contrariorum est naturale. Patet: nam nix licet non sit capax nigredinis, tamen est capax albedinis, quæ naturalis est niui. In casu igitur nostro Deus sicut licet sit incapax insipientiæ, tamen naturaliter, immo essentialiter est sapientissimus, sic licet sit incapax agendi inuoluntariè, tamen essentialiter agit per volitionem summè voluntariam, atque etiam cum peccata permittit, non inuoluntariè, sed voluntariè permittit.

17. Ad 3. distinguo maiorem: voluntarium debet esse ab intrinseco, vt cognoscente, & appetente, cum exclusione obiecti extrinseci, ac primi motoris extrinseci, nego; sine tali exclusione, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Ex dictis conclusione prima, & secunda solum voluntarium increatum debet esse ab intrinseco in omni genere, ità vt nullo pacto sit ab extrinseco. At voluntarium creatum sufficit, vt sit ab intrinseco vt volente, & appetente, quod volens, quia ex sua natura postulat moueri ab obiecto, & à primo motore extrinseco, mouetur ab illis secundum suam intrinsecam inclinationem, adeoque voluntariè.

18. Ad 4. distinguo maiorem: voluntarium ità dicitur à voluntate, vt hoc nomen extendatur etiam ad significandum quod est ab appetitu sensitiuo, qui est quædam imperfecta participatio voluntatis, concedo; vt non extendatur, nego; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo voluntarium perfectum non conuenit brutis, concedo; voluntarium imperfectum, & per quamdam participationem, nego consequentiam. Voluntarium licet dicatur à voluntate, tamen ex vsu extenditur etiam ad significandum quę sponte fiunt à brutis per appetitum sensitiuum, qui est quædam participatio voluntatis.

19. Ad 5. distinguo maiorem: homines, & Angeli per hoc, quod perfectè agant voluntariè, sunt domini suorum actuum, & merentur laudem, & vituperationem, concedo; per hoc quod vtcunque agant voluntariè, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homines sunt domini suorum actuum, & merentur laudem ac vituperationem, non per hoc, quod vtcunque agant voluntariè: nam per ea, quæ agunt voluntariè in infantia, & amentia, & per actus primò primos, non sunt domini suorum actuum: sed per hoc, quod agant voluntariè ex deliberatione, & cum libertate, vt explicabitur inferius: sed bruta agunt voluntariè sine deliberatione, ac libertate; ergo &c.

QVÆSTIO IX.

Vtrum, & quo pacto omissiones, & quæ sequuntur ex omissionibus sint voluntaria directè, vel indirectè?

S. Th. qu. 6. art. 3.

1. PRimò videtur, quod omissiones non possint esse voluntariæ, e. g. quod cum quis obligatur ad amandum Deum, & non amat, omissio amoris non sit voluntaria. Ad voluntarium enim requiritur, vt à voluntate sit; sed omissio non potest esse à voluntate; ergo &c.

2. Secundò videtur id, quod sequitur ex omissione, si non sit directè volitum, adeoque directè voluntarium, nec esse voluntarium indirectè. Licet enim Deus omittat dare peccantibus auxilia, cum quibus non peccarent, videns per scientiam mediam ex tali omissione sequuturа peccata, tamen peccata quia à Deo non sunt directè volita, ac directè voluntaria, neque sunt voluntaria indirectè; ergo licet gubernator nauis ex. gr. omittat facere aliquas actiones spectantes ad gubernationem nauis, videns ex hac omissione sequuturum naufragium, tamen si directè naufragium non velit, naufragium nauis nec indirectè erit illi voluntarium, & imputabile.

3. Respondeo, quod vt clarè procedamus, debemus distinctè proponere, & soluere aliqua dubia. Primo ergo quæritur, vtrum voluntati possit esse liberum, & voluntarium ipsum non velle, & non exercere aliquem actum?

4. Respondeo, quod cum voluntas potest velle, & non velle, si non velit, ipsum non velle erit illi voluntarium, & liberum. Probatur ratione, quam affert S. Thomas hic art. 3 in corpore. Nam voluntarium est quod est à voluntate; sed cum voluntas potest velle, & non vult, ipsum non velle suo modo est à voluntate, non quidem vt agente, sed vt non agente; ergo cum voluntas potest velle, & non vult, ipsum non velle est voluntarium, saltem negatiuè, & indirectè.

5. Quæritur secundò, vtrum ad hoc, vt non velle sit voluntarium, & liberum, debeat esse voluntarium, ac liberum ratione alicuius actus positiui, an possit esse voluntarium, & liberum ratione sui, sine vllo actu positiuo?

6. Respondeo duas esse sententias. Prima docet non velle posse esse voluntarium, & liberum ratione sui, ità vt voluntas liberè se determinet ad non velle sine vllo actu positiuo, adeoque esse possibilem puram omissionem liberam. Secunda docet non velle non posse esse voluntarium, ac liberum voluntati, nisi dependenter ab aliquo actu positiuo, adeoque esse impossibilem puram omissionem liberam. Quia resolutio quæstionis pendet à principijs infrà tradendis de libertate, differtur in illum locum, hoc est in quæst. 20.

7. Quæritur tertiò, vtrum non velle, & non agere per potentias distinctas à voluntate, cum est voluntarium per denominationem ab actibus positiuis, possit esse voluntarium, tum directè, tum indirectè.

8. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia vt benè explicat Vasquez hic disp. 24. cap. 1. voluntarium directè, & formaliter est, quod est à voluntate volente ipsum secundū se; voluntarium autem indirectè, & interpretatiuè est, quod est à voluntate volente ipsum non secundum se, sed in quantū vult aliud, ex quo videtur sequuturum cum certis circunstantijs explicandis in responsione ad quintum quæsitum; sed potest aliquis nō exercere actum voluntatis, aut aliarum potentiarum, quia directe vult non exercere: e. g. potest non amare Deum, quia vult non amare, non credere, quia vult non credere, non ire ad Ecclesiam, quia vult non ire: potest rursus non exercere tales actiones, quia vult aliquid aliud, ex quo videt sequuturam omissionem talium actuum: e. g. potest non exercere actum amoris Dei, vel fidei, quia vult cogitare de negotijs, videns ex hac cogitatione sequuturam omissionem amoris, & actus fidei, non ire ad Ecclesiam, quia vult ludere, videns ex ludo sequuturam omissionem eundi ad Ecclesiam, licet non directè velit talem omissionem; ergo &c.

9. Quæritur quartò, vtrum ad hoc, vt omis-

omissio actus eliciti, vel imperati sit voluntaria indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi.

10. Respondeo negatiuè cum Suario disput. 1. de voluntario sectione 5. num. 7. & 8. Probatur: nam qui cum possit ire ad Ecclesiam, & audire sacrum, quia vult ludere, omittit volitionem eundi, & non it, voluntariè omittit, seu teneatur velle, & ire ad Ecclesiam, eo quod sit dies festus, seu non teneatur, eo quod non sit dies festus; ergo vt omissio actus eliciti, quo velit ire ad Ecclesiam, & actus imperati, quo eat, sit voluntaria indirectè, non requiritur præceptum. Ratio est, quia eo ipso, quod aliquis vult causam, vel quasi causam, ex qua videt per se, & necessario sequi aliquem effectum, virtualiter, adeoque saltem indirectè vult talem effectum: sed qui vult ludere toto mane videns ex hoc sequi necessario, & per se omissionem actus eliciti, quo efficaciter velit ire ad Ecclesiam, & actus imperati, quo eat ad Ecclesiam, vult causam, ex qua videt necessario, & per se sequi omissionem actus, quo velit ire, & eat ad Ecclesiam; ergo virtualiter, & indirectè vult omissionem tum actus eliciti, tum imperati.

11. Quæritur quintò, vtrum vt euentus sequens ex omissione sit voluntarius indirectè, requiratur præceptum, & obligatio non omittendi?

12. Respondeo tres esse sententias. Prima quorumdam, quos refert Vasquez 1. parte disput. 24. cap. 2. docet non requiri præceptum. Secunda, quam sequitur Vasquez ibidem cap. 3 num. 10. docet requiri præceptum, & obligationem non omittendi.

13. Dicendum cum tertia sententia media, quam sequitur Suarius disput. 1. de voluntario, sect. 5. num. 9. & sequentibus: cum euentus per se sequitur ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, non requiritur præceptum, & obligatio non omittendi; cum autem sequitur solum per accidens ex omissione, vt sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum, & obligatio non omittendi.

14. Probatur prima pars. Nam vt dictum est in responsione ad quartum quæsitum, qui vult aliquid, ex quo videt per se, & necessario sequi aliud, saltem virtualiter, & indirectè vult illud; sed qui vult ludere tota die, videt ex hoc per se, & necessario sequi, quod non ibit ad Ecclesiam, non audiet sacrum, & non lucrabitur indulgentiam; ergo seu teneatur lucrari, seu non teneatur, voluntariè saltem indirectè non lucratur indulgentiam, adeoque euentus non lucrandi est illi voluntarius saltem indirectè: è conuerso non eo ipso, quod aliquis vult aliquid, ex quo videt aliud sequuturum solum per accidens, virtualiter, & indirectè vult illud: alioquin eo ipso, quod Deus vult dare peccantibus auxilia sufficientia, ex quibus videt per accidens sequutura peccata, vellet virtualiter, & indirectè peccata; ergo vt euentus sequens per accidens ex actione, vel omissione sit voluntarius indirectè, requiritur præceptum non omittendi.

15. Hinc sequitur, quod si gubernator nauis nolit adesse naui, videns ex omissione suæ præsentiæ per accidens sequuturum naufragium, indirectè, & imputatiuè vult naufragium, quia ex officio obligatur adesse naui, & impedire naufragium. Si autem aliquis, qui non sit gubernator nauis, & neque ex officio, neque ex charitate, vel alio capite teneatur adesse naui ad impediendum naufragium, absit à naui, etiamsi videat ex sua absentia per accidens sequuturum naufragium, neque indirectè vult naufragium, ideoque naufragium illi non imputatur. Idem dic, cum aliquis potest impedire combustionem domus, & non impedit: potest succurrendo pauperi impedire, ne moriatur, & non impedit. Si enim tenetur impedire, & succurrere pauperi, combustio domus, & mors pauperis imputantur illi, & sunt voluntaria indirectè; si non tenetur, neque indirectè, sunt illi inuoluntaria, adeoque non imputantur. Ideo de eo, qui tenetur pascere pauperem, & non pascit, videns illum morituram, receptum est illud Ambrosij: *si non pauisti, occidisti*, quia nimirum mors pauperis illi imputatur, & est voluntaria indirectè.

16. Dices: quid confert præceptum ad hoc, vt euentus per accidens sequutus, qui secluso præcepto, non esset voluntarius, sit voluntarius?

17. Respondeo cum Suario, quod obligatio pascendi pauperem ex. gr. ne moriatur, facit, vt moraliter idem sit non pascere, & occidere, iuxta celebre dictum S. Ambrosij ergo eo ipso, quod qui tenetur pascere, directè, vel indirectè vult non pascere, moraliter, & imputatiuè vult occidere. At cum non datur obligatio pascendi, ne pereat, non pascere, & occidere neque moraliter sunt idem; ergo licet non pascere sit voluntarium, non sequitur mortem per accidens sequutam ex omissione pascendi esse moraliter & indirectè voluntariam.

18. Ad 1. distinguo minorem: omissio non potest esse à voluntate positiuè, concedo; negatiuè, & suo modo, nego. Omissio potest esse à voluntate negatiuè, & suo modo, vt explicabitur quæstione 20. de pura omissione libera.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia Deus non obligatur ad impedienda peccata; at gubernator obligatur ad impediendum naufragium, ideoque si fingatur casus, in quo gubernator nauis excusetur ab obligatione manendi in naui, tunc naufragium neque directè, neque indirectè est illi voluntarium, & imputabile.

QVÆ-

QVAESTIO X.

Vtrum voluntas possit pati violentiam, vel coactionem?

S. Th. qu. 6. art. 4. & 5.

1. VIdetur voluntas posse violenter cogi etiam ad actus elicitos, puta ad volitionem, qua aliquis velit occidere se ipsum: Tunc enim posset cogi, quando posset aliquis ab extrinseco contra naturalem exigentiam necessitari ad volendum occidere se ipsum; sed posset aliquis à Deo necessitari ad volendum occidere se ipsum contra naturalem exigentiam, qua voluntas exigit non necessitari, sed relinqui in sua libertate; ergo &c.

2. Secundò ad violentiam, & coactionem sufficit, vt voluntas propter extrinsecam necessitatem eliciat aliquem actum nolens; sed potest voluntas elicere aliquem actum nolens: ex.gr. potest homo à Deo necessitari ad hoc, vt velit se occidere, licet nolit id velle; ergo &c.

3. Tertiò de facto damnati licet nolint elicere actus doloris, quo dolent de priuatione Dei, ac de combustione, aliisque pœnis sensus, quas experiuntur, tamen à Deo coguntur ad eliciendos tales actus doloris; ergo &c.

4. Respondeo in hac quæstione quatuor dubia esse examinanda. Primum est, an voluntas possit violenter cogi ad actus ab ipsa elicitos. Secundum, an possit violenter cogi ad carentiam actuum elicitorum. Tertium an possit violenter cogi ad actus imperatos aliarum potentiarum, vel ad iporum carentiam. Quartum, an possit violenter cogi ad qualitates, vel habitus, vel ad eorum carentiam.

5. Dicendum igitur primò cum S. Thoma hic quæst. 6. art. 4. quem sequuntur communiter Theologi. Implicat contradictionem actus elicitos à voluntate esse illi violentos, vel coactos. Probatur: nam ex dictis quæst. 7. in respons. ad 5. quæsitum, *Violentum est, cuius principium est extra, ita vt nihil conferat is, qui agit, aut patitur*; sed omnis actus elicitus à voluntate, cum sit vitalis, est essentialiter à principio intrinseco cognoscente, vitaliter concurrente ipsa voluntate; ergo nullus actus elicitus à voluntate potest esse violentus: ergo neque potest esse coactus; siquidem etiam ad hoc, vt actus sit coactus, debet esse ab extrinseco, nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur.

6. Confirmatur: nam omnis actus voluntatis est prosequutio boni, vel fuga mali; sed voluntati non potest esse violenta, vel coacta vlla prosequutio boni, vel fuga mali; ergo &c. Probatur minor: nam quod est iuxta naturalem impetum, & inclinationem potentiæ, non potest esse illi violentum: ex. gr. quia iuxtà naturalem impetum grauitatis est tendere ad centrum, & recedere à circumferentia, non potest esse violentus grauitati motus, quo tendit ad centrum, & recedit à circumferentia; sed voluntas habet naturalem impetum, & inclinationem ad prosequendum bonum, & fugiendum malum; ergo &c.

7. Dices: posset Deus infundere voluntati volitionem, ad quam voluntas non concurreret; sed tunc talis volitio esset merè ab extrinseco, non concurrente voluntate; ergo posset esse violenta, & coacta.

8. Respondeo negando antecedens. Nam velle est actus vitalis, adeoque essentialiter debet esse ab intrinseco; ergo implicat, vt voluntas velit per volitionem, ad quam vitaliter, & ab intrinseco non concurrat. Addunt alij, quod quia voluntas habet naturalem impetum ad prosequutionem boni, & fugam mali; omnis autem volitio, ac nolitio est prosequutio boni, & fuga mali; omnis volitio, ac nolitio, etiamsi infunderetur purè ab extrinseco, esset secundum naturalem impetum voluntatis, adeoque non esset violenta, neque coacta.

9. Infertur vniuersim nullum actum vitalem posse esse violentum, vel coactum vienti, & nullam actionem posse esse violentam, vel coactam principio actiuo. Ratio est, quia omnis actus vitalis essentialiter procedit ab intrinseco, & omnis actio ità procedit ab agente, vt agens concurrat, adeoque conferat aliquam vim. Hinc sequitur, quod in Aristotelica definitione, qua violentum definitur, *quod procedit ab extrinseco nullam vim conferente eo, qui agit, aut patitur*, nomine agentis intelligitur agens purè instrumentale, hoc est id, per quod aliquid extrinsecum agit ità, vt moueat illud: ex.gr. cum aliquis violenter arrepta, & mota manu alterius, per illam percutit alium, manus dicitur agens respectu percussionis, quia purè est instrumentum, per quod agens extrinsecum percutit.

10. Dicendum secundò: carentia actuum elicitorum potest esse violenta, & coacta voluntati. Probatur: nam tunc carentia actus est violenta, cum est purè ab extrinseco, nullam vim conferente passo, immo conante in oppositum; sed carentia actuum elicitorum potest esse voluntati ab extrinseco, voluntate conante in oppositum; ergo &c. Probatur minor: nam licet aliquis velit amare aliquod obiectum, Deus vel per subtractionem concursus, vel alia ratione potest impedire, ne illud amet, vt suppono cum sententia communi; sed in hoc casu carentia amoris erit purè ab extrinseco, voluntate conante in oppositum per hoc, quod velit amare; ergo &c. Confirmatur: nam sicut cum per potentiam motiuam conamur mouere manus,

&

& ab aliquo extrinseco impedimur, ne moueamus manus, carentia motus est violenta potentiæ motiuæ; sic cum voluntas vult amare, & ab extrinseco impeditur, carentia motus est violenta, & coacta voluntati.

11. Dicendum tertiò: voluntas potest pati violentiam quoad actus imperatos aliarum potentiarum per hoc, quod ab extrinseco impediatur exercere aliquem actum, quem vult exercere, vel ab extrinseco necessitetur ad exercendos saltem instrumentaliter actus, quos non vult exercere. Probatur: nam si aliquis velit ambulare, vel loqui, & ab extrinseco impediatur, ne ambulet, & ne loquatur, carentia actionis ambulatiuæ, & locutiuæ est ab extrinseco, voluntate conante in oppositum: ergo est violenta, & coacta. Rursus si energumenus nolit percutere exorcistam, & in illum proferre verba contumelioſa, & à dæmone cogatur ad percutiendum, & ad proferenda verba contumelioſa, voluntas energumeni patitur violentiam per hoc, quod organa percutiendi, & loquendi cogantur ab extrinseco percutere, & proferre verba contumelioſa, voluntate conante in oppositum; ergo &c.

12. Dicendum quartò: probabile est voluntatem posse necessitari, & cogi ad recipiendam aliquam qualitatem, vel habitum, & ad carendum aliqua qualitate, vel habitu.

13. Probatur: nam sicut si Sol priuetur luce, quam exigit, patitur violentiam, sic si voluntas habens aliquem habitum, & exigens conseruationem illius, spolietur tali habitu, patitur violentiam. Rursus sicut si nix exigens non esse nigra, fiat nigra, patitur violentiam, sic si voluntas exigens non prædeterminari, prædeterminetur, patitur violentiam; ergo potest voluntas pati violentiam per hoc, quod recipiat aliquam qualitatem prædeterminatiuam, quam exigit non recipere, vel spolietur aliquo habitu, quo exigit non spoliari. Hæc procedunt, supposita sententia satis communi, quod in genere non repugnet creaturas pati violentiam à Deo, quam sententiam secutus sum in Physica quæst. 12. de natura.

14. Infertur cum S. Thoma hac quæst. 6. art. 5. quod sicut violentia illata rebus cognitione carentibus causat innaturale, sic violentia illata rebus cognitione præditis causat inuoluntarium. Probatur: nam innaturale est, quod aliquod contra inclinationem naturæ patitur ab extrinseco, nullam conferens vim; sed lapis ex. gr. cum mouetur sursum, mouetur ab extrinseco contra inclinationem naturæ, & contra impetum grauitatis; ergo mouetur innaturaliter, adeoque violentia illata lapidi à proijciente, causat motum innaturalem lapidi. Proportionaliter inuoluntarium est, quod aliquid contrà inclinationem voluntatis patitur ab extrinseco, nullam conferens vim; sed homo cum per vim nolens trahitur in carcerem ex. gr. mouetur ab extrinseco contra inclinationem voluntatis: ergo mouetur inuoluntariè, adeoque violentia homini illata causat motum inuoluntarium: ergo sicut violentia illata rebus cognitione carentibus causat innaturale, sic violentia illata rebus cognoscentibus causat inuoluntarium.

15. Ad 1. distinguo maiorem: tunc voluntas posset cogi ad volendam occisionem hominis, cum posset necessitari ad talem volitionem, quæ esset merè ab extrinseco, non concurrente vitaliter ipsa voluntate, concedo; cum posset necessitari ad talem volitionem, quæ esset ab intrinseco, concurrente vitaliter ipsa voluntate, nego: distinguo eodē pacto minorē; & nego consequentiā. Si quis necessitaretur ad volendū occidere se ipsum, ipsa necessitas occidendi seipsum posset esse illi violenta, & coacta, quia esset merè ab extrinseco, voluntate non concurrente, sed exigente non necessitari: at volitio occidendi se ipsum non esset merè ab extrinseco, siquidem ad ipsam voluntas concurreret vitaliter, adeoque non esset violenta, & coacta.

16. Ad 2. distinguo maiorem: ad violentiam, & coactionem sufficit, vt voluntas ab extrinseco necessitetur ad hoc, vt exerceat aliquem actum nolens, ità vt nullam conferat vim ad talem actum, concedo; ità vt conferat vim, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Si Deus necessitaret aliquem ad hoc, vt vellet se occidere, licet nollet id velle, volitio se occidendi vtpotè vitalis esset ab intrinseco, voluntate conferente vim; ergo eo ipso non conueniret illi definitio violenti, adeoque non esset violenta, nisi secundum quid, vt dicetur quæst. 15. num. 10. & sequent.

17. Ad 3. distinguo antecedens: damnati licet nolint dolere, coguntur à Deo ad actus doloris formaliter, nego antecedens; coguntur causaliter, concedo antecedens; & nego consequentiam. Actus doloris cum sit vitalis, & ab intrinseco, non potest esse damnatis simpliciter violentus, sed causa doloris est ipsis violenta, quia est merè ab extrinseco. Confirmatur: nam licet pati malum sit violentum, tamen non est violentum, sed est maximè naturale dolere malis, quæ violenter patimur; ergo damnati violenter patiuntur mala spectantia ad pœnam, sed naturaliter, non autem violenter dolent malis, quæ patiuntur. Vide infra quæstione 15. num. 13. & 14.

QVÆ-

QVÆSTIO XI.

Vtrum metus causet voluntarium simpliciter, vel secundum quid?

S. Thomas art. 6.

1. PRimò videtur causare inuoluntarium simpliciter. Tunc enim causaret inuoluntarium simpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus non sponte, sed inuitè; sed quæ facimus ex metu, facimus non sponte, sed inuitè: ex. gr. mercator dum ex metu naufragij proijcit merces in mare, non sponte, sed inuitè, ideoque dolens proijcit; ergo.

2. Confirmatur: nam Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. de proiectione mercium, alijsque actionibus factis ex metu dicit: *Spontanea igitur huiusmodi sunt, simpliciter autem inuita, quippe cum tale quippiam eligat nemo*; ergo ex Aristotele quæ fiunt ex metu, licet aliquo pacto sint spontanea, sunt simpliciter inuita, ac proindè inuoluntaria. S. etiam Thomas 2. 2. quæst. 142. art. 3. docet quæ fiunt ex metu, non esse simpliciter voluntaria.

3. Secundò quæ fiunt ex violentia, sunt simpliciter inuoluntaria; ergo etiam quæ fiunt ex metu sunt simpliciter inuoluntaria.

4. Tertiò metus videtur neque causare inuoluntarium secundum quid. Nam qui ex metu inferni obseruat legem diuinam, & abstinet à peccatis, obseruat omnino voluntariè sine vlla admixtione inuoluntarij secundum quid; ergo metus inferni non causat inuoluntarium secundum quid, ac proinde neque metus aliorum malorum causat inuoluntarium secundum quid. Probatur antecedens: nam vt docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. dolor, & tristitia sequens ex actione est signum, quod fiat inuoluntariè secundum quid; sed qui obseruat legem diuinam ex metu inferni, obseruat sine dolore, & tristitia; ergo &c.

5. Respondeo, quod primò est examinandum, vtrum causa metus sit voluntaria, vel inuoluntaria. Secundò vtrum ipse actus timendi sit voluntarius, an inuoluntarius. Tertiò vtrum quæ fiunt ex metu, fiant voluntariè, an inuoluntariè.

6. Dicendum igitur primò: causa metus, propter quem operamur, aliquando est voluntaria, aliquando inuoluntaria. Probatur: nam ciues, nisi sint pessimi, ità timent leges, & Magistratus, ac pœnas statutas transgressoribus: & ex hoc timore leges obseruant, vt velint dari causam timendi, hoc est leges, & magistratus, & pœnas statutas transgressoribus; homines etiam, nisi sint pessimi, ità timent diuinam iustitiam, & pœnas, quibus punit peccata, vt velint dari causam timendi, hoc est diuinam iustitiam punientem peccata; ergo sæpè causa timendi est voluntaria, & volita. E'conuerso mercator ità timet naufragium, vt nolit tempestatem, quæ est causa timendi naufragium: qui incidit in latrones ità timet mortem, vt nolit incidisse in latrones, adeoque nolit causam timendi mortem; ergo sæpè causa timendi est inuoluntaria, & nolita.

7. Dicendum secundo: timor ipse licet possit esse simpliciter inuoluntarius in causa, tamen in se ipso formaliter non potest esse simpliciter inuoluntarius, saltem directè. Probatur: nam cum causa timendi est inuoluntaria, & nolita, etiam ipse timor ex tali causa est inuoluntarius, & nolitus: at cum timor in se ipso sit actus voluntatis, in se ipso non est inuoluntarius, sed voluntarius, & secundum naturalem inclinationem voluntatis, quæ naturali impetu inclinatur ad timendum, & fugiendum malum imminens, ex suppositione, quod immineat. Dixi timorem non posse esse inuoluntarium directè, quia potest esse inuoluntarius reflexè. Potest enim contingere, vt aliquis ità timeat, vt per actum reflexum nolit timere, & conetur impedire actum timoris: ex. gr. sæpè contingit, vt milites tyrones in prima pugna, licet nolint timere, tamen timeant, & actum timoris impedire non possint; & probabile est, quod non solum non possint impedire actum timoris, qui est passio appetitus sensitiui, sed neque possint impedire actum timoris, qui est actus voluntatis. Addo, quod aliquando timor etiam in causa est voluntarius, & volitus, vt patet in exemplis allatis ciuium timentium leges, quas volunt dari, & hominum non malorum timentium diuinam iustitiam, quam volunt dari, & excitantium in se actum timoris meditationibus inferni &c.

8. Dicendum tertiò cum Aristotele 3. Ethicorum cap. 1. quem sequuntur S. Gregorius Nyssenus lib. 5. Philosophiæ cap. 1. vel potius Nemesius Philosophus, si ille est auctor illorum librorum, S. Ioannes Damascenus lib. 2. de fide cap. 24. S. Anselmus in Dialogo de lib. arbitr. cap. 5. S. Thomas hic 1. 2. quæst. 6. art. 6. & Theologi, & Philosophi communiter: quæ ita fiunt ex metu, vt præscindendo à metu, illa secundum se odio habeamus vt mala, & nolimus facere, ideoque odio habeamus etiam ipsam causam timendi, sunt mixta ex voluntario, & inuoluntario. Probatur: nam mercator ex. gr. odit vt malam proiectionem mercium secundum se præcisè consideratam, illamque non vult, præscindendo à periculo naufragij, in quo versatur, ideoque odit etiam periculum; ergo proiectio mercium secundum se considerata est inuoluntaria, & nolita. Rursus idem mercator in circunstantia periculi, in quo versatur, efficaciter vult proijcere merces in mare, & de facto proijcit, quia vult proijcere; ergo proiectio mercium in circunstantia peri-

periculi est voluntaria, & volita; ergo est mixta ex voluntario, & inuoluntario.

9. Dicendum quartò cum ijsdem auctoribus: quæ ita fiunt ex metu, vt secundum se præcisè sint nolita, & odio habita, sunt magis voluntaria, quam inuoluntaria, ideoque simpliciter, & absolutè sunt voluntaria, & solum secundum quid sunt inuoluntaria. Probatur: nam quod efficaciter volumus pro casu, qui de facto datur à parte rei, ac nolumus pro casu, qui non datur à parte rei, sed solum datur in apprehensione intellectus, magis volumus, quam nolumus, & simpliciter, atque absolutè volumus, nolumus autem secundum quid, & veluti sub conditione; sed mercator efficaciter vult proijcere merces pro casu imminentis naufragij, qui datur à parte rei, ideoque magno conatu, & labore mouet potentias externas ad illas proijciendas, ac solum proijcere non vult pro casu merè apprehenso naufragij non imminentis; ergo proiectionem magis vult, quam non vult: vult simpliciter, & absolutè, non vult conditionatè, & ex suppositione, quod non immineat periculum naufragij.

10. Infertur primò, quod cum quis ex timore etiam mortis transgreditur legem pro eo casu obligantem, peccat, nisi metus sit talis, vt auferat libertatem. Ratio est, quia transgressio legis est simpliciter voluntaria, licet sit inuoluntaria secundum quid; ergo simpliciter peccat, licet culpa aliqualiter minuatur, quia peccat inuoluntariè secundum quid. Si tamen timor esset tantus, vt auferret libertatem, non peccaret, quia peccatum debet esse liberum. Rursus si lex non obliget pro casu periculi, quod timetur, non peccaret: ex. gr. quia lex ieiunandi non obligat in periculo mortis, vel grauis morbi, cum quis in tali periculo non ieiunat, non peccat, quia transgreditur legem solum materialiter, non formaliter, cum transgrediatur in casu, in quo non obligat.

11. Infertur secundò contractus ex metu non auferente libertatem iustè, siue iniustè illato non esse inualidos præcisè ex eo, quod non sint simpliciter voluntarij, siquidem sunt simpliciter, & absolutè voluntarij. Cum igitur sunt inualidi, & irriti, vel irritabiles, sunt tales ex alijs capitibus, puta cum metus iniustè est illatus, sunt inualidi propter iniustitiam, vel propter legem humanam statuentem, vt sint inualidi, vel propter ipsam naturam quorumdam contractuum exigentium ad valorem, vt fiant voluntariè sine admixtione inuoluntarij etiam secundùm quid. Idem dic de votis. Statuere, quandonam contractus, & vota, cum fiunt ex metu, sint valida, vel inualida, non spectat ad hunc locum, sed ad materias particulares de contractibus, ac de votis.

12. Infertur tertiò, quod quæ ita facimus ex metu, vt illa secundum se non odio habeamus, tanquam mala, propriè non facimus inuoluntariè secundum quid: ex. gr. ciues, & homines non mali dum obseruant leges humanas, & diuinas ex timore pœnarum, quæ transgressoribus inferuntur à Magistratibus, vel à Deo, talis obseruantia propriè non est inuoluntaria secundum quid. Ratio est, quia eatenus proiectio mercium &c. est inuoluntaria secundum quid mercatori, quatenus mercator proiectionem secundum se præcisè non vult, & odio habet vt malam, ideoque odit etiam periculum naufragij, quod est causa timendi, & proijciendi merces; sed ciues, & homines non mali ita obseruant leges ex timore pœnarum, vt non oderint obseruantiam legum secundum se tanquam malam, sed potius illam ament, ideoque velint dari leges, & magistratus, & iustitiam diuinam timore pœnarum compellentes ad obseruantiam legis; ergo talis obseruantia, & vniuersim quæ ità fiunt ex metu, vt illa secundum se præcisè non odio habeamus tanquam mala, non sunt inuoluntaria secundum quid propriè, & in eo sensu, in quo Aristoteles, alijque auctores docent proiectionem mercium, & alia huiusmodi, quæ fiunt ex metu, esse inuoluntaria secundum quid.

13. Dixi hæc non esse inuoluntaria secundum quid propriè. Nam in aliquo sensu latiori, & improprio dici possunt inuoluntaria secundum quid, in quantum omnia, quæ fiunt cum aliquali displicentia malitiæ, quam includunt, possunt dici aliquo pacto inuoluntaria, quatenus sunt contra nolleitatem, qua nollemus illam malitiam. Et quia qui obseruat leges difficiles, obseruat cum quadam displicentia difficultatis, quam experitur, in aliquo sensu improprio obseruat inuoluntariè secundum quid. Sed in hoc sensu omnia, quæ liberè facimus, aliquo pacto inuoluntariè facimus, quia cum eatenus liberè agimus, quatenus videmus in ijs, quæ agimus, bonum mixtum cum aliquo malo, semper facimus actiones liberas cum aliqua displicentia mali, quod includunt.

14. Addo primò, quod mali dum ita obseruant materialiter leges ex timore inferni, vel aliarum pœnarum, vt obseruantiam secundum se præcisè oderint tanquam malam, obseruant inuoluntariè secundum quid, & peccant; siquidem timor seruilis includens odium rei præceptæ eo ipso includit peccatum: & de hoc modo obseruandi verificatur illud, *Oderunt peccare mali formidine pœnæ*, siquidem ita oderunt peccare formidine pœnæ, vt ament secundum se actiones peccaminosas, adeoque in hoc ipso peccent, & sint mali.

15. Addo secūdo, quod vt actio facta ex metu sit inuoluntaria secundū se, non sufficit, vt quomodocunque verificetur, quod si non esset motiuum amoris, non fieret, sed requiritur, vt detur actu voluntas, qua quis non

velit illam actionem secundum se, eo pacto, quo mercator dum proijcit merces, odit, & non vult illam proiectionem secundum se: & quia potest contingere, vt si quis non timeret infernum, non obseruaret legem diuinam, & tamen ità obseruet, vt absolutè non oderit, sed amet obseruantiam legis diuinæ, ideo potest contingere, & frequenter contingit, vt licet homines obseruent legem diuinam ex timore inferni, ità vt sit verum, quod si non timerent, non obseruarent, tamen obseruantia legis diuinæ non sit inuoluntaria secundum se propriè.

16. Infertur quartò metum causare inuoluntarium non formaliter, sed materialiter. Probatur: nam tunc causaret inuoluntarium formaliter, cum faceret, vt actiones, quæ fiunt ex metu, essent inuoluntariæ, & nolitæ; sed metus naufragij e. g. non facit, vt proiectio mercium sit inuoluntaria, & nolita, sed solum facit, vt proiectio, quæ præscindendo à metu, esset nolita, propter metum sit volita, & voluntaria; ergo causat voluntarium formaliter, & inuoluntarium purè materialiter, faciendo, vt quæ secundum se sunt nolita, propter metum sint volita.

17. Ad 1. distinguo maiorem: tunc metus causaret inuoluntarium simpliciter, cum quæ facimus ex metu, faceremus simpliciter non sponte, sed inuitè, concedo; cum faceremus secundum quid non sponte, sed inuitè, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Mercator proijcit merces simpliciter, & absolutè volens hic, & nunc proijcere, licet nolit proiectionem secundum se, & quasi conditionatè; ergo simpliciter sponte, & voluntariè proijcit, ac solum secundum quid inuitè.

18. Ad confirmationem: simpliciter voluntarium potest sumi tripliciter. Primo simpliciter voluntarium dicitur, quod est simpliciter, & absolutè efficaciter volitum: secundò quod est volitum secundum se præcisè: tertiò quod est volitum, & voluntarium sine mixtione inuoluntarij. Quia enim simplex opponitur mixto, aliquando simpliciter tale dicitur quod est tale sine mixtione contrarij. Nos dum cum S. Thoma 1.2.q.6. art. 6. dicimus proiectionem mercium, & alia similia facta ex metu esse simpliciter voluntaria, dicimus illa esse simpliciter voluntaria in primo sensu, quia sunt absolutè, & efficaciter volita hic, & nunc. Aristoteles dum dicit hæc non esse simpliciter voluntaria, sed inuita, dicit hæc non esse simpliciter voluntaria in secundo sensu, quia secundum se præcisè non sunt volita, sed nolita. S. Thomas dum loco citato 2. 2. dicit illa non esse voluntaria simpliciter, dicit illa non esse voluntaria in tertio sensu, ac solum significat illa non esse voluntaria simpliciter, hoc est sine mixtione inuoluntarij.

19. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ideo quæ fiunt ex violentia sunt simpliciter inuoluntaria, quia fiunt, eo, qui patitur violentiam, nolente, & non consentiente; sed quæ fiunt ex metu, fiunt volente, & consentiente eo, qui operatur ex metu: e. g. merces proijciuntur in mare à mercatore consentiente, & volente proijcere; ergo quæ fiunt ex metu sunt simpliciter voluntaria, & inuoluntaria solum secundum quid.

20. Ad 3. concedo eos, qui obseruant legem diuinam ex metu inferni, non operari inuoluntariè secundum quid: sed nego sequi mercatorem proijcientem merces in mare non proijcere inuoluntariè secundum quid. Disparitas est, quia ideo qui obseruat legem ex metu inferni non obseruat inuoluntariè secundum quid, quia ità obseruat ex metu, vt non oderit tanquam malam obseruantiam legis secundum se præcisè consideratam; sed mercator ità vult merces proijcere ex metu naufragij, vt proiectionem secundum se præcisè consideratam odio habeat, & nolit tanquam malam; ergo proiectio mercium est inuoluntaria secundum quid.

QVAESTIO XII.

Vtrum concupiscentia causet inuoluntarium, vel minuat voluntarium? S. Thom. quæst. 6. art. 7.

1. VIdetur concupiscentia causare inuoluntarium: primò quia impetus lapidi impressus ab extrinseco proijciente, & lapidem mouens sursum contra naturalem inclinationem grauitatis, qua lapis inclinatur ad motum deorsum, lapidem mouet violenter; sed concupiscentia delectationis, & aliorum bonorum extrinsecorum est quidam impetus, homini impressus ab obiectis extrinsecis, ac sæpè mouens ad peccandum contra naturalem inclinationem rationis, qua homo vt homo, & vt rationalis est, inclinatur ad honestè agendum; ergo concupiscentia sæpè cum quadam inuoluntarietate, & violentia mouet homines ad peccandum, adeoque causat inuoluntarium, & homines cum peccant ex concupiscentia, peccant inuoluntariè saltem secundum quid.

2. Secundò cum homo à concupiscentia inclinatur ad agenda inhonesta contra præceptum rationis, vel inhonestè agit contra inclinationem rationis, & actus est inuoluntarius, quia repugnat appetitui rationali; vel per appetitum rationalem vincit appetitum concupiscentiæ, & actus est inuoluntarius, quia est contra appetitum concupiscentiæ; ergo concupiscentia boni contrarij rationi semper causat inuoluntarium saltem secundum quid.

3. Tertiò ex dictis quæst. superiore ideo mercator cum ex metu naufragij proijcit merces in mare, proijcit inuoluntariè secundum

dum

dum quid, quia ità vult proijcere ex metu, vt illam proiectionem secundum se præcisè consideratam oderit tanquam malam; sed idem mercator ex concupiscentia lucri ità vult perferre labores, & pericula nauigationis, vt labores, & pericula secundum se præcisè oderit tanquam mala; ergo ex cupiditate lucri inuoluntariè secundum quid perfert pericula, & labores nauigationis: atque ex proportionali ratione milites ex concupiscẽtia gloriæ, & honoris inuolũtariè secundũ quid perferunt labores, & pericula militiæ.

4. Quartò concupiscentia præsertim partis inferioris videtur minuere voluntarium, & facere, vt quæ fiunt ex concupiscentia, fiant minus voluntariè, quam si fiant sine concupiscentia: e. g. fames videtur facere, vt minus voluntariè aliquis comedat, frangendo ieiunium præceptum, quam si comederet, & frangeret ieiunium sine fame. Voluntas enim tunc minus voluntariè agit, cum agit minus ab intrinseco, & minus ex cognitione; sed cum agit ex concupiscentia partis inferioris, agit minus ab intrinseco, siquidem impellitur à concupiscentia, quæ est actus appetitus sensitiui extrinsecus voluntati, & agit minus ex cognitione, nam vt docet Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. & vt ostendit experientia, concupiscentia delectationis minuit æstimationem, seu cognitionem prudentiæ: ergo &c:

5. Quintò non potest diminui species, quin diminuatur genus; sed passio, seu concupiscentia minuit liberum, adeoque facit, vt actus sit minus liber, liberum autem est species voluntarij; ergo concupiscentia minuit etiam voluntarium, & facit, vt actus sit minus voluntarius.

6. Respondeo ea fieri ex metu, quæ fiunt ad vitandum malum futurum imminens, & vitatu difficile; ea verò fieri ex concupiscentia latissimè considerata, prout hic sumitur, quæ fiunt ad acquirendum, & promouendum bonum; & quia etiam quæ fiunt ex ira, fiunt ad acquirendum bonum vindictæ, ideo etiã quæ fiunt ex ira in aliquo sensu fiunt ex concupiscentia. Quæritur igitur, vtrum sicut quæ fiunt ex metu ad vitandũ malũ, quod timemus, & fugimus, sæpè fiunt inuoluntariè secundũ quid, sic quæ fiunt ex concupiscẽtia, vel ira ad consequendũ bonũ, quod concupiscimus, fiant inuoluntariè secundum quid?

7. Respondent negatiuè Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. Nyssenus lib. 5. Philos. cap. 1. Damascenus lib. 2. de fide cap. 24. quos sequuntur S. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 7. alijque communiter, pauciſſimis exceptis.

8. Probatur: nam cum voluntas habeat summam inclinationem ad promouendum suum bonum, cum operamur ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, operamur iuxta inclinationem voluntatis, adeoque operamur voluntariè sine admixtione inuoluntarij secundum quid; sed cum operamur ex concupiscentia, semper facimus ea, quæ apprehendimus vt promotiua boni, quod concupiscimus: e. g. mercator dum ex concupiscentia lucri aggreditur nauigationem laboribus, & periculis plenam, apprehendit nauigationem vt promotiuam boni; ergo cum operamur ex concupiscentia, operamur voluntariè sine vlla admixtione inuoluntarij secundum quid. Ex opposita ratione quia voluntas habet repugnantiam ad ea, per quæ apprehendimus nos deteriorari, ac constitui in statu deteriori, quam essemus immediatè ante, cum facimus aliqua, quæ apprehendimus vt constituentia nos in statu deteriori, facimus illa cum repugnantia voluntatis, adeoque inuoluntariè secundum quid; sed sæpe ex metu facimus aliqua, quæ apprehendimus vt constituentia nos in statu deteriori, quam essemus immediatè ante: e. g. mercator ex metu naufragij proijcit merces, apprehendens se per illam proiectionem constitui in statu deteriori, quam esset ante, ideoque proijcit merces cum repugnantia voluntatis; ergo &c.

9. Quia verò cum gaudio facimus ea, quæ apprehendimus esse promotiua boni, cum tristitia facimus ea, quæ apprehendimus vt imminutiua boni, & vt constituentia nos in statu deteriori, quam essemus antea, ideo cum operamur voluntariè sine admixtione inuoluntarij secundum quid, operamur cum gaudio, cum autem operamur inuoluntariè secundum quid, operamur cum tristitia, ac proinde vt Aristoteles docet, gaudium est signum, quod operatio, quæ fit ex gaudio, est voluntaria sine admixtione inuoluntarij: tristitia est signum, quod operatio, quæ fit cum tristitia, est inuoluntaria secundum quid.

10. Hinc confirmatur conclusio. Nam signum inuoluntarij secundum quid est, cum operamur cum tristitia; sed licet qui operatur ex metu, sæpè operetur cum tristitia, tamen qui operatur ex concupiscentia, & spe boni, non operatur cum tristitia, sed cum gaudio; ergo licet qui operatur ex metu, sæpè operetur inuoluntariè secundum quid, tamen qui operatur ex concupiscentia, operatur voluntariè sine admixtione inuoluntarij. Probatur minor: nam mercator cum ex metu naufragij proijcit merces, proijcit cum tristitia, & lugens, ideoque alij condolent illi de iactura; idem mercator, dum aggreditur nauigationem ex concupiscentia, & spe lucri, aggreditur gaudens, ideoque alij solent illi gratulari, & fausta precari.

11. Debet tamen aduerti, quod homines multa aggrediuntur ex concupiscentia boni, adeoque cum gaudio, & omnino voluntariè, quæ deinde prosequuntur ex metu, ideoque inuoluntariè secundum quid, & cum tristitia: e. g. sæpè aliqui aggrediuntur militiam ex concupiscentia, & spe honoris, & gloriæ, ideoque cum gaudio, quos deinde

expertos labores, & pericula militiæ pœnitet, ideoque deindè perseuerant in militia cum tristitia, ex metu infamiæ, & pœnarum, si acceptis stipendijs, fugiant, & militiam derelinquant. E conuerso aliquando contingit, vt aliquis aggrediatur militiam inuoluntariè secundum quid, & cum tristitia ex metu infamiæ, & pœnarum, Magistratibus ad militiam compellentibus, qui deinde expertus militiam sibi prosperè succedere, gaudens perseuerat in militia ex concupiscentia, & spe honoris, & gloriæ, ac proinde sine mixtione inuoluntarij secundum quid. Hoc autem est diligenter aduertendum ad soluenda plura, quæ possunt opponi.

12. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: concupiscentia delectationis, & aliorum bonorum extrinsecorum est quidam impetus homini impressus purè ab extrinseco, & contra omnem naturalem inclinationem, nego; non purè ab extrinseco, & iuxta inclinationem naturalem, qua homo inclinatur ad bona extrinseca, concedo minorem; & nego consequentiam. Impetus, quo lapis mouetur sursum, est purè ab extrinseco contra omnem naturalem inclinationem lapidis; ergo talis impetus est lapidi violentus, & causat in lapide motum sursum violentum, hoc est procedentem ab extrinseco, nullam vim conferente lapide. E conuerso concupiscentia delectationis, & aliorum bonorum extrinsecorum, cum sit actus vitalis, non procedit purè ab obiectis extrinsecis, sed procedit etiam vitaliter ab ipso homine, & præterea est iuxta naturalem inclinationem, qua homo inclinatur ad concupiscendum delectationem, & alia bona extrinseca; ergo concupiscentia non est violenta, nec inuoluntaria, & cum mouet hominem ad peccandum, mouet ad peccandum voluntariè, cum moueat ad peccandum, quia homo vult, & ex naturali inclinatione, qua concupiscit bonum, propter quod peccat. Licet verò peccatum fiat contrà naturalem inclinationem ad bonum honestum, tamen ex hoc sequitur solum peccatum esse inuoluntarium secundum quid impropriè, non autem propriè, vt magis explicabitur iam in responsione ad secundum.

13. Ad 2. Quæstione 11. num. 13. dixi omnes electiones liberas, quibus ex duobus bonis oppositis, ad quæ inclinamur, eligimus vnum, relicto alio, esse mixtas ex voluntario, & inuoluntario secundum quid impropriè: e. g. cum eligimus honestum, relicto iucundo, electio honesti est aliquo pacto inuoluntaria, quia est contra appetitum iucundi; cum eligimus iucundum, relicto honesto, electio iucundi est aliqualiter inuoluntaria, quia est contra appetitum honesti. Cum igitur quærimus, vtrum concupiscentia causet inuoluntarium secundum quid, non quærimus, vtrum causet inuoluntarium secundum quid improprium, quod datur in omnibus electionibus liberis, sed quærimus, vtrum causet inuoluntarium secundum quid proprium, quale causat metus; sed argumentum probat solum concupiscentiam causare inuoluntarium secundum quid improprium, quale datur in omnibus electionibus liberis; ergo non probat contra nos.

14. Ad 3. desumptum ex paritate metus, quæ est valde molesta, distinguo maiorem: ideo proiectio mercium est inuoluntaria, quia secundum se præcisè odio habetur tanquam mala, & apprehenditur etiam in præsentibus circunstantijs constituere mercatorem in statu deteriori, concedo; & hoc non apprehenditur, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Tunc solum operamur inuoluntariè secundum quid propriè, cum facimus actiones, per quas apprehendimus nos constitui in statu deteriori, quam essemus ante, ideoque facimus tales actiones contra naturalem inclinationem promouendi nostrum bonum, & cum tristitia, illasque auersantes vt malas, licet illas eligamus vt necessarias ad vitandum maius malum, quo magis tristamur, & quod magis auersamur; sed ex solo metu, & quodammodo coacti ab extrinseco facimus actiones, per quas apprehendimus nos constitui in statu deteriori, ideoque cum tristitia, eo pacto, quo mercator proijcit merces cum maxima tristitia, existimans se per proiectionem constitui in statu deteriori, & auersans proiectionem vt malam, atque illam eligens solum vt necessariam ad vitandum maius malum, hoc est naufragium, quod magis auersatur, & quo magis tristaretur: at ex concupiscentia facimus solum actiones, per quas apprehendimus promoueri bonum nostrum, siquidem nemo ex concupiscentia boni facit id, per quod apprehendit se peius habere; ergo solus metus, non verò concupiscentia causat inuoluntarium secundum quid propriè dictum.

15. Dices: peccator ex concupiscentia boni iucundi peccat, videns se per peccatum constitui in statu deteriori: ergo potest aliquis ex concupiscentia facere actiones, per quas videt se constitui in statu deteriori, adeoque inuoluntarias secundum quid.

16. Respondeo, distinguo antecedens: peccator ex concupiscentia peccat, videns speculatiuè se constitui in statu deteriori, concedo; videns id practicè, nego; & nego consequentiam. Peccator, dum peccat ex concupiscentia, videt speculatiuè se constitui in statu deteriori; siquidem cognoscit melius esse non peccare, quam peccando acquirere bonum concupitum; sed quia bonum concupitum per voluntatem præfert bono innocentiæ à peccato, apprehendit se peccando acquirere bonum à se concupitum, & amatum supra bonum innocentiæ à peccato, ideoque practicè apprehendit se peccando constitui in statu meliori, hoc est habendi bonum magis concupitum, & quo magis gaudebit, ideoque peccat cum gaudio iuxta illud Prouerb. 2. *Lætan-*

tantur, cum malè fecerint, & exultant in rebus pessimis. At cum quis peccat ex metu, peccat, existimans se constitui in statu deteriori, & eligit peccatum ad vitandum aliud malum, quod practicè apprehendit vt maius malo peccati, quia illud odit supra malum peccati, ideoque peccat dolens, & inuoluntariè secundum quid.

17. Ad 4. In argumento quæritur, vtrum concupiscentia, seu passio partis inferioris augeat, vel minuat voluntarium. Dico ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæst. 27. art. 6. communiter recepta: concupiscentia & passio partis inferioris, hoc est appetitus sensitiui, si antecedit actum voluntatis, minuit voluntarium secundum perfectionem essentialem, quæ explicatur in definitione voluntarij, sed auget voluntarium secundum perfectionem intensiuam actus. Prima pars probatur ratione allata in argumento. Nam perfectio essentialis voluntarij consistit in hoc, vt sit ab intrinseco, & ex cognitione; sed cum agimus ex impetu passionis, voluntas agit minus ab intrinseco, siquidem agit ex impulsu passionis extrinsecę, & minus ex cognitione, siquidem passio minuit cognitionem prudentiæ; ergo &c. Secunda pars probatur: nam passio per se facit, vt exerceamus actum intensiorem; ergo auget voluntarium secundum perfectionem intensiuam consistentem in hoc, vt actus sit magis intensus. Cum igitur quis frangit ieiunium ex impulsu concupiscentiæ, actus ille est minus voluntarius secundum perfectionem essentialem voluntarij, sed est magis intensus; & quia malitia peccati magis attenditur secundum hoc, quod sit voluntarium quoad perfectionem essentialem voluntarij, quam secundum intensionem actus; ideo concupiscentia antecedens per se minuit, non autem auget peccatum, & fractio ieiunij facta ex concupiscentia per se est peccatum minus graue, quam si ieiunium frangeremus sine impulsu concupiscentiæ. Dixi concupiscentiam antecedentem minuere voluntarium quoad perfectionem essentialem. Nam concupiscentia consequens electionem voluntatis non minuit voluntarium, sed est signum, quod actus est magis voluntarius. Ratio est, quia actus voluntatis cum est vehemens, & valde intensus, ac perfectus, trahit actum appetitus sensitiui; ergo cum concupiscentia appetitus sensitiui sequitur ex actu voluntatis, signum est, quod voluntas vehementer, & valdè voluntariè, & perfectè prosequitur obiectum, adeoque quod actus est valde voluntarius. Ideo concupiscentia consequens peccatum est signum, quod peccatum est maius.

18. Ad 5. nego maiorem, ac dico posse minui speciem, & augeri genus. Patet: nam ascensus, & descensus sunt species motus, & tamen potest minui ascensus, & descensus, & augeri motus. Si enim dentur duæ viæ, altera magis, altera minus accliuis, potest contingere, vt qui mouetur per viam minus accliuem, magis moueatur, & tamen minus ascendat, quam qui mouetur per magis accliuem. In casu nostro actus constituitur liber per hoc, quod procedat à principio indifferenti, & constituitur magis liber per hoc, quod procedat à principio magis indifferenti: ideo actus constituitur voluntarius per hoc, quod sit iuxta inclinationem voluntatis, & magis voluntarius per hoc, quod sit cum maiori inclinatione voluntatis: sed concupiscentia inclinando voluntatem ad electionem obiecti concupiti potest facere, vt voluntas eligat obiectum cum maiori inclinatione, & cum minori indifferentia; ergo potest facere, vt actus sit minus liber, & magis voluntarius intensiuè. Addo, quod cum actus est liber ex defectu cognitionis, aucta cognitione, potest euadere, minus liber, & magis voluntarius, non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, hoc est quoad prædicata, quæ explicantur in definitione voluntarij. Patet: nam quia amor, quo Deum amamus in vita præsenti, est liber ex defectu cognitionis, aucta cognitione, magis inclinamur ad Deum amandum, adeoque Deum amamus minus liberè, hoc est cum minori indifferentia, & tamen amor Dei est magis voluntarius non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, cum sit magis ab intrinseco, & magis ex cognitione. Cum autem cognitio abstractiua mutabitur in intuitiuam, & videbimus Deum, sicuti est, amor Dei desinet esse liber, & euadet necessarius, ac simul summè voluntarius non solum intensiuè, sed etiam essentialiter, hoc est summè ab intrinseco, & summè ex cognitione, vt dictum est qu. 7. in responsione ad 8. quæsitum. Ratio, quare species possit augeri, diminuto genere est, quia cum species supra rationem genericam addat rationem differentialem, potest intelligi, quod ita augeatur ratio differentialis, vt simul minuatur ratio generica, vt patet in exemplis allatis.

QVÆSTIO XIII.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?

S. Thom. quæst. 6. art. 8.

1. VIdetur ignorantia non causare inuoluntarium: primò quia inuoluntarium meretur veniam, vt docet Damascenus 2. de fide cap. 24; sed aliquando quod fit ex ignorantia non meretur veniam, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 14. *Si quis ignorat, ignorabitur*; ergo aliquando quod fit ex ignorantia non est inuoluntarium.

2. Secundò si ignorantia causaret inuoluntarium, cum omne peccatum sit ex aliqua ignorantia, iuxta illud Prouerb. 14. *Errant qui operantur malum*, omne peccatum esset inuoluntarium; consequens est absurdum, & contra S. Damascenum, quem omnes sequuntur, qui lib. 2. orthodoxæ fidei dicit, omne

pec-

peccatum esse voluntarium; ergo &c.

3. Tertiò quod fit inuoluntariè, fit cum tristitia, vt docet Damasc. loco citato; sed quædam fiunt ignoranter, & sine tristitia; ergo quædam fiunt ignoranter, & non inuoluntariè. Probatur minor: nam cum aliquis in venatione occidit ignoranter hostem, quem putat ceruum, non tristatur, sed potius gaudet.

4. Respondeo S. Thomam 1. 2. quæst. 6. artic. 8. quem in hac materia sequuntur omnes, ex doctrina Aristotelis 3. Ethic. cap. 1. vt soluat propositam quæstionem de inuoluntario ex ignorantia, docere primo, quod cum ignorantia sit priuatio cognitionis, ac scientiæ, causat non voluntarium, vel inuoluntarium, non positiuè, & physicè influendo, sed negatiuè, in quantum aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt actus sit voluntarius, & quæ cognitio si adesset, impediret actum. Explicatur. Tenebræ cum sint priuatio lucis, sunt causa, vt quæ sunt in aere tenebroso non videantur, in quantum auferunt ab aere lucem requisitam ad hoc, vt quæ sunt in aere videantur. Rursus tenebræ nocturnæ sunt quodammodo causa, vt aer nocturnus non sit calidus, sed frigidus, in quantum auferunt lucem, quæ si daretur in aere, illum calefaceret, & impediret, ne frigefieret. Proportionaliter cum pater in venatione occidit filium, inculpabiliter ignorans illum esse filium, & putans esse ceruum, talis ignorantia est quodammodo causa, vt illa occisio non sit voluntaria, sed inuoluntaria. Est causa, cur non sit voluntaria, in quantum aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt sit voluntaria. Vt enim occisio filij sit voluntaria, debet esse cognita, quia nihil volitum, quin præcognitum; sed ignorantia facit, vt non sit cognita: ergo facit, vt non sit voluntaria. Eadem ignorantia est causa, vt occisio filij sit inuoluntaria, in quantum aufert cognitionem, quæ impediret, ne occisio fieret.

5. Docet secundò, quod quia non omnis ignorantia aufert cognitionem requisitam ad hoc, vt actus sit voluntarius, non omnis ignorantia est causa, vt actus sit non voluntarius: quia rursus non omnis ignorantia aufert cognitionem, quæ impediret actum, non omnis ignorantia est causa, vt actus sit inuoluntarius.

6. Docet tertiò, quod ad statuendum, quænam ignorantia reddat actum non voluntarium, vel inuoluntarium, obseruandum est ignorantiam posse tripliciter se habere ad actum voluntatis: primò concomitanter: secundò consequenter: tertiò antecedenter.

7. Tunc ignorantia se habet concomitanter ad actum, cum quis facit aliquid ignorans per ignorantiam sibi neque directè, neque indirectè voluntariam, sed paratus, ac dispositus illud idem facere, etiamsi sciret, ac proindè illud facit ignorans, non autem quia ignorat: ex. gr. cum aliquis in venatione occidit hostem, ignorans illum esse hostem, ac putans esse ceruum, paratus occidere, si sciret esse hostem, talis ignorantia, si neque directè, neque indirectè sit illi voluntaria, est purè concomitans.

8. De ignorantia purè concomitante ex doctrina Aristotelis 3. Ethic. cap. 1. ponit S. Thomas primam conclusionem, quæ est; ignorantia purè concomitans non causat inuoluntarium, sed causat non voluntarium, adeoque quæ fiunt cum ignorantia purè concomitante, neque sunt voluntaria, neque inuoluntaria, sed sunt non voluntaria: ex. gr. in casu posito qui occidit hostem, putans illum esse ceruum, neque occidit voluntariè, neque inuoluntariè, sed occidit non voluntariè. Quod non occidat voluntariè, probatur, quia nihil potest esse voluntarium, & actu volitum, quin actu cognoscatur, siquidem nihil volitum, quin præcognitum; sed hic occidit hostem, non cognoscens se occidere hostem; ergo non voluntariè occidit hostem. Neque potest dici, quod occisio sit voluntaria imputatiuè, & indirectè. Nam ex dictis quæst. 9. eatenus occisio esset voluntaria imputatiuè, & indirectè, quatenus ignorantia esset inuoluntaria imputatiuè, & indirectè, ità vt occidens posset, ac deberet non ignorare illum, quem occidit, esse hostem; sed supponitur ignorantiam nullo pacto esse voluntariam, alioquin non esset purè concomitans; ergo &c. Quod neque occidat inuoluntariè, probatur. Nam talis occisio hostis non repugnat voluntati, qua nolit occidere, siquidem supponitur occidens esse paratus ad occidendum, etiamsi sciret illum esse hostem. Cum igitur occisio neque sit voluntaria, & volita, neque inuoluntaria, & nolita, est solum non voluntaria: non voluntarium autem est medium negatiuum inter positiuè voluntarium, & positiuè inuoluntarium, vt dictum est quæst. 7.

9. Tunc ignorantia consequenter se habet ad actum voluntatis, cum quis ità facit aliquid ignorans, vt talis ignorantia sit illi voluntaria. Porrò iuxtà doctrinam traditam quæst. 9. dupliciter ignorantia potest esse voluntaria. Primò directè, cum aliquis directè vult ignorare, vel vt excusetur à peccato, vel vt non retrahatur à peccando: ex. gr. potest aliquis legere librum prohibitum ità ignorans prohibitionem, vt velit ignorare, vt excusetur à peccato, & vt non retrahatur à legendo; & hæc ignorantia dicitur affectata, ac de ea intelligitur illud Iob. 21. *Scientiam viarum tuarum nolumus*. Secundò ignorantia potest esse voluntaria solum indirectè, cum quis ignorat id, quod potest, ac debet scire, vel non considerat id, quod potest, & debet considerare, & hæc vocatur ignorantia malæ electionis ex passione, vel habitu proueniens: ex. gr. cum aliquis ignorat librum esse prohibitum, cum posset, ac deberet scire, talis igno-

ignorantia licet non sit directè volita, est voluntaria indirectè quasi proueniens ex negligentia. A fortiori est voluntaria saltem indirectè ignorantia præceptorum vniuersalium iuris naturalis, quæ præcepta homines possunt, & tenentur scire, puta præceptorum decalogi.

10. De ignorantia consequenti S. Thomas ponit secundam conclusionem, quæ est: ignorantia consequens, & voluntaria, qua aliquis ignorat quæ tenetur scire, vel non considerat quæ tenetur considerare, non causat inuoluntarium simpliciter, sed aliquando causat inuoluntarium secundum quid, adeoque quæ fiunt ex ignorantia consequente sunt simpliciter, & imputatiuè voluntaria, sed aliquando sunt inuoluntaria secundum quid: ex.gr. cum aliquis legit librum prohibitum cum ignorantia prohibitionis directè, vel indirectè voluntaria, talis lectio non est illi simpliciter inuoluntaria, sed solum potest esse inuoluntaria secundum quid. Probatur: nam ex dictis quæst. 9. qui directè, vel indirectè vult ignorantiam quam tenetur vitare, eo ipso indirectè, & imputatiuè sunt illi voluntaria ea, quæ cognoscit, vel tenetur cognoscere vt sequutura ex tali ignorantia; sed hic directè, vel indirectè vult ignorantiam prohibitionis, quam ignorantiam tenetur vitare; ergo eo ipso est illi voluntaria transgressio prohibitionis, quam cognoscit, vel tenetur cognoscere sequuturam ex ignorantia; ergo cum transgressio prohibitionis sit illi simpliciter voluntaria indirectè, & imputatiuè, solum potest esse inuoluntaria secundum quid, si sit contra voluntatem, qua paratus est non legere, si sciat librum esse prohibitum; si verò paratus esset legere, etiamsi sciret librum esse prohibitum, transgressio prohibitionis neque esset illi inuoluntaria secundum quid.

11. Tunc ignorantia antecedenter se habet ad actum, cum quis ità facit aliquid ignorans, & quia ignorat, paratus non facere, si sciret, vt talis ignorantia neque directè, neque indirectè sit illi voluntaria: ex. gr. cum pater adhibita diligentia, iacit sagittam, ignorans filium transire per viam, & filium transeuntem interficit, non occisurus, ac non iacturus sagittam, si sciret, talis ignorantia est omninò antecedens occisionem, quia non est voluntaria vllo pacto, & est causa occisionis.

12. De hac ignorantia omninò antecedenti S. Thomas ponit tertiam conclusionem, quæ est: ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter, ideoque quæ aliquis facit ex ignorantia antecedente, quam non tenebatur vitare, non facturus, si sciret, sunt illi simpliciter inuoluntaria: ex.gr. cum pater occidit filium ex ignorantia omninò antecedenti, quam non tenebatur vitare, dispositus ad non occidendum, si sciret, occidit inuoluntariè simpliciter. Probatur; nam qui facit aliquid ità illud nolens in se ipso, vt neque velit indirectè, & imputatiuè in alio, ex quo cognoscat, vel debeat cognoscere illud sequuturum, facit illud inuoluntariè simpliciter; sed pater in casu posito occidit filium ità nolens occidere, vt neque talem occisionem velit indirectè, & imputatiuè in ignorantia, ex qua cognoscat, vel debeat cognoscere sequuturam occisionem filij; ergo occidit filiū inuoluntariè simpliciter, adeoque ignorantia antecedens causat inuoluntarium simpliciter, & quæ fiunt ex ignorantia antecedenti fiunt inuoluntariè simpliciter.

13. Debet aduerti primò, quod ad hoc, vt aliquid sit inuoluntarium ex ignorantia, debet esse contrà aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua illud nolimus: ex. gr. vt occisio filij facta ex ignorantia sit inuoluntaria patri debet esse contra aliquam voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, qua nolit filium occidere, & ex vi cuius, si sciret filium transire, non iaceret sagittam. Occisio ergo filij triplici modo potest esse inuoluntaria patri. Primò potest esse contra voluntatem actualem. Potest enim contingere, vt pater actu cogitet de filio, & dicat *nolo filium interficere*, ideoque si scirem illum transire, non iacerem sagittam, & tamen ex ignorantia iaciat sagittam, & interficiat filium. Secundò potest esse contra voluntatem virtualem, si nimirum pater cogitet de filio, & ita illum actu amet, vt talis amor sit voluntas virtualis non iaciendi sagittam, si filius transiret, adeoque repugnet, vt durante tali amore, iaciat sagittam, sciens filium transire. Tertiò potest esse contra voluntatem habitualem, si nimirum pater actu nihil cogitet de filio, adeoque nullum actum voluntatis exerceat circa filium, sed sit ità habitualiter dispositus, vt sit moraliter certum, quod durante tali dispositione, si sciret filium transire, non iaceret sagittam. Hinc sequitur inuoluntarium ex ignorantia non dici ex eo præcisè, quod sit contra voluntatem purè conditionatè existentem, quam Deus videt per scientiam mediam extituram, si daretur scientia, sed esse contra voluntatem actualem, virtualem, vel habitualem, quæ de facto datur, & quam Deus videt dari per scientiam visionis, & esse talem, vt ex vi illius verificetur, quod si daretur scientia eius, quod ignoratur, non poneretur actio.

14. Debet aduerti secundò, quod actus, qui sunt non voluntarij, vel inuoluntarij ex ignorantia, sunt non voluntarij, vel inuoluntarij secundum prædicata ignorata: ex.gr. cum aliquis ex ignorantia concomitante occidit hostem, putans illum esse ceruum, quia occisio est ignorata, non in quantum est occisio animalis, sed in quantum est homicidium, seù occisio hominis, est illi non voluntaria, non in quantum est occisio animalis, sed in quantum est occisio hominis, ideoque ille non committit peccatum homicidij. Cum

filius

filius ex ignorantia occidit patrem, putans esse hostem, occisio est illi voluntaria in ratione homicidij, sed inuoluntaria in ratione parricidij.

15. Ad 1. distinguo minorem: quod fit ex ignorantia consequenti eorum, quæ quis tenetur scire, non meretur veniam, concedo minorem: quod fit ex ignorantia antecedenti eorum, quæ quis non tenetur scire, non meretur veniam, nego minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Illa solum merentur veniam, & non imputantur ad culpam, quæ in quantum sunt mala, & prohibita fiunt inuoluntariè simpliciter; sed illa solum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis, fiunt inuoluntariè simpliciter, in quantum sunt mala, & prohibita; ergo illa solum, quæ fiunt ex ignorantia antecedenti malitiæ, & prohibitionis, merentur veniam, & non imputantur ad culpam. E conuerso quæ in quantum sunt mala, & prohibita fiunt voluntariè simpliciter, licet fiant inuoluntariè secundum quid, imputantur ad culpam, & non merentur veniam; sed quæ fiunt ex ignorantia consequenti malitiæ, & prohibitionis, quam tenemur scire, fiunt voluntariè simpliciter; ergo imputantur ad culpam, & non merentur veniam. Ideo de ignorantia consequenti dicitur ab Apostolo, *qui ignorat ignorabitur*.

16. Ad 2. distinguo maiorem: si quælibet ignorantia causaret inuoluntarium, omne peccatum esset inuoluntarium, concedo: si sola antecedens ignorantia prohibitionis, & totius malitiæ causaret inuoluntarium, omne peccatum esset inuoluntarium, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Peccatum cum fit ex ignorantia prohibitionis, ac totius malitiæ, fit solum ex ignorantia consequenti, & voluntaria eorum, quæ tenemur scire; sed quæ fiunt ex ignorantia consequenti eorum, quæ tenemur scire, fiunt voluntariè saltem indirectè, & imputatiuè, vt dictum est concluſ. 2; ergo tale peccatum est voluntarium, & imputabile. Cum verò peccatum fit ex ignorantia aliqua antecedenti, per illam non ignorarur totaliter malitia, & prohibitio, sed ignoratur solum partialiter, hoc est non perfectè penetratur: nam si perfectè penetraretur, non committeretur peccatum; sed peccatum factum ex tali ignorantia antecedenti partiali est voluntarium; ergo neque ex hoc capite sequitur peccatum non esse voluntarium. Scripturæ, & Patres, immo Philosophi cum Aristotele, dum asserunt omne peccatum fieri ex aliqua ignorantia, dicunt fieri, vel ex ignorantia consequenti eorum, quæ tenemur scire, vel ex ignorantia antecedenti, sed partiali, qua licet cognoscamus nos peccare, tamen non perfectè penetramus malitiam peccati.

17. Ad 3. distinguo minorem: quædam fiunt ignoranter ignorantia purè concomitante, & tamen sine tristitia consequente scientiam, concedo: quædam fiunt ignoranter ignorantia antecedente, ac non auferente malitiam, propter quam illa auersamur, & tamen fiunt sine tristitia consequente scientiam, nego minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Dictum est conclusione 1. ea, quæ fiunt cum ignorantia concomitante, non esse inuoluntaria, sed solum esse non voluntaria; sed in casu posito hostis occiditur cum ignorantia purè concomitante; ergo non occiditur inuoluntariè, adeoque non est mirum, quod ex scientia facti non sequatur tristitia.

18. Verum ad vitandas æquiuocationes explicandum est, quo pacto inuoluntarium fiat cum tristitia. Vt igitur Aristoteles docet 3. Ethic. cap. 1. inuoluntarium ex metu fit cum tristitia comitante, ac simultanea actioni: ex. gr. mercator ex metu naufragij proijcit merces tristis, & gemens; ideoque tristitia comitans actionem est signum inuoluntarij secundum quid. At inuoluntarium ex ignorantia fit sine tristitia comitante actionem, & solum fit cum tristitia consequente ex scientia facti: ex. gr. cum pater occidit filium, quem putat ceruum, occidit sine tristitia, immo cum lætitia; sed post occisionem cum aduertit se non occidisse ceruum, sed filium, tunc tristatur, eumque pœnitet facti. Ideo vt Aristoteles docet, signum inuoluntarij ex ignorantia est tristitia, & pœnitentia, quæ durante eadem dispositione voluntatis, sequuntur ex scientia, & cognitione facti; ex. gr. signum, quod pater inuoluntariè occidit filium, est, quia statim ac cognoscit se occidisse filium, tristatur, & nollet iecisse sagittam.

19. Sed oppones: latrones dum ducuntur ad suspendium, dolent, eosque pœnitet furtorum factorum, & tamen talis tristitia, & pœnitentia non est signum, quod inuoluntariè sint furati; ergo falsa est regula Aristotelis.

20. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Regula est, quod dolor & pœnitentia, durante eadem dispositione voluntatis, est signum inuoluntarij: at non asseritur, quod tristitia, & pœnitentia sequens ex cognitione de pœna luenda pro facto, sit signum illud inuoluntariè fuisse factum; sed latrones cum sciunt se feliciter fuisse furatos, durante eadem dispositione voluntatis, non dolent, sed gaudent; dolent autem solum, cum sciunt se suspendendos in pœnam facti; ergo &c.

21. Oppones secundò: sæpè incontinentes statim, ac vident peccatum opere completum, dolent, ac nollent peccasse, & tamen voluntariè peccarunt; ergo falsa est regula.

22. Respondeo, negando consequentiam. Incontinentes dolent, quia postquam satisfecerunt passioni, ex qua peccant, mutant dispositionem voluntatis; sed regula est,

quod

quod illa solum tristitia, & pœnitentia est signum voluntarij, quæ sequitur ex cognitione facti, durante eadem dispositione voluntatis; ergo stat regula.

23. Oppones tertiò: qui ex ignorantia penitus antecedenti prohibitionis legit librum prohibitum, legit inuoluntariè, non lecturus, si sciat, & tamen potest contingere, vt cognita prohibitione, non doleat se legisse, sed potius lætetur, quia legit sine peccato, ac multa didicit; ergo potest dari inuoluntarium ex ignorantia, absque eo quod ex scientia facti sequatur dolor, & pœnitentia.

24. Respondeo, distinguo consequens: ergo potest dari inuoluntarium, quo aliquid sit nolitum propter malitiam, quam ignorantia aufert ab actione, absque eo quod ex scientia sequatur dolor, & pœnitentia, concedo; potest dari inuoluntarium propter malitiam, quam ignorantia non aufert, absque eo quod ex scientia facti sequatur dolor, & pœnitentia, nego consequentiam. Dum pater ex ignorantia occidit filium, cognito, quod occidit filium, dolet, quia occisio filij est illi inuoluntaria, non solum in quantum est moraliter peccaminosa, sed etiam in quantum est physica occisio filij; sed ignorantia licet faciat, vt occisio non sit peccaminosa, non facit, vt non sit physica occisio filij; ergo cum cognoscit se filium occidisse, dolet, non quia peccauit, sed quia licet non peccarit, tamen physicè occidit. E conuerso cum quis ex ignorantia legit librum prohibitum, eatenus non vult legere, si sciret esse prohibitum, quatenus videt, quod si sciret, & legeret, peccaret; sed cum post lectionem cognoscit librum esse prohibitum, cognoscit se legendo non peccauisse, quia prohibitionem ignorauit; ergo non est, cur tristetur. Sensus igitur regulæ ab Aristotele traditæ est: cum operamur inuoluntariè ex ignorantia, durante eadem dispositione voluntatis, & adueniente scientia facti, quæ non auferat malitiam, propter quam actionem auersamur, sequitur dolor, & pœnitentia.

QVÆSTIO XIV.

De circumstantijs actuum humanorum.

S. Thom. qu. 7.

1. EX dictis quæstione 7. num. 12. voluntarium est, *Cuius principium est in agente sciente singula, in quibus est actus*, hoc est cognoscente quæ spectant ad actionem; sed inter alia spectantia ad actionem recensentur circumstantiæ; ergo ad voluntarium requiritur, vt saltem cognoscantur aliquæ circumstantiæ, ideoque actus humani constituuntur voluntarij, vel inuoluntarij per cognitionem, vel ignorantiam circumstantiarum. Hinc est, vt Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. & S. Thomas 1. 2. quæst. 7. postquam egerunt de voluntario, & inuoluntario, agant de circumstantijs, ex quarum cognitione, vel ignorantia iudicari potest, vtrum actus sint voluntarij, vel inuoluntarij. Vt doctrinam de circumstantijs ex Aristotele, S. Thoma, Suario, & Vasquez præcipuè desumptam breuiter tradam.

2. Quæritur primò, quid intelligatur nomine circumstantiarum?

3. Respondeo ex S. Thoma quæst. 7. art. 1. nomen circumstantiæ ab ijs, quæ circumstant res existentes in loco, translatum esse ad significandum ea, quæ quodammodo circumstant actiones humanas; sed illa dicuntur circumstare rem existentem in loco, quæ ita sunt extrinseca tali rei, vt illam localiter attingant, vel saltem sint illi localiter propinqua; ergo proportionaliter conditiones, quæ ità sunt extrinsecæ actionibus humanis, vt illas quodammodo attingant, dicuntur circumstare actiones humanas, & vocantur circumstantiæ actuum humanorum.

4. Quæritur secundò, quid requiratur ad hoc, vt conditiones, quæ sunt extrinsecæ humanis actionibus, illas moraliter afficiant, & attingant, ideoque dicantur circumstantiæ morales actionum humanarum?

5. Respondeo ex Suario de actibus humanis tract. 3. disp. 5. sect. 3. nu. 2. quod illæ conditiones moraliter afficiunt, & attingunt actiones humanas, & sunt earum circumstantiæ morales, quæ ita sunt extrinsecæ actionibus humanis physicè consideratis, vt eas constituant moraliter bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis, magis, aut minus bonas, vel malas, conformes, aut difformes regulæ rationis: conditiones verò, quæ impertinenter se habent ad cõstituendas actiones humanas bonas, vel malas, non afficiunt moraliter actus humanos, neque sunt circumstantiæ morales: e. g. quia ad hoc, vt acceptio alicuius rei sit moraliter mala, valdè confert, quod res accepta sit aliena, quod accepta sit, inuito domino, quod sit magni pretij &c. omnes istæ conditiones sunt circumstantiæ morales actionis, qua fuit accepta. E conuerso quia ad moralitatem talis actionis nihil confert, quod res accepta fuerit hora 20. vel 21. tempore sereno, vel pluuio, tales circumstantiæ non sunt morales.

6. Quæritur tertiò, vtrum ex circumstantijs moralibus quædam sint substantiales, siue essentiales actionibus vt moralibus, quædam sint solum accidentales?

7. Respondeo affirmatiuè, ac dico, quod circumstantiæ, quæ primo constituunt actiones humanas moraliter bonas, vel malas, conformes, vel difformes regulæ rationis, sunt essentiales, & substantiales, & spectant ad substantiam actus moralis: illæ autem circumstantiæ, quæ supponunt actiones humanas vt per aliquod aliud prædicatum vniuersalius constitutas bonas, vel malas, conformes, vel

difformes regulæ rationis, & bonitatem, aut malitiam moralem augent, vel minuunt, sunt accidentales: e. g. quia actio physica furandi primo constituitur moraliter mala per hoc, quod sit *acceptio alieni, inuito domino*, istæ circumstantiæ, quod res accepta sit aliena, & quod dominus sit inuitus, sunt substantiales actioni furandi. E conuerso quia illa eadem actio non primo constituitur moraliter mala per hoc, quod sit acceptio mille aureorum in loco sacro, sed suppositâ malitia furti, per tales circumstantias augetur talis malitia, circumstantiæ quantitatis pecuniæ, & loci sacri, sunt accidentales. S. Thomas, & Scholastici communiter nomine circumstantiarum intelligunt solum conditiones accidentales actuum moralium, conditiones autem substantiales non vocant circumstantias, sed substantiâ actuum moralium. Aristoteles è conuerso 3. Ethic. cap. 1. nomine circumstantiarum intelligit solas conditiones substantiales, vt putat Vasquez 1. 2. disp. 13. cap. 1. vel vt probabilius docet Suarius de actibus humanis tract. 2. disp. 5. sect. 1. nu. 14. comprehendit vniuersim omnes circumstantias morales, seu sint substantiales, seu accidentales.

8. Quæritur quartò, vtrum cum duæ circumstantiæ, quarum neutra supponit aliam, constituunt æquè primo actionem moraliter bonam, vel malam, vtraque sit substantialis, vel vtraque sit accidentalis, vel altera substantialis, altera accidentalis?

9. Respondeo, quod vtraque est substantialis, adeoque tunc actio est moraliter duplex, & habet duplicem substantiam moralem: e. g. cum quis alloquitur excommunicatum, & dat illi prauum consilium, talis actio constituitur æquè primo moraliter mala per malitiam loquendi cum excommunicato, quæ non supponit malitiam praui consilij, ac per malitiam praui consilij, quæ non supponit malitiam loquendi cum excommunicato, ideoque vtraque malitia est æquè substantialis illi actioni. Addo, quod vtraque malitia est accidentalis alteri malitiæ, & actui vt moraliter malo per aliam malitiam: e. g. malitia praui consilij est accidentalis malitiæ loquendi cum excommunicato, & actui vt moraliter malo per hoc, quod sit locutio cum excommunicato, & malitia loquendi cum excommunicato est accidentalis prauo consilio.

10. Quæritur quintò, vtrum ex circumstantijs accidentalibus aliquæ augeant, vel minuant bonitatem, aut malitiam moralem intra eandem speciem, aliæ addant bonitatem, & malitiam specie diuersam?

11. Respondeo affirmatiuè: e. g. eleemosina per hoc, quod detur viro probo valdè indigenti, euadit honestior intra eandem speciem; per hoc verò, quod detur ex voto, euadit honestior honestate alterius speciei, quia cum impletio voti sit actus religionis, eleemosina data ex voto vltra honestatem misericordiæ habet honestatem religionis. Proportionaliter furtum ex eo, quod sit mille aureorum, est grauius intra speciem furti; ex eo, quod sit furtum calicis consecrati, acquirit malitiam sacrilegij specie diuersam à malitia furti. Vndè desumatur diuersitas specifica actuum moralium non est explicandum hoc loco.

12. Quæritur sexto, vtrum circumstantiæ accidentales sint accidentia actuum moralium?

13. Respondeo ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæst. 7. art. 1. in corpore, & ad 2. circumstantias accidentales esse accidentia saltem logica actuum moralium. Probatur: nam vt dixi in logica quæst. 43. accidens logicum est, quod *conuenit subiecto, & est de illo prædicabile in concreto, tanquam aliquid non constituens essentiam talis subiecti*; sed circumstantiæ accidentales conueniunt actibus moralibus, & sunt de illis prædicabiles in concreto, tanquam non constituentes essentiam actuum moralium; ergo &c. Probatur minor: nam de furto e. g. prædicatur, quod sit furtum tantæ pecuniæ, factum à tali persona, tali loco, & tempore &c. & hæc prædicantur tanquam non constituentia furtum in ratione furti; ergo &c. Quia verò circumstantiæ possunt in concreto prædicari non solum de actionibus moralibus externis, sed etiam de internis, dicendo e. g. quod actus internus furandi, hoc est volens furtum, fuerit factus à tali persona, tali loco, & tempore, ideo circumstantiæ accidentales sunt accidentia logica non solum actuum moralium externorum, sed etiam internorum.

14. Quæritur septimò, vtrum circumstantiæ morales actuum humanorum sint considerandæ à Theologo?

15. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma eadem quæst. 7. art. 2. Probat S. Thomas tribus rationibus. Prima ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum per eos homo ordinatur ad finem æternæ beatitudinis, adeoque in quantum sunt proportionati tali fini; sed actus humani sunt proportionati fini æternæ beatitudinis, in quantum fiunt cum debitis circumstantijs, puta debito loco, ac tempore &c; ergo Theologus debet considerare circumstantias.

16. Secunda ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum sunt moraliter boni, vel mali, meliores, vel peiores; sed actus constituuntur boni, vel mali, meliores, vel peiores per circumstantias: e. g. furtum constituitur malum per hoc, quod res accepta sit aliena, & sit accepta, inuito domino, per hoc autem, quod res accepta sit magni valoris, & accepta sit in loco sacro, constituitur peius; ergo Theologus debet considerare circumstantias.

17. Tertia ratio est: Theologus considerat actus humanos, in quantum sunt meritorij, vel demeritorij; sed ad hoc requiritur, vt sint voluntarij; ergo considerat actus vt voluntarios, vel inuoluntarios; sed actus constituun-

stituuntur voluntarij, vel inuoluntarij ex cognitione, vel ignorantia circumstantiarum, vt dictum est quæstione 13; ergo Theologus debet considerare circumstantias.

18. Aduertit S. Thomas considerationem circumstantiarum pertinere non solum ad Theologum, sed etiam ad Philosophum moralem, ad Politicum, & ad Rhetorem, sed diuerso modo. Philosophus moralis debet considerare actus vt virtuosos, vel vitiosos in ordine ad finem naturalem; sed actus constituuntur virtuosi, vel vitiosi, prout fiunt cum debitis circumstantijs, vel sine debitis circumstantijs; ergo debet considerare circumstantias. Politicus debet considerare actus vt meritorios præmij, aut pænæ ad iudicandum, quo præmio, vel qua pæna debeant affici in ordine ad naturalem felicitatem Reipublicæ; sed actus constituuntur meritorij præmij, aut pænæ per hoc, quod fiant cum debitis, vel sine debitis circumstantijs; ergo debet considerare circumstantias, ideoque de circumstantijs agitur in Iurisprudentia, quæ est pars Politicæ. Rhetor debet considerare actus humanos in ordine ad laudandum, vel vituperandum, accusandum, vel defendendum; sed actus constituuntur laudabiles, vel vituperabiles, accusabiles, vel excusabiles per circumstantias; ergo debet considerare circumstantias. Theologus quia debet considerare actus humanos vt bonos, vel malos in ordine ad finem supernaturalem, & vt meritorios, vel demeritorios vitæ æternæ, debet considerare circumstantias.

19. Quæritur octauò, quot, & quæ sint circumstantiæ morales actuum humanorum?

20. Respondeo ex Tullio lib. 1. de Inuent. & Nysseno, vel potius Nemesio lib. 5. Philosophiæ cap. 2. communiter assignari septem circumstantias contentas hoc versu:

Quis, quid, vbi, quibus auxilys, cur, quomodo, quando.

Cum enim agitur de furto e. g. considerandum est, quis sit furatus, diues, an pauper, laicus, an clericus? &c: quid sit furatus? rem magni, vel parui pretij, sacram, vel non sacram? vbi sit furatus? in templo, vel in palatio Principis, an in domo priuata? quibus auxilijs, vel quibus instrumentis sit furatus? cur, seu propter quem finem sit furatus? num vt substentaret familiam, vel potius vt haberet vnde viueret intemperanter? quomodo sit furatus? quando sit furatus? nocte, vel die? &c. Aristoteles 3. Ethicorum cap. 1. addit octauam circumstantiam *circa quid*, quam Tullius videtur comprehendisse in circumstantia *quid*. Potest enim in furto considerari non solum quid aliquis sit furatus, sed etiam circa quam personam commiserit furtum, circa pauperem, vel diuitem &c? Idem Aristoteles omittit circumstantias loci, ac temporis, ac proinde assignat solum sex circumstantias, quæ sunt *Quis, quid, circa quid, vel in quo, quo instrumento, cuius gratia, & quo modo*. Quia verò circumstantiæ loci, & temporis, in quibus fit operatio, vt multi opinantur, comprehenduntur ab Aristotele in circumstantia *in quo*, ideo Sanctus Thomas citato art. 3. assignat octo circumstantias, hoc est septem enumeratas in versu, & circumstantiam *circa quid*, atque easdem octo circumstantias affert Damascenus l. 2. de fide cap. 24. licet circumstantiam, quam Aristoteles vocat *circa quid*, Damascenus appellet *quem*, & est circumstantia personæ, circa quam fit actio.

21. Probat S. Thomas conuenienter assignari octo circumstantias enumeratas. Nam circumstantiæ actus moralis sunt, quæ ità non constituunt essentiam, seu substantiam actus moralis, vt actum moraliter attingant, constituendo illum meliorem, vel deteriorem; sed tales circumstantiæ afficiunt immediatè, vel ipsum actum, vel effectum actus, vel causam actus; ergo debent assignari circumstantiæ, quarum aliquæ afficiant immediatè actum, aliæ effectum, aliæ causam actus; sed ita se habent octo circumstantiæ assignatæ; ergo &c. Probatur vltimum assumptum. Nam ex octo circumstantijs enumeratis tres afficiunt immediatè ipsum actum moralem, nimirum modus, quo fit, & tempus, ac locus, quibus fit: quarta, hoc est circumstantia *quid* spectat ad effectum: nam interroganti *quid fecit?* Respondetur *furatus est rem pretiosam, aut vilem*. Quatuor reliquæ spectant ad causas. Nam circumstantia *quis* spectat ad causam principalem: circumstantia *quibus auxilys* spectat ad instrumenta, seu causam instrumentalem: circumstantia *cur*, seu *propter quid* spectat ad causam finalem: circumstantia *circa quid* spectat ad causam materialem, hoc est ad obiectum materiale, circa quod exercetur actio.

22. Confirmatur: nam ad hoc, vt aliqua diuisio sit bona, non est necesse, vt non possit aliter fieri, sed sufficit, vt fiat rationabiliter, & vt sit adæquata, & vtilis ad finē scientiæ, quæ vtitur tali diuisione: e. g. diuisio terræ in quatuor partes est optima, quia est apta ad finem geographiæ, licet potuisset aliter fieri; sed allata diuisio circumstantiarum est facta rationabiliter, vt patet ex ratione allata, & est adæquata; siquidem omnes circumstantiæ morales reduci possunt ad illas octo; & præterea est vtilis ad finem philosophiæ moralis, ac theologiæ, qui est, vt ex his circumstantijs possint iudicare, quanta sit bonitas, vel malitia actuum moralium; ergo allata diuisio est optima.

23. Debet aduerti ex S. Thoma hac eadem quæst. 7. art. 3. ad 3. quod cum quærimus circumstantias accidentales, assignandæ sunt illæ, quæ non spectant ad substantiam actionis moralis, sed solum ad augendam, vel minuendam malitiam illius: e. g. dum circa furtum quæritur, *quis est furatus?* non debet responderi *furatus est insanus, aut compos mentis*: nam hæc spectant ad essentiam furti, in quantum est actus moralis, siquidem ad hoc, vt furtum

fit actus moralis, debet fieri non ab insano, sed à mentis compote: debet igitur responderi *furatus est pauper, vel dives*. Rursus dum quæritur *quid furatus est*? non debet responderi *furatus est rem alienam*: nam circumstantia alieni spectat ad substantiam furti; sed respondendum est *furatus est rem pretiosam, aut vilem*. Cum quæritur *propter quem finem fecit actum fortitudinis*? non debet responderi, *fecit propter honestatem*; nam ad essentiam actus fortitudinis spectat, vt fiat propter honestatem; sed debet responderi, assignando aliquem finem non essentialiter requisitum ad actum fortitudinis, dicendo e. g. *fecit actum fortitudinis, vt liberaret ciuitatem ab obsidione, populum christianum à periculo*.

24. Quæritur nonò, quænam ex octo circumstantijs assignatis sint principales?

25. Respondeo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 1. Nysseno lib. 1. Philosophiæ, cap. 1. ex S. Thoma 1. 2. quæst. 7. art. 4. principales circumstantias esse *cur*, & *quid*. Probatur: nam ex circumstantijs illæ, ex quibus præcipuè desumitur bonitas, & malitia actuum moralium, sunt magis principales; sed bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex fine, & ex eo, quod fit; ergo principales circumstantiæ sunt finis, & id, quod fit. Probatur minor: nam actus sunt propriè humani, & morales, in quantum sunt voluntarij, ac proinde denominantur boni, vel mali à bonitate, & malitia actus voluntatis; ergo bonitas, & malitia actuum moralium præcipuè desumitur ex illis circumstantijs, ex quibus desumitur bonitas, & malitia actuum voluntatis; sed bonitas, & malitia actuum voluntatis præcipuè desumitur ex obiecto formali, & motiuo, quod est finis, secundario ex iis, quæ quis vult facere, & facit propter finem; ab aliis verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his; ergo bonitas, & malitia actuum moralium principalissimè desumitur ex fine, seu *propter quid*, secundario ex *quid*, seu *quod fit*: ab aliis verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus appropinquant his: e. g. bonitas moralis actus fortitudinis, quo quis moritur pro defensione patriæ, præcipuè desumitur ex fine, qui est defensio patriæ: secundario ex eo, quod facit, quod est pugnare vsque ad mortem; ab alijs verò circumstantijs desumitur magis, aut minus, prout magis, aut minus his appropinquant. Similiter cum quis furatur mille aureos, vt viuat intemperanter, malitia talis furti præcipuè desumitur ex fine, qui est intemperanter viuere; secundario ex eo, quod facit, quod est furari mille aureos.

TRACTATVS III.

De libero, ac de libertate.

QVIA homo se mouet ad vltimum finem per actus voluntarios, liberos, ac morales, cum egerimus de beatitudine, quæ est vltimus finis, ac de voluntario, sequitur vt tertio loco agamus de actibus liberis, ac de libertate.

QVÆSTIO XV.

Vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ, tum in Deo, tum in Angelis, tum in Hominibus?

S. Thom. quæst. 13. art. 6.

1. PRimò videtur libertas indifferentiæ neque dari in Deo, ac proinde Deus necessitari ad volenda omnia, quæ vult, & ad facienda omnia, quæ facit. Intellectus enim diuinus dictat Deum debere velle quæ vult, & debere facere quæ facit; sed diuina voluntas necessario se conformat dictamini diuini intellectus; ergo diuina voluntas necessario vult quæ vult, & necessario facit quæ facit.

2. Secundò videtur libertas indifferentiæ dari solum in Deo, non autem in Angelis, & Hominibus. Nam est impossibile, vt idem eodem pacto se habens non semper faciat idem; sed si daretur libertas indifferentiæ, posset contingere, vt idem eodem pacto se habens non semper faceret idem, sed aliquando faceret vnum, aliquando oppositum; ergo &c.

3. Tertiò si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret quod vult, & non faceret quod non vult; sed sæpè non facit quod vult, & facit quod non vult, ideoque Apostolus ad Roman. 8. dicit, *non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio*; ergo &c.

4. Quartò si homo haberet libertatem indifferentiæ, in potestate hominis esset velle, & non velle, operari, & non operari; sed hæc non sunt in potestate hominis, iuxtà illud Pauli ad Rom. 9. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, & iuxta illud Ieremiæ 10. *Non est in homine via eius, nec viri est, vt dirigat gressus suos*; ergo &c.

5. Quintò si homo haberet libertatem indifferentiæ, ità esset dominus suorum actuum, vt ad illos moueret seipsum, & non moueretur ab alio; sed homo ad suos actus bonos mouetur à Deo, ideoque Prouerb. 20. dicitur: *Cor Regis in manu domini, & quocunque volue-*

voluerit flectet illud; & ad Philippens. 2. *Deus est qui operatur in nobis velle, & perficere*; ergo &c.

6. Respondeo, quod quia duplex est libertas, libertas coactionis, & libertas indifferentiæ, & duplex est necessitas, altera coactionis, altera determinationis ad vnum, debemus agere de vtraque libertate, ac de vtraque necessitate.

7. Necessitas coactionis definiri potest ex Augustino lib. 5. de Ciuit. Dei, cap. 10. *quæ non est in potestate, sed etiamsi nolumus, efficit quod potest sicut est necessitas mortis*; per illam enim morimur, etiamsi nolimus mori. Libertas igitur à coactione est, *per quam ita possumus aliqua facere, vel omittere volendo, vt non necessitemur ad illa facienda, vel omittenda, etiamsi nolimus*.

8. Quæritur, vtrum voluntas eo ipso, quod potest exercere aliquem suum actum elicitum, sit libera libertate à coactione ad illum exercendum?

9. Respondeo in voluntate dari duo genera actuum elicitorum. In primo genere sunt, per quos ità aliquid volumus, aut nolumus, vt saltem exercitè velimus ipsum actum volendi, & nolendi. In secundo genere sunt actus, per quos ita aliquod obiectum prosequimur, aut fugimus, vt non eo ipso exercitè velimus efficaciter tales actus prosequutionis, aut fugæ. Ex. gr. cum aliquis per actum contritionis amat Deum, & odit peccata, de ijsque dolet, exercitè vult Deum amare, peccata odisse, ac de ijs dolere. E conuerso damnati ita dolent de pœnis, quas experiuntur, vt neque exercitè velint dolere.

10. Hoc posito, ad quæsitum respondeo per duas conclusiones. Prima est: eo ipso, quod voluntas, potest facere actus, qui sunt volitio exercita sui ipsius, est libera libertate à coactione ad illos faciendos, adeoque implicat contradictionem, vt tales actus non sint liberi à coactione. Probatur: nam ex dictis in responsione ad primum quæsitum tunc voluntas est libera libertate à coactione, cum ità potest aliqua facere volendo, vt non necessitetur ad illa facienda, etiamsi nolit; sed eo ipso, quod voluntas potest facere actus, qui sunt volitio exercita sui ipsius, ità potest illos facere, volendo, vt implicet contradictionem voluntatem necessitari ad illos faciendos, etiamsi nolit; ergo &c. Probatur minor: nam sicut implicat, vt idem simul affirmemus, & negemus, sic implicat, vt idem simul efficaciter velimus, & nolimus; sed si actus, qui sunt volitio exercita, & efficax sui ipsius, faceremus nolendo, simul efficaciter exercitè vellemus illos facere, simul efficaciter nollemus facere; ergo &c. Omnes igitur actus, quibus bene, vel malè viuitur, sunt essentialiter liberi à coactione, ac non possumus illos facere, nolendo: puta non potest aliquis peccare, & simul nolle peccare: cum enim eo ipso, quod aliquis peccat, exercitè velit peccare, implicat, vt peccet, nolendo peccare; alioquin simul vellet, & nollet peccare.

11. Hæc doctrina desumpta est ex S. Augustino lib. 5. de Ciuit. cap. 10. vbi dicit: *Si enim necessitas nostra illa dicenda est, quæ non est in nostra potestate, sed etiamsi nolamus, efficit quod potest, sicut est necessitas mortis, manifestum est voluntates nostras, quibus rectè, vel perperam viuitur, sub tali necessitate non esse. Multa enim facimus, quæ si nollemus, non vtique faceremus; quo primitus pertinet & ipsum velle. Nam si volumus, est, si nolumus, non est; non enim vellemus, si nollemus.* Augustinum sequuntur Anselmus in Dialogo de libero arbitrio, cap. 5. dicens: *non potest velle nolens velle: nam omnis volens ipsum suum velle necessariò vult*: & Bernardus lib. de gratia, & libero arbitrio circa initium, aliique communiter.

12. Infertur fuisse stultum errorem Manichæorum, qui dixerunt animas, dum peccant, ideo peccare, quia natura bona à mala, cum qua est mixta, cogitur ad peccandum, licet nolit. Cum enim sit impossibile, vt aliquis peccet, absque eo quod peccato consentiat, ac non possit ita consentire, vt simul nolit consentire, stultè dicitur, quod aliquis peccat, quia licet nolit, cogitur ad peccandum.

13. Secunda conclusio est: actus, qui non sunt volitio exercita sui ipsius, potest aliquis exercere, reflexè nolens, adeoque cum aliqua necessitate coactionis secundum quid tali, & sine perfecta libertate à coactione.

14. Probatur: nam damnati necessitantur ad dolendum de pœnis, siue velint, siue nolint dolere. Rursus in hac vita, aliquando quædam ità concupiscimus, vt nolimus concupiscere, ideoque S. Thomas 1. parte quæstione 83. art. 1. ad 1. illud Apostoli ad Rom. 7. *non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio*, explicat de actibus, quibus aliqua male concupiscimus, nolentes concupiscere. Ratio est, quia cum tales actus non sint volitio exercita efficax sui ipsius, non repugnat, vt illos faciamus, nolendo. Tales actus cum ita fiunt, vt voluntas non consentiat, carent omni culpa. Quod autem hæc necessitas, qua necessitamur ad tales actus exercendos, etiamsi nolimus, sit coactio solum secundum quid, probatur. Nam ad coactionem simpliciter requiritur, vt actus procedant merè ab extrinseco, passo non concurrente; sed tales actus procedunt, concurrente vitaliter voluntate; ergo non sunt coacti simpliciter, sed solum secundum quid.

15. Liberras indifferentiæ, seu potentia libera libertate indifferentiæ communiter definitur, *quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere*. Nomine requisitorum intelliguntur illa, per quæ potentia constituitur proximè potens agere, & non agere.

re. Ly *potest agere, & non agere* sumitur strictè, & significat potestatem dominatiuam, per quam potest se determinare ad agendum, vel non agendum. Sensus ergo definitionis est: *Potentia libera est, quæ positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè, & completè potens agere, potest se determinare ad agendum, vel non agendum.* Duæ igitur conditiones requiruntur ad potentiam liberam Prima est, vt positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens agere, non sit determinata ad vnum, hoc est ad agendum, sed sit indifferens ad agendum, vel non agendum. Ex defectu huius conditionis ignis non habet potentiam liberam calefaciendi, quia ignis, positis requisitis, per quæ constituitur proximè potens calefacere, est determinatus ad vnum, hoc est ad calefaciendum, & non potest non calefacere. Ex eadem ratione Sol non habet potentiam liberam illuminandi; idemque dic de alijs agentibus naturalibus. E conuerso homo dum peccat, habet potentiam liberam peccandi, quia positis requisitis, per quæ constituitur proximè potens peccare, non est determinatus ad vnum, hoc est ad peccandum, sed est indifferens ad peccandum, vel non peccandum. Secunda conditio est, vt potentia ita sit indifferens, vt possit se ipsam determinare ad vtramlibet partem contradictionis. Ex defectu huius conditionis habitus peccandi, licet sit habitus potentiæ liberæ, non est liber, & non est potentia libera, quia licet positis omnibus requisitis, per quæ constituitur proximè potens concurrere ad peccandum, sit indifferens ad concurrendum, vel non concurrendum, tamen non potest se determinare, sed debet determinari ab ipso peccante, qui cum possit habitu vti, vel non vti, potest se ipsum, & habitum determinare ad hoc, vt peccet, vel non peccet. Ex proportionali ratione habitus charitatis in via licet positis requisitis, sit indifferens ad actum charitatis eliciendum, vel non eliciendum, tamen non est potentia libera, quia non ipse se ipsum determinat, sed debet determinari ab homine, qui potest habitu charitatis vti, vel non vti.

16. Quæritur, vtrum præter libertatem à coactione detur etiam libertas indifferentiæ?

17. Quidam antiqui infideles docuerunt dari solum libertatem à coactione, libertatem autem indifferentiæ non dari, ne in Deo quidem. Deus igitur iuxta hunc errorem omnia, quæ vult, liberè vult libertate à coactione, quia ità vult, vt non necessitetur ad volendum, etiamsi nolit velle, sed nihil liberè vult libertate indifferentiæ, quia quicquid vult, ita vult, vt non possit non velle, fato Deum necessitante ad volendum quæ vult. Nomine fati videntur intellexisse effatum, seu dictamen, quo diuinus intellectus dictat quid sit faciendum, vel volendum. Quia igitur diuinus intellectus ab æterno, & necessario dictat Deum debere velle quæ vult, & facere, quæ facit, ac debere ita ordinare seriem causarum, vt sequantur omnia, quæ sequuntur, hoc effatum, seu dictamen diuini intellectus, cui diuina voluntas necessario se conformat, iuxta hunc errorem est necessitas, vt Deus velit omnia, quæ vult, nolit omnia, quæ non vult, adeoque vt suis temporibus fiant omnia, quæ fiunt, non fiant omnia, quæ non fiunt.

18. Hic error non solum repugnat fidei, sed etiam lumini naturali. Primo enim est absurdum, vt per omnes consultationes, ac deliberationes consultemus, ac deliberemus de ponendo, vel non ponendo aliquo impossibili, & chimerico; sed hoc sequitur; ergo &c. Probatur minor: nam per omnes consultationes consultamus, ac deliberamus, vtrum ponamus vnam, vel alteram partem contradictionis: ex. gr. ego delibero, vtrum hoc vespere eam, vel non eam ad sanctum Petrum; sed si daretur necessitas fatalis, vt hoc vespere non eam, esset chimericum, & impossibile, vt hoc vespere irem ad sanctum Petrum, & nulla potentia daretur ne in Deo quidem, vt hoc vespere irem; ergo cum delibero, vtrum eam, vel non eam, delibero, vtrum faciam, vel non faciam aliquid impossibile, & chimericum: si verò datur necessitas fatalis, vt eam ad Sanctum Petrum, est impossibile, & chimericum, vt non eam, sed maneam domi; ergo dum delibero, vtrum maneam domi, vel non maneam, delibero, vtrum ponam, vel non ponam aliquid chimericum. Secundo sequeretur, quod qui per totam vitam sunt cæci, claudi, stulti &c. essent essentialiter tales, quod est absurdum. Probatur: nam qui ità est cæcus, vt implicet contradictionem, quod non sit cæcus, est essentialiter cæcus; sed si datur necessitas fatalis, implicat contradictionem, vt qui est cæcus non sit cæcus; ergo &c. Hinc sequitur, quod homines cæci specie differant à non cæcis. Nam animal essentialiter cæcum specie differt à non cæco. Rursus qui moriuntur in infantia, essentialiter essent irrationales, siquidem implicaret, vt discurrerent, adeoque non essent homines: nam homo est animal rationale. Sequitur vlterius, quod qui sunt fures, homicidæ &c. essent essentialiter fures, homicidæ &c. qui sunt miseri, essent essentialiter miseri: qui sunt beati essent essentialiter beati. Natura igitur humana in plerisque esset essentialiter mala, & misera, quod est absurdum. Videri potest Cardinalis Pallauicinus de Actibus humanis disp. 7. quæst. 2. art. 3.

19. Vlterius quæritur, vtrum libertas indifferentiæ non solum detur in Deo, sed etiam in Angelis, & hominibus?

20. Stoici, quos ex antiquis Hæreticis sequuti sunt Priscillianistæ, ex recentioribus Lutherani, & Caluinistæ, docuerunt homines non habere libertatem indifferentiæ, sed

ità

jtà necessario velle quod volunt, vt non possint non velle.

21. Dicendum, quod etiam hic error non solum repugnat fidei, sed etiam rationi naturali.

22. Quod repugnet fidei, probatur: nam Deuter. 13. dicitur: *Testes inuoco Cælum, & terram, quod proposuerim vobis vitam, & mortem, maledictionem, & benedictionem: elige ergo &c.* Iosue 24. *Optio vobis datur, eligite quod placet.* Ecclesiastici 24. *Apposuit tibi ignem, & aquam, ad quod volueris extende manum tuam.* Quæ verba tractans Augustinus de Gratia, & libero arbitrio cap. 12. *Ecce*, inquit, *apertissimè videmus expressum nostræ voluntatis arbitrium.* Geneseos 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius:* Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus &c.* Sed hæc non verificarentur, nisi in nobis daretur libertas indifferentiæ; ergo &c. Probatur minor: nam ineptè dicitur, *elige quod placet, ad quod volueris extende manum tuam*, ei, qui non habet potentiam indifferentem ad eligendum vtrumlibet, & ad manum extendendam ad vtrumlibet. Rursus si consentiens appetitui sensitiuo non potest non consentire, non dominatur appetitui, sed potius est sub dominio appetitus: ac de eo, qui ita non transgreditur, vt non possit transgredi, non verificatur, *potuit transgredi, & non est transgressus.* Quod repugnet rationi, probatur primo. Vt enim docet Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. vir sanę mentis de ijs solum consultat, ac deliberat, quæ arbitratur esse in sua potestate; ex. gr. cum aliquis consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate, vt militiam eligat, vel non eligat, prout voluerit; sed omnes, natura suadente, consultamus, ac deliberamus de multis eligendis, atque agendis; ergo existimamus in nostra esse potestate illa eligere, vel non eligere, agere, vel non agere, ac proinde nos habere libertatem indifferentiæ ad illa eligenda, vel non eligenda: eo pacto, quo qui consultat, ac deliberat, vtrum eligat militiam, existimat in sua esse potestate eligere, vel non eligere vitam militarem, adeoque se habere libertatem indifferentiæ ad militiam eligendam, vel non eligendam; ergo qui negant dari in nobis libertatem indifferentiæ, repugnant communi existimationi nobis inditæ ab ipsa natura.

23. Secundò probatur: nam vnicuique euidens est, quod non obligatur ad faciendum quod non potest facere, & ad non faciendum quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est euidens, quod obligatur ad non peccandum; ergo vnicuique peccanti est euidens, quod potest non peccare, adeoque quod peccat cum libertate indifferentiæ ad non peccandum.

24. Tertiò probatur: nam vnicuique est euidens, quod non meretur pœnam per hoc, quod faciat id, quod non potest non facere; sed vnicuique peccanti est euidens, quod per hoc, quod peccat, meretur pœnam; ergo vnicuique peccanti est euidens, quod ita peccat, vt possit non peccare, adeoque habet libertatem indifferentiæ ad non peccandum.

25. Quartò probatur: nam vnicuique est euidens, quod non meretur præmium per hoc præcisè, quod faciat id, quod non potest non facere; sed euidens etiam est, quod sicut cum peccamus, meremur pœnam, sic cum honestè agimus, meremur præmium; ergo euidens est, quod opera honesta ita facimus, vt possimus non facere, adeoque habemus libertatem indifferentiæ ad illa facienda, vel non facienda.

26. Probatur quinto, destruendo fundamenta, propter quæ infideles, & hæretici negarunt homini libertatem indifferentiæ. Si enim homo non habet libertatem indifferentiæ, sed necessitatur ad vnum, vel necessitatur ab influxibus corporum cælestium, vt docuerunt Stoici, & Priscillianistæ; vel necessitatur à dispositionibus corporis, & appetitus sensitiui, vt videtur docuisse Lutherus relatus à Roffensi artic. 7. contra eumdem Lutherum; vel necessitatur à voluntate, & concursu primæ causæ, hoc est Dei, vt docuit Caluinus, quem sequutus est Ianssenius; vel necessitatur à dictamine intellectus, quem voluntas necessario sequitur: nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur minor, & primo ostenditur voluntatem non necessitari ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitiui. Nam potentia immaterialis, & inorganica naturaliter non potest immediatè moueri à corpore; sed voluntas est potentia immaterialis, & inorganica; ergo non potest immediate moueri, & necessitari ad volendum à corporibus cælestibus per influxus; ergo si necessitatur ab influxibus corporum cælestium, eatenus necessitatur, quatenus corpora cælestia, vel influxus, alterando corpus, & organum appetitus sensitiui, per accidens mouent appetitum sensitiuum ad aliquas passiones, voluntas autem necessariò consentit passionibus appetitus sensitiui; sed voluntas cum sit superior, & præstantior appetitu sensitiuo, non necessariò consentit appetitui sensitiuo, sed potest illi resistere, ac dissentire, ac de facto continentes resistunt passionibus etiam vehementissimis appetitus sensitiui; ergo voluntas non necessitatur ab influxibus corporum cælestium, neque à dispositionibus corporis, & à passionibus appetitus sensitiui: ideoque Ptolomæus dicit in centiloquio parum à principio, quod *sapiens dominatur astris*, quia nimirum, vt explicat S. Thomas 1.2. quæst. 9. artic. 5. ad 3. *resistens passionibus, impedit per voluntatem liberam, & ne quaquam motui cælesti subiectam, huiusmodi cælestium corporum effectus.* Secundò probatur, quod voluntas neque necessitatur à Deo per suum concursum. Deus enim per suum concursum mouet causas secundas ad agendum

dum modo ipsis connaturali; sed est iuxta naturam voluntatis, vt cum eligit vnum ex pluribus, non necessitetur ad eligendum vnum; ergo Deus ita mouet voluntatem, vt non necessitetur ad eligendum vnum. Qualis autem sit motio, qua Deus ita mouet voluntatem, vt non necessitet ad vnum, explicandum est in tract. de Gratia. Confirmatur: nam repugnat, vt Deus simul voluntatem nostram obliget præcepto, simul necessitet ad transgressionem præcepti; sed si transgrediens præceptum non posset non transgredi, Deo per suum concursum illam necessitante ad transgressionem, Deus simul nos obligaret præcepto, si simul necessitaret ad transgressionem præcepti; ergo &c.

27. Tertiò demum probatur, quod neque voluntas necessitetur à dictamine intellectus. Nam intellectus per dictamen, quo proponit plura vt eligibilia non necessitat ad electionem vnius; sed intellectus proponit voluntati plura vt eligibilia ex contrarijs motiuis: c. gr. proponit vt eligibilem violationem ieiunij præcepti propter delectationem comedendi, & proponit vt eligibile ieiunium propter honestatem obseruandi præceptum; ergo. Sed hæc doctrina magis est explicanda inferius quæstione 19. cum agetur de libertate eligendi minus bonum, relicto maiori.

28. Infertur contra Cornelium Ianſenium libertatem indifferentiæ siue à necessitate, non solum datam fuisse in Adamo pro statu naturæ integræ, & innocentis, sed etiam de facto dari in hominibus pro statu naturæ lapsæ; ideoque inter quinque propositiones Ianſenij, quas Innocentius Decimus damnauit vt hæreticas, tertia est: *Ad merendum, vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione.*

29. Probatur primò: nam loca Scripturarum, quibus supra ostendimus dari in hominibus libertatem à necessitate, loquuntur de hominibus post peccatum Adami, ideoque in statu naturæ lapsæ. Secundo etiam in statu naturæ lapsæ consultamus de agendis; sed consultatio est argumentum, quod vtraque pars contradictionis est in potestate consultantis; ergo &c. Tertio in statu naturæ lapsæ qui peccant obligantur ad non peccandum, & peccando, merentur pœnam; sed nemo obligatur ad id, quod non est in eius potestate, neque meretur pœnam, cum facit id, quod non potest non facere; ergo &c.

30. Obijcit Ianſenius: potest aliquis in pœnam peccati præteriti obligari ad id, quod non est in eius potestate, sed fuit in eius potestate, cum primo peccauit; ideoque de facto damnati in pœnam peccatorum commissorum in hac vita obligantur ad non peccandum, & simul necessitantur ad peccandum, puta ad Deum blasphemandum, & odio habendum; ergo in pœnam peccati originalis possumus obligari ad non peccandum, & simul necessitari ad peccandum; siquidem Adam potuit non peccare, & non peccando non mereri sibi, & nobis hanc pœnalem necessitatem peccandi.

31. Respondeo primò negando antecedens. Nam primo repugnat vniuersim, vt etiam damnati simul obligentur ad non blasphemandum, simul in pœnam peccatorum necessitentur physicè ad blasphemandum; ideoque communior opinio negat dari in damnatis physicam necessitatem blasphemãdi, & admittit solum necessitatem moralem. Secundò licet necessitas peccandi posset in damnatis coniungi cum obligatione non peccandi, tamen peccata damnatorum facta cum physica necessitate non merentur pœnam; sed in statu naturæ lapsæ peccando meremur pœnam; ergo &c. Tertiò est adhuc magis absurdum, quod Deus peccatum originale remissum, & deletum in baptismo puniat hac pœna, vt hominem iustificatum necessitet ad peccandum; sed hoc sequitur, & conceditur à Ianſenio; ergo &c. Probatur minor: nam qui post baptismum primo mortaliter peccant, iuxta errorem Ianſenij necessitantur ad peccandum; ergo in pœnam peccati originalis iam deleti necessitantur ad peccandum, quod est absurdum, & repugnat Apostolo ad Rom. 8. dicenti: *Nihil damnationis est ijs, qui verè consepulti sunt cum Christo per baptismum in morte?* Quo pacto enim nihil damnationis est in baptizatis, si etiam post baptismum merentur hanc pœnam, vt necessitentur ad peccandum mortaliter, & ad merendam damnationem æternam?

32. Ad 1. distinguo maiorem: intellectus diuinus dictat Deum debere velle quæ vult per dictamen determinatum ad vnum, nego: per dictamen indeterminatum ad plura, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Intellectus diuinus dictat Deum ex infinitis actionibus diuinæ bonitati conuenientibus debere exercere vnam, hanc, vel illam, & vnamquamque earum posse conuenienter exercere; ergo voluntas diuina licet necessario se conformet dictamini intellectus, tamen potest quamlibet ex infinitis volitionibus exercere, vel non exercere, ideoque habet libertatem indifferentiæ ad quamlibet determinatam volitionem exercendam, vel non exercendam. Vide dicta de Deo quæst. 49.

33. Ad 2. distinguo maiorem: repugnat, vt idem eodem pacto se habens per hoc, quod habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, nego: repugnat, vt idem eodem pacto se habens, ità vt non habeat potentiam electiuam plurium, non semper faciat idem, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Non repugnat, vt idem eodem pacto se habens in actu primo quoad hoc, vt possit eligere, vel hoc, vel oppositum, aliquando eligat vnum, aliquando eligat oppositum; sed libertas indif-

differentiæ consistit in hoc ipso, vt possimus eligere vel hoc, vel oppositum; ergo &c. Addo, quod hoc argumentum probat nec in Deo dari libertatem indifferentiæ, & continet petitionem principij. Qui enim dicit dari libertatem indifferentiæ, asserit dari aliquas causas, quæ licet eodem pacto se habeant in actu primo, tamen possunt agere, vel non agere, adeoque possunt non semper facere idem; ergo aduersarij dum assumunt contrarium, petunt principium.

35. Dices: repugnat, vt aliquid fiat absque eo quod in actu primo detur maior ratio, cur fiat, quam non fiat.

36. Respondeo hoc idem argumentum impugnare libertatem Dei, & petere principium. Nego igitur antecedens, ac dico, quod vt aliquid fiat, sufficit, vt in actu primo detur æqualis ratio faciendi vel illud, vel oppositum cũ potentia se determinandi ad vtramlibet partem contradictionis. Dices rursus: si causa potest agere, & non agere, quare potius agit, quam non agit? Respondeo per causam formalem, quod ideo agit, quia cum possit se determinare ad agendum, vel non agendum, se determinat ad agendum.

37. Ad 3. distinguo maiorem: si homo haberet libertatem indifferentiæ, faceret electiones, & consensus, quos vult, & non faceret quos non vult, concedo; faceret actus concupiscentiæ, quos vult, & non faceret quos non vult, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homo habet libertatem indifferentiæ, per quam potest ex pluribus bonis propositis eligere hoc, vel illud, & motibus concupiscentiæ consentire, vel non consentire: at in natura lapsa non habet libertatem indifferentiæ, per quam possit facere actus concupiscentiæ, quos vult, non facere quos non vult. De his actibus concupiscentiæ, vt explicat Sanctus Augustinus lib. 3. contra Iul. cap. 26. relatus à Sancto Thoma 1. parte quæst. 83. art. 1. ad 1. loquitur Apostolus dicens: *non quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio*. Sæpè enim volumus bonum non concupiscendi illicita, & nolumus malum concupiscendi illicita, & tamen non facimus bonum volitum non concupiscendi, sed facimus malum nolitum concupiscendi. Licet non habeamus libertatem indifferentiæ, per quam possimus non concupiscere illicita, habemus libertatem indifferentiæ, per quam possumus velle, vel nolle concupiscere, & concupiscentiæ consentire, vel non consentire. Concupiscentia porrò, vt docet Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato originali, *cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Christi gratiam repugnantibus non valet*: ideoque est dictum commune: *non nocet sensus, vbi non est consensus*.

38. Dices: concupiscere illicita est peccatum; sed aliquando non possumus non concupiscere illicita; ergo aliquando non possumus non peccare.

39. Respondeo, distinguo maiorem: concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum propriè, & nocens non consentienti, nego: est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinat, concedo. Concupiscere illicita, non consentiendo, est peccatum impropriè, in quantum est effectus peccati originalis, & ad peccandum inclinat, vt docet Tridentinum loco citato dicens. *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod verè, & propriè in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat. Si quis autem aliter senserit, anathema sit.* Idem docuerat Augustinus lib. 3. de lib. arb. cap. 19.

40. Ad 4. distinguo maiorem: in potestate hominis esset velle, & operari prout oportet ad salutem, itaut ad volendum, & operandum non indigeret gratia Dei, nego; ità vt indigeret, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Apostolus verbis citatis non negat in potestate hominis esse ex gratia Dei velle, & currere prout oportet ad salutem, sed vt explicat Sanctus Thomas 1. parte quæst. 83. art. 1. ad 2. solum docet, quod liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moueatur, & adiuuetur à gratia Dei. Similiter vt explicat idem Sanctus Thomas art. cit. in responsione ad 4. Ieremiæ 10. dicitur non esse in homine via eius quantum ad exequtionem electionum, à quibus homo potest impediri, velit, nolit, electiones autem ipsæ sunt in nobis, suppositio tamen diuino auxilio.

41. Ad 5. concedo, quod homo ita est dominus suorum actuum, vt ad illos moueat se ipsum, sed nego, quod ita mouet se ipsum, vt non moueatur ab alio, hoc est à Deo. Quia enim homo est dominus suorum actuum dominio subordinato supremo dominio Dei, per liberum arbitrium se ipsum mouet ad agendum, vt docet Sanctus Thomas art. cit. in respons. ad 3. sed ita, vt etiam moueatur à Deo per gratiam ad omnes actus bonos. *Deus igitur* (Verba sunt Sancti Thomæ loco citato) *est prima causa mouens, & naturales causas, & voluntarias; & sicut naturalibus causis mouendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita mouendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit. Operatur enim in vnoquoque secundum eius proprietatem.* Hactenus S. Thomas. Quia igitur proprium voluntatis est agere cum libertate indifferentiæ, Deus ita mouet voluntatem ad volendum, vt velit, & agat cum libertate indifferentiæ, ideoque mouet voluntatem per auxilia indifferentia, quibus per scientiam mediam videt liberum arbitrium consensurum.

QVAESTIO XVI.

Vtrum sola potentia actiua appetitiua habeat libertatem indifferentiæ?

1. PRimò videtur non solum potentia actiua, sed etiam potentia purè passiua posse esse libera libertate indifferentiæ, vt docent aliqui recentiores. Sicut enim non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, possit agere, vel non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, possit pati, vel non pati; sed potentia, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, & non agere, est libera libertate indifferentiæ actiuæ; ergo potentia, quæ positis omnibus requisitis ad patiendum, potest pati, vel non pati, est libera libertate indifferentiæ passiuæ.

2. Secundò libertas indifferentiæ videtur prius, & principalius esse in potentia cognoscitiua, hoc est in intellectu, quam in potentia appetitiua, hoc est in voluntate, vt docet Durandus in 2. dist. 23. quæst. 3. num. 15. quem sequitur Aureolus. Nam libertas, seu dominium actus prius, & principalius debet esse in potentia nobiliori; sed intellectus est nobilior voluntate, vt ostensum est supra quæst. 4; ergo &c.

3. Tertiò libertas non potest exerceri circà incognitum; ergo illa potentia primo, & principaliter est libera, quæ cognoscit; sed intellectus cognoscit, non voluntas; ergo &c.

4. Quartò voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet illud esse eligendum præ alio; posito verò, quod intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio, non potest voluntas illud non eligere; ergo primo intellectus debet esse liber ad practicè iudicandum vnum esse eligendum præ alio.

5. Quintò ideo voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest eligere alterutrum ex oppositis; e. g. propositis motiuis ieiunandi, vel non ieiunandi, potest dicere *volo ieiunare*, vel *volo non ieiunare*; sed etiam intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis; e. g. in casu proposito potest practicè iudicare *est ieiunandum*, vel practicè iudicare *non est ieiunandum*; ergo &c.

6. Sextò voluntas cum habet motiua pro vtraque parte, & à talibus motiuis ad neutram determinatè necessitatur, potest se determinare ad alterutram; sed etiam intellectus sæpè habet motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, & ad neutram determinatur à talibus motiuis; ergo tunc potest liberè se immediatè determinare ad assensum alterutri parti contradictionis.

7. Septimò voluntas in sententia satis communi non distinguitur ab intellectu; ergo repugnat, vt voluntas sit libera, intellectus non sit liber.

8. Octauò videtur libertas indifferentiæ non solum conuenire potentiæ appetitiuæ rationali, hoc est voluntati, sed etiam appetitui sensitiuo brutorum. Ideo enim voluntas est libera, quia possunt illi motiua proponi pro vtraque parte oppositorum; sed etiam appetitui sensitiuo brutorum possunt proponi motiua pro vtraque parte oppositorum: e. g. canis, viso lupo, simul spe victoriæ habet motiuum ad aggrediendum, simul timore mortis, & vulnerum habet motiuum ad fugiendum; ergo. Nec dicas, quod bruta necessitantur à motiuo fortiori. Nam præterquam quod possunt proponi duo motiua æqualia, sicut voluntas non necessitatur à motiuo fortiori, sic neque necessitatur appetitus sensitiuus.

6. Respondeo, quod cum ostenderimus dari libertatem indifferentiæ, debemus examinare, cui potentiæ conueniat?

10. Dicendum igitur primò: repugnat, vt potentia purè passiua sit libera libertate indifferentiæ.

11. Probatur primò; nam ex dictis q. 15. nu. 15. potentia libera libertate indifferentiæ definitur, *quæ positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, vel non agere*; sed potentia, quæ potest agere, est actiua; ergo est de essentia, & definitione potentiæ liberæ, vt sit actiua.

12. Probatur secundò; nam ex dictis ibidem potentia libera est, quæ ità est indifferens ad actum habendum, vel non habendum, vt possit se ipsam determinare; sed potentia purè passiua non potest se ipsam determinare ad recipiendum actum, sed debet determinari ab agente; nam sicut determinari ad recipiendum est quoddam pati, sic determinare ad recipiendum actum est quoddam agere; ergo &c.

13. Probatur tertiò: nam potentia eatenus est libera, quatenus est domina actus, & continet illum in sua virtute, ideoque potest se ipsam determinare ad actum; sed sola potentia actiua potest continere actum in sua virtute, ideoque est domina actus, & potest actum determinare; potentia autem purè passiua, cum non contineat actum in sua virtute, debet illum recipere à potentia actiua, quæ contineat actum in sua virtute; ergo &c.

14. Dicendum secundò contrà Durandum, & Aureolum: sola potentia appetitiua potest esse libera libertate indifferentiæ. Probatur: nam illa potentia est libera libertate indifferentiæ, quæ positis omnibus requisitis ad agendum, est domina agendi, vel non agendi; sed sola potentia appetitiua potest esse domina agendi, vel non agendi; ergo &c. Probatur minor: nam illa sola potentia est domina agendi, vel non agendi, quæ agit, quia vult, non agit, quia non vult; sed sola potentia appetitiua agit, quia vult, non agit,

quia

quia non vult; siquidem ipsum velle est actus potentiæ appetitiuæ; ergo &c. Probatur minor ex S. Augustino lib. 3. de libero arbitr. cap. 3. vbi dicit: *Non enim posset aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus, facimus*; ergo per August. illud solum est in potestate, & dominio alicuius, quod cum vult, facit. Probatur secundò eadem maior: nam habitus virtutum, puta charitatis, temperantiæ &c. positis omnibus requisitis ad agendem, possunt agere, vel non agere, & suos actus elicere, vel non elicere, & tamen quia non ideò eliciunt suos actus, quia volunt, sed quia voluntas vult, non sunt domini suorum actuum, neque sunt liberi, sed sola voluntas est libera, & est domina, cum eliciat actus temperantiæ, charitatis, quia vult, non eliciat, quia non vult; ergo ad dominium actus requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

15. Confirmatur primò: nam non potest intelligi, quod potentia calefactiua, potentia frigefactiua &c. sint liberæ, & dominæ suorum actuum, non ex alia ratione, nisi quia cum non sint appetitiuæ, est impossibile, vt agant, quia volunt, non agant, quia non volunt; ergo ad dominium actuum requiritur, vt potentia agat, quia vult, non agat, quia non vult.

16. Confirmatur secundò: nam est euidens, quod cum causa non agit, vel ideò non agit, quia non potest, vel ideò, quia non vult; sed ratio, cur causa libera non agat, non est quia non potest, siquidem vt sit libera, debet proximè posse agere, & non agere; ergo ratio, cur causa libera non agat, est, quia non vult; sed sola causa appetitiua non agit, quia non vult; ergo sola potentia appetitiua potest esse libera.

17. Dicendum tertiò: sola potentia appetitiua rationalis, hoc est voluntas, potest esse libera, appetitus sensitiuus non potest esse liber.

18. Probatur: vt enim potentia sit libera, positis prærequisitis, debet esse indifferens ad eligenda plura opposita, puta debet esse indifferens ad eligendum currere, vel non currere, ire ad vnum locum, vel ire ad alterum; sed sola voluntas, seù appetitus rationalis potest esse indifferens ad eligendum plura opposita; ergo &c. Probatur minor: nam illa sola potentia potest eligere plura opposita, cui per cognitionem proponi possunt plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; sed soli appetitui rationali possunt proponi plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; ergo &c. Probatur minor: vt enim cognitio proponat plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet plura opposita comparando inter se, cognoscere, quod alterum est bonum, & eligibile propter vnum motiuum, alterum propter aliud motiuum: e.g. vt possimus eligere comedere, vel non comedere, cognitio debet proponere, quod comedere habet bonitatem delectationis, non comedere habet bonitatem honestatis, & meriti; sed talis comparatio includit quamdam ratiocinationem de pluribus oppositis, ideoque est actus rationis, & intellectus; potentia autem cognoscitiua materialis, sicut non potest ratiocinari, sic non potest comparare plura opposita sub ratione boni, & eligibilis; ergo cognitio proponens plura opposita sub ratione boni, & eligibilis, debet esse actus rationis, & intellectus; sed solus appetitus rationalis potest immediatè dirigi à cognitione rationis, & intellectus, ideoque dicitur appetitus rationalis, appetitus sensitiuus autē solum potest dirigi à cognitione sensitiua; ergo soli voluntati, seu appetitui rationali possunt proponi plura opposita eligibilia, ideoque sola voluntas potest esse potentia libera, & electiua.

19. Quod autem sola ratio, & intellectus possit comparare plura opposita, puta currere, & non currere, probatur etiam: nam solus intellectus est potentia cognoscitiua omnium, ideoque definitur, *qui potest omnia fieri*; sed qui comparat plura contradictoriè opposita, puta currere, & non currere, eo ipso potest cognoscere omnia, siquidem quodlibet vel est currens, vel non est currens; ergo solus intellectus potest comparare plura contradictoriè opposita. Hæc ratio fundatur in doctrina Aristotelis 9. Metaphysicæ tex. 3. vbi docet solas potentias rationales esse potentias contrariorum, quia ratio est contrariorum, ita vt comparet contraria, & per vnum contrarium cognoscat aliud; potentias autem irrationales esse vnius tantum ex contrarijs, ac determinatas ad vnum, quia forma, quæ non est actus rationis, est vnius tantum contrarij.

20. Ad 1. distinguo maiorem: sicut non repugnat potentia, quæ positis requisitis, potest agere, & non agere, sic non repugnat potentia, quæ positis omnibus requisitis, possit purè pati, & non pati, ita vt possit nihil agendo determinare se ipsam ad patiendum, nego; ità vt non possit determinare se ipsam ad patiendum, concedo: & distinguo minorem: potentia, quæ positis omnibus requisitis, potest agere, & non agere, ità vt possit se ipsam determinare ad vtrumlibet, est libera, concedo; ità vt non possit determinare se ipsam, nego; & nego consequentiam. Ad potentiam liberam non sufficit, vt positis requisitis, possit agere, & non agere, sed requiritur, vt possit se ipsam determinare; & quia habitus virtutum, puta charitatis, fortitudinis &c. positis requisitis, possunt quidem agere, & non agere, sed non possunt se ipsos determinare ad agendum, vel non agendum, sed debent determinari à voluntate, quæ est domina, & potest vti, vel non vti habitu, ideo habitus virtutum non sunt potentiæ liberæ; sed potentia purè passiua, licet possit esse indifferens ad patiendum, vel non patiendum, tamen nihil agendo, non potest se ipsam

determinare, sed debet determinari ab agente; ergo repugnat, vt potentia purè passiua sit libera.

21. Ad 2. distinguo maiorem: libertas, seù dominium actus debet esse prius, & principalius in potentia nobiliori, tanquam in daate facultatem eligendi, ac proindè tanquam in potentia virtualiter libera, concedo; tanquam in habente facultatem eligendi, & tanquam in potentia formaliter libera, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Calor virtualiter prius est in corporibus cælestibus, ac nobilioribus, siquidem corpora cælestia per lucem calefaciunt inferiora: at calor formaliter non est in corporibus cælestibus, quæ non sunt formaliter calida, sed est solum in corporibus inferioribus. Proportionaliter libertas, seù potentia electiua formaliter est in sola voluntate; at virtualiter est in intellectu, qui per hoc, quod proponat voluntati plura eligibilia, dat voluntati potentiam liberam, siue electiuam plurium. Addo, quod id, quod est absolutè perfectius altero, potest esse imperfectius secundum quid: e. g. homo, qui est absolutè perfectior aquila, est imperfectior secundum quid, puta in potentia visiua, siquidem aquila perfectius videt, quam homo; ergo intellectus licet sit absolutè perfectior voluntate, potest esse imperfectior secundum quid in hoc, quod intellectus non est liber, voluntas est libera.

22. Ad 3. distinguo maiorem: libertas non potest exerceri circa incognitum agenti liberè *vt quod* concedo; agenti liberè vt *quo* nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Agens liberum, & electiuum *vt quod* est suppositum, puta homo, vel Angelus; voluntas autem est libera solum vt *quo*, siquidem voluntas non tam eligit, quam est potentia, qua homo, & Angelus eligit. Homo, & Angelus, qui sunt liberi, & electiui *vt quod* non possunt exercere suam libertatem circa incognitum: at voluntas potest exercere libertatem circa incognitum voluntati, sed cognitum Angelo, vel homini.

23. Ad 4. distinguo maiorem: voluntas non potest eligere vnum præ alio, nisi intellectus practicè iudicet vnum esse eligendum præ alio sine mutua vtriusque præeligibilitate in ordine ad diuersa, nego; cum mutua vtriusque præeligibilitate in ordine ad diuersa, concedo; & distinguo minorem; posito, quod intellectus iudicet vnum esse eligendum præ alio cum mutua præeligibilitate in ordine ad diuersa, non potest voluntas illud non eligere, nego; sine hac mutua præeligibilitate, transeat; & nego consequentiam. Vt voluntas possit vnum eligere præ alio, sufficit, vt intellectus practicè iudicet illud in ordine ad aliquid esse eligendum præ alio; si verò etiam iudicet illud alterum in ordine ad aliquid diuersum esse eligendum præ primo, tunc voluntas potest eligere vtrumlibet; sed de facto intellectus proponit plura opposita esse mutuó præeligibilia in ordine ad diuersa, puta proponit in ordine ad delectationem præsentem esse præeligendam comestionem, in ordine ad honestatem, & meritum esse præeligendum ieiunium; ergo voluntas est libera ad eligendum vtrumlibet.

24. Dices: voluntas non potest non eligere quod intellectus proponit, omnibus pensatis, esse melius, & magis eligendum; ergo non est libera ad eligendum id, vel oppositum.

25. Respondeo, negando antecedens, ex quo sequitur neminem posse peccare, quin incidat in hæresim. Nemo enim peccare posset, nisi iudicaret hic, & nunc, omnibus pensatis, melius esse facere, quam non facere actionem peccaminosam; sed hoc est hæreticum, cum de fide sit in omni casu melius esse non facere, quam facere actionem peccaminosam; ergo omnis peccans deberet incidere in hæresim. Dicendum igitur, quod cum intellectus proponit plura, vt mutuo eligibilia in ordine ad diuersa, licet simul proponat vnum, omnibus pensatis, esse melius, & magis eligendum, voluntas potest eligere non solum id, quod proponitur vt melius, sed etiam quod proponitur vt minus bonum, iuxtà illud Ouidij.

Video meliora, proboque
Deteriora sequor.

Incontinens e. g. licet videat, quod melius est, omnibus pensatis, & magis eligendum, abstinere ab illicitis voluptatibus, tamen, quia simul iudicat, quod in ordine ad satisfaciendum hic, & nunc passioni appetitus sensitiui, melius est facere illicita, facit illicita, & videns meliora, liberè sequitur deteriora.

26. Ad 5. distinguo maiorem: ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest eligere alterutrum ex oppositis, se ipsam determinando ad alterum actuum oppositorum, concedo; non se ipsam determinando, nego; & distinguo minorem: intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, potest practicè iudicare alterutrum ex oppositis, se ipsum determinando ad alterum actuum oppositorum, nego: non seipsum determinando ad alterum actuum oppositorum, sed simul iudicando vtrumlibet oppositorum esse eligibile diuisim in ordine ad diuersa, concedo minorem; & nego consequentiam. Ideò voluntas est libera, quia propositis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterum actuum oppositorum: e. g. propositis motiuis pro ieiunio, & pro negatione ieiunij, potest se determinare vel ad actum, quo dicat *volo ieiunare*, vel ad actum oppositum, quo dicat *volo non ieiunare*; sed intellectus, propositis motiuis pro vtraque parte, non potest seipsum determinare ad alterutrum actuum oppositorum, puta ad dicendum *ieiunium est eligibile*, vel ad dicendum *ieiunium non est eligibile*, sed determinatur

ad

ad dicendum, *est eligibile diuisim tum ieiunium, tum negatio ieiunij in ordine ad diuersa*; nam in ordine ad honestatem, & meritum est eligibile ieiunium, in ordine ad præsentem voluptatem appetitus sensitiui, est eligibilis negatio ieiunij; ergo &c.

27. Dices: intellectus potest se determinare ad iudicandum practicè alteram partem contradictionis esse hic, & nunc determinatè eligendam, putà ad iudicandum practicè hic, & nunc esse determinatè eligendum ieiunium; ergo est liber.

28. Respondeo, nego antecedens, ac dico intellectum ex se, & antecedenter ad omnem actum voluntatis esse determinatum ad dicendum, quod vna pars est eligenda in ordine ad vnum, alia in ordine ad aliud; puta ieiunium est eligendum in ordine ad honestatem, & meritum, negatio ieiunij in ordine ad voluptatem præsentem. Si tamen voluntas liberè eligat alteram partem, puta voluptatem præsentem, intellectus consequenter ad hanc liberam voluntatis electionem determinatur ad dicendum eligendam esse negationem ieiunij, siquidem sine tali negatione haberi non potest hic, & nunc illa voluptas: si voluntas eligat honestatem, & meritum, intellectus determinatur ad iudicandum eligendum esse ieiunium, siquidem illa honestas, & illud meritum haberi non potest sine ieiunio; ergo neque in hoc casu intellectus determinatur à voluntate.

29. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ideo voluntas positis motiuis pro vtraque parte, potest se determinare ad alterutrum, quia potest facere quod vult, cum sit potentia volendi; sed intellectus positis motiuis probabilibus pro vtraque parte, non potest facere quod vult, cum non sit potentia volendi; ergo &c. Transeat igitur, quod cum habemus motiua probabilia pro vtraque parte contradictionis, puta pro hac *Cælum est corruptibile*, & etiam pro hac *Cælum non est corruptibile*, possimus nos determinare ad assentiendum vtrilibet; tamen dico, quod eo ipso possumus nos determinare ad essentiendum vtrilibet parti per hoc, quod libeat; sed libitum significat actum voluntatis; ergo possumus assentiri ità, vt per actum voluntatis determinemus intellectum ad assentiendum illi parti, cui libet assentiri.

30. Ad 7. distinguo antecedens: voluntas non distinguitur ab intellectu quo ad principium, transeat; quoad actus, nego; & distinguo consequens; ergo repugnat, vt voluntas sit libera in ordine ad actus volendi, & intellectus non sit libera in ordine ad actus intelligendi, nego consequentiam; in alio sensu, transeat. Quidquid sit, vtrum voluntas, & intellectus distinguantur inter se, & ab anima, certum est actus, quibus intelligimus, distingui ab actibus, quibus volumus. Hoc posito, sensus quæstionis est, vtrum simus liberi immediatè in ordine ad actus volendi, an in ordine ad actus intelligendi. In hac quæstione dicimus, quod sumus immediatè liberi in ordine ad actus volendi, siquidem sumus ita indifferentes ad volendum, vel non volendum, vt possimus nos immediatè determinare ad volendum, vel non volendum; negamus nos esse immediatè liberos ad actus intelligendi. Asserimus enim, quod cum possimus assentiri vni parti, vel oppositæ, non possumus nos determinare, nisi volendo; ergo libertas immediatè est ad volendum, ad actus autem intellectus, & aliarum potentiarum datur solum libertas mediata.

31. Ad 8. distinguo maiorem: ideo voluntas est libera ad eligendum plura opposita, quia possunt illi proponi motiua pro vtraque parte oppositorum, propter quæ intellectus iudicet vt conuenientem & eligibilem vtramlibet partem in ordine ad diuersa, concedo; ità vt intellectus non proponat vt conuenientem, & eligibilem vtramlibet partem, nego; & distinguo minorem; sed etiam brutis possunt proponi motiua pro vtraque parte, ita vt bruta apprehendant vt conuenientem vtramlibet partem, nego; ita vt apprehendant vt conuenientem vnam tantum partem, concedo; & nego consequentiam. Voluntas est libera, quia intellectus potest illi proponere vt conuenientem, & eligibilem vtramque partem contradictionis: e. g. potest proponere, quod tum ieiunium est conueniens ad merendum, tum negatio ieiunij est conueniens ad acquirendam voluptatem sensitiuam; sed iudicium, quo vtraque pars contradictionis iudicatur vt conueniens in ordine ad diuersa, includit comparationem vtriusque partis contradictionis cum diuersis motiuis, ex quibus vtraque pars contradictionis est conueniens: hæc autem comparatio est quædam ratiocinatio, & est actus rationis, adeoque non conuenit brutis, quæ carent ratione; ergo bruta non possunt apprehendere vt conuenientem vtramque partem contradictionis, sed vnam tantum. E. g. canis, viso lupo, ex sensu, & imaginatione lupi, vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens lupum aggredi, & proindè necessariò aggreditur, & non potest fugere, quia non apprehendit vt conueniens fugere; vel determinatur ad apprehendendum vt conueniens fugere, & tunc necessariò fugit, & non potest aggredi, quia non apprehendit vt conueniens aggredi; prout verò in brutis mutantur imaginationes, ex quibus modo apprehendunt vt conuenientes quasdam actiones, modo alias, determinantur modo ad exercendas quasdam actiones, modo ad exercendas alias.

32. Dices: posset lupo famelico proponi cibus æquè appetibilis ex parte dextra, & sinistra in æquali omninò distantia; sed in hoc casu non esset maior ratio, cur apprehenderet vt conueniens potius moueri ad cibum propositum ex parte dextra, quam ad propositum ex sinistra; ergo apprehenderet vt æquè con-

conueniens moueri ad vtramlibet partem.

33. Respondeo transeat maior, & nego minorem. Nam omnia animalia, posita æquali propositione obiectorum extrinsecorum, habent in se ipsis intrinsecam determinationem, vt moueantur potius ad vnam partem, quam ad alteram. Patet. Vt enim docet Aristoteles 2 de Cælo text. 8. & libro de inces. animalium, cap. 4. in animalibus datur distinctio inter partem dexteram, & sinistram, & pars dextera est vnde naturaliter incipiunt motum progressiuum; ergo brutum famelicum, proposito cibo in æquali distantia determinatur ad apprehendendum cõueniens incipere motum ex parte dextra; sed per motum incipientem ex parte dextra animal conuertitur ad sinistram; ergo animal determinatur ad se conuertendum ad sinistram; ergo in casu proposito brutum apprehenderet vt conueniens moueri ad cibum existentem in parte sinistra; ergo naturaliter repugnat casus, in quo bruta non habeant naturalem determinationem ad vnam partem, sicut repugnat, vt cum brutum debet moueri motu progressiuo, nõ habeat naturalem determinationem ad incipiendum motum potius ex vno pede, quam ex alio; nam si non sit determinatio, vt incipiat motum ex pede sinistro, datur determinatio, vt incipiat ex dextro propter ipsam naturam dextri.

QVÆSTIO XVII.

Vtrum voluntas sit libera ad volendum, & amandum malum vt malum, & ad nolendum, & odio habendum bonum vt bonum?

S. Thom. qu. 8. art. 1.

1. VIdetur, quod sit, primo quia eadem potentia est oppositorum: e. g. potentia visiua non solum potest percipere album sub ratione albi, sed etiam nigrum sub ratione nigri; sed bonum, & malum sunt opposita; ergo voluntas potest velle non solum bonum sub ratione boni, sed etiam malum sub ratione mali.

2. Secundò ex Aristotele 9. Metaph. tex. 3. potentiæ rationales sunt potentiæ oppositorum: e. g. ars medicinæ non solum potest efficere sanitatem, sed etiam ægritudinem; sed voluntas est potentia rationalis, cum sit in ratione, vt dicitur 3. de Anima tex. 12; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam malum.

3. Tertiò bonum conuertitur cum ente, adeoque quod non est ens, non est bonum; sed voluntas potest velle non solum entia, sed etiam non entia: e. g. potest velle non solum ambulare, & loqui, sed etiam non ambulare, & non loqui; ergo potest velle non solum bonum, sed etiam non bonum.

4. Quartò damnati odio habent Deum, quem euidenter cognoscunt esse purum, & summum bonum sine vlla admixtione mali; ergo odio habent purum bonum sub ratione boni.

5. Quintò potest aliquis in vita velle Deum odisse, etiamsi non apprehendat in odio Dei vllam rationem boni; ergo potest voluntas velle odium Dei sub ratione puri mali. Probatur antecedens: nam non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex summa excæcatione intellectus; sed excæcatio intellectus cum sit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum; ergo ad hoc, vt quis peccet peccato volendi odisse Deum, non prærequiritur, vt in odio Dei apprehendat vllam rationem boni.

6. Sextò qui odit inimicum vult illi malum sub ratione mali, & quia malum inimici est; ergo &c.

7. Septimò purum bonum possumus non amare; ergo etiam possumus odisse. Probatur consequentia. Cum enim voluntas sit potentia faciendi actus oppositos, eatenus non potest facere vnum actuum oppositorum, quatenus necessitatur ad faciendum alterum; sed voluntas non necessitatur ad amandum purum bonum; ergo potest odisse, & nolle purum bonum.

8. Respondeo, quod vt docet Vasquez 1. 2. disp. 31. cap. 1. ante Scotum omnes cum S. Thoma 1. 2. quæst. 8. art. 1. docuerunt vt certum, quod voluntas nihil potest appetere, nisi sub ratione boni. Primus omnium Scotus de veritate huius axiomatis dubitauit in 1. dist. 1. quæst. 4. & dixit nondum esse satis probatum, voluntatem non posse velle, & amare malum sub pura ratione mali, & non posse nolle, ac odisse bonum sub pura ratione boni, atque in eodem dubio perseuerans in 2. dist. 43. quæst. 2. censuit probabile posse dari peccatum odij in Spiritum sanctum, licet in eo nulla apprehendatur ratio mali; atque hanc sententiam sub dubio solum à Scoto propositã secutus est Ocham, cum Nominalibus in 3. quæst. 13. ad 3. dubium, eandemque vt conformiorem doctrinæ Scoti defendunt communiter Scotistæ, licet Scotus meliora tandem sapiens in 4. dist. 49. quæst. 10. docuerit cum communi sententia non posse voluntatem velle malum sub pura ratione mali.

9. Dicendum primò: repugnat, vt voluntas velit, & amet malum sub pura ratione mali, & nolit, atque odio habeat bonum sub pura ratione boni.

10. Probatur primò auctoritate. S. Dionysius de diuinis nominibus dicit malum esse præter voluntatem, & omnia bonum appetere. S. Augustinus lib. 2. confessionum capite 4. vsque ad 10. ex professo ostendit nullum esse, qui in peccato, quod committit, non quærat aliquam rationem boni; & 13. de Trinitate, cap. 4. atque in Enchirid. cap. 86. dicit: *Beati esse volumus, & miseri non*

solum

solum esse nolumus, sed neque velle possumus, non ex alia profecto ratione, nisi quia miseria proponitur vt purum malum. S. Anselmus lib. de concordia liberi arbitrij cum prædestinatione dicit: *Nihil vult voluntas nisi commoditatem, aut rectitudinem. Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem, aut propter rectitudinem vult, & ad has etiamsi fallitur, putat se referre quod vult.*

11. Probatur secundò ratione ex S. Thoma loco citato. Nam omnis appetitus est essentialiter alicuius boni; sed volitio, & amor est quidam appetitus rationalis; ergo voluntas, & amor est essentialiter alicuius boni, adeoque repugnat amor, & volitio mali sub pura ratione mali. Probatur maior; nam appetitus nihil aliud est, quam quædam inclinatio appetentis in aliquid; sed nullum appetens inclinatur in aliquid, nisi in quantum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est in aliquid proportionatum, & conueniens appetenti, in quantum est conueniens; sed solum bonum est proportionatum, & conueniens appetenti; ergo omnis appetitus est boni. Probatur assumptum; nam bono est proportionatum, & conueniens solum bonum; sed omne ens, & omnis substantia, & natura appetens est bona; ergo omni appetenti est proportionatum, & conueniens solum bonum, ac proinde omnis appetitus est solius boni, ideoque Aristoteles 1. Ethic. cap. 1. dicit *bonum esse, quod omnia appetunt*. Breuiter: omnis inclinatio est ad aliquid proportionatum, & conueniens appetenti; sed bono est proportionatum, & conueniens solum bonum, & omne appetens est bonum; ergo omnis appetitus, & omnis prosequutio est alicuius boni. Ex proportionali ratione omne odium, & omnis fuga est solius mali. Vt enim arguit S. Thomas 1. 2. qu. 29. art. 1. omnis fuga est alicuius disconuenientis, & improportionati respectu fugientis; sed cum omne fugiens sit bonum, quod fugienti est inconueniens, & improportionatum, eo ipso habet rationem mali; ergo omnis fuga est alicuius mali; sed omnis nolitio, & omne odium est fuga; ergo omnis nolitio, & omne odium est alicuius mali, adeoque repugnat nolitio, & odium boni sub pura ratione boni.

12. Infertur primò bonum *vt sic* esse obiectum formale sub quo, seu rationem *sub qua* omnis amoris, & omnis actus prosequutiui voluntatis. Probatur: nam ratio *sub qua* est, quæ ita mouet ad aliquod genus actuum, vt nihil non includens talem rationem possit mouere ad tale genus actuum, quodlibet includens possit mouere; e. g. sonus est ratio *sub qua* auditionis, quia sonus ità mouet ad audiendum, vt nihil, quod non sit sonus, mouere possit ad audiendum, omne, quod est sonus, mouere possit ad audiendum; sed nihil, quod non sit bonum, mouere potest voluntatem creatam ad amorem, vel ad vllum actum prosequutiuum; omne, quod est bonum, mouere potest voluntatem ad amorem, & ad actum prosequutiuum; ergo bonum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis actus prosequtiui voluntatis, & ex proportionali ratione malum *vt sic* est ratio *sub qua* omnis odij, & omnis fugæ voluntatis. Obiectum formale sub quo, seu ratio *sub qua* voluntatis, in quantum est potentia prosequtiua, & fugitiua non videtur posse assignari vnum, sed duplex, hoc est bonum, & malum. Sicut bonum, & malum *vt sic* sunt ratio, sub qua voluntatis, sic bonum, & malum sensibile sunt ratio *sub qua* appetitus sensitiui.

13. Infertur secundò bona, & mala particularia, ac specifica non esse obiectum formale *sub quo*, seu rationem *sub qua*, sed solum esse obiectum formale *quod*, seu rationem *quæ* voluntatis. Probatur, & explicatur: nam rationes *quas* dicimus illas, quæ ità mouent ad aliquod genus actuum, vt etiam quæ non includunt talem rationem possint mouere; e. g. ratio albedinis respectu visionis, ac potentiæ visiuæ est ratio *quæ*, non autem *sub qua*, quia albedo ità mouet ad videndum, vt etiam nigredo, & alij colores possint mouere ad videndum: sed bonum honestum e. g. ita potest mouere ad amorem, vt etiam bonum non honestum, sed solum iucundum possit mouere voluntatem creatam ad amorem; ergo bonum honestum non mouet vt obiectum formale *sub quo*, & vt ratio formalis *sub qua*, sed vt obiectum formale *quod*, & vt ratio, *quæ*; & similiter bonum iucundum mouet voluntatem, vt pura ratio *quæ*, quia potest mouere etiam bonum honestum, in quo non appareat iucunditas.

14. Infertur tertiò, quod aliqua possumus velle, & amare tanquam obiecta purè materialia, ita vt formaliter non moueant ad amorem, adeoque neque sint ratio *quæ*, neque sint ratio *sub qua*: e. g. cum quis vult ambulare, loqui &c. ratio ambulationis, loquutionis &c. est obiectum purè materiale, quia tales rationes licet amentur propter aliquam rationem boni, tamen sola ratio boni mouet, ratio autem ambulationis, loquutionis &c. non mouet.

15. Dicendum secundò; vt actu voluntatis aliquid appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni, ideoque Aristoteles 2. Physic. tex. 3. docet quod finis est bonum, vel apparens bonum.

16. Probatur ex S. Thoma loco citato: nam cum omnis inclinatio sit ad aliquod bonum, & conueniens appetenti, hæc est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum elicitum, quod appetitus naturalis sequitur formam merè naturalem, per quam illud, quod appetitur, verè conuenit rei, eo pacto, quo grauitas, seu appetitus naturalis centri sequitur formam naturalem terræ, per

quam

quam centrum constituitur verè conueniens teriæ ; at appetitus elicitus sensitiuus, vel intellectiuus sequitur formam vt apprehensam, seu cognitionem, per quam aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens ; sed volitio, seu amor est appetitus rationalis ; ergo sequitur formam vt apprehensam, hoc est sequitur cognitionem, qua aliquid apprehenditur vt bonum, & conueniens, adeoque vt aliquid appetitu elicito appetamus, non requiritur, vt illud sit bonum in rei veritate, sed sufficit, vt in eo apprehendamus aliquam rationem boni.

17. Infertur implicare contradictionem, vt appetitus elicitus feratur in incognitum. Probatur : nam sicut implicat, vt detur homo, qui non habeat prædicatum specificum rationalis, per quod homo differt à bruto, & per quod definitur, sic implicat, vt detur appetitus elicitus non habens prædicatum specificum, per quod appetitus elicitus differt à purè innato, & naturali ; sed appetitus elicitus differt à purè naturali, & innato per hoc, quod appetitus naturalis est in bonum non cognitum ab appetente, sed cognitum ab auctore naturæ, appetitus elicitus est in bonum vt cognitum ab ipso appetente ; ergo &c.

18. Dices : cognitio non est causa, sed mera conditio respectu actus appetitiui ; ergo actus appetitiuus saltem de potentia absoluta potest ferri in bonum non cognitum.

19. Respondeo primo, negando antecedens. Existimo enim cognitionem concurrere ad actum appetitiuum vt causam, & non vt puram conditionem. Ratio est, quia quod ità prærequiritur ad effectum, vt effectus illi specialiter assimiletur, prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio : siquidem est proprium causæ assimilare sibi effectum ; sed cognitio ita prærequiritur ad actum appetitiuum, vt actus appetitiuus assimiletur cognitioni in vitalitate, intentionalitate, & in pluribus aliis prædicatis ; siquidem ad volitionem supernaturalem prærequiritur cognitio supernaturalis &c : ergo cognitio prærequiritur vt causa, & non vt mera conditio.

20. Respondeo secundò, distinguo antecedens : cognitio non est causa, sed pura conditio præsuppositiuè inclusa in definitione actus appetitiui, concedo ; nullo pacto inclusa in definitione actus appetitui, nego ; & nego consequentiam. Actus per nullam potentiam possunt dari sine conditionibus obiectiuis, vel formalibus, quæ includuntur in definitionibus talium actuum : e. g. quia desiderium definitur *appetitus boni vt non habiti*, non potest desiderium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *non habiti* : quia gaudium definitur *quies in bono vt habiti*, non potest gaudium tendere in bonum, quod non habeat conditionem *habiti* ; sed appetitus elicitus definitur *inclinatio in bonum* vt cognitum, & repræsentatum ; ergo non potest appetitu elicito appeti bonum, quod non habeat conditionem cogniti, & repræsentati, seu talis conditio habeat rationem causæ, seu sit pura conditio.

21. Quæres, vtrum ad hoc, vt velimus aliquid, requiratur, vt affirmemus illud esse bonum, vel sufficiat, vt in eo apprehendamus aliquam bonitatem, licet illam non affirmemus ?

22. Respondeo procul dubio non sufficere, vt in eo apprehendamus bonitatem purè negatam sine vlla suspicione, quod insit : e. gr. cum aliquis cognoscit euidenter miseriam non includere vllum bonum, apprehendit in miseria bonitatem negatam, siquidem nihil potest affimari, vel negari, quin apprehendatur, & tamen procul dubio non potest velle miseriam, quia in illa apprehensione apprehendit bonitatem, quam negat. Quæritur ergo, vtrum ad hoc, vt aliquid velimus, sufficiat, vt apprehendamus in eo aliquam rationem boni, apprehensione fundante suspicionem, quod illi insit talis ratio boni, an requiratur iudicium, quo affirmemus obiecto inesse aliquam rationem boni. Probabilius censeo sufficere apprehensionem fundantem suspicionem. Probatur primo : nam Aristoteles 2. Physic. tex. 21. dicit, quod *finis est bonum, vel apparens bonum* ; sed ad hoc, vt aliquid sit apparens bonum, sufficit, vt apprehendamus illud tanquam bonum, apprehensione suspicatiua, licet non iudicemus illud esse bonum ; ergo &c. Secundò probatur : nam vt aliquid velimus, sufficit, vt illud appareat bonum apparentia, propter quam possit reddi sufficiens ratio, cur voluntas, quæ est potentia rationalis, illud appetat ; sed vt reddatur talis ratio, sufficit, vt appareat bonum apparentia fundante suspicionem ; ergo &c. Probatur minor : nam interrogatus, quare aliquid velit, si dicat : *volo, quia suspicor illud esse bonum, licet hoc non affirmem*, reddit rationem sufficientem, cur velit.

23. Ad 1. distinguo maiorem : eadem potentia est oppositorum semper eodem modo, nego ; non semper eodem modo, sed aliquando oppositio modo, concedo maiorem ; concedo minorem ; & nego consequentiam. Sicut intellectus est veri, & falsi, sed est veri assentiendo, & est falsi dissentiendo, sic voluntas est boni, & mali, sed est boni, illud volendo, & amando, & mali illud nolendo, & odio habendo.

24. Dices : potentia visiua est albi, & nigri eodem modo, nimirum videndo album sub ratione albi, & nigrum sub ratione nigri ; ergo voluntas est boni, & mali eodem modo, nimirum volendo bonum sub ratione boni, & malum sub ratione mali.

25. Respondeo, negando consequentiã. Disparitas est, quia potentia visiua non habet duos modos tendendi in obiectum, alterum prosequutionis, alterum fugæ, sed habet vnicum modum, qui est videre ; ergo

non

non potest tendere in obiecta etiam contraria, nisi videndo; sed voluntas, & intellectus habent duos modos tendendi, alterum prosequutionis, alterum fugæ; ergo sicut intellectus in verum vt verum tendit solum per prosequutionem, affirmando: in falsum, vt falsum per fugam, negando; sic voluntas in bonum vt bonum tendit per prosequutionem, nimirum volendo, & amando; in malum vt malum per fugam, hoc est nolendo, & odio habendo.

26. Ad 2. distinguo maiorem: potentiæ rationales possunt prosequi opposita contenta sub ratione obiecti conuenientis, concedo; non contenta sub ratione obiecti conuenientis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Potentiæ rationales possunt prosequi opposita, dummodo contineantur sub ratione communi obiecti conuenientis; sed obiectum conueniens voluntatis est bonum; ergo voluntas potest prosequi opposita, dummodo habeant rationem boni: e.g. quia moueri, & quiescere, loqui, & tacere, ità sunt opposita, vt habeant rationem boni, voluntas potest velle non solum moueri, sed etiam quiescere, non solum loqui, sed etiam tacere; sed malum sub ratione mali ità est contrariũ bono, vt non contineatur sub ratione boni; ergo voluntas non potest prosequi, & velle malum sub ratione mali.

27. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem; per voluntatem possumus velle non solum entia, sed etiam non entia, quæ apprehendantur sub aliqua ratione entis, concedo; quæ non apprehendantur sub aliqua ratione entis, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Priuationes, negationes &c. sicut apprehenduntur sub aliqua ratione entis, ideoque dicuntur entia rationis, sic apprehenduntur sub aliqua ratione boni, ideoque dicuntur bona apprehensa, & apparentia, & vt talia possumus velle, & amare negationes, & priuationes; ideoque Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit, quod carere malo habet aliquam rationem boni.

28. Dices: Deus non ens, & non bonum non apprehendit sub ratione entis, & boni; sed Deus potest velle non ens, & non bonum puta potest velle non creare mundum, potest velle, vt quis careat malo; ergo potest velle obiectum, & non sub ratione boni.

29. Respondeo, negando minorem, ac dico, quod si non creare mundum, carere malo &c. non dicunt vllum ens, & vllum bonum saltem abusiuum, Deus non potest per actum prosequutionis velle non creare, & velle, vt aliquis careat malo, sed solum potest per actum fugæ, & nolitionis nolle creare, & nolle malum alicui. Si verò negationes, & priuationes consistunt in aliquo ente, & bono saltem abusiuo, vt multi docent, Deus potest illas velle per actum prosequutionis, in quantum sunt quædam entia, & quædam bona saltem abusiua.

30. Ad 4. distinguo maiorem: damnati odio habent Deum, quem euidenter cognoscunt esse purum, & summum bonum sine vlla admixtione mali intrinseci, concedo; sine vlla admixtione mali extrinseci, & relatiuè ad ipsos damnatos, nego; & nego consequentiam. Licet damnati cognoscant euidenter Deum esse summum bonum sine vlla admixtione mali intrinseci, per quam sit malus in se, tamen apprehendunt Deum vt infligentem damnatis æternam miseriam, & vt impedientem eorum felicitatem; sed hoc est apprehendere Deum sub aliqua ratione mali extrinseci, & relatiuè ad ipsos damnatos; ergo apprehendunt, & odio habent Deum sub aliqua ratione mali.

31. Ad 5. nego antecedens, ac dico, quod sicut non potest aliquis odisse Deum, nisi in Deo apprehendat aliquam rationem mali relatiuè ad odio habentem, sic non potest velle odium Dei, nisi apprehendat in odio Dei aliquam rationem boni, putà quod est bonum, & conueniens odisse inimicum. Ad probationem antecedentis respondeo dupliciter: primo distinguo minorem; excæcatio intellectus, cum sit pæna peccati, non prærequiritur ad peccatum non supponens aliud peccatum, concedo; supponens aliud peccatum, nego; & nego consequentiam. Dici potest odium Dei esse peccatum, quod non potest fieri, nisi ex suppositione alterius peccati, in cuius pænam intellectus ità excæcetur, vt apprehendat odium Dei tanquam bonum, & conueniens. Respondeo secundo, distinguo maiorem: non potest quis apprehendere in odio Dei rationem boni, nisi ex excæcatione stricta, & propria, nego; nisi ex excæcatione lata, & impropria, concedo; & distinguo minorem; excæcatio stricta, & propria est pæna peccati, concedo; excæcatio lata, & impropria est essentialiter pæna peccati, nego; & nego consequentiam. Duplex est excæcatio intellectus. Prima propria, & stricta consistit in hoc, vt intellectus ita imperfectè cognoscat malitiam peccati, vt moraliter voluntas necessitetur ad peccandum, qualis excæcatio datur in damnatis, & aliquando etiam in peccatoribus pro statu vitæ præsentis; & hæc excæcatio semper est pæna peccati. Secunda est excæcatio lata, & impropria, consistens in hoc, vt ex vna parte apprehendamus in peccato aliquam rationem boni delectabilis, vel vtilis, & ex alia parte non benè penetremus malitiam peccati; & hæc ita præcedit omne peccatum, vt relinquat potentiam moralem non peccandi. Ad hoc, vt aliquis velit odisse Deum, non requiritur excæcatio propria, quæ semper est pæna peccati, sed sufficit excæcatio impropria, quæ non semper est pæna peccati; siquidem cum ad omne peccatum debeat præcedere aliqua ignorantia, vt ex Aristotele docent omnes Philosophi, & ex sacra Scriptura omnes Theologi, debet etiam præcedere aliqua impropria cæcitas.

32. Ad 6. distinguo antecedens: qui odit inimicum, vult illi malum sub ratione mali respectu inimici, sed sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, concedo: & non sub ratione boni respectu odio habentis, vel alterius, nego; & nego consequentiam. Qui odit inimicum vult inimico malum sub ratione mali respectu inimici, sed hoc ipsum, quod inimicus habeat malum, apprehendit vt bonum odio habentis, vel alterius; ergo vult malum non sub pura ratione mali, sed sub aliqua ratione boni. Proportionaliter Deus dum vult damnatis malum pœnæ, vult malum pœnæ sub ratione boni conferentis ad pulchritudinem, & bonum vniuersi. Admittimus igitur voluntatem in aliquo sensu posse velle malum sub ratione mali, sed negamus posse velle malum sub pura ratione mali non includentis vllam rationem boni.

33. Ad 7. respondeo dupliciter. Primo nego antecedens. Dicetur enim quæstione 18. quod purum bonum non possumus non amare aliquo amore. Respondeo secundo transeat antecedens, & nego consequentiam. Ad probationem nego antecedens. Vt voluntas non possit facere vnum actuum oppositorum, non requiritur, vt necessitetur ad faciendum alterum, sed sufficit, vt in obiecto non appareat ratio sub qua talis actus; sed ratio sub qua odij est malum, vt ostensum est; ergo eo ipso, quod in puro bono nulla appareat ratio mali, voluntas non potest odisse purum bonum.

34. Dices primò: potest alicui proponi, quod bonum est amare purum malum; sed in hoc casu poterit velle amare purum malum, ideoque illud amabit; ergo &c.

35. Respondeo, transeat maior, & nego minorem. Sicut si aliquis existimet, quod bonum est videre sonum, & velit videre sonum, non poterit videre sonum, quia sonus non est obiectum visus, sed solius auditus; sic si quis existimet bonum esse amare purum malum, & velit amare purum malum, non poterit amare purum malum, quia purum malum non est obiectum amoris, sed odij.

36. Dices secundò: amor reflectit supra se ipsum in eodem genere amoris, & amat se ipsum; ergo si amor puri mali proponatur vt bonus, eo ipso amor puri mali distincti ab amore, in quantum amat se ipsum, amabit aliquod bonum, adeoque est possibilis talis amor.

37. Respondeo, distinguo consequens: amabit aliquod bonum distinctum ab ipso amore, nego: indistinctum ab ipso amore, concedo; & nego talem amorem esse possibilem. Sicut repugnat amor creatus, qui non amet aliud obiectum, quam se ipsum, sic repugnat amor creatus, qui non amet aliud bonum, quam bonum ipsius amoris.

38. Dices tertiò: amor increatus Dei potest non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipso amore; ergo etiam amor creatus poterit non velle aliud bonum, quam identificatum cum ipso amore.

39. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia de essentia amoris est, vt sit à bonitate obiecti; sed amor increatus, quia est à se, etiamsi nullum aliud bonum amet, quam se ipsum, est à bonitate obiecti, cum sit à se ipso, & sit obiectum sui ipsius; ergo amor increatus potest non amare aliud bonum, quam se ipsum. At amor creatus, si nullam aliam bonitatem amaret, quam se ipsum, sicut non est à se ipso, sic non esset à bonitate sui obiecti, quod est contra essentiam amoris. Addo, quod amor increatus licet possit non velle vllum bonum distinctum ab ipso amore, tamen non potest præter se ipsum velle purum malum; ergo licet amor creatus posset non velle vllum bonum distinctum à se, non potest præter se ipsum velle purum malum.

QVÆSTIO XVIII.

Vtrum voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis circa purum bonum, & purum malum, circa felicitatem, & miseriam, & circa bona, vel mala particularia?

1. VIdetur, quod felicitatem possimus non solum amare, & velle, sed etiam odisse, & nolle, adeoque circa illam habeamus libertatem contrarietatis; primo quia illud possimus nolle, & odisse, in quo possumus apprehendere rationem mali; sed felicitatem possumus apprehendere vt difficilem ad consequendum, adeoque vt malam malitia difficultatis; ergo felicitatem possumus nolle, ac de facto qui de felicitate desperant propter difficultatem, videntur nolle felicitatem.

2. Secundò possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum; sed possumus apprehendere, quod vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus molestias, difficultates, & labores obseruandi diuina præcepta, necessarium est, vt non consequamur æternam felicitatem, sed simus in æternum miseri; ergo possumus nolle esse in æternum felices, & velle esse in æternum miseri, vt fruamur bonis huius vitæ, & vitemus mala obseruandi præcepta.

3. Tertiò licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus velle non esse, & non viuere, eo pacto, quo qui interimunt se ipsos, volunt non esse, quia apprehendunt non esse vt necessarium ad vitandas miserias, quas experiuntur; & eo pacto,

cto, quo damnati volunt non esse voluntate efficaci affectiuè; ergo licet naturaliter velimus esse beati, tamen potest aliquis nolle esse beatus, ac velle esse miser, quia apprehendit esse necessarium, vt non sit beatus, sed miser, ad vitandas molestias obseruandi diuina præcepta.

4. Quartò videtur, quod circa purum bonum abstractiuè cognitum habeamus libertatem contradictionis, seu quoad exercitium, ità vt possimus purum bonum non velle. Solum enim bonum purum, & infinitum intuitiuè cognitum habet vim necessitandi ad amorem sui; ergo si cognoscitur abstractiuè, non necessitat.

5. Qnintò eatenus non possemus non amare, & non velle purum bonum, quatenus non possemus habere vllam rationem, & vllum motiuum ipsum non amandi; sed possumus habere motiuum, & rationem non amandi purum bonum ex eo, quod intellectus proponat bonum esse suspendere amorem puri boni; ergo &c.

6. Sextò possumus habere motiuum ad non amandam, & non volendam felicitatem; ergo possumus illam non amare, & non velle. Probatur antecedens: nam potest proponi felitas vt difficilis ad consequendum, & vt incompossibilis cum voluptatibus vitæ præsentis; sed hoc est motiuum sufficiens ad illam non volendam, & amandam amore efficaci, ac de facto qui de felicitate desperant propter difficultates, & oppositionem cum voluptatibus vitæ desistunt ab amore efficaci felicitatis: ex eadem ratione possumus felicitatem non amare etiam amore inefficaci simplicis complacentiæ; ergo &c.

7. Respondeo communiter ex S. Thoma 1. 2. quæst. 20. art. 2. duplicem distingui libertatem, alteram contrarietatis, seu quoad specificationem, alteram contradictionis, seu quoad exercitium. Libertas contrarietatis, & quoad specificationem est, per quam positis prærequisitis, circa aliquod obiectum possumus versari per actus specie contrarios, puta per quam possumus obiectum velle, & nolle, amare, & odisse. Libertas quoad exercitium est, per quam positis prærequisitis, possumus aliquem actum exercere, & non exercere, puta per quam possumus obiectum velle, vel non velle, amare, vel non amare; & quia exercere, & non exercere, velle, & non velle, opponuntur contradictoriè, libertas quoad exercitium vocatur etiam libertas contradictionis.

8 Libertas contrarietatis comparatur ad libertatem contradictionis, sicut species ad genus, & sicut homo ad animal. Sicut enim non potest intelligi homo, qui non sit animal, sed potest intelligi animal, puta equus, quod non sit homo, sic non potest intelligi libertas contrarietatis, quæ non sit libertas contradictionis, at potest intelligi libertas contradictionis, quæ non sit libertas contrarietatis: e. gr. non potest intelligi, quod aliquis possit velle, & nolle, quin intelligatur posse velle, & non velle: nam si nolit, procul dubio non vult; si odit, procul dubio non amat; at potest intelligi, quod aliquis possit velle, & non velle, absque eo quod possit velle, & nolle, eo pacto, quo multi putant, quod licet possimus purum bonum velle, & non velle, tamen non possumus purum bonum velle, & nolle. Addo libertatem contrarietatis ad volendum, & nolendum, ad amandum, & odio habendū, includere duas libertates contradictionis. Si enim possum velle, & nolle, possum velle, & non velle, possū nolle, & nō nolle; sed posse velle, & nō velle est vna libertas contradictionis; posse nolle, & non nolle, est alia libertas contra dictionis; ergo libertas contrarietatis includit duas libertates cōtradictionis.

9. His positis, quærimus, circa quæ obiecta voluntas habeat libertatem contrarietatis, vel contradictionis.

10. Dicendum primò: circa purum bonum, & purum malum non datur libertas contrarietatis. Probatur: vt enim dictum est quæst. 17. purum bonum possumus velle, & amare, non autem nolle, & odisse; purum malum possumus nolle, & odisse, non autem velle, & amare; sed libertas contrarietatis consistit in hoc, vt idem obiectum possimus velle, & nolle, amare, & odisse; ergo &c.

11. Dicendum secundò: circa felicitatem, & miseriam sub conceptu felicitatis, & miseriæ nostræ non habemus libertatem contrarietatis. Probatur: nam ex dictis bonum sub pura ratione boni non possumus nolle, & odisse; sed beatitudo, seu felicitas ità apprehenditur vt perfectum bonum, vt in ea nulla possit apparere ratio mali, & defectuosi; ergo &c. Probatur minor: nam beatitudo ex suo conceptu est bonum perfectum, & quietatiuum, & est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed in bono perfecto, & quietatiuo, & in statu omnium bonorum aggregatione perfecto non potest apprehendi vlla ratio mali, ac defectuosi; ergo &c. Rursus sicut omne bonum est vel honestum, vel delectabile, vel vtile; sic omne malum, vel est inhonestum, vel doloriferum, vel perniciosum; sed beatitudo apprehenditur vt includens maximam honestatem sine vlla inhonestate, maximam iucunditatem sine vllo dolore, & vt non potens afferre vllam perniciem; ergo &c. Proportionaliter malum sub pura ratione mali non possumus velle, & amare; sed miseria est malum, in quo non potest apprehendi vlla ratio boni, & conuenientis respectu eius, qui est miser: nam neque potest apprehendi vt honesta, siquidem includit statum peccati, neque vt iucunda, neque vt vtilis; ergo &c.

12. Dices: miseria est pæna; ergo potest apprehendi vt includens bonum pænæ, & sub tali ratione amari.

13. Respondeo, distinguo consequens; ergo miseria potest apprehendi vt includens bonum pœnæ, quod sit bonum respectu vniuersi, & sit purum malum respectu puniti, concedo: quod non sit purum malum respectu puniti, nego. Nemo potest velle, & amare id, quod respectu sui est purum malum; sed miseria apprehenditur vt pœna, quæ ità spectat ad bonum vniuersi, vt respectu puniti sit purum malum; ergo &c. Ex opposita ratione potest aliquis velle puniri pœna medicinali, & correctiua puniti, puta velle puniri à Deo in hac vita, vt emendetur.

14. Dicendum tertiò: licet in nullo casu possimus nolle beatitudinem sub conceptu beatitudinis, tamen possumus per accidens nolle id, in quo beatitudo consistit: puta licet beatitudo consistat in visione, vel amore Dei, potest aliquis nolle Deum in æternum videre, & amare. Probatur: nam illud possumus nolle, quod possumus apprehendere sub ratione mali, & defectuosi; sed potest aliquis apprehendere visionem, & amorem Dei sub ratione mali, & defectuosi, atque existimare vitam perpetuo occupatam in Deo videndo, & amando, esse plenam laboris, & tædij; ergo &c.

15. Dicendum quartò: licet naturaliter velimus esse, & viuere, tamen per accidens possumus nolle esse, ac viuere, ac velle non esse, & non viuere.

16. Probatur: nam illud possumus velle, quod possumus apprehendere vt bonum; illud possumus nolle, quod possumus apprehendere vt malum; sed esse, & viuere, possumus apprehendere vt malum: non esse, & non viuere possumus apprehendere vt bonum; ergo. Probatur minor: nam qui ex desperatione seipsos interimunt, existimantes animam esse mortalem, & perire cum corpore, apprehendunt esse, & viuere vt fundamentum miseriæ, quam experiuntur, adeoque vt malum, non esse apprehendunt vt finem omnis miseriæ, ac proinde vt bonum, adeoque nolunt esse, & volunt non esse. Ex proportionali ratione etiam alia bona particularia possumus apprehendere sub ratione mali, ideoque nolle.

17. Cum explicauerimus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contrarietatis, sequitur, vt explicemus, circa quæ obiecta habeamus, vel non habeamus libertatem contradictionis. Dicendum igitur quintò: circa purum bonum, & purum malum abstractiuè cognitum regulariter habemus libertatem contradictionis indirectam, non autem directam.

18. Probatur prima pars: nam nomine libertatis contradictionis indirectæ intelligo, per quam possumus liberè ab aliquo cogitationem auertere, non cogitando de illo, & sic illud non amare, neque odisse; siquidem voluntas non tendit in incognitum; sed in hac vita regulariter possumus auertere cogitationem à puro, & summo bono, & à felicitate æterna, & ab æterna miseria, vt patet experientia; ergo in hac vita regulariter possumus non amare purum, & summum bonum æternæ felicitatis, ac non odisse æternam miseriam, licet aliquando per accidens propter motum phantasmatum, vel propter alias causas non possimus ab his cogitationem auertere.

19. Probatur secunda pars: nam nomine directæ libertatis contradictionis intelligo, per quam posito, quod intellectus cogitet de aliquo obiecto, voluntas potest illud velle, aut non velle, amare, aut non amare, nolle, vel non nolle, odisse, vel non odisse; sed posito, quod intellectus ita proponat bonum, vt in eo non appareat malum, neque defectus, voluntas non potest illud non velle, & non amare; posito, quod intellectus ita proponat malum, vt in eo nihil appareat boni, voluntas non potest illud non nolle, & non odisse; ergo &c.

20. Probatur minor primo à priori: nam cum voluntas sit potentia rationalis, sicut non potest amare obiectum, in quo nulla appareat ratio illud amandi, sic non potest liberè non amare obiectum, in quo appareat pura ratio amandi, & nulla appareat ratio non amandi; sed in obiecto, quod proponitur tanquam purum bonum, ità vt nulla in eo appareat malitia, nullusque defectus, nulla apparet ratio liberè non amandi; siquidem vnica ratio liberè non amandi est, quia habet aliquod malum, & aliquem defectum; ergo &c. Proportionaliter in puro malo apparet solum ratio illud odio habendi sine vlla ratione non odio habendi; ergo voluntas non potest non odisse purum malum.

21. Confirmatur: nam libertas contradictionis fundatur in hoc, vt intellectus proponat voluntati motiua, & rationes pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit voluntati obiectum sub pura ratione boni, & non proponit vllum malum, & defectum, proponit solum motiua, & rationes ad amandum, non autem ad non amandum; siquidem motiuum non amandi est malum, & defectus; ergo.

22. Probatur secundò eadem minor à posteriori. Nam motus primo primi non sunt liberi; sed non ex alia ratione carent libertate, nisi quia obiectum proponitur vt purum bonum; ergo &c. Probatur minor, & explicatur argumentum. Aliquando contingit, vt vir timoratæ conscientiæ, accepta iniuria, statim per motum primo primum, adeoque non liberum impingat alapam ei, qui iniuriam intulit; sed in hoc casu facit illam actionem sine vlla libertate etiam contradictionis, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & non proponit vllum malum, & vllum motiuum ad abstinendum ab illa actione; ergo &c.

23. Dicendum sexto: si in medijs sufficientibus ad acquirendum purum bonum nulla

nulla appareat ratio mali, necessitamur ad volendum efficaciter purum bonum: si autem in medijs appareat aliqua ratio mali, puta difficultas, non necessitamur ad volendum efficaciter purum bonum.

24. Probatur: nam libertas contradictionis ad volendum, vel non volendum aliquid efficaciter, fundatur in hoc, quod intellectus proponit motiua pro vtraque parte contradictionis; sed cum intellectus proponit purum bonum consequendum per media, in quibus nulla appareat ratio mali, non proponit vllum motiuum, neque ex parte finis, neque ex parte mediorum ad non volendum efficaciter tale bonum per talia media; cum autem proponit in medijs aliquod malum, ipsa malitia mediorum est motiuum sufficiens ad non volendum efficaciter tale bonum; ergo &c.

25. Confirmatur à posteriori: nam in casu posito conclusione 5. qui accepta iniuria per motum primo primum dat alapam inferenti, ideo non liberè exercet illam actionem, quia intellectus proponit purè bonum vindictæ, & in medio, hoc est in inflictione alapæ non proponit vllam malitiam. Proportionaliter cum proponitur purum malum, & in medijs ad illud vitandum nulla apparet malitia, vel difficultas, necessitamur ad efficaciter nolendum purum malum per talia media.

26. Dicendum septimò: si in medijs necessarijs ad consequendum purum bonum, puta felicitatem, & ad vitandum purum malum, puta miseriam, proponitur aliquod malum, putà difficultas, possumus non efficaciter velle felicitatem, & non efficaciter nolle miseriam. Probatur: nam malitia, & difficultas mediorum est motiuum sufficiens ad non volendam efficaciter felicitatem, & ad non nolendam efficaciter miseriam; ergo &c. Confirmatur: nam qui propter difficultatem obseruandi præcepta diuina desperant de beatitudine, & de vitatione æternæ miseriæ, non volunt efficaciter beatitudinem, & non nolunt efficaciter miseriam; ergo &c.

27. Quæritur, vtrum propter difficultatem mediorum possimus felicitatem, vel aliud purum bonum non solùm non velle, sed etiã positiuè nolle?

Respondeo negatiuè. Ratio est, quia cum aliquid positiuè nolumus, possumus quædam agere, vel non agere, vt illud impediamus; sed nemo potest aliquid agere, vel non agere, vt suam felicitatem impediat, & vt non sit felix, sed miser; ergo &c. Felicitatem igitur non possumus positiuè nolle, sed possumus non efficaciter velle propter malitiam, & difficultatem mediorum. Possumus etiam priuationem felicitatis, & miseriam permittere, & acceptare, eo pacto, quo qui propter difficultatem mediorum de felicitate desperant, dum volunt peccare, permittunt, & acceptant priuationem felicitatis, & miseriam æternæ damnationis.

28. Ad 1. distinguo maiorem: illud possumus nolle, in quo possumus apprehendere rationem mali, per quod ipsummet sit malum, concedo; per quod sint mala sola media necessaria ad ipsum consequendum, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt possim nolle felicitatem, debeo apprehendere ipsam vt malam; sed omne malum est vel inhonestum, vel iniucundum, seu doloriferum, vel pernicioſum; ergo debeo posse apprehendere felicitatem, vel vt inhonestam, vel vt iniucundam, seu doloriferam, vel vt pernicioſam; sed repugnat, vt felicitatem, hoc est bonum satiatiuum appetitus rationalis apprehendam vt inhonestam, iniucundam, vel pernicioſam; ergo non possum apprehendere felicitatem vt malam, sed solùm possum apprehendere vt mala, puta vt difficilia, iniucunda, ac dolorifera media necessaria ad felicitatem obtinendam, & ex hac apprehensione odisse, & nolle media. Et quia qui non vult media necessaria ad finem, eo ipso non vult efficaciter finem, ac desperat de fine, propter difficultatem mediorum possum non velle efficaciter felicitatẽ, ac de illa desperare, vt dictũ est conclusione 6. & 7. n. 23. & 24.

29. Ad 2. distinguo maiorem. possumus nolle malum, quod apprehendimus necessarium necessitate consequutionis ad vitandum aliud malum, nego: quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possumus velle malum, quod apprehendimus vt necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, & ad consequendum aliquod bonum: ex. gr. qui apprehendit malum amputationis brachij esse necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum malum mortis, potest velle malum amputandi brachium vt vtile ad vitandum malum. At malum, quod apprendimus solùm necessario consequens ex vitatione alterius mali, possumus quidem permittere, & acceptare, & non efficaciter nolle, sed non possumus positiuè velle: ex. gr. qui apprehendit ex vitatione mali amputandi brachium necessario sequuturam mortem, potest quidem nolendo malum amputandi brachium, mortem acceptare, permittere, & non efficaciter nolle, sed non potest mortem velle, nisi in morte ipsa rationem boni apprehendat.

30. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas patet ex dictis. Malum, quod apprehendimus vt vtile, seu necessarium necessitate vtilitatis ad vitandum aliud malum, possumus positiuè velle; sed qui ex desperatione se ipsos interimunt, apprehendunt non esse, & non viuere tanquam vtile ad vitandas miserias, quas experiuntur, vel timent; ergo possunt positiuè velle non esse. At malum, quod non possumus apprehendere tanquam vtile ad vitandum aliud malum, sed solum vt necessario consequens ex vitatione alterius mali, non possumus positiuè

sitiuè velle, sed solum possumus permittere, & acceptare; sed miseriam, & priuationem felicitatis non possumus apprehendere tanquam vtilem ad vitandum vllum malum, vel ad consequendum vllum bonum, sed solum vt necessario consequentem ex vitatione molestiarum in obseruantia præceptorum; ergo &c. Regula à posteriori ad discernendum, vtrum possimus aliquid positiuè velle, vel nolle, est: illud possumus positiuè velle, ad quod consequendum possumus aliquid facere, vel omittere: illud possumus positiuè nolle, ad quod impediendum possumus aliquid facere, vel omittere; sed nemo potest quicquam facere, vel omittere, vt sit miser, vel vt impediat suam felicitatem: è conuerso qui se ipsum interimit multa facit, vt non sit, & vt impediat suum esse; ergo potest aliquis positiuè velle suam destructionem, & positiuè nolle suum esse; at non potest positiuè velle suam miseriam, & nolle suam felicitatem. E conuerso cum possumus aliquid facere, ex quo videmus aliud sequuturum; sed non possumus facere ad hoc, vt illud sequatur, possumus id, quod sequitur, permittere, atque acceptare, non autem positiuè velle, sed possumus facere ea, ex quibus videmus sequuturam nostram miseriam, non possumus facere ad hoc, vt sequatur nostra miseria; ergo miseriam possumus permittere, & acceptare, non autem positiuè velle.

31. Dices: natura est determinata ad vnum; ergo si naturaliter volumus esse, & viuere, quo pacto possumus aliquando velle oppositum, hoc est non esse, & non viuere?

32. Respondeo, distinguo antecedens: natura est determinata ad vnum, vel semper, vel plerumque, concedo; solum semper, nego. Vt ex Aristotele notat Caietanus 1. 2. qu. 10. in commentario articuli 2. natura in quibusdam, puta in corporibus cœlestibus, semper est determinata ad vnum, itaut neque per accidens possit facere oppositum; in alijs, vt in plerisque inferioribus, est determinata ad vnum plerumque, sed per accidens, & raro potest facere oppositum: ex. gr. homo ita est determinatus ad plerumque generandum hominem, vt aliquando per accidens generare possit monstrum. In casu nostro voluntas ita naturaliter vult felicitatem, & purum bonum, vt in nullo casu ne per accidens quidem possit velle oppositum, hoc est miseriam, & purum malum. E conuerso ita naturaliter vult esse, viuere, scire &c. vt per accidens in aliquo casu possit velle oppositum, hoc est non esse, non viuere, non scire &c.

33. Ad 4. distinguo antecedens: solum purum, & infinitum bonum intuitiuè cognitum habet vim necessitandi ad amorem sui necessitate exclusiua libertatis etiam indirectæ, concedo; necessitate exclusiua solius libertatis directæ, nego; & nego consequentiam. Purum bonum intuitiuè cognitum ita necessitat videntem ad amorem sui, vt auferat etiã libertatem indirectam non amandi: siquidem videns Deum, cum experiatur visionem esse purum bonum, & ipsam formalem beatitudinem, non potest velle auertere intellectum à visione Dei, ideoque neque habet libertatem indirectam non amandi Deum. At purum bonum abstractiuè cognitum ità necessitat ad amandum, vt per se relinquat libertatem indirectam non amandi. Cum enim possimus apprehendere, quod bonum est auertere intellectum à cognitione puri boni, possumus regulariter auertendo intellectum non amare purum bonum.

34. Ad 5. distinguo maiorem: eatenus non possumus non amare purum bonum, quatenus non habemus vllum motiuum ex parte obiecti illud non amandi, concedo: ex parte exercitij amoris, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Sicut ad hoc, vt aliquod obiectum possit amari, debet proponi aliqua bonitas in ipso obiecto, ideoque si proponatur bonitas amandi obiectum, in quo nullum appareat bonum, non possumus illud amare ex defectu motiui obiectiui, sic vt voluntas possit liberè non amare, in ipso obiecto debet proponi aliqua malitia, vel aliquis defectus, qui sit ratio non amandi; ideoque etiamsi proponatur bonitas non amandi purum bonum, voluntas non potest non amare.

35. Dices: si proponatur bonitas non amandi purum bonũ, voluntas propter hanc bonitatem poterit velle non amare purum bonum; sed adhuc amabit; ergo amabit purum bonum volens non amare, quod implicat.

36. Respondeo, negando maiorem. Purum enim bonum necessitat ad amorem sui; sed amor est volitio exercita sui ipsius, vt dictum est supra; ergo necessitat ad volendum exercitè amare purum bonum; sed volitio exercita amandi excludit volitionem signatã non amandi; ergo &c.

37. Ad 6 concedo posse nos propter difficultatem mediorum desistere ab amore efficaci felicitatis; sed nego posse nos desistere ab amore inefficaci eiusdem. Disparitas est, quia difficultas consequendi felicitatem, & incompossibilitas felicitatis cum voluptatibus vitæ præsentis sunt motiuum sufficiens ad desistendum ab eo amore felicitatis, quo acceptemus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præsentis; sed per amorem efficacem felicitatis acceptamus difficultatem mediorum, & priuationem voluptatum vitæ præsentis; per amorem autem inefficacem, ac simplicis complacentiæ non acceptamus difficultatem mediorum &c. ergo &c. Quod autem propter difficultatem mediorum non possimus desistere ab amore inefficaci felicitatis, probatur à posteriori. Si enim propter difficultatem mediorum possemus desistere ab amore inefficaci felicitatis, cum quis desistit, ac proinde desperat de felicitate,

citate, posset non dolere; sed non potest non dolere; ergo &c. Probatur maior: nam nemo dolet de carentia boni, quod non amat vllo amore, ideoque Sanctus Augustinus lib. de vera Relig. cap. 47. in fine dicit: *Hoc enim fine amore nostro aderat, quod sine dolore discedit.* Eadem ratione ostenditur, quod neque possumus desistere ab amore inefficaci essendi, & viuendi. Nam qui ex desperatione se interimunt, & volunt non esse, & non viuere, non possunt non dolere; ergo inefficaciter amant vitam, & esse.

38. Addo probabile mihi esse, quod etiam cum proponitur bonum mixtum malo, non possumus abstinere ab amore inefficaci per modum simplicis complacentiæ circa bonum, & ab odio inefficaci per modum simplicis displicentiæ circa malum. Ratio est, quia voluntas est libera solum ad illum amorem boni, quo acceptat aliquod malum; sed per amorem simplicis complacentiæ, qui est quædam velleitas, non acceptat malum, sed solum vellet bonum, si posset habere sine malo, cui est coniunctum; ergo &c. Explicatur. Cum alicui proponitur iucunditas comestionis, & honestas ieiunij præcepti, licet non possit non amare efficaciter iucunditatem comestionis, quin eo ipso acceptet malum violationis præcepti, tamen potest amare inefficaciter iucunditatem comestionis secundum se, absque eo quod acceptet malum violationis præcepti; ergo licet non necessitetur ad amorem efficacem, tamen necessitatur ad amorem inefficacem comestionis. Confirmatur ex signo. Nam dum eligit ieiunium, non potest, non dolere de carentia voluptatis comedendi; sed si posset illam voluptatem nullo amore amare, posset non dolere de eius carentia; ergo &c.

QVAESTIO XIX.

Vtrum voluntas sit libera ad volendum bonum æquale, vel minus, relicto æquali, vel maiori etiam efficacius proposito?

S. Thomas quæst. art.

1. Videtur saltem voluntas diuina non esse libera ad eligendum minus bonum, relicto maiori, sed necessitari ad eligendum optimum. Est enim imperfectio moralis, relicto meliori, eligere minus bonum; sed Deus est incapax imperfectionis moralis; ergo &c.

2. Secundò videtur neque voluntas creata esse libera ad eligendum minus bonum. Sicut enim voluntas quia est potentia rationalis non potest eligere id, quod ratio non proponit vt eligendum, sic non potest præferre id, quod ratio non proponit vt præferendum; sed ratio non potest proponere minus bonum vt præferendum maiori bono, siquidem hoc est euidenter falsum; ergo &c.

3. Tertiò minus bonum comparatione maioris habet rationem puri mali; sed voluntas non est libera ad eligendum purum malum; ergo &c.

4. Quartò quicquid voluntas eligit, eligit ex amore boni; sed ex amore boni non potest eligere minus bonum, relicto maiori; ergo &c. Probatur minor: minus bonum ità se habet ad maius bonum, sicuti decem nummi ex. gr. se habent ad duodecim, & sicut voluptas vt duo se habet ad voluptatem vt tria; sed nemo ex amore pecuniæ potest eligere decem nummos, relictis duodecim, ex amore voluptatis eligere voluptatem vt duo, relicta voluptate vt tria; ergo neque ex amore boni potest eligere bonum minus, puta vt duo, relicto maiori, puta vt tria.

5. Quintò ex amore finis non possumus eligere medium minus vtile, relicto vtiliori: ex. gr. ex amore sanitatis non possumus eligere medicamentum minus vtile; ergo neque ex amore boni possumus eligere bonum minus, relicto maiori.

6. Respondeo aliquos, quos refert Vasq. 1. 2. disp. 128. cap. 1. docuisse non posse voluntatem aliquid eligere præ alio, nisi intellectus proponat illud esse maius bonum. Hinc explicant, quo pacto omnis peccans prius erret errore intellectuali. Nam omnis peccans iudicat hic, & nunc melius esse facere actionem peccaminosam, quam non facere; sed hoc iudicium est falsum, & continet errorem; ergo.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam sequitur neminem peccare, quin præcedat in intellectu hæresis, atque error contra fidem, quod est absurdum. Probatur antecedens: nam qui mentitur, iuxta hanc opinionem iudicat hic, & nunc esse melius mentiri, quam non mentiri; sed hoc iudicium est hæreticum, & erroneum contra fidem; siquidem est de fide nunquam melius esse mentiri, quàm non mentiri; ergo &c.

8. Pater Vasquez docuit voluntatem posse quidem eligere id, quod intellectus proponit ut minus bonum, sed non posse eligere nisi id, quod intellectus efficaciùs proponit. Et quia licet peccans, puta mentiens propter aliquam vtilitatem temporalem, cognoscat ex fide maius bonum esse honestatem non mentiendi, quàm vtilitatem temporalem mendacij, tamen efficacius cognoscit vtilitatem temporalem mendacij, quàm honestatem non mentiendi, ideo potest præferre bonum mendacij minus, sed efficaciùs propositum, maiori bono honestatis inefficacius proposito.

9. Reijcitur hæc opinio. Nam si voluntas non potest eligere bonum inefficacius propositum, quando intellectus efficacius proponit bonum temporale mentiendi, quàm bonum honestum abstinendi à mendacio, non potest voluntas velle non mentiri; ergo non liberè vult mentiri, adeoque aufertur libertas,

10. Res-

10. Respondet Vasquez, quod in eo casu non liberè mentitur proxima libertate contrarietatis, qua possit velle non mentiri, siquidem non potest velle quod inefficacius proponitur; sed liberè mentitur proxima libertate contradictionis, qua potest velle mentiri, & non velle mentiri, suspendeudo per puram omissionem volitionem mentiendi. Addit, quod cum voluntas suspendit volitionem obiecti efficacius propositi, intellectus eo ipso determinatur ad melius considerandà motiua pro parte inefficacius proposita, ex qua meliori consideratione sequitur tandem, vt intellectus efficacius proponat motiua contraria, adeoque vt possit eligere oppositum. Exempli gratia cum in casu posito efficacius proponitur vtilitas mentiendi, si voluntas suspendat volitionem mentiendi, intellectus determinatur ad melius considerandam honestatem non mentiendi, ex qua consideratione sequetur, vt efficacius proponat honestatem non mentiendi, adeoque vt possit positiuè velle non mentiri, vel suspendere hanc volitionem.

11. Hæc opinio est acuta, & digna ingenio authoris: sed communiter reicitur dupliciter. Primò licet intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quàm bonum suspendendi voluntatem mentiendi, tamen voluntas iuxta hanc opinionem est libera ad se determinandum non solùm ad volitionem mentiendi, quæ proponitur efficacius, sed etiã ad suspensionem talis volitionis, quæ proponitur inefficacius; ergo licèt intellectus efficacius proponat bonum mentiendi, quàm bonum non mentiendi, tamen voluntas poterit se ipsam determinare tum ad volendum mentiri, tum ad volendum non mentiri. Sicut enim voluntas potest se determinare ad exercitium liberum omittendi inefficacius propositum, sic potest se determinare ad exercitium liberum positiuè volendi non mentiri inefficacius propositum.

12. Secundò sequitur, quod in aliquo casu homo peccat contra aliquod præceptum affirmatiuum, & tamen non habet potentiam proximam illud implendi, quod est absurdum. Probatur sequela. Aliquis existens in peccato mortali sit propinquus morti, & vrgeat præceptum affirmatiuũ confitendi, per quod obligetur ad confitendum, & non vlterius differendam confessionem, sed proponantur illi efficacius motiua differendi ad priùs faciendum testamentum ex. gr. quam motiua confitendi, ac non differendi confessionem. In isto casu obligatur ad volendum confiteri sine vlteriori dilatione; sed non poreſt velle confiteri sine vlteriori dilatione, siquidem inefficacius proponitur bonum honestum confitendi sine dilatione, quàm bonum temporale differendi confessionem; ergo obligatur ad id, quod facere non potest, & non confitendo sua peccata sine dilatione, peccat, & tamen non habet proximam potentiam confitendi sine dilatione.

13. Insinuat responsionem Pater Vasquez 1. 2. citata disp. 128. cap. 5. num. 15. dicens præceptum affirmatiuum nunquam ita obligare, vt non possit quis licitè differre breuissimo temporis spatio, quo melius cogitet de motiuis, ità vt ex tali cogitatione proponatur efficacius bonum obseruandi præceptum sine vlteriori dilatione, quam bonum vlterius differendi.

14. Sed contrà, quia potest quis cognoscere, quod in hac ipsa dilatione datur morale periculum mortis, adeoque amittendæ salutis æternæ; ergo potest obligari ad non differendam confessionem, vel contritionem vlla dilatione. Confirmatur: nam si nunquam præceptum affirmatiuum obligat sine vlla dilatione, semper possumus licitè differre obseruantiam præcepti affirmatiui, adeoque nunquam illud implere; ergo necesse est, vt præceptum affirmatiuum per se aliquando obliget sine dilatione, & pro eo casu procedit atgumentum.

15. Tertiò reici potest eadem opinio. Nam supponit possibilem esse puram omissionem liberam, quam probabimus repugnare, quæst. 20. proximè sequenti.

16. Cardinalis Bellarminus to. 4. lib. 3. de gratia, & libero arbitrio, cap. 8. prop. 6. docet, quod voluntas non potest eligere, nisi id, quod intellectus per vltimum iudicium practicum iudicat, omnibus pensatis, esse faciendum; posito verò vltimo iudicio practico, non potest non eligere quod per illud iudicatur esse faciendum. Exempli gratia propositis motiuis pro ieiunio, & comestione, vt voluntas eligat alteram partem, puta comestionem, necesse est, vt intellectus per vltimum iudicium practicum concludat, omnibus pensatis, hic & nunc esse comedendum; posito verò hoc iudicio, voluntas non potest non eligere comestionem.

17. Hæc opinio habet difficultates vtriusque sententiæ iam reiectæ. Reicitur igitur primò: nam sequitur, quod omnis peccans iudicet, omnibus pensatis, hic & nunc esse peccandum; sed hoc iudicium est hæreticum, & contradictoriè oppositum articulo fidei, quo credimus nunquam, omnibus pensatis, esse peccandum; ergo sequitur, quod omnis peccans prius incidat in hæresim, & in errorem contra fidem, quod est absurdum.

18. Reicitur secundò: nam vel vltimum iudicium practicum erat nobis liberum, vel non; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam si iudicium practicum non est liberum, neque electio, quæ iuxta hanc opinionem necessariò sequitur ex vltimo iudicio practico, est libera; ex. gr. si ego non sum liber ad iudicandum, quod hic, & nunc est frangendum ieiunium, posito verò, quod iudicem frangendum ieiunium, non possum non frangere ieiunium; simpliciter & absolutè non possum ieiunium non frangere,

adeo-

adeoque non possum obseruare præceptum.

19. Probatur iam secunda pars minoris. Nam si vt concedit Bellarminus, iudicium practicum, quo iudico hic, & nunc esse frangendum ieiunium, est mihi liberum, vel ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectũ ad hoc iudicium, prærequiritur aliud iudicium practicum, quo intellectus dictet hic, & nunc intellectum esse determinandum ad practicè iudicandum, frangendum esse ieiunium, vel non; si prærequiritur aliud iudicium practicum, de illo quæritur, vtrum sit liberum, vel non, & sic redit argumentum, & proceditur in infinitum; si non prærequiritur; ergo sicut ad hoc, vt voluntas liberè determinet intellectum ad iudicium practicum, non prærequiritur, vt sit determinata antecedenter per aliud iudicium practicum; sic vt voluntas se determinet ad electionem, qua dicat *volo frangere ieiunium*, non requiritur, vt sit antecedenter determinata per iudicium practicum ad talem electionem.

20. Respondet Bellarminus cap. 9. in resp. ad 7. argumentum, iudicium practicum vltimò determinans ad electionem esse liberum voluntati: siquidem voluntas potest determinare intellectum, vel ad iudicandum ex. gr. frangendum esse ieiunium, vel ad iudicandum obseruandum esse præceptum ieiunandi. At voluntas non determinat intellectum ad hoc potius, quam ad aliud iudicium practicum per electionem, neque per vllum actum positiuum, quo velit, vt intellectus faciat hoc potius iudicium practicum, quàm aliud oppositum: nam si hoc dicatur, redit argumentum, & proceditur in infinitum; sed intellectum determinat purè negatiuè. Propositis nimirum rationibus, tum pro iudicando, quod obseruandum est præceptum, adeoque ieiunandum, tum pro iudicando, quod violandum est præceptum, & comedendum, voluntas est libera ad hoc, vt sinat se trahi, vel à rationibus allicientibus ad obseruandum præceptum, vel à rationibus allicientibus ad præceptum violandum. Si igitur voluntas liberè non resistens sinat se trahi à rationibus allicientibus ad violandum præceptum, intellectus auersus à motiuis pro obseruantia præcepti, voluntate sinente, practicè iudicat frangendum præceptum, & à tali iudicio voluntas absque noua libertate determinatur ad eligendam fractionem præcepti: si voluntas sinat se trahi à rationibus allicientibus ad obseruandum præceptum, intellectus auersus à motiuis violandi præceptum, voluntate sinente, practicè iudicat obseruandum præceptum, ac proinde voluntas sine noua libertate determinatur ad eligendam obseruantiam præcepti.

21. Hæc opinio, quæ est subtilissima, reijcitur primò: nam ad hoc, vt voluntas sinat per exercitium libertatis purè negatiuum intellectum conuerti ad considerandа hæc potius motiua, quàm illa, non prærequiritur iudicium practicum iudicans *finendum est, vt intellectus conuertatur ad hæc potius motiua, quam ad illa*; ergo neque ad hoc, vt voluntas per actum positiuum velit conuertere intellectum ad considerandum hæc potius motiua, quàm illa, prærequiritur iudicium practicum iudicans; *considerandа sunt potius hæc motiua, quam illa*; ergo neque vt consideratis motiuis, voluntas eligat hoc potius, quam illud, prærequiritur iudicium practicum iudicans *omnibus pensatis faciendum est hoc*.

22. Reijcitur secundò: nam voluntas debet esse libera immediatè præsertim ad actus maximè deliberatos; sed actus consequentes consultationem, & considerationem intellectus sunt maximè deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera præsertim ad actus consequentes consultationem, & deliberationem intellectus; sed electio sequitur consultationem, & deliberattonem intellectus actus autem, per quos voluntas applicat intellectum ad considerandа motiua pro hac, vel illa parte, præcedunt consultationem, & deliberationem, adeoque sunt minus deliberati; ergo voluntas debet esse immediatè libera, præsertim ad electionem, adeoque non debet ad electionem determinari ab vltimo iudicio practico, vt docet hæc sententia, iuxta quam immediata libertas datur solum ad actus, per quos determinamus intellectum ad consultandum, deliberandum, & concludendum vltimum iudicium practicum, non autem ad ipsam electionem, quæ sequitur deliberationem.

23. Tertiò demum reijcitur: nam videtur supponere primum exercitium libertatis esse purè negatiuum, adeoque consistere in aliqua pura omissione; sed hoc difficile explicatur, & præterea repugnat pura omissio, vt dicetur quæstione sequenti; ergo &c.

24. Reiectis his opinionibus, vt colligam doctrinam traditam in earum impugnationibus, & quæstionem propositam soluam, dicendum primò: ad electionem liberam non requiritur, vt voluntas sit antecedenter determinata per vltimum iudicium practicum.

25. Probatur: nam vt dictum est impugnando opinionem Bellarmini, si tale iudicium non est liberum, neque electio est libera; si est liberum, ne procedatur in infinitum, voluntas debet posse determinare intellectum ad vltimum iudicium practicum, absque eo quod sit antecedenter determinata per aliud iudicium practicum; ergo potest se ipsam determinare ad electionem liberam, absque eo quod sit antecedenter determinata per iudicium practicum; præsertim quia non minus voluntas debet habere libertatem immediatam ad electionem, quæ est actus maximè deliberatus, quam ad iudicium practicum, & ad alios actus minus deliberatos. Confirmatur; nam iudicium practicum, quo peccantes iudicarent, omnibus pensatis, esse peccandum, esset hæreticum.

26. Dicendum secundò: ad electionem non requiritur, vt quod eligitur, efficacius proponatur ab intellectu, sed potest etiam eligi quod inefficacius fuit propositum. Porrò illud obiectum dicitur efficacius proponi, ad quod ex vi propositionis magis inclinamur.

27. Probatur conclusio: nam vel voluntas est libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur tum efficacius, tum inefficacius, vel non; si est libera, sicut vt voluntas determinet intellectum ad proponendam efficacius vnam partem, non est necesse, vt antecedenter hoc ipsum efficacius proponatur, alioquin procederetur in infinitum; sic vt voluntas eligat liberè vnam partem, non est necesse, vt illa pars antecedenter proponatur efficacius: si autem voluntas non est libera ad faciendum, vt vna pars contradictionis proponatur efficacius; ergo vt voluntas obiectum efficacius propositum liberè eligat libertate saltem contradictionis, debet posse omittere, vel suspendere electionem obiecti efficacius propositi; ergo, vt dictum est impugnando sententiam Vasquez, licet efficacius proponatur electio, quam omissio, aut suspensio electionis, voluntas potest se determinare ad omissionem, & suspensionem liberam inefficacius propositam; ergo potest etiam se determinare ad electionem positiuam obiecti inefficacius propositi. Nam voluntas non minus debet esse libera ad electionem inefficacius propositam, quam ad omissionem, vel suspensionem inefficacius propositam.

28. Dicendum tertiò: non solum possumus eligere id, quod intellectus iudicat, omnibus pensatis, esse melius, sed etiam id, quod iudicat, omnibus pensatis, esse bonum æquale, vel minus, licet minus bonum proponatur inefficacius.

Probatur: nam licet aliquis ex fide, & etiam ex ratione naturali iudicet, hic, & nunc esse melius non peccare, quam peccare, tamen potest velle peccare, iuxta illud: *video meliora, proboque: deteriora sequor*; ergo possumus eligere id, quod omnibus pensatis, iudicamus esse minus bonum; ergo à fortiori possumus eligere id, quod omnibus pensatis, iudicamus esse æquale alteri. Addidi voluntatem posse eligere minus bonum etiã inefficacius propositum. Probatur; nam licet intellectus efficacius proponat actum honestum, quam eius suspensionem, & iudicet melius esse facere, quam suspendere actum honestum, tamen voluntas potest actum honestum saltem suspendere, vt concedit Vasquez; ergo potest voluntas se determinare ad suspensionem inefficacius propositam, & quam intellectus iudicat esse minus bonam; ergo potest etiam eligere minus bonum, licet inefficacius propositum.

29. Existimo insuper de facto initium peccati in Angelis, atque in primis parentibus fuisse liberam determinationem ad id, quod iudicabant esse minus bonum, & inefficacius fuit illis propositum. Probatur: quod enim nobis minus bonum proponatur inefficacius, quã maius bonum, oritur ex defectu perfectæ rectitudinis in intellectu, & voluntate, & ex imperfecta subiectione appetitus sensitiui; sed Angeli, & primi parentes in statu innocentiæ habuerunt perfectam rectitudinem intellectus, & voluntatis, iuxta illud Ecclesiast. 7. 30. *Solummodò hoc inueni, quod fecerit Deus hominem rectum*, & præterea in Angelis non fuit appetitus sensitiuus, in primis parentibus per iustitiam originalem fuit perfectè subiectus rationi; ergo intellectus efficacius proponebat maius bonum, quam minus; ergo initium peccati fuit, quod ipsimet liberè se auerterunt à maiori bono efficacius proposito, & se conuerterunt ad minus bonum inefficacius propositum.

30. Dices: sequitur Angelos, & primos parentes peccasse sine vllo præuio errore, & inconsideratione intellectus; sed hoc repugnat Scripturæ Prou. 24. 22. dicenti: *Errant, qui operantur malum*: repugnat etiam Aristoteli septimo Ethicorum, capite 3. & alibi sæpè dicenti neminem peccare, nisi ex aliquo errore, vel inconsideratione intellectus; ergo &c.

31. Respondeo, distinguo maiorem; sequitur Angelos, & primos parentes peccasse peccato perfecto, & consummato absque vllo errore, vel inconsideratione libera intellectus, nego; peccato initiali, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Angeli, & primi parentes, licet intellectus vtpotè rectus efficacius proponeret maius bonum obediendi Deo, quam minus non obediendi, tamen conuerterunt se ad efficacius consideranda motiua non obediendi, quam obediendi, & hoc fuit initium peccati, quod initium non præcessit vllus error, nec vlla inconsideratio libera, seu per modum priuationis, sed solum aliqua inconsideratio purè negatiua, hoc est negatio alicuius perfectioris cognitionis motiuorum retrahentium à peccato, quam perfectiorem cognitionem si habuissent, non se auertissent à consideratione motiuorum retrahentium. Per peccatum initiale, quo Angeli, & primi parentes auerterunt intellectum à motiuis obediendi, cæpit obscurari eorum intellectus; & quia, vt docet Aristoteles tertio Ethicorum capite quinto, *Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei*, paulatim prolapsi sunt in errorem, vel inconsiderationem, qua putarunt, vel apprehenderunt peccatum non esse tantum malum, quantum videbatur ipsis antè obscurationem intellectus, & ex hoc errore, vel inconsiderationem tandem ruerunt in peccatum consummatum, & opere completum. Addo primos parentes ante peccatum consummatum comedendi, non solum errasse, sed etiam incidisse in hæresim, atque infidelitatem, vt ex communi Patrum doctrina docet Bellarminus Tom. 4. lib. 3. de amissione gratiæ, & statu peccati, cap. 6.

cap. 6. vbi etiam explicat, in quam hæresim inciderint. Scriptura igitur dicens: *errant, qui operantur malum*, loquitur de peccato consummato, siquidem, ly *operantur malum*, significat peccatum opere completum: ac de peccato consummato docet etiã Aristoteles nunquam fieri, absque eo quod ex parte intellectus præcedat error, aut inconsideratio, vt explicatum est. Quod autem initium peccati sit libera auersio intellectus à consideratione motiuorum retrahentium, probatur tum experientia, tum ex eo, quod nemo repente fit pessimus, sed per quosdam gradus, ac primus gradus est libera auersio intellectus à motiuis retrahentibus à peccato, tum authoritate Scripturæ Hieremiæ 12. 12. *Desolatione desolata est terra, quia non est, qui recogitet corde*: Ecclesiastici 7. 40. *Memorare nouissima tua, & in æternum non peccabis*; ergo ad peccandũ auertendus est intellectus à memoria nouissimorum.

32. Ad 1. respondeo cum communi sententia penè omnium, quod etiam Deus est liber ad eligendum minus bonum extrinsecum, relicto maiori. Probatur: nam cum melius sit Verbum incarnari, quam non incarnari, mundum creari, quam non creari, si Deus non esset liber ad volendum minus bonum, non esset liber ad volendum non incarnari, ac non creare mundum, quæ sunt absurda. Dum opponitur: est imperfectio eligere minus bonum, relicto maiori, distinguo: est imperfectio, cum electio desumit suam perfectionem ex bono electo, concedo; cum electio purè dat perfectionem bono electo, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Cum eligens, & electio desumunt suam perfectionem ex bono electo, eligere minus bonum includit imperfectionem physicam, vel moralem eligentis, & electionis: at cum eligens, & electio purè dant perfectionem obiecto electo, eligere minus bonum nullam includit imperfectionem eligentis, & electionis, sed purè dat obiecto electo perfectionem minorem, & includentem defectum maioris perfectionis. Deus, & diuinæ electiones, quæ cum Deo identificantur, non desumunt suam perfectionem ex obiectis extrinsecis electis, sed purè illis dant perfectionem electam; ergo siue Deus eligat maius bonum extrinsecum, seu minus, nulla sequitur imperfectio physica, vel moralis in Deo, & in diuinis electionibus. Ex opposita ratione quia electiones creatæ desumunt suam perfectionem etiam ex obiectis electis, eo ipso, quod creaturæ eligunt minus bonum, relicto maiori, datur in eligente, & electione aliqua imperfectio moralis, vel purè physica. Sed de libertate Dei ad eligendum minus bonum ex professo egi quæst. 50. 51. 52. & 53. de Deo.

33. Ad 2. distinguo maiorem: voluntas non potest eligere, & præferre nisi id, quod intellectus proponit vt præferendum necessario, nego; vt præferendum sufficienter, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quia voluntas est potentia rationalis, non potest eligere, & præferre obiectum, nisi intellectus proponat sufficientem rationem illud eligendi, ac præferendi alteri. At non requiritur, vt intellectus proponat rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori. Intellectus licet non possit proponere rationem necessariam eligendi bonum minus, illudque præferendi maiori, potest tamen proponere rationem sufficientem præferendi minus bonum maiori; puta potest proponere iucunditatem comedendi vt rationem sufficientem præferendi minus bonum comestionis bono seruandi ieiunium præceptum; ergo voluntas potest præferre minus bonum maiori.

34. Dices: non potest voluntas eligere A. præ B. nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A, quam B.

35. Respondeo primò, nego antecedens. Vt enim voluntas eligat A. præ B. sufficit, vt intellectus proponat rationem sufficientem eligendi A. præ B. seu talis ratio sit maior, quam ratio eligendi B, seu sit minor, seu æqualis; sed iucunditas A. puta comestionis, est sufficiens ratio eligendi comestionem præ ieiunio; ergo &c.

36. Respondeo secundò, distinguo antecedens: non potest voluntas eligere A. præ B, nisi intellectus proponat maiorem rationem eligendi A. quam B, hoc est nisi proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B. concedo; nisi intellectus proponat rationem magis impellentem ad eligendum A, quam alia ratio oppositа impellat ad eligendum B, nego. Voluntas non potest eligere A. præ B, nisi intellectus proponat aliquam rationem magis impellentem ad eligendum A, quam eadem ratio impellat ad eligendum B: at non requiritur, vt intellectus proponat aliquam rationem, quæ magis impellat ad eligendum A, quam alia ratio impellat ad eligendum B; sed iucunditas comestionis ex. gr. est ratio magis impellens ad comedendum, quam ad ieiunandum, imò nullo pacto impellens ad ieiunandum, sed retrahens à ieiunando; ergo voluntas potest eligere A. præ B, puta comestionem præ ieiunio, licet honestas ieiunij magis impellat ad ieiunandum, quam iucunditas comedendi ad comedendum.

37. Ad 3. distinguo maiorem: minus bonum, in quo nulla appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, habet rationem puri mali, transeat; in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori bono, nego; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Minus bonum, in quo appareat ratio alliciens, quæ non appareat in maiori, non habet rationem puri mali: ex. gr. licet comestio sit minus bonum, quam ieiunium præceptum, tamen quia in comestione apparet iucunditas sensibilis alli-

ciens ad comestionem, quæ iucunditas non apparet in ieiunio, iucunditas non proponitur vt purum malum, sed vt bonum eligibile.

38. Infertur primò voluntatem propositis duobus bonis, altero honesto, sed non iucundo, altero iucundo, sed non honesto, posse eligere vtrumlibet, quia in vtroque apparet aliqua ratio alliciens, quæ non apparet in alio.

39. Infertur secundò voluntatem propositis duobus bonis honestis æqualibus, vel inæqualibus, sed specie diuersis, posse eligere vtrumlibet, quia in vtrolibet apparet honestas specifica alliciens, quæ non apparet in alio. Exempli gratia proposito bono virginitatis, & bono matrimonij, licet bonum honestum virginitatis sit maius bono honesto matrimonij, tamen quia matrimonium habet honestatem specie diuersam ab honestate virginitatis, voluntas etiam ex motiuo specialis honestatis matrimonij potest illud præferre virginitati.

40. Infertur tertiò, quod cum proponuntur iucunditates specie diuersæ, voluntas potest eligere vtramlibet; ex. gr. cum proponitur iucunditas videndi spectaculum, & iucunditas audiendi musicam, voluntas potest eligere vtramlibet, seu proponantur vt æquales, seu vt inæquales, quia in vtraque apparet diuersa ratio specifica alliciens.

41. Infertur quartò, quod etiam cum proponuntur duæ honestates, vel duæ iucunditates æquales, ac solo numero differentes, voluntas potest eligere vtramlibet; ex. gr. licet quis existimet esse æquè honestum dare eleemosinam pauperi A, ac pauperi B, tamen potest velle dare potius pauperi A, quam pauperi B, quia in datione pauperi A. apparet honestas indiuidualis, quæ non apparet in datione pauperi B; ipsa autem honestas indiuidualis est motiuum sufficienter alliciens. Ex proportionali ratione licet proponatur vt æquè iucundum bibere poculum A. ac bibere poculum B, potest voluntas propter hanc indiuidualem iucunditatem eligere potiùs bibere poculum A. quam poculum B. Confirmatur ex inconuenienti. Est enim inconueniens, vt voluntas necessitetur ad eligendum minus bonum, relicto maiori; sed si voluntas, data optione duorum eiusdem speciei, & omninò æqualium, non posset alterum eligere, necessitaretur ad carendum vtroque; carere autem vtroque est minus bonum, quam habere alterum tantum; ergo &c.

42. Dices: voluntas non potest se liberè determinare ad vnum potius numero actum, quam ad alium; ergo &c.

43. Respondeo, distinguo; voluntas non potest se determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discernat, concedo; quos intellectus discernat, nego. Voluntas non potest se determinare ad vnum potiùs numero actum, quam ad alium, quos intellectus non discernat; ex. gr. si intellectus non discernit ambulationem A. ab ambulatione B, voluntas non potest eligere potius ambulationem A, quàm ambulationem B. At cum intellectus discernit vnum indiuiduum ab alio per proprietates, quarum aggregatum in nullo alio fit, vel alia ratione, potest voluntas eligere vnum indiuiduum præ alio. Et quia intellectus discernit dationem eleemosinæ pauperi A. à datione eleemosinæ pauperi B, voluntas potest alteram eligere præ altera, præsertim cum in mea sententia, quam tradidi quæstione 4o. logicæ, indiuidua licet omninò æqualia, tamen differant per aliquam perfectionem indiuidualem dissimilem. Confirmatur; nam Deus, quia discernit omnia indiuidua possibilia, potest velle vnum potius indiuiduum, quam aliud, licet omninò æquale; ergo etiam nos, cum discernimus indiuidua omninò æqualia, possumus velle vnum præ alio.

44. Ad 4. distinguo maiorem; quidquid voluntas eligit, eligit ex amore boni abstracti, nego; vel abstracti, vel contracti per differentias specificas, vel indiuiduales, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Voluntas non solum amat bonum abstractum, puta bonum *vt sic*, sed etiam bonum contractum per differentias boni, in quantum est bonum, puta bonum honestum vt honestum; bonum iucundum vt iucundum; honestatem temperantiæ, vt honestas temperantiæ est; iucunditatem videndi, vt iucunditas videndi est, & sic descendendo vsque ad species infimas, ac differentias indiuiduales boni. Licet igitur voluntas ex amore boni abstracti non possit eligere minus bonũ, tamen ex amore boni vt contracti, potest eligere minus bonum, puta ex amore boni iucundi vt iucundi potest eligere minus bonum comestionis, relinquendo maius bonum ieiunij. Ad probationem minoris, respondeo transeat maior, & distinguo minorem; nemo ex amore pecuniæ *vt sic* potest eligere decem iulios, relictis duodecim, transeat; ex amore pecuniæ vt contractæ per differentias, nego; & nego consequentiam. Transeat, quod ex amore pecuniæ *vt sic* non possumus eligere decem iulios, relictis duodecim; at ex amore pecuniæ vt contractæ per differentiam aureæ e. g. possum eligere pecuniam auream valoris decem iuliorum, relicta argentea valoris duodecim iuliorum; & proportionaliter ex amore voluptatis vt contractæ per hoc, vt sit voluptas vt duo videndi spectaculum, eligere voluptatem vt duo videndi spectaculum, relicta voluptate vt tria comedendi; ergo à pari. Addo bonum minus, in quo sit ratio alliciens specie diuersa, quæ non sit in bono maiori, non se habere ad bonum maius sicut decem iulij ad duodecim; siquidem in decem iulijs non videtur esse specialis ratio alliciens.

45. Ad 5. distinguo antecedens: ex amore finis non possum eligere medium minus vtile,

vtile, in quo non appareat vlla ratio alliciens, quæ non appareat in medio vtiliori, concedo: in quo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in vtiliori, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Ex amore sanitatis possum eligere medicamentum minus vtile, si in eo appareat aliqua ratio alliciens non apparens in medicamento vtiliori, puta si medicamentum minus vtile appareat vt facilius, suauius, minoris pretij &c. ergo idem dicendum de bono in ratione finis. Verum quidem est, quod si amo finem amore efficacissimo, quo nimirum volo finem consequi omni meliori, & securiori modo, talis amor includit voluntatem efficacem ponendi media vtiliora, ideoque ex tali amore non possum eligere medium minus vtile, relicto vtiliori. Sed quia possumus amare finem efficaciter, sed non summa efficacia, possumus ex amore efficaci finis eligere medium minus vtile, relicto vtiliori.

QVAESTIO XX.

Vtrum voluntas possit purè omittere omissione immediatè libera, & non fundata in vllo actu positiuo?

1. Videtur posse, primò quia, si non posset, non satis explicaretur, quo pacto libertas contradictionis differret à libertate contrarietatis, & quo pacto peccatum omissionis differret à peccato commissionis.

2. Secundò proposito per cognitionem abstractiuam puro bono, voluntas potest illud non amare; sed si non amat, omittit amorem per omissionem immediatè liberam, & non fundatam in vllo actu positiuo; ergo &c. Probo minorem: nam omissio amoris circa purum bonum non posset fundari in actu positiuo, quo voluntas purum bonum nollet, & odio haberet: siquidem ex dictis quæstione 18. purum bonum non possumus odisse, & nolle; sed non potest explicari, in quo alio actu positiuo fundaretur; ergo &c.

3. Tertiò si dicatur, quod omissio amoris circa purum bonum, debet fundari in actu reflexo, quo voluntas velit omittere amorem puri boni, contra est, quia cum alicui proponitur purum bonum, etiamsi reflexè non cognoscat suum amorem, & omissionem amoris, potest liberè non amare purum bonum; sed in hoc casu non potest reflexè velle omissionem amoris, cum talem omissionem non cognoscat, ac volitio non possit tendere in obiectum non cognitum; ergo potest omittere amorem puri boni per omissionem puram, hoc est non fundatam in vllo actu positiuo.

4. Quartò eo ipso, quod aliquis potest se mouere per motus contrarios, puta sursum, vel deorsum, potest etiam omittere vtrumque motum contrarium, ac neque moueri sursum, neque deorsum; sed voluntas circa bonum mixtum malo habet libertatem contrarietatis, per quam potest se mouere per actus contrarios, illud volendo, vel nolendo; ergo potest etiam per puram omissionem omittere vtrumque actum, & obiectum neque velle, neque nolle.

5. Quintò voluntas potest se determinare liberè ad id, quod ab intellectu proponitur illi sub ratione boni; sed potest intellectus proponere, quod bonum est neque amare, neque odisse aliquod obiectum includens bonum mixtum malo, sed omittere omnem actum; ergo potest voluntas se liberè determinare ad puram omissionem omnis actus.

6. Sextò voluntas non solum est libera ad volendum obiectum, sed etiam ad volendum illud amore magis, aut minus intenso; sed si velit amore minus intenso, liberè omittit maiorem intensionem; ergo potest voluntas liberè omittere maiorem intensionem; sed hæc omissio maioris intensionis non fundatur in actu positiuo, quo reflexè velit omittere illam maiorem intensionem; nam & ipsa volitio intensionis potest esse magis, & minus intensa, & de ea redit argumentum, & procedit in infinitum; ergo intensionem actus potest omittere per puram omissionem non fundatam in vllo actu positiuo.

7. Septimò voluntas diuina est libera ad nihil omninò producendum ad extrà; sed in hoc casu non exerceret vllum actum positiuum liberum, sed purè omitteret; ergo voluntas diuina est libera ad purè omittendum; ergo etiam creata.

8. Respondeo, certum est primò voluntatem posse purè omittere omissione non libera, sed necessaria. Patet: nam cum dormimus, habemus puram omissionem necessariam omnium actuum voluntatis.

9. Certum est secundò posse voluntatem omittere suos actus omissione libera, non pura, sed fundata in aliquo actu positiuo. Patet: nam cum aliquis liberè vult non comedere, omittit liberè volitionem comedendi; sed talis omissio licet libera non est pura, sed fundatur in actu positiuo, quo voluntas vult non comedere. Cum enim repugnet, quod simul velit comedere, & velit non comedere, eo ipso, quod positiuè, & liberè vult non comedere, sequitur, quod liberè omittat actum oppositum, quo velit comedere.

10. Certum est tertiò omissionem liberam non puram aliquando fundari in actu contrario actui omisso; aliquando in actu, quo reflexè volumus ipsam omissionem; aliquando in actu, quo volumus non ipsam omissionem, sed aliquam causam, vel occasionem, ex qua videmus necessario sequuturam

ram omissionem. Explicatur exemplis. Primò cum aliquis liberè vult non comedere, liberè omittit volitionem comedendi, & talis omissio fundatur in volitione non comedendi, quæ est contraria volitioni comedendi. Secundò cum aliquis liberè vult non facere actum contritionis, quem potest facere, liberè omittit actum contritionis, & talis omissio fundatur in actu, quo reflexè vult omittere actum contritionis. Tertiò cum aliquis toto mane vult ludere domi, videns ex hoc necessario sequi omissionem volendi audire sacrum, liberè omittit volitionem audiendi sacrum omissione fundata in volitione positiua, qua licet non velit omissionem, vult ludum, ex quo videt sequuturam omissionem volitionis audiendi sacrum.

11. His suppositis, quæritur, vtrum voluntas possit omittere aliquem suum actum omissione immediatè libera, & non fundata in vllo actu positiuo, ex quo sine noua libertate sequatur talis omissio: ex. gr. vtrum qui potest velle audire sacrum, possit omittere volitionem audiendi sacrum omissione immediatè libera, ac non fundata in vllo actu positiuo, quo vel velit sacrum non audire, vel velit omittere volitionem audiendi sacrum, vel velit ludere toto mane, aut facere aliud, ex quo videt necessario sequi omissionem volitionis audiendi sacrum. Hæc quæstio præsertim examinata est à recentioribus post Suarez, & Vasquez, qui recentiores diuisi sunt in duas partes. Arriaga, Ripalda, & alij, concedunt posse dari omissionem liberam. Negant Cardinalis de Lugo in suis manuscriptis de actibus humanis, Cardinalis Pallauicinus de actibus humanis disputat. 3. quæst. 2. Pater Esparza de actibus humanis quæstione decimaquinta, & alij. Existimo autem hanc secundam opinionem tradi à Sancto Thoma 1. 2. quæst. 74. artic. 5. in corpore, & in disputatis quæstione 2. de peccatis articulo primò, vbi dicit: *Sic igitur quantum ad hoc prima opinio est vera, quod ad omissiones requiritur actus voluntarius vt causa*; ergo existimat non posse dari omissionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu positiuo, tanquam in causa. Nec obstat, quod 1. 2. quæstione 6. articulo 3. in corpore dicit: *voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem & absque interiori, sicut cum non vult.* Vt enim 1. 2. disput. 24. numero 1. docet Vasquez, licet sequatur opinionem concedentem puram omissionem, S. Thomas eo loco quæstionis sextæ concedit omissionem posse dari absque actu interiori, qui velit ipsam omissionem; inferius verò quæstione septuagesima prima articulo quinto ostendit omissionem non posse dari absque actu interiori, qui licet non velit directè ipsam omissionem, saltem sit causa, vel occasio omittendi; ergo sententia Sancti Thomæ est non posse dari omissionem liberam, quæ non fundetur in aliquo actu positiuo, qui vel directè velit ipsam omissionem, vel saltem sit causa, aut occasio omittendi.

12. Dicendum cum secunda sententia: repugnat pura omissio libera, ac proinde omnis omissio fundatur in aliquo actu positiuo, ex quo sequitur sine noua libertate.

13. Probatur ratione, quam insinuat Cardinalis Pallauicinus citata disputatione sexta, quæstione secunda, articulo quinto, numero secundo. Nam nulla potentia potest immediatè aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato talis potentiæ; sed omissio non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis; ergo voluntas non potest immediatè omittere suos actus per omissionem non fundatam in actu positiuo, ac proindè contento in fine voluntatis. Probatur maior, & minor, & explicatur argumentum. Finis intrinsecus adæquatus potentiæ vitalis est, vt se perficiat per suos actus vitales versantes circa obiectum, & motiuum talis potentiæ: exempli gratia finis intrinsecus adæquatus potentiæ visiuæ est, vt se ipsam perficiat per actus vitales videndi obiecta lucida, & colorata; & quia audire non continetur intra talem finem, ideò potentia visiua non potest audire; idemque dic de alijs potentijs; sed voluntas est potentia vitalis habens pro obiecto adæquato bonum, & malum; ergo finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se perficiat per suos actus vitales, quibus versatur circa bonum, illud prosequendo, & circa malum, illud fugiendo; sed omissio non est actus vitalis prosequens bonum, & fugiens malum, imò contradictoriè excludit talis actus vitales; ergo omissio non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis, ac proindè voluntas non potest immediatè omittere; alioquin immediatè posset aliquid, quod non solum non continetur in fine intrinseco adæquato voluntatis, sed contradictoriè opponitur tali fini; & cum habeat pro fine adæquato vitaliter agere, posset per omissionem excludere omnem actum vitalem. Confirmatur; nam sicut quia obiectum adæquatum voluntatis est bonum, & malum, non potest voluntas versari circa obiectum, quod neque contineatur in bono, neque in malo; sic quia finis intrinsecus adæquatus voluntatis est, vt se vitaliter perficiat, prosequendo bonum, & fugiendo malum, non potest voluntas immediatè aliquid, quod neque sit vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; sed omissio non est vitalis prosequutio boni, neque vitalis fuga mali; ergo.

14. Dices primò: potentia visiua, quæ est potentia necessaria, potest non solum necessario videre, sed etiam necessario non videre per puram carentiam visionis; ergo voluntas, quæ est potentia libera, potest non solum liberè exercere, sed etiam liberè non exercere, ac purè omittere suos actus vitales

15. Re-

15. Respondeo distinguo antecedens: potentia visiua potest non videre, ita vt purè passiuè se habeat ad non videndum, concedo; ita vt non purè passiuè se habeat, nego: & nego consequentiam. Potentia visiua, quia habet pro fine adæquato videre, potest solum videre ita, vt actiuè se habeat ad videndum: at potest non videre potentia purè passiua, qua potest ab extrinseco impediri à sua visione; ergo proportionaliter voluntas, quæ habet pro fine intrinseco adæquato vitaliter agere, liberè, & actiuè, & determinatiuè potest solum se determinare ad vitaliter agendum, & ad omissiones sequentes non puras, sed fundatas in actibus vitalibus; ad puram autem omissionem actuum vitalium, vtpotè quæ non continetur in adæquato fine intrinseco voluntatis, potest solum ab extrinseco, adeoque non liberè determinari; ergo pura omissio, vtpotè ex determinatione extrinseca non potest esse libera.

16. Dices secundò: licet omissio non contineatur in fine intrinseco voluntatis, tamen voluntas potest liberè omittere omissione non pura; ergo potest etiam omissione pura.

17. Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia eatenus voluntas omittit omissione non pura, quatenus liberè facit aliquem actum positiuum incompossibilem cum alio actu positiuo, ex quo proindè sine noua libertate sequitur omissio illius actus: exempli gratia eatenus voluntas omittit actum odij, quatenus facit actum amoris, ex quo sequitur omissio actus odij; sed actus positiuus vitalis incompossibilis cum alio continetur in fine intrinseco voluntatis, qui est vitaliter agere; ergo voluntas potens omittere non purè, potest aliquid contentum in fine intrinseco voluntatis; sed vt purè omittat, debet omittere sine vllo actu vitali; ergo si voluntas posset purè omittere, posset aliquid non contentum in fine intrinseco adæquato voluntatis, quod est absurdum.

18. Dices tertiò: potentia agendi, & non agendi habet pro fine intrinseco non solum agere, sed etiam non agere; sed potentia libera est potentia agendi, & non agendi; ergo habet pro fine non solum agere, sed etiam non agere, ac proindè etiam omissio consistens in non agere, continetur in fine intrinseco potentiæ liberæ.

19. Respondeo, distinguo maiorem: potentia agendi, & non agendi habet pro fine non solum agere, sed etiam purum non agere, nego; habet pro fine non solum hoc agere, sed etiam aliud agere oppositum, ex quo sequitur negatio actionis oppositæ, concedo maiorem; & concessa minori; distinguo eodem pacto consequens. Sicut quia agens habet pro fine formam, non priuationem, potest in subiectum introducere priuationem fundatam in forma, sed non potest introducere puram priuationem; sic quia voluntas habet pro fine vitaliter agere, non autem non agere, potest liberè non agere omissione fundata in aliqua actione vitali, at non potest non agere per omissionem puram. Addo, quod licet res possit habere potentiam purè passiuam, & determinabilem ad aliquid, quod non continetur in fine ipsius, eo pacto, quo aer habet pntentiam passiuam non solum ad lucem, sed etiam ad puram priuationem lucis, quæ priuatio non continetur in fine aeris, tamen non potest res habere potentiam actiuam, & determinatiuam ad aliquid non contentum in fine.

20. Ad 1. in quo quæritur, quo pacto negata pura omissione, libertas contradictionis differat à libertate contrarietatis; respondeo, quod libertas contrarietatis est libertas aliquod obiectum volendi, & nolendi, amandi, & odio habendi; libertas contradictionis est libertas idem obiectum volendi, & non volendi. Addo libertatem contrarietatis non posse dari sine libertate contradictionis, cum illam includat; libertatem contradictionis posse dari sine libertate contrarietatis. Nam felicitatem cognitam vt difficilem ad acquirendum, possumus efficaciter velle, & non velle, sed non possumus nolle, vt dictum est quæstione 18. num. 27. Si quæratur, vtrum detur libertas puræ contradictionis, respondeo negatiuè. Libertas enim puræ contradictionis est libertas volendi, & purè non volendi, adeoque purè omittendi, quæ libertas purè omittendi probata est impossibilis.

21. Dum rursus quæritur, quo pacto peccatum omissionis differat à peccato commissionis: respondeo peccatum commissionis esse contra præceptum negatiuum, quo dicitur *ne facias hoc*: peccatum omissionis esse contra præceptum affirmatiuum, quo dicitur, *fac hoc*. Exempli gratia blasphemans committit peccatum commissionis contra præceptum negatiuum *ne blasphemes*: qui non audit sacrum die festo, facit peccatum omissionis contra præceptum affirmatiuum, *audi sacrum*. Si quæratur, vtrum dari possit peccatum puræ omissionis non fundatæ in vllo actu positiuo: respondeo negatiuè. Addo præceptum principaliter affirmatiuum semper habere annexum præceptum negatiuum minus principale non faciendi aliquid incompossibile cum actione præcepta: exempli gratia præceptum affirmatiuum audiendi sacrum die festo habet annexum præceptum negatiuum prohibens ludere toto mane lusu incompossibili cum auditione sacri. Proportionaliter præceptum negatiuum habet annexum præceptum affirmatiuum minus principale faciendi actus necessarios ad omissionem rei prohibitæ: exempli gratia præceptum negatiuum non blasphemandi habet annexum præceptum affirmatiuum faciendi actus necessarios ad non blasphemandum. Peccatum autem denominatur commissionis, vel omissionis

sionis per respectum ad præceptum principale.

22. Ad 2. Dictum est quæstione 18. numero 24. quod purum bonum abstractiuè cognitum, si nulla appareat ratio mali in medijs sufficientibus ad illud consequendum, non possumus efficaciter non amare; si autem appareat ratio mali in medijs necessarijs, possumus illud efficaciter non amare: & tunc omissio amoris efficacis fundari potest non in odio puri boni, quod odium est impossibile, sed in odio malitiæ difficultatis mediorum necessariorum ad consequendum purum bonum, puta felicitatem. Cum enim repugnet, vt quis nolit ponere media necessaria ad finem, & efficaciter velit finem, eo ipso quod aliquis nolit ponere media necessaria ad felicitatem, omittit amorem efficacem felicitatis, omissione non pura, sed fundata in nolitione mediorum. Addo, quod cum proponitur felicitas vt difficilis &c. voluntas est libera ad illam amandam, vel amore efficacissimo, quo velit felicitatem omni meliori modo, vel amore efficaci, sed non efficacissimo, vel amore inefficaci, in quo amore inefficaci dantur etiam gradus, & quod tales amores sunt inuicem incompossibiles; ergo in vno amore fundatur omissio alterius, vt magis explicabitur in responsione ad sextum.

23. Ad 3. concedo, quod cum intellectus proponit bonitatem omittendi amorem efficacem puri boni cogniti vt difficilis ad consequendum, voluntas potest reflexè velle omittere amorem puri boni, ac proindè omissio talis amoris potest fundari in actu reflexo, quo voluntas vult omittere. Si autem intellectus non proponat bonitatem omittendi amorem puri boni, voluntas non poterit reflexè velle omissionem talis amoris, cum non possit velle incognitum, adeoque tunc omissio amoris efficacis puri boni non fundabitur in volitione reflexa omittendi, sed in aliquo alio actu positiuo, vt explicatum est in responsione ad secundum. Addo, quod cum exercemus actus liberos, experimur difficultatem determinandi nos ad vnam partem contradictionis, ideoque semper, vel ferè semper cognoscimus bonitatem omittendi, ac suspendendi determinationem propter eius difficultatem, ideoque possumus velle omittere, ac suspendere determinationem.

24. Dices primò: cum aliquis amat purum bonum, & cognoscit bonum esse illud amare, potest vel purum bonum ità amare, vt reflexè velit amare, vel ità, vt omittat actum, quo velit reflexè amare; sed si omittit, omittit per puram omissionem non fundatam in vllo actu positiuo; ergo &c. Probatur minor: nam talis omissio non potest fundari in alio actu positiuo, quam in actu, quo reflexè vellet omittere volitionem amandi; sed non potest fundari in tali actu; ergo. Probatur minor: nam hanc ipsam volitionem omittendi posset omittere; ergo vel posset omittere per puram omissionem, & habetur intentum, vel solum posset omittere per actum positiuum, quo reflexè vellet omittere volitionem omittendi volitionem amandi, ac de hoc actu positiuo redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo sistendum est in aliqua omissione pura, & immediatè libera.

25. Respondeo concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem respondeo dupliciter. Primò nego maiorem, ac dico, quod potest quis amare purum bonum, vel aliud obiectum amore, qui ita exercitè velit se ipsum, vt excludat omnem actum distinctum reflexum circa ipsum amorem; ergo tunc omissio volitionis amandi fundatur in ipso amore excludente omnem actum reflexum circa se, ac proinde fundante omissionem omnis actus reflexi; & hæc responsio est valdè expedita. Secundò respondeo, transeat maior, & nego minorem. Ad probationem nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: hanc ipsam volitionem omittendi volitionem reflexam amandi, voluntas posset omittere, posito quod omitteret volitionem reflexam amandi, nego; posset omittere, exercendo volitionem reflexam amandi, concedo; & nego consequentiam. Posito, quod voluntas ità amet purum bonum, vt liberè omittat volitionem reflexam illud amandi, non potest volitionem reflexam omittere per omissionem immediatè liberam, vt ostensum est; & dum aduersarij hoc assumunt, petunt principium; ergo solum potest omittere volitionem reflexam amandi per omissionem fundatam in volitione reflexa omittendi, adeoque non potest omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam omittendi, & sic non redit argumentum, neque proceditur in infinitum. Quia tamen voluntas potest absolutè amare purum bonum, & velle reflexe amare; volitio autem reflexa amandi purum bonum est incompossibilis cum volitione omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum; voluntas absolutè potest omittere volitionem omittendi volitionem reflexam amandi purum bonum omissione fundata in volitione reflexa amandi purum bonum.

26. Dices secundò: potest aliquis cognoscere, quod bonum est amare purum bonum, & non cognoscere, quod bonum est omittere volitionem amandi purum bonum; sed in hoc casu poterit amare purum bonum, & simul omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, & tamen non poterit velle omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, cum non cognoscat bonitatem omittendi talem volitionem reflexam, & non pos-

sit

sit velle quod non cognoscit vt bonum; ergo poterit omittere volitionem reflexam per puram omissionem.

27. Respondeo primò, nego maiorem. Ratio est, quia cum possimus exercere actus reflexos, semper cognoscimus bonum esse abstinere ab huiusmodi reflexionibus, easque omittere, propter earum difficultatem, ac vires potentiarum occupare in actibus directis vtilioribus; ergo cum exercemus actus reflexos, possumus velle illos omittere. Respondeo secundò, transeat maior, & nego minorem, ac dico, quod in casu posito, in quo aliquis non cognosceret, quod bonum est omittere volitionem reflexam amandi purum bonum, non potest simul amare purum bonum, & omittere volitionem reflexam illud amandi; alioquin illam omitteret per puram omissionem, quam ostendimus esse impossibilem, & aduersarij dum assumunt oppositum, petunt principium. Respondeo tertiò concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam, ac dico, quod poterit amare purum bonum amore, qui ità amet etiam se ipsum, vt excludat omnem distinctum amorem reflexum sui, vt dictum est paulo ante.

28. Ad 4. distinguo maiorem: eo ipso, quod aliquis potest se mouere per motus contrarios, puta sursum, vel deorsum, potest etiam omittere vtrumque motum, ac neque moueri sursum, neque deorsum, si cognoscat bonum esse omittere vtrumque motum, vel bonum esse facere aliquid connexum cum omissione vtriusque motus, concedo; si hoc non cognoscat, nego; concedo minorem, & nego consequentiam. Cum aliquis habet potentiam proximam se mouendi sursum, vel deorsum, si cognoscat bonum esse omittere vtrumque motum, & quiescere, vel bonum esse facere aliquid, ex quo sequatur omissio vtriusque motus, potest omittere vtrumque motum per omissionem non puram, sed fundatam in actu, quo vult omittere, vel facere aliquid, ex quo sequatur omissio vtriusque motus; si autem hoc non cognoscat, non potest omittere vtrumque motum; ergo à pari cum voluntas potest aliquod bonum amare, vel odisse, si cognoscatur, vt semper, vel ferè semper cognoscitur, bonum esse suspendere, ac differre liberam determinationem, vel facere aliquid connexum cum tali suspensione, potest suspendere vtrumque actum, non per puram omissionem, sed per omissionem fundatam in volitione reflexa suspendendi, ac differendi determinationem. Si argumentum vrgeatur ad ostendendum processum in infinitum in actibus reflexis, applicandæ sunt responsiones traditæ in responsione ad tertium.

29. Ad 5. distinguo maiorem: voluntas ad id, quod ab intellectu proponitur sub ratione boni, potest se determinare determinatione ex alio capite repugnante voluntati, nego: non repugnante voluntati, concedo; concedo minorem; & nego consequentiam. Cum intellectus proponit aliquid sub ratione boni, voluntas non potest se ad illud determinare determinatione repugnante naturæ voluntatis: exempli gratia si intellectus proponat bonum esse amare purum malum, voluntas non potest se determinare ad amandum purum malum, quia amor puri mali repugnat naturæ voluntatis; ergo si intellectus proponat bonum esse omittere omnem actū per puram omissionem, non potest voluntas ad hoc se determinare, quia pura omissio repugnat voluntati, vt probatum est, sed fortasse poterit se determinare ad volendum omittere omnem actum distinctum à tali volitione, quia tunc talis omissio vtpotè fundata in actu positiuo non repugnabit naturæ voluntatis.

30. Ad 6. concedo, quod voluntas liberè exercendo actum minùs intensum, possit liberè omittere maiorem intensionem, absque eo quod reflexè velit omittere; sed nego vltimam consequentiam, quod nimirum omissio maioris intensionis sit pura, ità vt non fundetur in actu positiuo. Dum quæritur, in quo actu positiuo fundetur, dico, quod fundatur in actu positiuo minus intenso. Vt enim dixi in Philosophia lib. 3. quæstione vigesima tertia agens de intensione, sicut arcus ex curuo fit magis curuus, non per hoc, quod retineat curuitatem, quam habet, & acquirat nouum gradum curuitatis, sed per hoc, quod amittat totam minorem curuitatem, & accipiat maiorem; sic voluntas ex minus amante fit magis, & intensiùs amans, non per hoc, quod retineat amorem, quem habet, & addat nouum gradum amoris, sed per hoc, quod omittat amorem minus intensum, quem habet, & faciat nouum actum amoris intensiorem; & sicut in arcu curuitas maior, & minor sunt incompossibiles, ideoque ex eo, quod arcus habet curuitatem minorem, sequitur, quod careat curuitate maiori carentia fundata in curuitate minori; sic in voluntate sunt incompossibiles amor intensus vt vnum, & amor intensus vt duo, ideoque eo ipso, quod voluntas liberè facit actum intensum vt vnum, omittit actum intensum vt duo omissione non pura, sed fundata in actu minus intenso incompossibili cum maiori intensione. Quod dixi de intensione, proportionaliter dici potest de actu efficaci, vel inefficaci, & magis, aut minus efficaci, vt insinuatum est in responsione ad secundum. Voluntas enim potest liberè se determinare vel ad actum inefficacem exclusiuum efficacis, vel ad efficacem exclusiuum inefficacis, vel ad actum efficaciorem exclusiuum minus efficacis, vel ad actum minus efficacem exclusiuum magis efficacis, ideoque cum facit vnum ex istis actibus, liberè omittit alios omissione non pura, sed fundata in actu, quem facit.

31. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod si Deus nihil produceret ad extrà, non haberet puram omissionem, sed haberet actum positiuum liberum, quo nollet quicquam ad extrà producere, qui actus compleretur per hoc ipsum, quod nihil ad extrà produceret. Cæterum etiam authores concedentes possibilem esse puram omissionem in creatis, negant illam esse possibilem in Deo. Ratio est, quia omissio est negatio alicuius actualitatis vitalis, cuius capax est omittens: exempli gratia in homine omissio actus contritionis est negatio liberæ actualitatis vitalis illius actus contritionis, cuius homo est capax; sed Deus est essentialiter omnis sua actualitas vitalis; ergo Deo repugnat omissio non solum pura, sed etiam non pura vllius actus vitalis, ac Deus solum est capax omittendi applicationem aliquam extrinsecam suorum actuum vitalium adhoc, vel illud obiectum, vt dictum est in tractatu de Deo, quæstione 58.

QVAESTIO XXI.

Vtrum omnes actus liberi voluntatis sint essentialiter liberi?

1. VIdetur, quod non; primò quia aliqui actus voluntatis sunt indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant liberè, vel fiant necessario; ergo &c. Probatur antecedens; nam tunc actus est liber, cum procedit à potentia proxima indifferente ad actum faciendum, vel omittendum; tunc fit necessario, cum procedit à potentia proxima determinata ad faciendum talem actum; sed idem numero actus voluntatis, puta actus contritionis, potest procedere, vel à voluntate determinata ad faciendũ actum contritionis, vel à voluntate per concursum Dei indifferentem proximè potente actum contritionis facere, vel non facere; ergo &c.

2 Secundò vt actus amoris Dei exempli gratia fiat liberè, voluntas debet habere motiuum sufficiens non solum ad amandum, sed etiam ad abstinendum ab amore; si autem voluntas habeat solum motiuum ad amandum, non amat liberè, sed necessario; sed voluntas potest eumdem numero actum amoris exercere, seù habeat motiuum tum amandi, tum non amandi, seu solum habeat motiuum amandi, careat autem motiuo abstinendi ab amore; ergo voluntas est indifferens ad hoc, vt eumdem numero actum amoris exerceat liberè, vel necessario. Probatur minor: vt enim voluntas exerceat aliquem actum, sufficit, vt habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, vt habeat motiuum retrahens à tali actu; sed motiuum abstinendi ab amore retrahit etiam ab hoc numero amore; ergo vt voluntas exerceat hunc numero amorem, non requiritur, vt habeat motiuum abstinendi ab amore.

3. Tertiò eundem numero actum amoris Dei, quem aliquis libere exercet in via ex cognitione abstractiua fidei, posset necessario exercere in patria ex visione clara Dei, vt plures authores docent; ergo idem numero actus amoris est indifferens ad hoc, vt fiat necessariò, vel liberè.

4. Quartò actus, qui fiunt ex deliberatione præsertim perfecta, fiunt liberè; actus indeliberati, exempli gratia motus primo primi fiunt necessario; sed potest contingere, vt aliquis, accepta iniuria, per motum primo primum velit sumere vindictam, & tunc illa volitio sumendi vindictam erit necessaria; potest rursus sequuta perfecta deliberatione, liberè perseuerare in eadem numero volitione sumendi vindictam; ergo eadem numero volitio sumendi vindictam potest ab initio esse indeliberata, & necessaria, deinde deliberata, & libera.

5. Quintò ideo actus externus, quo quis alterum occidit exempli gratia, est indifferens, vt fiat necessario, vel liberè, quia potest quis alterum occidere, vel per motum primo primum, adeoque necessarium, vel ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; sed etiam potest quis velle occidere alterum per motum primo primum, ac proinde necessarium, vel potest eandem numero volitionem exercere ex perfecta deliberatione, adeoque liberè; ergo &c.

6. Sextò idem numero actus contritionis exempli gratia potest fieri, vel ita vt efficaciter imperetur per alium actum, quo quis velit hic, & nunc exercere actum contritionis, vel ità, vt efficaciter non imperetur per alium actum; sed si imperetur, non est immediatè liber, vt docet communior opinio, si non imperetur per alium actum, est immediatè liber; ergo idem numero actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt sit, vel non sit immediatè liber.

7. Septimo idem numero actus intellectus potest esse indifferens ad hoc, vt sit verus, vel falsus; ergo idem numero actus voluntatis potest esse indifferens ad hoc, vt sit necessarius, vel liber.

8. Respondeo, quod supponimus cum communissima sententia actus externos non esse liberos intrinsecè, & essentialiter, sed esse indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant necessariò, vel liberè: exempli gratia actus externi mentiendi, blasphemandi &c. sunt indifferentes ad hoc, vt ijdem numero fiant vel ex deliberatione ab homine vtente ratione, adeoque liberè, vel sine deliberatione ab amente, furioso, vel ebrio, adeoque necessario. Hinc sequitur actus externos esse liberos, vel necessarios, non per denominationem

nem ipsis adæquatè intrinsecam, sed per denominationem partialiter extrinsecam ab internis actibus voluntatis, quibus imperantur: exempli gratia actiones externæ mentiendi, & blasphemandi, si imperentur ab insano per volitionem necessariam, à tali volitione denominantur necessariæ, si imperentur ab homine sanæ mentis per volitionem liberam, à tali volitione denominantur liberæ.

9. Hinc oritur controuersia, vtrum actus interni voluntatis sint liberi essentialiter, an merè accidentaliter, ità vt ijdem numero actus sint indifferentes ad hoc, vt fiant liberè, vel necessario.

10. Prima sententia Vasquez 1.2. disputatione 55. cap.3. num. 12. & 13. & disput. 95. cap. 10. num. 47. quam etiam videntur supponere Suarez, & Molina, docet actus voluntatis non esse essentialiter liberos, sed esse indifferentes ad hoc, vt ijdem numero sint necessarij, vel liberi.

11. Secunda sententia Cardinalis Pallauicini disput.7. de actibus humanis quæstione 2. artic. 1. & 2. Patris Esparzæ quæstione 14. de actibus humanis, & aliorum recentiorum, qui magis ex professo hanc quæstionem examinarunt, docet omnes actus liberos voluntatis ità esse essentialiter liberos, vt ijdem numero non potuerint non esse liberi.

12. Dicendum cum secunda sententia: omnes actus liberi voluntatis sunt ità essentialiter liberi, vt ijdem numero non potuerint non esse liberi.

13. Probatur: nam actus, qui differunt ex ipso vitali modo tendendi, differunt essentialiter, siquidem vitalis modus tendendi spectat ad ipsam essentiam actuum vitalium; ex.gr. desiderium, & gaudium differunt essentialiter, quia differunt ex ipso vitali modo tendendi; sed actus voluntatis liberi, ac necessarij differunt ex ipso vitali modo tendendi; ergo differunt essentialiter, adeoque ijdem numero actus voluntatis non sunt indifferentes ad hoc, vt sint necessarij, vel liberi. Probatur minor: nam actus liber habet modum tendendi, quo voluntas potens illum facere, vel omittere, se ipsam determinat ad illum faciendum cum quadam difficultate, & quodam conatu vitali, quem experimur, & cum quadam vitali resistentia inclinationi omittendi, & motiuis allicientibus ad omittendum: è conuerso actus necessarius habet oppositum modum tendendi, quo voluntas antecedenter determinata ad illum faciendum, in ipsum erumpit sine vlla difficultate, ac resistentia inclinationi omittendi, cum non habeat potentiam proximam, adeoque nec inclinationem omittendi.

14. Dices hanc resistentiam inclinationi omittendi non esse modum tendendi intrinsecum actui libero, sed esse denominationem extrinsecam à potentia omittendi: exempli gratia cum quis habet potentiam liberam amandi, & omittendi amorem, si amet, eo ipso amor denominatur resistere potentiæ, & inclinationi omittendi amorem: cum autem necessitatur ad amorem, eo ipso idem numero amor denominatur non resistens potentiæ, & inclinationi amandi.

15. Sed contrà, nam si in actu libero resistentia inclinationi ipsum omittendi non esset modus tendendi intrinsecus actui libero, etiam in desiderio prosequutio boni vt absentis non esset modus tendendi intrinsecus desiderio, sed denominatio extrinseca à cognitione, adeoque desiderium non differret essentialiter à gaudio, sed idem numero actus esset indifferens ad hoc, vt esset desiderium, vel gaudium; consequens est absurdum, & contra Theologos, & Philosophos; ergo &c. Probatur sequela, & explicatur argumentum. Desiderium est amor boni cogniti vt absentis; gaudium est amor boni cogniti vt præsentis. Posset dici, quod idem numero amor boni est indifferrens ad hoc, vt procedat à cognoscente, quod tale bonum est præsens, vel à cognoscente, quod est absens, & quod cum procedit à cognoscente, quod est præsens, denominatur gaudium, cum procedit à cognoscente, quod est absens, denominatur desiderium, sicut dicitur, quod idem actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt procedat à voluntate potente illum omittere, & tunc denominatur resistens inclinationi omittendi, adeoque liber, vel à voluntate non potente illum omittere, & tunc denominatur non resistens tali inclinationi, adeoque necessarius.

16. Confirmatur argumentum, & vrgetur paritas. Ideò dicimus desiderium essentialiter, & intrinsecè differre à gaudio, quia experimur, quod cum amamus obiectum cognitum vt absens, tendimus in illud amore quodam inquietante, & per modum motus, ideoque afflictiuo, cum autem amamus obiectum cognitum vt præsens, & vt possessum, tendimus in illud amore quodam quietante, & per modum quietis, ideoque delectatiuo; sed etiam cum exercemus amorem liberum, experimur, & exercemus quemdam amorem resistitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque difficilem; cum amamus amore necessario, exercemus quemdam amorem non resistitiuum inclinationi ad non amandum, ideoque facillimum; ergo &c.

17. Quæres, quid in actu libero sit ille modus tendendi, quo resistit inclinationi, & motiuis inclinantibus ad illum omittendum?

18. Respondeo, quod est quidam modus tendendi, quem explicamus per vocem *quamuis*. Exempli gratia cum quis non obstante difficultate ieiunij, & inclinatione ad non ieiunandum, liberè vult ieiunare, adeoque resistit difficultati ieiunandi, vel inclinationi ad

non ieiunandum, dicit: licet ieiunium sit difficile, & ego possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum, volo ieiunare propter honestatem ieiunij; si verò nullum habens motiuum ad non ieiunandum, adeoque nullam inclinationem, & potentiam omittendi ieiunium, diceret: *Ego volo ieiunare, quia honestum est*, tunc haberet modum tendendi non resistitiuum; sed actus, quo quis dicit, *volo ieiunare, cum possim non ieiunare, & incliner ad non ieiunandum*, procul dubio differt essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi ab actu, quo dicat: *volo ieiunare*, absque ly *quamuis*: ergo actus resistitiuus, & liber, essentialiter, & ex ipso intrinseco modo tendendi differt ab actu necessario. Ex eo, quod actus liber dicat, *volo hoc, quamuis possim non velle*, sequitur, quod semper cum quis liberè operatur, cognoscit se habere potentiam proximam actum exercendi, vel non exercendi.

19. Infertur primò, quod in sententia dicente actus vitales etiam voluntatis, & intellectus esse qualitates productas per actionem distinctam, ipse actus liber voluntatis, prout distinctus à modo actionis, essentialiter differt ab actu necessario. Ratio est, quia actus liber differt à necessario per modum tendendi, quo tendit in motiua opposita per ly *quamuis*; sed talis modus tendendi est prædicatum intrinsecum actus vitalis, non autem solius modi actionis; ergo &c. Confirmatur; nam sicut desiderium, & gaudium differunt quoad ipsum actum vitalem, & non solum quo ad modum actionis, sic in casu nostro.

20. Infertur secundo diuisionem actus voluntatis in necessarium, & liberum esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt essentialiter, est generis in species, non autem subiecti in accidentia; exempli gratia diuisio animalis in rationale, & irrationale est generis in species, quia animal rationale differt essentialiter ab irrationali, ità ut idem numero animal non sit indifferens ad hoc, ut sit rationale, vel irrationale; sed actus voluntatis liber, & actus necessarius differunt essentialiter; ergo &c. In opposita sententia diuisio actus voluntatis in necessarium, & liberum, est diuisio subiecti in accidentia, non autem generis in species. Ratio est, quia diuisio in ea, quæ differunt accidentaliter, ità ut idem numero sit indifferens ad hoc, ut sit sub utroque membro diuisionis, est diuisio subiecti in accidentia, non autem generis in species; exempli gratia diuisio hominis in bonum, & malum est subiecti in accidentia, quia idem numero homo est indifferens ad hoc, ut sit bonus, vel malus; sed in opposita sententia idem numero actus voluntatis est indifferens ad hoc, ut sit necessarius, vel liber; ergo &c. Idcircò ista quæstio solet etiam proponi sub his terminis: *Vtrum diuisio actus voluntatis in necessarium, & liberum sit generis in species, vel subiecti in accidentia.*

21. Infertur tertiò, quod dum dicimus actus liberos esse essentialiter liberos, intelligimus illos ita esse liberos, vt ijdem numero non potuerint non esse liberi, quidquid sit, vtrum hæc libertas, per quam essentialiter exigunt procedere à potentia proxima indifferente, debeat vocari libertas solum radicalis, libertas autem formalis consistat in hoc, quod potentia proxima, à qua procedunt, sit indifferens, & libera in actu primo, quod spectat ad quæstionem de nomine.

22. Ad 1. nego antecedens. Ad probationem, nego minorem, in qua assumitur, quod idem numero actus potest procedere, vel à voluntate necessitata ad illum faciendum, vel à voluntate proximè potente illum facere, vel omittere, ac dico, quod quia omnis actus liber est essentialiter liber, ità ut idem numero non possit fieri non liberè; actus autem necessitatus à Deo, eo ipso fit non liberè, nullus actus liber voluntatis potest à Deo necessitari, sed exigit essentialiter fieri, Deo concurrente per concursum non necessitantem; & aduersarij dum contrarium assumunt, petunt principium. Ratio ulterior est, quia necessitas aufert voluntati potentiam proximam omittendi actum; ergo non potest necessitari actus, qui ex suo modo tendendi resistat potentiæ proximæ.

23. Dices: sequeretur Deum non posse facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis.

24. Respondeo, distinguo antecedens: sequeretur Deum non posse facere, ut voluntas faciat hunc numero actum contritionis, ex suppositione, quod habeat scientiam mediam, qua videat voluntatem, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam talem actum contritionis, concedo; simpliciter, & absolutè, nego; ac distinguo eodem modo consequens. Dico non esse contra dominium Dei, quod ex suppositione scientiæ mediæ, qua videt voluntatem creatam, si accipiat hoc auxilium indifferens, non facturam hunc numero actum, non possit facere, ut voluntas faciat hunc numero actum, dummodo possit absolutè facere, ut voluntas faciat alium numero actum æquiualentem. Sed hæc difficultas spectat ad materiam de gratia efficaci, ibique ex professo est soluenda.

25. Ad 2. nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: ut voluntas exerceat aliquem actum, qui per suum modum tendendi resistat motiuo retrahenti, sufficit, ut habeat motiuum alliciens, non autem requiritur, ut habeat motiuum retrahens, nego maiorem; qui ex suo modo tendendi non resistat motiuo retrahenti, transeat maior; & distincta eodem pacto minori, nego consequentiam. Vt voluntas exerceat actum, qui ex suo modo tendēdi resistat vitaliter motiuo retrahenti, non sufficit, ut habeat motiuum alliciens, sed requiritur, ut habeat etiam motiuum

tiuum retrahens; sed omnis actus liber ex suo modo tendendi resistit vitaliter motiuo retrahenti, ut ostensum est; ergo.

26. Dices primò: ad faciendum actum non potest requiri aliquid ex se ordinatum ad impediendum, & difficultandum talem actum; sed motiuum retrahens ordinatur ad impediendum, & difficultandum actum, à quo retrahit; ergo &c.

27. Respondeo distinguo maiorem: ad faciendum actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ex se ordinato ad impediendum, & difficultandum talem actum, nego; qui per suum modum tendendi non resistat, transeat maior: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Patet innumeris instantijs, quod ad faciendum actum, qui per suum modum tendendi resistat alicui ordinato ad impediendum talem actum, potest essentialiter requiri illud; e. g. ad hoc, vt quis resistat hosti, requiritur essentialiter aggressio hostis conantis impedire talem resistentiam; ad patientiam martyrum requiritur essentialiter conatus tyranni conantis impedire talem patientiam. Ex allatis instantijs patet falsas esse quasdam propositiones vniuersales, quibus assumitur, nihil posse ordinari ad impediendum illud, ad quod essentialiter requiritur. Tentatio enim dæmonis ordinatur ad impediendam victoriam talis tentationis, licet ad illam essentialiter requiratur; siquidem victoria talis tentationis dari nequit sine ea tentatione.

28. Dices secundo: sequeretur, quod peccatum, quo quis resistit auxiliis supernaturalibus, non posset fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus; sed actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, est supernaturalis; ergo tale peccatum esset supernaturale, quod est absurdum.

29. Respondeo, distinguo minorem: actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & vtente talibus auxilijs ad faciendum talem actum, est supernaturalis, concedo; non vtente talibus auxilijs, sed ipsis resistente, nego minorem; & nego consequentiam. Actus, qui non potest fieri, nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, & ipsis utente ad faciendum talem actum, est supernaturalis, cum per ipsum voluntas operetur supra suam naturam: at actus, qui non potest fieri nisi à voluntate præuenta auxilijs supernaturalibus, sed ipsis non vtente, eisque resistente, non est supernaturalis, sed potius infranaturalis, cum per talem actum natura operetur infra, & contra dignitatem suæ naturæ. Ad actum igitur supernaturalem non sufficit, vt non possit haberi, nisi à voluntate eleuata, sed requiritur, vt voluntas operetur secundum eleuationem, & supra dignitatem suæ naturæ, non autem contra eleuationem, & contra dignitatem suæ naturæ; & quia voluntas, dum peccat, semper operatur contra dignitatem suæ naturæ; ideò quodlibet peccatum non est supernaturale, sed infranaturale.

30. Ad 3. nego antecedens, in quo assumitur eundem numero actum amoris, quem liberè aliquis exercet in via ex cognitione abstractiua fidei, posse exerceri necessario in patria ex visione Dei. Confirmatur: nam amor desiderij non potest idem numero esse amor gaudij; sed amor viæ est amor Dei ut non possessi, adeoque est amor desiderij, amor patriæ est amor Dei ut possessi, adeoque est amor gaudij; ergo &c. Videri possunt quæ de hoc puncto dixi quæstione 5. illatione 3. & 5. num. 27. 29.

31. Ad 4. nego maiorem, quod nimirum actus, quo quis per motum primò primum, adeoque non liberum vult sumere vindictam, possit idem numero perseuerare post perfectam deliberationem. Cum enim quis ex perfecta deliberatione vult sumere vindictam, vult illam sumere per actum, quo vitaliter resistit motiuis oppositis; ergo per actum diuersum ab eo, quo per motum primo primum voluit sumere vindictam per actum non resistentem vitaliter motiuis oppositis.

32. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Actus externus, quo quis occidit alterum, habet eundem modum tendendi, seu quis occidat per motum primo primum, adeoque necessario, seu quis occidat ex perfecta deliberatione, adeoque liberè, ac proindè remanet idem numero, seu fiat liberè, seu fiat necessario. At volitio occidendi, cum fit liberè, habet modum tendendi, quo quis resistit motiuis, & inclinationi ad non occidendum, cum fit necessario, & per motum primò primum, habet modum tendendi, quo non resistit; ergo cum habeat diuersum modum tendendi, non potest esse idem numero.

33. Ad 6. Fortasse actus voluntatis imperati sunt immediatè liberi, ut dixi alibi, & si hoc supponatur, argumentum non procedit. Si supponamus actus imperatos non esse immediatè liberos, dico actus immediatè liberos non esse efficaciter imperabiles. Actus enim immediatè liberi per suum modum tendendi resistunt vitaliter potentiæ proximæ, & inclinationi illos omittendi; sed actus efficaciter imperati, cum procedant à potentia proxima non potente illos omittere, non resistunt potentiæ proximæ, & inclinationi illos omittendi; ergo actus efficaciter imperati ex suo modo tendendi, adeoque essentialiter differunt ab actibus immediatè liberis, ac proindè actus immediatè liberi non possunt efficaciter imperari.

34. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam. Actus, quo probabiliter dico: *Petrus currit* e. g. habet eundem modum tendendi, seu Petrus currat, seu non currat; ergo habet eundem modum tendendi, seu sit verus, siue sit falsus, adeoque idem numero

po-

potest esse verus, vel falsus. At actus liber habet diuersum modum tendendi à necessario, vt probatum est; ergo idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit necessarius, vel liber. Confirmatur solutio, & retorquetur argumentum. Nam quia actus certi, & incerti differunt ex intrinseco, & vitali modo tendendi, per quem actus certus non resistit vlli inclinationi ad oppositum, actus incertus resistit inclinationi ad oppositum, idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt sit certus, vel incertus; ergo à pari.

TRACTATVS IV.

De Morali, & Moralitate.

S. Thom. quæst. 78. art. 1. 2. 3.

QVia homo mouetur ad suum finem, hoc est ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & morales, cum egerimus de beatitudine, de voluntario, ac de libero, superest, vt agamus de morali, ac de humanorum actuum moralitate.

QVÆSTIO XXII.

Vtrum omnis, & sola natura rationalis sit capax agendi moraliter?

1. VIdetur quod non; primo, quia Deus non est capax agendi moraliter; sed Deus habet naturam intellectualem, & rationalem; ergo &c. Probatur maior: actio enim moralis est actio conformis, aut difformis legi æternæ; sed Deus non est subditus vlli legi, atque adeo non potest operari conformiter, aut difformiter ad vllam legem; ergo.

2. Secundò bruta sunt capacia agendi moraliter; sed bruta carent natura rationali; ergo non sola natura rationalis est capax agendi moraliter. Probatur maior ex Aristotele lib. 8. de historia animalium, capite primo initio, vbi dicit: *Sunt enim vel in plurimis cæterorum animalium vestigia morum animi humani, quamquam hæc apertiùs in homine discernantur. Inest vrbanitas, feritas, clementia, acerbitas, fortitudo, ignauia, inuidentia, ira, malitia.*

3. Respondeo morale dici à more; mos autem sumitur multipliciter. Primò, & propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad liberè exercendos similes actus. In hoc sensu sola agentia rationalia, adeoque libera sunt capacia moris. Secundò & minus propriè mos dicitur assuetudo ex frequentatis actibus acquisita, inclinans ad exercendos similes actus agentia etiã non libera, quæ potuerunt assuescere ad actus oppositos. In hoc sensu etiam quædam bruta sunt capacia moris, cum possint, quibusdam assuescere, cum capacitate assuescendi etiam oppositis, vt patet in canibus, equis &c. Tertiò mos dicitur inclinatio etiam naturalis, per quam animalia solent quædam agere. In hoc sensu bos dicitur habere morem feriendi cornibus, canis habere morem adulandi, & blandiẽdi domino &c. Quartò etiam quædam naturales inclinationes rerum inanimatarum metaphoricè dicuntur mores, ideoque à medicis quidam tumores dicuntur mali moris, quia solent esse pertinaciter nociui.

4. Actus morales dicuntur à more, tum quia per ipsorum exercitium solemus acquirere morem, ac assuetudinem exercendi similes actus, per quam assuetudinem efficimur benè, vel malè morati; tum quia ad actus morales exercendos valdè solet conferre mos siue assuetudo. Licet actus morales dicantur à more, tamen quia vt docet Sanctus Thomas 1. parte quæstione 13. art. 2. ad secundum, sæpè aliud est id, vndè nomen deriuatur, aliud id, quod per nomen significatur, nomine actuum moralium significamus vniuersim actus, qui fiunt ab attendente ad regulam rationis, hoc est à considerante, vtrum tales actus sint liciti, vel illiciti. Tales porrò actus dicuntur morales, seu fiant ex more, seu non, seu generent morem, & assuetudinem, seu non, eo pacto, quo, vt docet Sanctus Thomas loco citato, licet lapis dicatur ex eo, quod soleat lædere pedem, tamen nomine lapidis significatur certa species substantiæ, seu lædat pedem, seu non.

5. Ex descriptione actus moralis infertur primo omnem, & solam naturam rationalem esse agens morale, hoc est capax agendi moraliter. Ratio est, quia omne, quod habet naturam rationalem, est capax considerandi vtrum actiones sint licitæ, vel illicitæ: bruta verò, quia carent ratione, licet possint apprehendere actiones vt iucundas, vel molestas, non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas, adeoque non possunt moraliter agere.

6. Infertur secundò homines non semper cum voluntariè agunt, moraliter agere. Ratio est, quia homines multa agunt voluntariè, non considerando, vtrum actiones, quas exercent, sint licitæ, vel illicitæ: exempli gratia sæpè fricant barbam, expuunt &c. nihil cogitando, vtrum tales actiones sint licitæ. Addo infantes per plures annos esse incapaces agendi moraliter. Ratio est, quia licet possint considerare actiones vt iucundas, vel molestas, tamen non possunt illas considerare vt licitas, vel illicitas. Porrò infantes cum sunt incapaces considerandi actiones vt licitas, vel illicitas, dicuntur carere vsu rationis: cum incipiunt illas considerare vt licitas vel illicitas, incipiunt habere vsum rationis.

7. In-

7. Infertur tertiò ex actibus moralibus aliquos esse liberos, aliquos necessarios. Patet: nam beati amant Deum, attendendo, quod non solum est licitum, sed etiam est honestissimum amare Deum; sed amor beatificus est amor necessarius; ergo est simul actus moralis, & necessarius. Est tamen de essentia actuum moralium specialiter imputabilium ad meritum præmij, & pænæ, vt sint liberi; siquidem actus non liberi non possunt esse meritorij; & quia hoc loco agimus præsertim de actibus moralibus specialiter imputabilibus, agimus de actibus moraliter liberis.

8. Ad 1. nego maiorem, ac dico, quod etiam Deus agit moraliter. Ratio est, quia ad hoc, vt aliquis agat moraliter, sufficit, vt agat, considerando, vtrum actio sit licita, vel illicita, conformis, vel difformis legi æternæ, seu sit subditus legi, siue non; sed Deus licet non sit subditus legi æternæ, tamen est ipsa lex æterna, & in suis actionibus dirigitur à cognitione, quæ cognoscit tales actiones esse conformes legi æternæ, hoc est dictamini diuini intellectus; ergo Deus agit moraliter moralitate etiam libera. Addo actus honestos Dei esse Deo summè imputabiles, ac multo magis, quam nostri actus honesti sint imputabiles nobis. Ratio est, quia in tantum actus honestus est alicui imputabilis, in quantum est ita liber, vt agens habeat honestatem actus à se ipso; sed actus honesti Dei ità sunt liberi, vt Deus habeat à se ipso adæquatè totam honestatem talium actuum; nostri actus honesti ita sunt nobis liberi, vt licet aliquo pacto eorum honestatem habeamus à nobis ipsis, tamen multò magis habeamus à Deo per gratiam, iuxta illud primæ ad Corint. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* ergo actus honesti Dei sunt multò magis imputabiles Deo, quam actus honesti creaturarum sint imputabiles creaturis, ideoque, vt dicitur prima ad Timot. 1. *Soli Deo honor, & gloria*, quia solus à se ipso habet omnem suam honestatem, & laudabilitatem: creaturæ ità sunt laudabiles propter operationes honestas, vt non tam ipsæ laudentur, quam Deus laudetur in creaturis.

9. Ad 2. distinguo maiorem: bruta sunt capacia agendi moraliter in sensu proprio, nego; in sensu metaphorico, & improprio, concedo. Bruta propriè non sunt capacia agendi moraliter, cum non possint agere, considerando, vtrum actiones sint licitæ, vel illicitæ, sed possunt agere moraliter in sensu improprio, & metaphorico, cum possint facere quasdam actiones, quæ quia habent quamdam externam similitudinem cum nostris actionibus moralibus, possunt metaphoricè dici morales; eo pacto, quo imago hominis, quia habet quamdam externam similitudinem cum homine, metaphoricè dicitur homo; ideoque Aristoteles loco citato in argumento non dicit in brutis esse mores, sed vestigia morum. Explicatur. In homine datur vera, & moralis vrbanitas, & vera, & moralis feritas. Est autem vera, & moralis vrbanitas, per quam exercet actiones vrbanas, quia sunt honestæ, & conformes legi æternæ: est vera, & moralis feritas, per quam exercet actiones feras, & crudeles, aduertens illas esse illicitas, & contrarias legi æternæ; sed aliqua bruta exercent actiones exteriùs similes vrbanis, sed non quia sunt honestæ, & conformes legi æternæ; exercent actiones similes crudelibus, sed non aduertentia illas esse inhonestas, & contrarias legi æternæ; ergo non exercent actiones verè morales, sed similes moralibus, & quæ ità se habent ad actiones verè morales, sicut homo pictus se habet ad hominem verum.

QVAESTIO XXIII.

Vtrum vnica regula actuum moralium sit dictamen conscientiæ?

1. Videtur quod sit. Vnica enim regula actuum moralium est, per quam ità regulantur, vt per respectum ad ipsam sufficienter constituantur morales; sed actus nostri sufficienter cõstituũtur morales per respectum ad dictamen conscientiæ, quo regulantur; ergo &c.

2. Respondeo, certum est apud omnes, regulam proximam, & quasi homogeneam actuum moralium esse rationem, seu dictamen conscientiæ. Ratio est, quia regula proxima actuum moralium est, per quam actus humani morales ità immediatè regulantur, vt per respectum ad ipsam constituantur morales, & per varios respectus ad ipsam constituantur in diuersis speciebus moralitatis; sed actus humani ità regulantur per rationem, seu dictamen conscientiæ dictantis illos esse licitos, vel illicitos, vt sint morales per hoc, quod fiant dependenter ab hoc dictamine, & per varios respectus ad tale dictamen constituantur in variis speciebus moralitatis; ergo &c. Probatur minor. Nam actus, qui fiunt independenter à dictamine conscientiæ dictantis illos esse licitos, vel illicitos, eo ipso non sunt morales: si verò fiant dependenter ab hoc dictamine, sunt morales. Rursus actus, qui fiunt, conscientia dictante illos esse honestos, ex hoc motiuo, quia sunt honesti, eo ipso sunt in specie morali actuum honestorum; actus qui fiunt, conscientia dictante illos esse illicitos, & inhonestos, eo ipso sunt in specie morali actuum inhonestorum; ergo &c.

3. Quia actus morales regulantur immediatè per dictamen conscientiæ, dictamen conscientiæ, seù ratio dicitur regula proxima actuum moralium. Quia sicut nostri actus morales sunt vitales, & intentionales, sic dicta-

ctamen conscientiæ est vitale, & intentionale, ideo dictamen conscientiæ dicitur regula homogenea actuum moralium, vt loquitur Sanctus Thomas prima secundæ, quæstione 71. articulo 6. in corpore.

4. Posito, quod ratio, seu dictamen conscientiæ sit regula actuum moralium, quæritur, vtrum sit vnica regula, an verò sit regula proponens aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem; & vtrum moralitas, eiusque species, hoc est honestas, & inhonestas sufficienter definiantur, & explicentur per ordinem ad dictamen conscientiæ, an debeant definiri per ordinem ad aliquam aliam regulam priorem, & magis fundamentalem, quæ proponatur per dictamen conscientiæ.

5. Aliqui videntur docuisse dictamen conscientiæ esse vnicam regulam moralitatis, adeoque moralitatem, eiusque species sufficienter definiri per ordinem ad dictamen conscientiæ. Ideo definiunt actum honestum esse illum, qui fit conformiter ad rectam rationem, seu dictamen conscientiæ; actum inhonestum esse illum, qui fit difformiter ad rectam rationem, seu dictamen conscientiæ. Affinis est opinio quorumdam Thomistarum relatorum à Vasquez prima secundæ disputatione 58. capite primo, numero 2. & 3. qui dixerunt regulam actionum moralium esse iudicium prudentiæ, adeoque definierunt actionem honestam esse illam, quam vir prudens determinauerit esse honestam; actionem inhonestam esse illam, quam vir prudens determinauerit esse inhonestam. Demum ab his non discrepant alij, qui docuerunt regulam moralitatis esse quemdam syllogismum practicum, puta hunc, *licitum est vti meis pecunijs; istæ pecuniæ sunt meæ; ergo licitum est vti istis pecunijs*; ideoque videntur definire actum honestum esse illum, qui fit conformiter ad syllogismum practicum: actum inhonestum esse illum, qui fit difformiter ad syllogismum practicum.

6. Dicendum primò: recta ratio, dictamen conscientiæ, iudicium practicum, syllogismus practicus &c. ità sunt regula formalis, & proxima moralitatis, vt supponant aliā regulam obiectiuam priorem, & magis fundamentalem.

7. Probatur: nam recta ratio, dictamen conscientiæ &c. eatenus sunt regula actuum moralium, quatenus proponunt actiones vt honestas, vel inhonestas; sed non possunt proponere actiones esse honestas, vel inhonestas, nisi considerent aliquam regulam obiectiuam, à qua desumatur honestas, vel inhonestas actionum; ergo recta ratio, & dictamen conscientiæ proponunt aliquam aliam regulam obiectiuam priorem, & fundamentalem.

8. Dicendum secundò; actus honesti, vel inhonesti non sufficienter definiuntur per ordinem ad rectam rationem, dictamen conscientiæ. iudicium practicum &c.

9. Probatur: nam non sufficienter res definitur per aliquid, in cuius conceptu includitur illud ipsum, quod definitur: siquidem eo ipso committitur circulus vitiosus; sed definiendo actus honestos, vel inhonestos per ordinem ad dictamen conscientiæ &c. definiuntur per aliquid, in cuius conceptu includitur ipsum definitum; ergo &c. Probo minorem: nam cum dicitur, *actus honestus est, qui fit conformiter ad dictamem conscientiæ*, quæro, quid debeat hoc dictamen dictare, vt actus illi conformis sit honestus? Profecto debet dictare actionem esse honestam; nam quicquid aliud dictet, si hoc non dictet, impertinenter se habet ad hoc, vt actus conformis dictamini conscientiæ sit honestus; ergo actus honestus definitur, *qui fit conformiter ad dictamen conscientiæ dictantis talem actionem esse honestam*; ergo actus honestus explicatur per dictamen conscientiæ, & in explicatione dictaminis ponitur ipsa actio honesta, adeoque committitur circulus vitiosus. Similiter dum dicitur actum honestum esse, quem vir prudens determinauerit esse honestum, qui per syllogismum practicum concluditur esse honestus &c. committitur circulus vitiosus, ideoque tales descriptiones sunt insufficientes, sicut est insufficiens definitio, qua homo definitur, *quem vir sapiens iudicat esse hominem*.

10. Debet aduerti, quod aliud est aliquam propositionem esse veram in sensu propositionis etiam conuertibilis, aliud esse veram in sensu definitionis: exempli gratia hæc propositio, *homo est, quem Deus iudicat esse hominem*, est vera in sensu propositionis conuertibilis, sed non est vera in sensu definitionis, cum non sit definitio hominis. In casu nostro concedimus hanc propositionem, *actus honestus est, qui fit conformiter ad dictamen conscientiæ*, esse veram in sensu propositionis etiam conuertibilis; siquidem omnis actus honestus est conformis dictamini conscientiæ, & omnis actus conformis dictamini conscientiæ est honestus; sed solum negamus illam propositionem esse veram in sensu definitionis, cum non contineat definitionem actus honesti, ad quam requiritur, vt sit per notiora definito, ac proinde non continentia definitum in suo conceptu.

11. Ad argumentum in contrarium distinguo maiorem: vnica regula actuum moralium est, per quam ità regulantur, vt per respectum ad ipsam vt proponentem aliam regulam priorem sufficienter, constituantur morales, nego; vt non proponentem aliam regulam priorem, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Regula, per ordinem ad quam vt proponentem aliam regulam priorem actus sufficienter cōstituuntur morales, non est vnica, neque prima; sed dictamen conscientiæ, & recta ratio est regula, per ordinem ad quam vt proponentem priorem regulam obiectiuam actus con-

sti-

stituuntur morales; ergo dictamen conscientiæ non est vnica, neque prima regula actuum moralium.

QVÆSTIO XXIV.

Vtrum regula obiectiua actuum moralium sit lex æterna, vel natura rationalis?

S. Th. 1. 2. quæst. 71. art. 1.

1. VIdetur regula obiectiua actuum moralium non esse lex æterna, sed natura rationalis; primò quia regula necessaria moralium actuum est per conformitatem ad quã constituuntur boni, & honesti, per difformitatem constituuntur mali, & inhonesti; sed actus humani constituuntur boni, & honesti per hoc, quod sint conformes naturæ rationali, eamque deceant, constituuntur mali, & inhonesti per hoc, quod sint difformes naturæ rationali, eamque dedeceant: exempli gratia quia naturam rationalem decet, vt Deum amet, & colat, & mandatis diuinis obediat, honestum est Deum amare, & colere, & mandatis diuinis obedire; quia dedecet naturam rationalem, vt Deum oderit, & contemnat, eiusque mandatis non pareat, inhonestum est Deum odisse &c; ergo &c.

2. Secundò id, quod supponit multas actiones esse honestas, vel inhonestas, non est regula vniuersalis honestatis, & inhonestatis; sed lex æterna supponit actiones per illam præceptas, & prohibitas antecedenter esse honestas, & inhonestas; ergo &c. Probatur minor: nam lex æterna naturalis supponit honestum esse Deum amare, & colere, parentes honorare &c. & ideò hæc præcipit: supponit rursus inhonestum esse Deum odisse, & contemnere, parentes inhonorare &c, & ideò hæc prohibet; ergo &c.

3. Tertiò id, de quo non cogitando, possumus intelligere multas actiones esse honestas, vel inhonestas, non est vniuersalis regula honestatis, & inhonestatis; sed non cogitando de lege æterna, intelligimus honestum esse Deum amare, & colere, parentes honorare; inhonestum autem esse Deum odisse, & contemnere, parentes interficere, iniuriam alijs facere; ergo &c.

4. Quartò si actiones essent honestæ, & inhonestæ per solam conformitatem cum lege æterna, sequeretur, quod non posita lege æterna Dei, nihil esset honestum, vel inhonestum; sed Deus liberè ponit omnem suam legem, adeoque potuisset non ponere legem æternam; ergo potuisset nihil esse honestum, vel inhonestum, adeoque in eo casu non esset honestum Deum diligere, & colere, nec esset inhonestum Deum odisse, & contemnere.

5. Quintò si actiones essent inhonestæ, quia sunt contra legem æternam, sequeretur, quod omnes actiones inhonestæ ideo essent inhonestæ, quia sunt prohibitæ; sed hoc est falsum; siquidem communiter admittitur aliqua esse mala, & inhonesta, quia sunt prohibita, alia è conuerso esse prohibita, quia sunt mala, & inhonesta; ergo &c.

6. Respondeo, quod posset aliquis existimare quasdam actiones esse honestas, vel inhonestas se ipsis, & per sua prædicata absoluta, sine vllo respectu ad aliquam regulam distinctam: exempli gratia, actiones amandi, & colendi Deum, honorandi parentes &c. esse honestas per sua prædicata absoluta, sine vllo respectu ad aliquam regulam distinctam; actiones Deum contemnendi, furandi, mentiendi &c. esse inhonestas per sua prædicata absoluta, & sine respectu ad regulam distinctam.

7. Reijcitur hæc opinio. Nam actiones, per quas natura operans ordinatur ad aliquem finem distinctum, non possunt constitui bonæ, vel malæ, nisi per hoc, quod sint commensuratæ, vel incommensuratæ tali fini: exempli gratia actiones medicatiuæ ægroti, quia habent pro fine sanitatem, non possunt esse bonæ, vel malæ, nisi prout sunt commensuratæ, vel incommensuratæ sanitati; sed natura rationalis per actiones morales ordinatur ad vltimum finem, hoc est ad consequutionem summi boni; ergo actiones morales non possunt esse bonæ, vel malæ, nisi prout sunt commensuratæ, vel incommensuratæ vltimo fini, ac summo bono; sed id, per commensurationem, vel incommensurationem ad quod actiones sunt bonæ, vel malæ, honestæ, vel inhonestæ, est regula; ergo actiones morales sunt honestæ, vel inhonestæ per commensurationem, vel incommensurationem ad aliquam regulam distinctam, non autem per sua prædicata absoluta, sine respectu ad regulam distinctam; ideoque omnes supponunt dari regulam obiectiuam distinctam actionum moralium.

8. Posito, quod detur hæc regula, quæritur, quænam sit. Duæ sunt præcipuæ sententiæ. Prima, quam relatis pluribus authoribus, sequitur Vasquez 1. 2. disput. 58. cap. 2. & disput. 97. cap. 3. docet regulam moralitatis esse naturam rationalem, quatenus rationalis est, adeoque actiones esse formaliter honestas per hoc, quod sint decentes, & consentaneæ naturæ rationali, quatenus rationalis est, & esse formaliter inhonestas per hoc, quod sint dedecentes, & dissentaneæ naturæ rationali, quatenus est rationalis: e. gr. quia decet hominem Deum amare, & parentes honorare &c. actiones Deum amandi, & colendi, parentes honorandi &c. sunt honestæ; quia dedecet, vt homo Deum contemnat, parentes inhonoret, committat furta, adulteria &c. hæc sunt inhonesta.

9. Secunda sententia S. Bonauenturæ in secundo distinctione 25. in quarto dubio, & aliorum, quos refert idem Vasquez citata di-

sputatione 97.cap.2.quam sequuti sunt Card. Pallauicinus, de actibus humanis disput.9. sectione 5. & 6. Pater Esparza de actibus humanis, quæstione 20.& alij, docet regulam obiectiuam moralitatis esse legem æternam, ideoque actiones esse formaliter honestas,vel inhonestas per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna.

10. Dicendum cum secunda sententia; regula obiectiua moralitatis est lex æterna, ideoque actiones sunt honestæ, vel inhonestæ per conformitatem, vel difformitatem cum lege æterna; natura autem rationalis non est regula, sed est regulabilis lege æterna. Traditur hæc opinio satis expresse à S. Thoma 1. 2. quæst.71. art.6. per hæc verba: *Habet autem actus humanus, quod sit malus, ex eo, quod caret debita commensuratione; omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si diuertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex; vna propinqua, & homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

11. Probatur primò authoritate. S. Augustinus lib. 2. contra Faustum initio,cap.27. peccatum definit: *dictum,factum,concupitum contra legem æternam*;ergo existimat essentiam peccati, siue actus inhonesti consistere in hoc, vt sit contra legem æternam; ergo proportionaliter essentia actus honesti consistit in hoc, vt sit iuxta legem æternam. Idem lib.2. de peccatorum meritis, & remissione, cap.16. initio dicit: *Neque peccatum erit, si quid erit, si non diuinitus tubeatur, vt non sit*; ergo existimat eo ipso, quod aliquid non sit contra legem æternam, non esse peccatum. S. Ambrosius libro de Paradiso, cap. 8. dicit: *Quid aliud est peccatum, nisi diuinæ legis transgressio*? ergo proportionaliter essentia actus honesti, & inhonesti consistit in hoc, vt sit actus conformis legi. Videtur autem hæc doctrina desumpta ab Apostolo in Epistola ad Roman.cap.4. dicente, *vbi non est lex, nec præuaricatio*; ergo docet peccatum consistere in hoc, vt sit præuaricatio, & transgressio legis; & capite 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*; ergo peccatum non potest cognosci, nisi per legem, adeoque essentia, & conceptus formalis peccati consistit in hoc, vt sit transgressio legis, ideoque non potest cognosci concupiscentiam esse peccatum, nisi cognoscatur lex illam prohibens, & dicens *non concupisces*.

12. Secundò probatur ratione. Regula enim obiectiua moralitatis non est id, quod à conscientia proponitur vt regulabile, sed id, quodproponitur vt regulatiuũ;sed à conscientia natura rationalis proponitur vt regulabilis, lex æterna proponitur vt regulatiua; ergo regula obiectiua moralitatis non est natura rationalis, sed lex æterna. Probo minorem: conscientia enim proponit quædam dictamina æterna præceptiua, suasiua, & prohibitiua per quæ natura rationalis illa cognoscens debet dirigere vitam suam, ità vt si talibus dictaminibus se conformet, constituatur simpliciter bona, & apta ad suum finem, si faciat contra talia dictamina, constituatur simpliciter mala, & inepta ad finem; sed dictamina æterna, per quæ natura rationalis debet dirigere vitam suam, proponuntur vt regulatiua; natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; ergo dictamina æterna præceptiua,prohibitiua, & suasiua proponuntur vt regulatiua, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis; sed nomine legis æternæ intelligimus dictamina æterna præceptiua, prohibitiua, & suasiua, puta quibus dicitur: *parentes honora: non facies furtum: non occides &c.* ideoque Paulus ad Rom.7.legem vocat dictamen quo dicitur *non concupisces*; ergo à conscientia lex æterna proponitur, vt regulatiua naturæ rationalis, natura autem rationalis proponitur vt regulabilis, adeoque prima regula obiectiua non est natura rationalis, sed lex æterna.

13. Infertur legem æternam consistere in veritatibus practicis semper, & necessario existentibus,hoc est in dictaminibus præceptiuis, prohibitiuis,suasiuis,aut permissiuis quarumdam actionum. Explicatur. Sicut dantur quædam veritates speculatiuæ æternæ, & necessariæ, quæ considerantur ab intellectu speculatiuo,& à scientijs speculatiuis,quales sunt, *non potest idem esse, & non esse; omne totum est maius sua parte; cuiuscumque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis*; sic dantur quædam veritates practicæ necessariæ, & æternæ, quæ considerantur ab intellectu practico, hoc est dictamina præceptiua, suasiua, & prohibitiua, dicentia: *declina à malo, & fac bonum; quod tibi non vis, alteri ne feceris; parentes honora: ne furaris; ne occidas &c*; sed hæc dictamina constituunt legem æternam; ergo &c. Sicut autem ex veritatibus speculatiuis aliquæ sunt per se notæ, & dicuntur prima principia, aliquæ inferuntur ex alijs veritatibus per se notis,& sunt conclusiones, sic ex veritatibus practicis necessarijs, & æternis quædam sunt per se notæ, quædam inferuntur, ideoque lex æterna continet nõ solum prima principia,sed etiam conclusiones ex principijs illatas.

14. Si quæratur, quo pacto nobis innotescat lex æterna, dicendum, quod innotescit naturaliter per lumen rationis, quod est quædam participatio luminis diuini, & ideò ratio dicitur lumen diuinum, & lex æterna ab Apostolo dicitur scripta in cordibus nostris, hoc est in ratione. Audiatur Sanctus Thomas 1. 2. quæstione 91. articulo 2. in corpore: *Vndè cum Psalmo quarto dixisset, sacrificate sacrificium iustitiæ, quasi quibusdam, quærentibus quæ sunt iustitiæ opera? subiungit: multi dicunt,quis ostendit nobis bona? cui quæstioni respondens, dicit: signatum est super nos lumen vultus tui Domine,quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bo-*

bonum, quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio diuini luminis in nobis; vndè patet, quod lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis æternæ in creatura rationali.

15. Dari legem æternam, & naturalem consistentem in dictaminibus practicis naturaliter cognitis ab omnibus ratione vtentibus, docuit Aristoteles primò Rhetoricorum capite 13. dicens. *Communem legem dico, quæ secundum naturam est. Est enim quoddam natura iustum, & iniustum, quod omnes vaticinantur, etiamsi nulla inter se societas, aut pactio sit, quale Antigone apud Sophoclem dicere videtur, cum iustum esse asserat sepulturæ Polinycen tradere. Non enim inquit nunc, aut nudius tertius, verum semper id viget, nemoque scit, ex quo ità constitutum est.* Antigone igitur apud Sophoclem interrogata, quo iure Polinycen fratrem contra interdictum Creontis Regis sepulturæ mandasset, respondit, se fratrem sepeliisse eo iure æterno, quod dictat consanguineos esse sepeliendos à consanguineis; ergo, inquit Aristoteles, datur quoddam ius, & quædam lex æterna, secundum quam homines naturaliter veluti diuino spiritu afflati pronunciant quædam esse iusta, vel iniusta, licita, vel illicita.

16. Ad 1. distinguo maiorem: regula necessaria actuum moralium est per conformitatem, & difformitatem ad quam vt regulatiuam, actus humani constituuntur honesti, & inhonesti, concedo; per conformitatem, & difformitatem, ad quam vt regulabilem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Regula obiectiua actuum moralium est, per conformitatem, vel difformitatem ad quam vt regulatiuam, non autem vt regulabilem, actus humani constituuntur boni, vel mali, honesti, vel inhonesti; sed actus humani constituuntur boni, vel mali per conformitatem, vel difformitatem cum natura rationali vt regulabili lege æterna, & cum lege æterna, vt regulatiua naturæ rationalis: e. g. Deum amare, & colere, eiusque præceptis obedire decet naturam rationalem vt regulabilem dictamine præcipiente, ac suadente amorem, & cultum Dei; Deum odisse, & contemnere dedecet naturam rationalem vt regulabilem dictamine prohibente odium, & contemptum Dei; ergo regula obiectiua moralitatis non est natura rationalis, sed lex æterna.

17. Ad 2. distinguo maiorem: quod supponit actiones esse honestas, uel inhonestas solum fundamentaliter, non est regula vniuersalis honestatis, & inhonestatis formalis, nego; quod supponit actiones esse honestas, vel inhonestas formaliter, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Lex æterna supponit actiones, quas præcipit, suadet, aut prohibet, esse tales ex sua natura, vt debeant per legem æternam præcipi, suaderi, vel prohiberi, & sic reddi formaliter honestæ, vel inhonestæ; sed exigentia, per quam actiones exigunt præcipi, suaderi, vel prohiberi, est honestas fundamentalis; honestas autem formalis consistit in hoc, vt actiones fiant conformiter, aut difformiter ad legem præcipientem, suadentem, vel prohibentem; ergo lex æterna supponit actiones esse honestas, vel inhonestas solum fundamentaliter, & est regula honestatis, vel inhonestatis formalis.

18. Sed dices: quare exigentiam, per quam actiones exigunt præcipi, suaderi, vel prohiberi à lege æterna, non vocamus honestatem, vel inhonestatem formalem?

19. Respondeo in actionibus præceptis, suasis, vel prohibitis lege æterna, dari duas bonitates, & malitias; alteram, per quam antecedenter exigunt præcipi, suaderi, vel prohiberi; alteram, per quam consequenter ad præceptum, suasionem, vel prohibitionem sunt conformes, vel difformes legi præcipienti, suadenti, vel prohibenti. Posito hoc, quæritur in vtra ex istis duabus bonitatibus, & malitijs consistat formalis moralitas, honestas, vel inhonestas. Dicendum, quod consistit in posteriori, hoc est in conformitate, vel difformitate cum lege æterna. Ratio est, quia actus non intelligitur formaliter honestus, vel inhonestus, nisi intelligatur fieri conformiter, vel difformiter ad dictamen suadens, vel prohibens, ac dicens *fac hoc, ne facias hoc*, iuxta illud Apostoli ad Romanos 7. *Peccatum non cognoui, nisi per legem: nam concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, non concupisces*; ergo tota bonitas, & malitia exigens, & fundans legem est quidem honestas, & inhonestas fundamentalis, non autem formalis.

20. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo antecedens: non cogitando de lege diuina sub conceptu dictaminis æterni suadentis Deum amare, & colere, parentes honorare &c. intelligimus hæc esse formaliter honesta, & non cogitantes de lege diuina sub conceptu dictaminis prohibentis Deum odisse, & contemnere, parentes interficere &c. intelligimus hæc esse formaliter inhonesta, nego: non cogitantes de lege Dei sub alijs conceptibus, transeat; & nego consequentiam. Repugnat, vt intelligamus honestum esse Deum amare, & colere, absque eo quod intelligamus dictamen hæc suadens, & repugnat, vt cogitemus inhonestum esse Deum contemnere, absque eo quod cogitemus dari aliquod dictamen hæc prohibens; sed hæc dictamina de facto sunt ipsa lex Dei æterna; ergo non possumus intelligere actus esse honestos, vel inhonestos, absque eo quod cogitemus de lege Dei sub conceptu dictaminis æterni suadentis, & prohibentis, licet possimus non cogitare legem Dei sub alijs conceptibus.

21. Ad 4. concedo maiorem, & nego minorem. Dico, quod quia Deus essentialiter est prima regula honestatis, vel inhonestatis, non est liber ad non ponendam illam legem,

sine qua non esset prima, & necessaria regula honestatis, & inhonestatis; & quia si non poneret legem suadentem amorem, & cultum Dei, ac prohibentem blasphemias, furta, homicidia &c. non esset prima regula honestatis, & inhonestatis; ideo non potest non ponere hanc legem.

22. Quæritur, vtrum Deus possit dispensare in præceptis decalogi, vel iuris naturalis. Hæc quæstio spectat ad tractatum de iustitia, & iure in eoque sequutus sum sententiam negatiuam.

23. Ad 5. distinguo maiorem: sequeretur omnes actiones inhonestas ideò esse formaliter inhonestas, quia sunt prohibitæ lege positiua, nego; quia sunt prohibitæ lege naturali, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Licet non omnes actiones sint inhonestæ, quia sunt prohibitæ lege positiua, tamen omnes sunt inhonestæ, quia sunt prohibitæ lege æterna, & naturali per conscientiam proposita, vt docet Sanctus Thomas prima secundæ quæst. 71. art. 6. ad 4.

24. Dices primo: aliqua peccata sunt purè contra legem positiuam diuinam, vel humanam; ergo falsum est omnia peccata esse contra legem naturalem.

25. Respondeo negando antecedens. Eatenus enim actiones, quibus transgredimur leges positiuas diuinas, & humanas, sunt peccaminosæ, & inhonestæ, quatenus lex naturalis per conscientiam proposita dicit, *ne transgrediaris leges positiuas diuinas, vel humanas?* ergo omnia peccata, quæ sunt contra legem positiuam, sunt etiam contra legem naturalem. Exempli gratia, cum filij transgrediuntur præcepta parentum, peccant, quia faciunt contra legem naturalem per conscientiam propositam, quæ lex dicit: *ne transgrediaris præcepta parentum*, & si non faciunt contra legem naturalem, non peccant.

26. Dices secundo: ergo falsa est doctrina cõmunis, quod aliquę actiones sunt malæ, quia prohibitæ, aliquæ sunt prohibitæ, quia malæ.

27. Respondeo negando consequentiam. Nam actiones prohibitæ lege naturali, puta periuria, blasphemiæ, homicidia, adulteria, fornicationes, mendacia, sunt prohibitæ, quia ità antecedenter ad prohibitionem sunt malæ, & fundamentaliter inhonestæ, vt naturaliter debeant prohiberi, ideoque dicuntur prohibitæ, quia malæ. At multæ actiones prohibitæ iure positiuo diuino, vel humano, antecedenter ad prohibitionem non ita sunt fundamentaliter malæ, vt naturaliter debeant prohiberi, sed sunt ita indifferentes, vt possint permitti, vel etiam præcipi, ideoque dicuntur malæ, quia prohibitæ: e. g. sacrificia animalium, quæ sunt prohibita Christianis in lege euangelica, non naturaliter debent prohiberi, sed potuerunt permitti, ac etiam præcipi, sicuti de facto permissa, & præcepta sunt in lege Mosaica, ideoque dicuntur non esse prohibita quia mala, sed mala, quia prohibita.

QVÆSTIO XXV.

Vtrum actus morales honesti, vel inhonesti, ac peccatum saltem philosophicum dari possint sine vlla cognitione Dei, ac Deo per impossibile non existente?

1. VIdetur, quod possint: primo enim de facto multi non cogitantes de Deo, dum committunt furta, homicidia, adulteria &c. mortaliter peccant; ergo &c.

2. Secundò Deo per impossibile non existente, posset dari lex humana obligans ad non committenda furta, homicidia &c; ergo posset dari peccatum contra legem humanam.

3. Tertiò Deo non existente, ratio, & conscientia proponeret decere hominem, vt parentes honoret, dedecere, vt inhonoret, vt committat furta, adulteria &c; ergo parentes honorare esset honestum, inhonorare esset inhonestum &c.

4. Quartò absurdum est, quod Deo non existente, non magis esset peccatum occidere patrem, & matrem, quam occidere pulicem, vel gallum gallinaceum.

5. Respondeo tres esse præcipuas sententias. Prima, quam sequitur Vasquez, docet, Deo per impossibile non existente, & nullo pacto cognito, posse dari actum moraliter honestum, & inhonestum, ac peccatum non solum veniale, sed etiam mortale.

6. Secunda Suarij, & Cardinalis de Lugo docet, quod Deo non existente, vel nullo pacto cognito, posset dari peccatum philosophicum, quod simpliciter esset veniale, ac merens solum pœnam temporalem; at non posset dari peccatum mortale, ac merens pœnam æternam, ad quod requiritur, vt sit offensa Dei, adeoque vt fiat à cognoscente, quod est contra Deum.

7. Tertia Cardinalis Pallauicini, & aliorum disputatione 9. de actibus humanis qu. 1. art. 5. docet non posse dari vllos actus moraliter honestos, vel inhonestos sine aliqua cognitione Dei, adeoque quod Deo non existente, nullum daretur peccatum propriè dictum.

8. Dicendum primò cum tertia sententia: non potest dari actus moraliter honestus, vel inhonestus sine cognitione, qua Deus cognoscatur sub conceptu finis, & sub conceptu legis æternæ, hoc est dictaminis æterni prohibentis, suadentis, vel præcipientis, cui legi, & dictamini summè est parendum: at potest dari actus moraliter honestus, vel inhonestus, & peccatum etiam mortale sine cognitione, qua Deus cognoscatur sub pluribus alijs rationibus, & conceptibus. Probatur: nam non possumus operari honestè, vel inhonestè, nisi

nisi cognoscamus actiones, quas facimus, conducere ad nos efficiendos simpliciter bonos, vel malos, hoc est aptos, vel ineptos ad vltimum finem; ergo non possumus operari honeste, vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu vltimi finis. Rursus non possumus operari honeste, nisi cognoscamus actiones, quas facimus, esse iuxta, vel contra dictamina æterna, suadentia, vel prohibentia tales actiones, quibus dictaminibus semper, ac summè est parendum; ergo non possumus operari honeste, vel inhoneste, nisi cognoscamus Deum sub conceptu dictaminum æternorum, quibus semper, ac summè est parendum. At posito, quod cognoscamus Deum sub conceptu legis, ac dictaminum æternorum, quibus summè est parendum, licet Deum non cognoscamus sub conceptu primæ causæ, ac primi motoris, vel creatoris mundi, adhuc possumus agere honeste, vel inhoneste, & etiam mortaliter peccare, eo pacto, quo mortaliter peccat, qui committit homicidium, cognoscens se per homicidium fieri simpliciter malum, & ineptum ad suum vltimum finem, & transgredi dictamen æternum dictans, *non occides*, cui dictamini cognoscit summè, & semper esse parendum; ergo &c.

9. Dicendum secundò: si Deus non esset, retenta constantia hypothesis, non posset dari actus moralis: at si non retineatur constantia hypothesis, sed supponatur, quod Deus non esset sub vno conceptu, sed esset sub alio conceptu, sequitur vtrumque, quod nimirum darentur actus morales, & non darentur.

10. Probatur: nam si Deus non esset, retenta constantia hypothesis, nihil esset identificatum cum Deo: sed dictamina obiectiua æterna dicentia quædam esse facienda, quædam non facienda, puta honorandos parentes, non furandum, non adulterandum &c. sunt identificata cum Deo; siquidem omnes veritates æternæ, ac necessariæ identificantur cum Deo, vt dixi in logica quæst. 47. de possibili; ergo si Deus non esset, non darentur hæc dictamina; ergo neque daretur cognitio cognoscens hæc dictamina, ac iudicans quædam esse facienda, quædam non facienda, puta honorandos parentes, non furandum &c. sed sine tali cognitione non potest dari actus moralis honestus, vel inhonestus; ergo Deo non existente, ac retenta constantia hypothesis, non darentur actus morales honesti, vel inhonesti. Si verò supponatur Deum non esse, sed esse, & cognosci talia dictamina, ità supponitur Deum non esse sub conceptu Dei, vt simul supponatur Deum esse sub conceptu legis, ac dictaminis æterni, ideoque licet ex vna parte sequatur non dari actus morales, ex alia sequitur dari.

11. Infertur primò, in quo sensu detur, vel non detur peccatum philosophicum distinctum à theologico. Si nomine peccati philosophici intelligatur, quod fit contra Deum cognitum solum sub conceptu dictaminis, cui semper est parendum, nomine peccati theologici intelligatur, quod fit contra Deum cognitum sub conceptu expresso Dei, datur peccatū philosophicum etiam mortale, ac merens pœnam æternam, quod non sit theologicum. Potest enim contingere, vt aliquis non cogitans de Deo sub conceptu Dei, committat furta, homicidia, &c. cognoscens illa esse grauiter contra legem, seu dictamen æternum dicens *non furtum facies, non occides &c.* cui dictamini semper, & summè est parendum, & quod dictamen est Deus. Si verò nomine peccati philosophici intelligatur peccatum morale, quod fiat sine vlla cognitione Dei, etiam sub conceptu legis, ac dictaminis, cui summè est parendum, nomine peccati theologici intelligatur, quod est contra Deum sub quolibet conceptu conuertibili cum Deo, non datur peccatum philosophicum, quod non sit theologicum; siquidem quod non est contra Deum sub conceptu dictaminis æterni, non est peccatum morale, sed solū potest esse peccatum physicum, eo pacto, quo dicitur dari peccatum contra artem, vel naturam, in quo sensu solæcismus dicitur peccatum contra grammaticam, monstrum dicitur peccatum naturæ.

12. Infertur secundò dari duas regulas actuum moralium. Prima est regula obiectiua, hoc est lex æterna, cui summè est parendum, præcipiens, suadens, vel prohibens actū. Secunda est regula formalis, & intimatiua, hoc est dictamen conscientiæ, seu iudicium practicum, quo iudicamus, actum esse conformem, vel difformem legi æternæ. Dictamen conscientiæ propriè non est lex, sed est intimatio quædam priuata, & vltima, per quam vnicuique intimatur lex æterna, cui summè est parendum: ex. gr. dictamen conscientiæ, quo cognosco non esse furandum, non esse mentiendum &c. non est lex, sed est intimatio, qua mihi vltimo intimatur lex æterna dicens *non furtum facies; non mentieris &c.*

13. Aduertit Sanctus Thomas 1.2. qu. 71. art. 6. ad 5. quod à theologis peccatum consideratur præcipuè secundum quod est offensa Dei; à philosopho autem morali secundum quod contrariatur rationi; & quia præcipua malitia peccati consistit in hoc, quod sit contra legem Dei, & sit offensa Dei, non autem in hoc, quod sit contra rationem; ideo theologi considerant peccatum secundum malitiam primariam, philosophi morales secundum secundariam: & conuenientius peccatum definitur à theologis cum Augustino, *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, quam à philosophis moralibus, *dictum, factum, concupitum contra rationem, seu dictamen conscientiæ*. Ex proportionali ratione actus moralis in genere, & actus honestus conuenientius definitur per ordinem ad legem æternam, quam per ordinem ad rationem, seu dictamen conscientiæ.

14. Ad

14. Ad 1. distinguo maiorem: de facto multi non cogitantes de Deo sub conceptu legis, cui summè est parendum, obligantis ad non committenda furta, homicidia &c. peccant, hæc faciendo, nego: non cogitando de Deo sub alijs rationibus, concedo; & nego consequentiam. Qui committunt furta, homicidia &c. peccant, quia cognoscunt se facere contra aliquam regulam, seu dictamen, cui summè parendum est, obligans ad hæc non facienda; sed hæc lex, cui summè est parendum, est Deus; ergo cognoscunt Deum sub conceptu legis, cui summè est parendum, licet non cognoscant Deum sub alijs conceptibus.

15. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod Deo non existente sub ratione legis, seu dictaminis æterni, ac necessarij obligantis ad parendum legibus humanis, nulla daretur lex humana obligans, adeoque neque posset fieri peccatum contra legem humanam: siquidem eatenus peccamus contra legem humanam, quatenus cognoscimus dari aliquam legem, & aliquod dictamen æternum obligans ad obediendum legibus humanis.

16. Ad 3. distinguo antecedens: Deo non existente, ratio proponeret hominem decere, vt parentes honoret, dedecere, vt parentes interficiat, decentia conformitatis ad aliquod dictamen, cui summè esset parendum, & dedecentia difformitatis ad dictamen obligans, nego; alia decentia, ac dedecentia, transeat; & nego consequentiam. Vt operemur honestè, vel inhonestè, non sufficit, vt cognoscamus actiones quomodocunque nos decere, vel dedecere: ex.gr. si puer cognoscat decere, vt puer induat vestem paruam, dedecere, vt induat magnam, non eo ipso operatur honestè, induens paruam, vel inhonestè, induens magnam, sed requiritur, vt cognoscamus actiones decere, vel dedecere, decentia conformitatis, vel difformitatis cum aliquo dictamine, cui summè est parendum, quod dictamen est Deus: sed Deo non existente, & retenta constantia hypothesis, non remaneret hoc dictamen: ergo &c.

17 Ad 4. nego antecedens, ac dico, quod si Deus non esset etiam sub conceptu legis, ac dictaminis æterni obligantis ad non occidendum patrem, & matrem, nulla esset obligatio non occidendi patrem, & matrem, adeoque cum peccatum debeat esse contra aliquã obligationem, occidere patrem, & matrem nullum esset peccatum morale, & sic non magis esset peccatum occidere patrem, & matrem, quam occidere pulicem, vel gallum gallinaceum. Si verò supponatur, Deo non existente, dari hanc obligationem non occidendi patrem, & matrem, iam ponitur, Deo non existente sub vno conceptu, remanere Deum sub conceptu æternæ obligationis non occidendi patrem, & matrem, adeoque non retinetur constantia hypothesis.

QVAESTIO XXVI.

Vtrum moralitas primò conueniat actibus voluntatis, actibus aliarum potentiarum conueniat per denominationem ab actibus voluntatis?

S. Thomas 1. 2. *quæst.* 20. *art.* 1. *&* 2.

1. VIdetur moralitas non primò conuenire actibus voluntatis. Actus enim, quo aliquis vult dare eleemosynam, ideo est honestus, quia honestum est dare eleemosynam: actus, quo quis vult mentiri, ideo est inhonestus, quia inhonestum est mentiri; ergo honestas, & inhonestas primo inest obiectis, & actionibus aliarum potentiarum, secundò actibus voluntatis.

2. Respondeo duplicem esse moralitatem, alteram materialem, alteram formalem. Moralitas materialis est, per quam aliquæ actiones sunt conformes, vel difformes legi, adeoque materialiter honestæ, vel inhonestæ, & de hac non est dubium, quod primò conueniat etiam actionibus potentiarum distinctarum à voluntate, siquidem actiones potentiarum distinctarum à voluntate possunt esse præceptæ, vel prohibitæ, adeoque materialiter conformes, vel difformes legi æternæ, & materialiter honestæ, vel inhonestæ, eo pacto, quo actio externa dandi eleemosinam est materialiter honesta, & conformis legi æternæ, actio externa furandi est materialiter inhonesta, & difformis legi æternæ. Moralitas formalis est, per quam actio fit liberè, attendendo, an sit conformis, vel difformis legi æternæ, ideoque est laudabilis, vel vituperabilis, & fiat in statu viæ, est meritoria premij, & pœnæ: & hæc primo conuenit actibus voluntatis, actibus autem aliarum potentiarum conuenit per denominationem ab actibus voluntatis. Probatur: nam moralitas formalis est, per quam actio fit liberè, & attendendo, an sit conformis, vel difformis legi æternæ; ergo primò inest actui, qui primo, & ratione sui fit liberè, & attendendo ad legem; sed solus actus voluntatis primò, & ratione sui est liber, vt dictum est supra quæst. 16. & solus primo fit attendendo ad legem, siquidem dictamen conscientiæ proponens legem, primò, & immediatè dirigit actum voluntatis; ergo moralitas formalis primò conuenit solis actibus voluntatis. Quia verò actus aliarum potentiarum sunt liberi per denominationem ab actu voluntatis, & eatenus fiunt attendendo ad regulam rationis, quatenus fiunt dependenter ab actu voluntatis facto, attendendo ad regulam rationis; ideo actus aliarum potentiarum sunt formaliter morales, honesti, vel inhonesti, meritorij, vel demeritorij per denominationem ab actibus voluntatis.

3. Ad

3. Ad argumentum in contrarium, patet ex dictis. Probat enim solùm actus aliarum potentiarum esse primò honestos materialiter, sed formaliter constitui honestos, vel inhonestos per denominationem ab actibus voluntatis.

QVAESTIO XXVII.

Vtrum actus honesti, & inhonesti sint essentialiter honesti, & inhonesti?

1. Videtur, quod non: primò quia proportionali modo actus voluntatis sunt boni, vel mali, ac actus intellectus sunt veri, vel falsi, vt docet S. Thomas 1.2. qu.19. articulo primo, in corpore; sed aliqui actus intellectus sunt veri, vel falsi solum accidentaliter, itaut ijdem numero sint indifferentes ad hoc, vt sint veri, vel falsi; ergo &c.

2. Secundò eodem pacto actus voluntatis sunt boni, vel mali in suo genere, quo res aliæ sunt bonæ, vel malæ in suo genere; sed aliæ res sunt accidentaliter bonæ in suis generibus: ex. gr. homo est accidentaliter bonus, vel malus in genere hominis; actiones etiam externæ sunt accidentaliter honestæ, vel inhonestæ: ex gr. actio externa dandi eleemosynam est accidentaliter honesta, vel inhonesta, itaut eadem numero datio eleemosynæ, si fiat ex fine charitatis, sit honesta, si ex fine vanægloriæ, sit inhonesta; ergo etiam actus voluntatis sunt accidentaliter honesti, vel inhonesti.

3. Tertiò posito, quod homo honestè exerceat actum religionis, fortitudinis, vel alterius virtutis, Deus potest illi præcipere, vt cesset ab eo actu: nam sicut Deus vt supremus dominus potest nobis prohibere actus externos alioquin bonos, sic potest prohibere actus internos voluntatis alioquin bonos; sed in hoc casu si homo contra diuinum præceptum perseueraret in eodem numero actu, idem numero actus ex honesto fieret inhonestus, & contra diuinum præceptum; ergo &c.

4. Quartò idem actus voluntatis est indifferens ad hoc, vt sit meritorius præmij, & pœnæ, vel non sit meritorius: nam idem numero actus liber, & honestus, si fiat à viatore, est meritorius, si fiat à beato, non est meritorius noui præmij; eadem numero peccata Deum blasphemandi, odio habendi &c. si fiant à viatoribus, sunt meritoria nouæ pœnæ, si fiant à damnatis, non sunt meritoria nouæ pœnæ; ergo idem numero actus voluntatis potest esse indifferens ad hoc, vt sit, vel non sit inhonestus, vt sit, vel non sit honestus.

5. Quintò vt arguit Caietanus 1.2. qu.19. art. 1. & quæst. 20. arr. 6. in comm. eadem numero res potest quidem esse in duplici specie accidentaliter. eo pacto, quo idem numero homo, si sit sapiens, & iustus, est accidentaliter in specie sapientis, & iusti, sed non potest esse essentialiter in duplici specie; sed idem numero actus potest esse in duplici specie malitiæ moralis, eo pacto, quo actus, quo quis vult furari rem sacram, est in specie furti, & in specie sacrilegij; ergo malitia moralis non est essentialis actui malo; alioquin idem actus voluntatis esset essentialiter in duplici specie malitiæ moralis, quod repugnat.

6. Sextò videtur, quod licet omnis actus bonus sit essentialiter bonus, ac non possit idem numero mutari in non bonum, tamen actus malus possit esse accidentaliter malus, itaut idem numero possit mutari in non malum. Eatenus enim actus honestus est essentialiter honestus, quatenus non solum debet velle obiectum, quod intellectus proponat esse vndique, & omnibus pensatis, honestum, sed debet illud velle, quia vndique est honestum, amando ipsam honestatem; sed ad actum inhonestum sufficit, vt velit obiectum, quod intellectus proponit ex aliquo capite esse inhonestum, & prohibitum, & non requiritur, vt velit illud, quia est inhonestum; ergo actus inhonestus potest esse solum accidentaliter inhonestus.

7. Septimò si dicatur, quod eo ipso, quod intellectus proponit actionem esse inhonestam, & prohibitam, actus voluntatis per suum modum tendendi resistit prohibitioni, & acceptat inhonestatem, contra est, quia non requiritur, vt actus inhonestus per intrinsecum modum tendendi resistat prohibitioni, & acceptet inhonestatem.

8. Octauò si actus inhonestus deberet per suum modum tendendi resistere prohibitioni, & præcepto, omnis actus inhonestus esset formalis contemptus præcepti; quod est contra communem sententiam theologorum dicentium, aliquando dari actum peccati, & inobedientiæ sine formali contemptu præcepti. Confirmatur: nam ex communi sensu theologorum peccatum aliàs veniale, si includit formalem contemptum præcepti, euadit mortale; sed iuxta hanc opinionem quodlibet peccatum includeret contemptum formalem diuini præcepti, ac legis diuinæ; ergo quodlibet peccatum esset mortale.

9. Respondeo plures esse sententias. Prima Caietani 1.2. quæst. 19. art. 1. & quæst. 20. art. 6. quam sequitur Vasquez 1. 2. disp. 55. cap. 2. pro ea citans etiam S. Bonauenturam, Scotum, Durandum, Maiorem, & alios, docet actus voluntatis esse bonos, vel malos accidentaliter, itaut idem numero actus sit indifferens ad hoc, vt sit bonus, vel malus, & possit de bono mutari in malum.

10. Secunda sententia quorumdam Thomistarum, quos refert idem Vasquez disputatione citata cap. 1. num. 4. docet, omnes actus bonos esse essentialiter bonos, actus malos ex obiecto directè volito esse essentialiter

liter malos; at quosdam actus malos ex obiecto indirectè volito, quia nimirum volunt aliquam actionem prohibitam cognitam vt prohibitam, absque eo, quod velint transgressionem prohibitionis saltem directè, esse malos accidentaliter, itaut ijdem numero possint non esse mali, & inhonesti.

11. Tertia Corradi 1. 2. quæst. 19. art. 1. Capreoli in 2. dist. 40. quæst. vnica, Concl. 1. Ferrar. 3. contra Gentes cap. 10. quam sequuntur Suarez disp. 8. de actibus humanis, sect. 3. num. 3, & P. Esparza quæst. 26. de actibus humanis, docet omnes actus honestus esse essentialiter honestos, omnes actus inhonestos esse essentialiter inhonestos, ac proinde nullum actum voluntatis esse indifferentem ad hoc, vt idem numero sit honestus, vel inhonestus.

12. Dicendum primò cum secunda, & tertia sententia contra primam: omnes actus voluntatis honesti sunt essentialiter honesti, adeoque nullus actus est indifferens ad hoc, vt idem numero sit honestus, vel inhonestus, aut non honestus.

13. Probatur: nam actus eligens obiectũ cognitum vt omnibus pensatis honestum ex hoc motiuo, quia omnibus pensatis est honestum, est essentialiter honestus, ac non potest non esse honestus; est enim honestus, quia dicit; *volo hoc, quod video, omnibus pensatis, esse honestum, quia omnibus pensatis est honestum*; hic autem modus tendendi est ipsa essentia talis actus; sed omnis actus honestus eligit obiectum vt cognitum omnibus pensatis honestum, quia omnibus pensatis est honestum; ergo omnis actus honestus est essentialiter honestus. Probatur minor: vt enim ex Sancto Dionysio cap. 4. de diuinis nominibus docent omnes theologi, *bonum ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus*; ergo vt aliquis actus sit simpliciter bonus, & honestus, requiritur, vt eligat obiectum, quod conscientia proponat esse ex omni parte honestũ, & licitum, & ex nullo capite esse illicitum, & prohibitum; eo vero ipso, quod conscientia proponeret illud obiectum ex aliquo capite esse prohibitum, electio esset inhonesta; ac præterea requiritur, vt tale obiectum eligat ex hoc motiuo, quia honestum est, vt ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. docet S. Thomas pluribus in locis, ac præsertim 1. 2. quæst. 19. art. 7. ad 3. & omnes theologi, & philosophi morales.

14. Dicendum secundò cum tertia sententia contra secundam: omnes actus mali, & inhonesti sunt essentialiter inhonesti, ac proinde nullus actus est indifferens ad hoc, vt idem numero sit inhonestus, vel non sit inhonestus.

15, Probatur: nam omnis actus, qui per suum intrinsecum modum tendendi liberè resistit obligationi per dictamen conscientiæ propositæ, est intrinsecè, & essentialiter inhonestus, & peccaminosus; sed omnis actus inhonestus per suum intrinsecum, & essentialem modum tendendi liberè resistit obligationi propositæ per dictamen conscientiæ; ergo &c. Probatur minor: vt enim dictum est quæst. 21. cum voluntas liberè operatur contra aliquam inclinationem, & contra aliquod motiuum, exercet actum, qui per suum intrinsecum, & essentialem modum tendendi resistit tali inclinationi, & motiuo, ac dicit; *Volo hoc, quamuis ad oppositum incliner propter hoc motiuum*; sed cum quis peccat, liberè operatur contra obligationem non peccandi propositam per dictamen conscientiæ; ergo cum quis peccat, exercet actum, qui per suum intrinsecum, & specialem modum tendendi resistit obligationi, ac dicit; *Volo hoc, quamuis obliger ad oppositum*, qui actus proculdubio est essentialiter illicitus, peccaminosus, & contra legem.

16. Infertur primò actum bonum, & malum conuenire, in hoc, quod sicut actus bonus vult obiectum, quod dictamen conscientiæ proponit ex omni parte esse honestum, & licitum, sic actus malus vult obiectum, quod dictamen conscientiæ proponit ex aliquo defectu esse inhonestum, & illicitum. Differunt in hoc, quod omnis actus honestus non solùm vult obiectum, quod conscientia proponit vndique esse honestum, sed etiam illud vult, quia est vndique honestum, ideoque vult completam honestatem, non solum vt obiectum terminatiuum, & materiale, sed etiam vt obiectum motiuum, & formale. E conuerso non omnis actus malus vult obiectum inhonestum, quia est inhonestum; hoc quidem vt docet S. Dionysius capite 4. de diuinis nominibus, *nemo intendens ad malum operatur*, sed vt plurimum actus inhonestus vult obiectum, quod videt esse inhonestum licet sit inhonestum, adeoque non vult inhonestatem vt obiectum motiuum, & formale, sed in illam tendit vt in obiectum purè terminatiuum, & materiale, ac purè acceptam inhonestatem acceptatione, quæ exprimitur dicendo: *Volo hoc, quamuis videam esse illicitum*. Rarò porrò exercentur actus tantæ malitiæ per quos dicatur: *volo hoc, quod video esse inhonestum, propter hoc ipsum, quia video esse inhonestum*.

17. Infertur secundò diuisionem actus voluntatis in honestum, & inhonestum esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia, vt patet, applicando doctrinam quæst. 21. num. 2. allatam ad ostendendum diuisionem actus voluntatis in necessarium, & liberum, esse diuisionem generis in species, non autem subiecti in accidentia.

18. Ad 1. distinguo maiorem: proportionali modo quoad aliqua actus voluntatis sunt boni, vel mali, ac actus intellectus sunt veri, vel falsi, concedo; quo ad omnia, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Proportio inter actus intellectus & actus voluntatis consistit in hoc, quod sicut veritas, & falsitas sunt propria perfectio & im-

& imperfectio actuum intellectus, sic bonitas, & malitia moralis sunt propria perfectio, & imperfectio actuum voluntatis. At quoad plura alia non proportionantur, ideoque licet actus boni, vel mali differant essentialiter, actus veri, & falsi aliquando differunt solum accidentaliter. Ratio discriminis est, quia, vt dictum est quæst. 21. in responsione ad 7. actus intellectus veri, ac falsi non semper differunt quoad intrinsecum modum tendendi; ergo non semper differunt essentialiter. At actus voluntatis boni, & mali semper differunt quoad intrinsecum modum tendendi, itaut actus boni velint obiectum, quia est honestum, actus mali velint obiectum licet inhonestum, acceptando inhonestatem; ergo actus voluntatis boni, vel mali semper differunt essentialiter.

19. Ad 2. distinguo maiorem: eodem pacto actus voluntatis sunt boni, vel mali in suo genere, quo quædam aliæ res sunt bonæ, vel malæ in suis generibus, concedo; quo quælibet aliæ res, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex alijs rebus aliquæ sunt bonæ, vel malæ in suis generibus solùm accidentaliter; ex. gr. homo est accidentaliter bonus, vel malus; actiones externæ sunt accidentaliter bonæ, vel malæ, honestæ, vel inhonestæ: quædam aliæ sunt bonæ, vel malæ essentialiter; ex. gr. habitus virtutum sunt essentialiter boni, habitus vitiorum sunt essentialiter mali; sed actus debent potius conuenire cum habitibus, quàm cum alijs rebus; siquidem ex Aristotele 2. Ethic. cap. 1. & 2. *Similes actus generant similes habitus*; ergo actus voluntatis boni debent esse essentialiter boni, actus mali debent esse essentialiter mali. Addo denominationes aliquibus rebus accidentales debere vltimis determinatiuis esse essentiales saltem *vt quo*; ex. gratia denominatio albi, quæ est accidentalis homini, est *vt quo* essentialis albedini; sed actus voluntatis sunt vltimum determinatiuum, à quo homo, & actiones externæ accipiunt denominationem boni, vel mali moraliter; ergo actus voluntatis debēt esse essentialiter boni, vel mali moraliter.

20. Ad 3. Argumentum nimis probat. Ostendit enim actum perfectissimæ charitatis posse fieri malum. Ponamus enim, quod aliquis exerceat actum perfectissimæ charitatis, quo efficaciter velit non peccare, ne veniali ter quidem, & quod Deus illi præcipiat, vt cesset à tali actu. Si ille non cesset, idem numero actus charitatis, quo efficaciter vult non peccare, erit peccatum, quod est absurdum. Rursus actus intrinsecè supernaturales fidei, spei &c. non possunt esse peccaminosi, vt fatetur Vasquez 1. 2. disp. 53. cap. 4. alioquin daretur peccatum supernaturale; sed argumento allato probatur etiam actus supernaturales posse fieri peccaminosos, si fiant contra prohibitionem faciendi illos; ergo &c. Ad argumtntum directè respondeo, concedo maiorem, & distinguo minorem; si Deo prohibente, vt quis cesset ab actu honesto, ille perseueraret in eodem numero actu, idem numero actus mutaretur ex bono in malum, & est possibile, quod perseueret idem numero actus, nego; & est impossibile, vt perseueret idem numero actus, concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut aduersarij dicunt, quod si Deus præciperet alicui, vt cessaret ab actu perfectissimæ charitatis, eo ipso esset impossibile, vt ille, cognito præcepto diuino, perseueraret in eodem numero actu; sic nos dicimus, quod Deo præcipiente, vt aliquis cesset ab actu honesto, eo ipso non potest ille perseuerare in eodem numero actu. Ratio est quia ille actus eatenus erat honestus, quatenus voluntas ipsum exercebat ex hoc motiuo, quia ex nullo capite erat prohibitus; sed posito, quod quis per dictamen conscientiæ cognoscat talem actum à Deo prohiberi, non potest illum exercere ex hoc motiuo, quia ex nullo capite sit prohibitus; ergo non potest exercere eundem numero actum.

21. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad actum meritorium præmij non sufficit, vt sit actus, quo quis velit honestum, quia honestum est, sed requiritur, vt fiat à viatore; & similiter ad actum meritorium pœnæ non sufficit, vt sit actus, quo quis velit facere aliquid, quamuis sit prohibitum, acceptando transgressionem præcepti, sed requiritur, vt fiat à viatore, siquidem est contra statum existentis in termino, quod mereatur nouum præmium, & nouam pœnam; sed idem numero actus est indifferens ad hoc, vt fiat à viatore, vel à non viatore; ergo idem actus numero est indifferens ad hoc, vt sit meritorius, vel non sit meritorius. At verò ad actum honestum sufficit, vt velit honestum, quia vndique est honestum; ad actum inhonestum sufficit, vt velit aliquid, quod videt esse illicitum, quamuis sit illicitum, acceptando inhonestatem; sed idem numero actus non est indifferens ad hoc, vt velit honestum, quia vndique est honestum, vel illud non velit, vt acceptet inhonestatem, vel non acceptet; ergo &c.

22. Ad 5. distinguo maiorem: eadem numero res non potest esse essentialiter in duplici specie subalterna, nego; in duplici specie infima, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Eadem numero res potest esse in duplici specie subalterna, eo pacto, quo idem numero homo est in specie subalterna intellectualis, in qua conuenit cum Angelis, & in specie animalis, in qua conuenit cum brutis; at non potest eadem res esse in duplici specie infima. Actus voluntatis, qui vult furari rem sacram, est in duplici specie subalterna, furti nimirum, & sacrilegij; species enim furti est subalterna, quia potest prædicari de pluribus furtis specie differentibus, nimirum de furtis sacrilegis, & non sacrilegis; species sacrilegij est

item subalterna, quia potest prædicari de pluribus sacrilegijs specie differentibus, nimirum de sacrilegijs, quæ simul sunt furta, & de sacrilegijs, quæ non sunt furta. At idem actus, quo quis vult furari rem sacram, est in vnica specie infima constituta per hoc, quod sit furtum sacrilegum, eo pacto, quo homo est in vnica specie infima constituta per hoc, quod sit animal intellectuale.

23. Ad 6. distinguo maiorem: eatenus actus honestus est essentialiter honestus, quatenus vult obiectum, quia honestum est, & hæc est ratio sufficiens ad hoc, vt sit essentialiter honestus, concedo maiorem; & hæc est ratio vnica, & necessaria, nego maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. Licet actus inhonestus non sit essentialiter inhonestus ex eo, quod velit inhonestum propter ipsam inhonestatem, tamen est essentialiter inhonestus ex alia ratione, quia nimirum vult obiectum cognitum vt inhonestum, & illicitum, quamuis sit inhonestum, & illicitum, acceptando inhonestatem, vt probatum est in resolutione quæstionis.

24. Ad 7. patet ex dictis, cum probatum sit necesse esse, vt omnis actus inhonestus per suum essentialem modum tendendi resistat obligationi, & acceptet inhonestatem.

25. Ad 8. nego sequelam, quod nimirum omnis actus inhonestus includeret formalem contemptum præcepti. Ad formalem enim contemptum legis, & præcepti non sufficit, vt quis dicat: *volo hoc, quamuis præceptum, quod ego non paruipendo, sed magnifacio, me obliget ad oppositum*, sed requiritur vlterius, vt paruipendat ipsam legem, & præceptum; sed potest aliquis dicere: *volo hoc, quamuis lex, & præceptum, quod non paruipendo, sed magnifacio, me obliget ad oppositum*, ergo potest quis peccare sine formali contemptu legis, & præcepti. Confirmatur: nam potest aliquis negare alteri id, quod petijt, ac dicere: *nolo hoc tibi concedere, quamuis petieris, & magnifaciam tuam petitionem*, absque eo quod petitionem contemnat; ergo similiter in casu nostro. Potest quæri, quis actus sit contemptus, seu paruipensio, & vtrum sit actus intellectus, an voluntatis? Sed hæc quæstio non spectat ad hunc locum.

QVAESTIO XXVIII.

Vtrum sit possibilis actus moralis indifferens in specie, vel in individuo?

S. Thomas quæst. 18. art. 8. & 9.

1. PRimò videtur vera sententia Scoti, qui in 2. dist. 7. quæst. 1. cum Gabriele in 2. dist. 41. quæst. 1. art. 2. concl. 1. docet non esse possibilem actum indifferentem secundum speciem, seu ex obiecto. Nomine enim actus indifferentis secundum speciem, seu ex obiecto, intelligimus actum, qui velit obiectum, quod neque sit moraliter bonum, neque malum; sed non est possibile obiectum quod neque sit moraliter bonum, neque malum; ergo &c. Probatur minor: nam omne obiectum, vel est dissonum rationi, & est malum, vel non est dissonum rationi, & eo ipso est consonum rationi, adeoque est moraliter bonum.

2. Secundò videtur, quod S. Thomas aliique, qui dicunt dari actus indifferentes in specie, inconsequenter negent dari actus indifferentes in individuo. Vt enim arguit Vasquez 1. 2. disp. 52. cap. 4. repugnat species, in qua non sit possibile vllum individuum; sed iuxta hos authores possibilis est species actuum moralium, qui neque sint moraliter boni, neque mali; ergo inconsequenter dicunt repugnare actus individuos, qui moraliter neque sint boni, neque mali.

3. Tertiò videtur absolutè possibilis actus moralis, qui in individuo neque sit moraliter bonus, neque malus. Nam inter ea, quæ opponuntur non contradictoriè, sed contrariè, possibile est medium negatiuum, de quo videlicet negetur vtrumque contrarium: ergo quia album, & nigrum, dulce, & amarum opponuntur non contradictoriè, sed contrariè, possibile est medium negatiuum, quod neque sit album, neque nigrum, neque dulce, neque amarum; sed actus in individuo, hoc est omnibus pensatis, bonus, & actus in individuo, hoc est omnibus pensatis, malus, opponuntur non contradictoriè, sed contrariè; ergo possibilis est actus negatiuè medius, qui omnibus pensatis, neque sit moraliter bonus neque malus.

4. Quartò si quis faciat actionem externam ex se honestam, puta dandi eleemosynam, verum non propter honestatem, sed propter alium finem non malum, actus internus non erit bonus, siquidem ad actum bonum requiritur, vt velit honestum propter ipsam honestatem, vt ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. docent omnes; sed neque erit malus; ergo erit indifferens, idest neque moraliter bonus, neque malus.

5. Quintò, vt obijcit Vasquez 1. 2. disp. 52. cap. 5. qui facit aliquas actiones licitas etiam naturæ commodas ex hoc præcisè motiuo, quia sunt commodæ, & vtiles ad depellendas necessitates naturæ, puta tempore hyemis accedit ad ignem, vt depellat frigus, manus fricat, vt illas mutuò calefaciat, capiti purgamenta naribus proijcit, & phlegmata expuit, vt caput exoneret, non operatur honestè, vt patet, quia non operatur ex fine honestatis; neque peccat, ideoque nemo etiam timoratæ conscientiæ in confessione de his se accusat; ergo operatur indifferenter.

6. Sextò actiones tales euadunt, quales illas ratio dictat futuras, si fiant: ex. gr. quia recta ratio dictat actionem dandi eleemosynam ex tali motiuo fore honestam, actio dandi

di eleemosinam ex illo motiuo est honesta; quia recta ratio dictat actionem furandi esse inhonestam, actio furandi est inhonesta; sed recta ratio dictat actiones aliquas ex se indifferentes, si fiant præcisè ad expellendas necessitates naturæ, neque fieri benè, neque malè; ergo si sic fiant, nec benè, nec malè fiunt, adeoque sunt indifferentes.

7. Septimò qui facit actiones indifferentes ad depellendas necessitates naturæ, eatenus peccaret, quatenus daretur aliquod præceptū naturale, vel positiuum obligans naturam rationalem ad ordinandas omnes suas actiones, & omissiones ad finem honestum; sed non datur hoc præceptum, siquidem eius obseruantia videtur moraliter impossibilis; ergo &c. Probatur minor: primò quia si obligaremur ad omnia agenda propter finem honestum, obligaremur ad essendum in perpetuo amore honestatis. Secundò posset aliquis dicere, quod homo eleuatus ad finem supernaturalem obligatur ad semper operandum ex motiuo charitatis. Probatur sequela: ideo enim obligamur ad semper operandum ex motiuo honestatis, quia cum homo sit rationalis, & per rationem discernat honestum ab inhonesto, obligatur ad semper operandū ex motiuo honesto; sed homo eleuatus est amicus Dei; ergo obligatur ad semper operandum ex motiuo charitatis, & amicitiæ erga Deum. Tertiò deberemus semper operari ex motiuo supernaturali. Quartò omnia præcepta naturalia, vel præscribunt, quo pacto creaturæ rationales debeant se habere ad Deum, vel quo pacto debeant se habere ad seipsas, vel quo pacto debeant se habere ad alias creaturas rationales; sed vt creatura rationalis debito modo se habeat ad Deum, ad se ipsam, & ad alias creaturas rationales, non requiritur, vt omnia operetur propter finem honestum; ergo non datur præceptum naturale omnia operandi propter finem honestū; sed neque de hoc datur præceptum positiuū, vt etiam aduersarij concedunt; ergo &c.

8. Octauò potest aliquis inuincibiliter opinari licitum esse hic, & nunc facere aliquā actionem indifferentem, & naturæ commodam præcise ex hoc motiuo, quia naturæ est commoda, non ordinando illam ad vlteriorem finem honestum; sed in hoc casu saltem per accidens, & ex errore ageret indifferenter, si faceret illam actionem præcisè ex hoc motiuo, quia naturæ est commoda; ergo &c. Probatur minor: nam qui facit actionem ex se malam, inuincibiliter putans illam esse bonam, & honestam, operatur honestè; ergo à fortiori qui facit actionem ex se malam, inuincibiliter putans illam esse licitam, & indifferentem, operatur licitè, & indifferenter.

9. Nonò Hieronymus Epistola ad S. Augustinum, quæ est 89. inter Epistolas Hieronymi, & 11. inter Epistolas Augustini, expressè admittit esse possibiles aliquos actus indifferentes. Loquens enim de ceremonijs legis Mosaicæ, dicit. *Neque enim indifferentia sunt inter bonum, & malum, sicut Philosophi disputant: bonum est continentia, malum est luxuria, inter vtrumque indifferens ambulare, digerere aliui stercora, capitis naribus purgamenta proijcere, sputis phlegmata iacere, hoc nec bonum, nec malum est. Siue enim feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam.* S. Greg. Nazianzenus orat. 3. contra Iulianum §. *ad hæc quomodo*, admittit actus indifferentes, dicens. *Quemadmodū enim quisquis supplicio haud dignus est, non idem statim laudem, & prædicationem meretur, eodem modo nec quisquis laude, & deprædicatione dignus non est idem confestim pœnam quoque commeretur, sed philosophiæ nostræ, virtutumque humanarum finibus nos ipsos continere, sicque quod rectè, & ex virtute geritur exigere debemus*, ergo Nazianzenus admittit actus, qui neque mereantur laudem, & præmium, neque vituperationem, & pœnam; sed tales actus eo ipso non sunt boni, neque mali, sed indifferentes; ergo admittit actus indifferentes, ideoque Helias Cretensis explicans locum citatum dicit: *Nota medium quemdam statum à magno viro excipi, & admitti*.

10. Respondeo: certum est, & ab omnibus admittitur, actus indeliberatos, ac non morales, qui nimirum fiunt, non attendendo, vtrum sint liciti, vel illiciti, neque esse honestos, neque inhonestos, adeoque esse indifferentes: ex. gr. exercemus actus indifferentes, cum fricamus barbam, expuimus phlegmata &c. non attendentes, vtrum tales actiones sint licitæ, vel illicitæ, ac proinde non operantes moraliter. Quæritur, vtrum cum operamur liberè, & moraliter, hoc est ex perfecta deliberatione, & considerando, an actiones, quas facimus, sint licitæ, vel illicitæ, possimus operari indifferenter, hoc est neque honestè, neque inhonestè?

11. Prima sententia Scoti, & Gabrielis loco citato in primo argumento docet, omnes actus morales secundum speciem, hoc est præcisè ex obiecto, esse bonos, vel malos, & non posse esse indifferentes: at in indiuiduo, hoc est attentis omnibus, posse aliquos actus esse indifferentes, ac neque bonos, neq; malos.

12. Secunda sententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, & aliorum, quos refert, & sequitur Vasquez 1. 2. disp. 52. cap. 2. & sequentibus, docet posse dari actus indifferentes, tum ex obiecto, siue in specie, tum in indiuiduo.

13. Tertia sententia S. Thomæ 1. 2. qu. 18. art. 8. & 9. Alberti, Ægidij, Ricchardi, Durandi, Maioris, & aliorum, quos refert Vasquez loco citato, & quos ex nostris sequuntur Suarius de actibus humanis, tract. 3. disp. 9. Granado de actibus humanis tract. 11. disp. 1. & 2. Card. Pallauicinus disp. 9. de actibus humanis art. 1. & 2. & P. Esparza de actibus humanis, qu. 27. & alij, docet dari actus morales indifferentes in specie, hoc est ex obiecto, at non posse dari actus morales indifferentes in indiuiduo, hoc est omnibus consideratis. Ex his Suarius, &

Granado licet negent esse possibiles actus morales per se indifferentes in individuo, tamen concedunt esse possibiles actus morales indifferentes per accidens, hoc est ex ignorantia, vel errore. At Card. Pallauicinus, & P. Esparza existimant neque per accidens posse dari actus morales indifferentes in individuo.

14. Dicendum primò cum omnibus penè Theologis contra Scotum, & Gabrielem; quædam obiecta secundum se præcisè sunt indifferentia, hoc est neque honesta, neque inhonesta, adeoque actus, qui volunt hæc obiecta, secundum speciem, seu ex obiecto volito præcisè sunt indifferentes.

15. Probatur: nam obiectum honestum est, quod præcipitur, vel suadetur per legem æternam, vt *Deum colere, parentes honorare, obseruare virginitatem &c.* obiectum inhonestum est, quod prohibetur per legem æternam, vt *furari &c. homicidium cõmittere &c.* sed quædam obiecta per legem æternam neque præcipiuntur, neque suadentur, neque prohibentur, sed purè permittuntur, vt *accedere ad ignem, fricare barbam &c.* ergo quædam obiecta secundum se præcisè neque sunt honesta, neque inhonesta, sed purè indifferentia; ergo actus eligentes talia obiecta, ex sua specie, hoc est præcisè in quantum eligunt talia obiecta, neque sunt honesti, nec inhonesti, sed purè indifferentes.

16. Confirmatur: nam si dicatur legem æternam, omnibus pensatis, semper suadere alteram partem contradictionis, adhuc habetur intentum. Si enim ex. gr. lex æterna hic, & nunc, omnibus pensatis, suadet, sed non præcipit actionem accedendi ad ignem; ergo omissionem accessus ad ignem neque suadet, neque præcipit, neque prohibet, sed purè permittit; & similiter si suadet, sed non præcipit omissionem accessus ad ignem, accessus ad ignem purè permittitur; ergo quædam actiones, vel omissiones per legem æternam non præcipiuntur, neque prohibentur, neque suadentur, sed merè permittuntur vt indifferentes, adeoque actus eligentes tales actiones, vel omissiones, ex obiecto sunt purè permissi, & indifferentes, ac neque boni, neque mali.

17. Dicendum secundò; non potest dari actus moralis, qui per se, & præcisa ignorantia, vel errore, sit indifferẽs in individuo, itaut omnibus consideratis, neque sit bonus, neq; malus.

18. Probatur primò: nam vt actus sit indifferens in individuo, requiritur, vt non solùm considerato obiecto volito, sed etiam consideratis omnibus circunstantijs, neque sit bonus, neque malus; sed repugnat actus moralis, ac deliberatus, qui consideratis omnibus circunstantijs, per se neque sit bonus, neque malus; ergo &c. Probatur minor: actus moralis est, qui fit, ratione considerante, vtrum sit licitus, vel illicitus; vel ergo ratio per conscientiam dictat esse illicitum, & disformem legi æternæ, & eo ipso si fiat, est malus, & illicitus; vel ratio dictat actum esse licitum, & permissum lege æterna, & si fiat hoc motiuo, quia consideratis omnibus, licitus, actus est honestus; si non fiat ex hoc motiuo, est illicitus, & peccaminosus; ergo. Probatur prima pars minoris, quod nimirum actus factus ex hoc motiuo, quia omnibus consideratis, est licitus, sit honestus. Omnis actus, qui permittitur per primam regulam & fit ex aliquo amore primæ regulæ, hoc est legis æternæ, est honestus; sed omnis actus actus ex hoc motiuo, quia omnibus consideratis, est licitus, fit ex aliquo amore legis æternæ, quæ est prima regula morum; ergo &c. Probatur minor: nam qui vult actionem quia est licita, & permissa per primam regulam morum, amat in actione ipsam bonitatem liciti, seu permissi per primam regulam morum; sed non potest amare bonitatem permissi per primam regulam, quin amet primam regulam; ergo amat primam regulam, adeoque operatur honestè: siquidem qui operatur actionem licitam ex aliquo amore primæ regulæ operatur honestè.

19. Probatur secunda pars, quod nimirum actus factus non ex hoc motiuo, quia est licitus, neque ex alio motiuo honesto, ipso per se sit illicitus, & peccaminosus. Primò enim omnis actus carens debito ordine ad suum finem, & ad suam regulam, est illicitus, & peccaminosus; sed actui morali debitus est ordo ad finem moris, qui est bonum honestum, & ad regulam moris; ergo actus moralis non ordinatus ad bonum honestum & ad primam regulam, eo ipso est illicitus & peccaminosus; sed actus moralis non factus ex hoc motiuo, quia est licitus, vel ex alio motiuo honesto, non ordinatur ad bonum honestum, neque ad primam regulam; ergo eo ipso est illicitus, & peccaminosus. Probatur minor, quod actui morali debeatur ordo ad finem moris. Nam actui artificiali debetur ordo, & aptitudo ad finẽ artis, ideoq; eo ipso quod careat tali ordine, peccat contra regulam artis; ergo actui morali debetur ordo, & aptitudo ad finem moris, ideoque si careat tali ordine, & aptitudine, per se est peccatum in genere moris.

20. Confirmatur ex Sancto Augustino, qui lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 18. habet hæc. *Voluntas mirum, si possit in medio quodam consistere, vt nec bona, nec mala sit. Aut enim iustum diligimus, & bona est, & si magis magis bona, si minus, minus bona est; aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis verò dubitet dicere voluntatem nullo modo iustitiam diligentem non modo esse malam, sed pessimam voluntatem*; ergo Augustinus non solũ docet expresè, ac tanquam indubitabile, non dari voluntatem, seu volitionem indifferentem, sed illam negat et nostro fundamento, quia nimirũ actus voluntatis eo ipso, quod nullo modo amat iustitiã, seu primam regulã, non solum non est bonus, sed est malus, & inhonestus; si autẽ amat primã regulam, seu iustitiam, est bonus, & honestus.

21. Pro-

21. Probatur secundò ex axiomate S. Dionysij cap. 4. de div. nom. quod axioma communiter est receptum, præsertim in hac materia: *Bonum ex integra causa, malum ex singulis defectibus*, ideoque defectus vnius ex requisitis ad hoc, vt actus moralis sit honestus, sufficit ad hoc, vt actus moralis sit inhonestus; sed vnum ex præcipuis requisitis ad actum honestum est, vt operetur propter finem honestum; ergo eo ipso, quod actus moralis non operatur propter finem honestum, est malus, & inhonestus in genere moris.

22. Respondet Scotus loco citato in primo argumento axioma Dionysij intelligendum ità, vt sensus sit, quod ex singulis defectibus resultat malum priuatiuè, non autem contrariè. Sed contrà, nam cum per Scotum actus priuatiuè malus idem sit, ac actus indifferens, si axioma Dionysij haberet hunc sensum, quod ex singulis defectibus resultet malum priuatiuè, haberet hunc sensum, quod in rebus moralibus bonum ex integra causa, ex singulis autem defectibus resultat actus moralis indifferens, qui sensus est alienissimus à Dionysio.

23. Probatur tertiò; nam artifex eo ipso, quod facit opus artificiosum inutile ad finem artis, peccat contrà artem, & illud opus non est indifferens, sed malum; exempli gratia sutor si faciat calceum ineptum ad calceandum, facit calceum malum, & peccat contrà artem sutoriam; ergo agens morale, si faciat actum moralem inutilem ad finem, ad quem ordinantur agentia moralia, facit actum malum, & peccat contra moralitatem.

24. Probatur quartò; nam omnis actus moralis otiosus est peccatum; sed omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem est otiosus; ergo omnis actus moralis carens ordinatione ad vltimum finem est peccatum. Maior probatur ex illo Christi, Matt. 12. *Dico autem vobis, quia omne verbum otiosum, quod loquuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicij*, nimirum tanquam de culpa, vt patet ex contextu, & docent communiter Interpretes; sed eadem est ratio de factis otiosis; ergo vniuersim omnes actus otiosi sunt peccata; sed otiosum est, quod est *inutile ad finem*, vt patere videtur ex terminis; ergo omnis actus inutilis ad finem hominis est peccaminosus; sed omnis actus, qui non intendit finem honestum, est inutilis ad finem hominis; ergo omnis actus, qui non intendit finem honestum, est peccaminosus.

25. Confirmatur: nam ex doctrina communi, qui in via Domini non proficit, deficit; sed si daretur actus indifferens, hoc esset falsum: nam homines exercendo actus indifferentes moraliter operarentur, & tamen neque proficerent, neque deficerent; ergo &c.

26. Dicendum tertiò: probabile est actus morales per accidens ex errore, ignorantia, vel inaduertentia posse esse indifferentes in indiuiduo.

27. Probatur: nam licet mendacium per se sit peccatum, tamen si quis in aliquo casu mentiatur, putans inuincibiliter licitum esse mentiri, vel non aduertens obligationem non mentiendi, per accidens tale mendacium non erit peccatum formale; ergo licet operari moraliter, non ordinando actum ad finem honestum, per se sit peccatum, tamen si quis faciat actum moralem sine tali ordine, putans inuincibiliter id licere, vel non aduertens talem obligationem, excusabitur à peccato per accidens, & faciet actum moralem indifferentem.

28. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod præter obiecta rationi consona, quæ nimirum ratio præcipit, aut suadet, & præter obiecta rationi dissona, quæ nimirum ratio prohibet, dantur quædam obiecta, quæ ratio neque prohibet, neque suadet, sed purè permittit, quæ idcircò dicuntur non esse moraliter bona, nec mala, nec rationi moraliter consona, nec dissona, sed indifferentia, vt probatum est conclusione prima.

29. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; datur species actuum indifferentium secundum speciem, hoc est relatè ad obiectum volitum, & indifferentia purè præcisiua, concedo minorem; datur species actuum indifferentium secundum speciem, hoc est omnibus pensatis, & indifferentia positiua, nego minorem; & distinguo consequens; ergo inconsequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes, qui non sint boni, neque mali secundum speciem, hoc est relatè ad obiectum volitum, & indifferentia præcisiua, concedo consequentiam; ergo inconsequenter negatur dari actus indiuiduos indifferentes secundum indiuiduum, hoc est omnibus pensatis, & indifferentia positiua, nego consequentiam. Dum dicimus dari speciem actuum indifferentium, asserimus solum dari speciem actuum, qui sunt indifferentes secundum speciem, indifferentia quadam purè præcisiua, hoc est relatè ad obiectum volitum: at non dicimus dari speciem actuum, qui sint indifferentes, pensatis omnibus, adeoque secundum indiuiduum: similiter dum dicimus non dari actus indifferentes in indiuiduo, non negamus dari actus indiuiduos, qui sint indifferentes indifferentia præcisiua, & relatè ad obiectum, sed tales actus concedimus, ac solum negamus illos esse indifferentes secundum indiuiduum, hoc est indifferentia positiua, & omnibus pensatis; ergo benè explicatis terminis, non est vlla inconsequentia traditæ doctrinæ. Confirmatur, & explicatur. Species enim humana secundum se præcisè considerata abstrahit ab omnibus indiuiduationibus; at considerata, prout est à parte rei, & secundum

dum omnia, cum quibus identificatur, non abstrahit ab indiuiduationibus, sed includit omnes indiuiduationes. Proportionaliter actus, quibus volumus obiecta indifferentia, secundum speciem præcisè, quæ desumitur, ex obiecto volito, abstrahunt à bonitate, & malitia, adeoque sunt præcisiuè indifferentes: at considerati prout sunt à parte rei, & includunt omnia prædicata, cum quibus identificantur, sunt boni, vel mali, ac non sunt indifferentes.

30. Ad 3. distinguo maiorem: inter ea, quæ non opponuntur contradictoriè, sed contrariè, semper datur medium negatiuum absolutè, concedo; in certo genere, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo inter bonum, & malum est possibile medium negatiuum absolutè, concedo; in genere actus moralis, & deliberati, nego consequentiam. Inter ea, quæ non opponuntur contradictoriè, sed priuatiuè, vel contrariè, semper datur medium negatiuum absolutè, sed non semper datur medium negatiuum in certo genere. Exempli gratia quia videns, & cæcus non opponuntur contradictoriè, sed priuatiuè, datur absolutè aliquid, quod neque est videns, neque cæcum, puta lapis neque est videns, neque cæcus: at in genere, seu specie hominis non datur medium negatiuum. Quia enim homo est capax potentiæ visiuæ, eo ipso, quod non habet potentiam visiuam, est cæcus. Similiter quia rectum, & curuum opponuntur non contradictoriè, sed contrariè, datur aliquid, quod neque est rectum, neque curuum: siquidem punctum neque est rectum, neque curuum; sed non datur medium negatiuum recti, & curui in genere lineæ: siquidem linea, eo ipso, quod non est recta, est curua. In casu nostro quia moraliter bonum, & moraliter malum opponuntur non contradictoriè, sed priuatiuè, vel contrariè, datur absolutè actus, qui neque est moraliter bonus, neque malus; siquidem actus non morales neque sunt boni, neque mali; sed in genere actus moralis non datur actus, qui neque sit bonus, neque malus. Confirmatur: nam in genere artificialium non dantur artificiata, quæ neque sint bona, neque mala: e. g. non datur calceus, qui neque sit bonus, neque malus: nam vel calceus habet omnia requisita ad hoc, vt benè calceet, & est bonus, vel non habet omnia, & aliquid illi deest, sine quo non potest benè calceare, & est malus; ergo proportionaliter actus moralis, vel habet omnia requisita ad hoc, vt conducat ad finem hominis, & est bonus; vel caret aliquo, & eo ipso est malus.

31. Ad 4. Si quis ex perfecta deliberatione det eleemosinam, vel faciat aliquam aliam actionem honestam ex obiecto, sed non faciat ex fine honesto, saltem ex hoc fine, quia est licita, facit actum carentem ordine ad finem debitum, ergo eo ipso facit actum non indifferentem, seu peccaminosum, vt probatum est.

32. Ad 5. Qui facit actiones ex obiecto indifferentes, puta accedit ad ignem purè vt se calefaciat, non ordinando tales actiones ad aliquem finem honestum, & non faciendo illas saltem ex hoc motiuo, quia sunt licitæ, peccat venialiter, & viri timoratæ conscientiæ in confessione se accusant de his, dum se accusant de otiositatibus in verbis, & factis, & de omissione intentionis, per quam ordinauerint suas actiones ad debitum finem.

33. Ad 6. concessa maiori, nego minorem, ac dico, quod recta ratio dictat actiones ex se indifferentes, ac licitas, si fiant etiam ex hoc motiuo, quia sunt licitæ, fieri benè, & honestè, si fiant præcisè ad depellendas necessitates naturæ, & nullo pacto quia sunt licitæ, & permissæ, fieri male, & peccari, quia carent ordine debito ad finem moris.

34. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico dari præceptum, quo obligamur ad faciendas omnes nostras actiones, & omissiones propter finem honestum, saltem propter hunc finem, quia sunt licitæ, & permissæ, quod præceptum est ad obseruandum facillimum. Quid enim facilius, quam quod cum aliquis videt licitum sibi esse facere actionem commodam, faciat illam non solum ex hoc motiuo, quia est commoda, sed etiam ex hoc, quia est licita, & permissa?

35. Dum contra hoc præceptum opponitur primò, quia obligaremur ad essendum in perpetuo, & continuo amore honestatis, distinguo; dum operamur moraliter, concedo; dum non operamur moraliter, nego. Sicut per aduersarios, & per omnes, dum operamur moraliter, intellectus semper considerat, vtrum actio sit licita, sic voluntas obligatur ad amandam bonitatem liciti.

36. Dum opponitur secundò: quod homo eleuatus ad finem supernaturalem obligaretur ad semper operandum ex motiuo charitatis, nego sequelam. Non enim homo obligatur ad operandum semper ex motiuo perfectissimo, sed sufficit, vt operetur ex hoc motiuo, quia actiones sunt licitæ, & permissæ.

37. Dices: quia homo est rationalis, obligatur ad semper operandum ex motiuo honesto, hoc est bono secundum rationem; ergo quia est amicus Dei, obligatur ad semper operandum ex motiuo amicitiæ, seu charitatis,

38. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Nam sicut quia homo est rationalis, sufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à ratione, sic quia est amicus Dei, sufficit, vt operetur propter motiuum approbatum à charitate, siue amicitia erga Deum;

Deum; sed non solum ratio, sed etiam charitas approbat, vt operemur ex hoc motiuo, quia actio est licita, & permissa per primam regulam; ergo sufficit, vt operemur ex hoc motiuo, & non requiritur, vt operemur ex formali motiuo charitatis.

39. Dum opponitur tertiò, quod semper deberemus operari ex motiuo supernaturali: respondeo primo, negando sequelam. Nam cum lex etiam supernaturalis permittat, vt operemur purè ex hoc motiuo, quia actio est licita, sufficit, vt purè operemur ex hoc motiuo, quia actio est licita. Respondeo secundò, distinguendo sequelam; deberemus operari ex motiuo supernaturali, dum per fidem consideramus aliquas actiones, & omissiones esse permissas etiam per legem supernaturalem, concedo; dum hoc non consideramus, nego. Dum per fidem consideramus aliquas actiones, & omissiones esse licitas, & permissas lege supernaturali, transeat, quod obligemur ad illas faciendas ex hoc motiuo, quia sunt permissæ etiam per legem supernaturalem, quod motiuum, cum dicat ordinem ad legem supernaturalem, est supernaturale.

40. Dum opponitur quartò, non posse explicari, in quo fundetur hoc præceptum: dico, quod fundatur in ordine, quem creatura rationalis debet habere ad Deum, tanquam ad primam regulam morum. Ex hoc enim sequitur, quod non possit licitè aliquid velle, nisi videat esse permissum à prima regula, & ex hoc motiuo saltem partiali, quia est licitum, seu permissum. Hinc autem sequitur hoc præceptum esse naturale.

41. Ad 8. concedo totum. Iam enim numero 36. concessimus nos per accidens, & ex errore, vel inaduertentia posse facere actus morales indifferentes in indiuiduo.

42. Ad 9. ex authoritate Hieronymi, & Nazianzeni, respondeo Hieronymum admittere actus indifferentes ex obiecto, quales sunt ambulare, expuere &c; sed etiam nos admittimus tales actiones esse indifferentes ex obiecto; ergo conuenimus cum Hieronymo.

43. Vrget Vasquez: Hieronymus addit: *Siue hæc feceris, siue non feceris, nec iustitiam habebis, nec iniustitiam*; ergo concedit tales actiones posse fieri nec benè, nec malè, ac proinde indefferenter in indiuiduo, Respondeo, negando consequentiam. Sensus enim Hieronymi est, quod tales actiones cum sint indifferentes, fiunt per actus nec bonos, nec malos ex obiecto, & secundum speciem, quod etiam nos concedimus, abstrahendo ab hoc, vtrum possint fieri per actus indifferentes, omnibus pensatis, siue in indiuiduo; ergo &c. Nazianzenus admittit quidem possibiles esse actus, qui neque mereantur præmium, & laudem, neque pænam, & vituperationem, sed non dicit tales actus esse morales; sed etiam nos admittimus dari actus non morales, qui neque mereantur pænam, neque præmium; ergo Nazianzenus non est contra nos.

TRACTATVS V.

De Peccato actuali.

S. Thomas 1. 2. q. 71. & sequent.

QVIA homo sicut mouetur ad suum vltimum finem, hoc est ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & moraliter bonos, per actus nimirum virtutum, sic à beatitudine auertitur per actus moraliter malos, hoc est per peccata: ideò Sanctus Thomas postquam 1. 2. per primas 70. quæstiones egit de beatitudine, de voluntario, libero, ac morali, ac de actibus moraliter bonis, à quæstione 71. vsque ad 89. disputat de vitijs, & peccatis, hoc est de habitibus, & actibus moraliter malis. Quia rursus Deus vt principium extrinsecum per legem, & gratiam mouet nos ad faciendos actus bonos, quibus consequamur beatitudinem, & ad vitanda peccata, quibus beatitudinem amittamus, à quæstione 90. vsque ad 114. disputat de lege, & gratia.

QVAESTIO XXIX.

Vtrum peccatum benè definiatur, dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam?

S. Thomas qu. 71. art. 6.

1. VIdetur peccatum non benè definiri ab Augustino libro 22. contra Faustum initio capitis 17. *Dictum, factum, concupitum contra legem æternam*: primò quia peccatum non consistit in aliquo positiuo, sed in priuatione, vt dicetur inferius, quæstione 30. sed dictum; factum, concupitum non sunt priuatio, sed actus positiui; ergo &c.

2. Secundò non solum dantur peccata commissionis, sed etiam omissionis; sed peccata omissionis non sunt dicta, facta, vel concupita, sed omissiones dicendi, faciendi, ac concupiscendi, seu volendi; ergo allata definitio non conuenit omnibus peccatis.

3. Tertiò si definitio, & essentia peccati consisteret in hoc, quod sit contra legem æternam, non posset intelligi peccatum antecedenter ad contrarietatem cum lege æterna, siquidem nulla res potest iutelligi antecedenter ad suam essentiam, & definitionem; sed peccatum potest intelligi antecedenter ad legem æternam, adeoque ad contrarietatem cum lege æterna; ergo &c. Probatur minor: nam quædam ideò sunt prohibita, quia antece-

tecedenter ad prohibitionem intelliguntur mala; exempli gratia odium Dei, blasphemiæ, homicidia &c. ideò prohibentur per legem æternam Dei, quia antecedenter sunt mala; sed quæ antecedenter ad legem æternam sunt mala, antecedenter sunt peccata; ergo quædam antecedenter ad legem æternam sunt peccata.

4. Quartò si essentia peccati consisteret in hoc, quod sit contra legem æternam, cum nemo possit peccare, nisi per conscientiam cognoscat se peccare, nemo posset peccare, nisi cognosceret se facere contra legem æternam; sed hoc est falsum; nam multi peccant, nihil cogitando de lege æterna; ergo &c.

5. Quintò peccatum melius definitur, dicendo, quod est *actus liber malus*, quod est *actus liber contra rationem, seu contra dictamen conscientiæ, contra naturam rationalem, contra vltimum finem &c.* ergo præferendæ sunt istæ definitiones definitioni Sancti Augustini.

6. Respondeo ex doctrina Aristotelis 10. Metaphysicæ, textu 23. contraria esse in eodem genere, & constitui, ac inter se differre per contrarias differentias; exempli gratia albedo, & nigredo sunt in eodem genere coloris, ac differunt per contrarias differentias disgregationis, ac congregationis; siquidem albedo est *color disgregatiuus visus*, nigredo est *color congregatiuus visus*; sed peccatum contrarium est actui virtutis; ergo peccatum, & actus virtutis debent esse in eodem genere, ac constitui, atque inuicem differre per contrarias differentias; sed actus virtutis nihil aliud est, quam actus humanus, idest voluntarius, ac liber bonus; ergo peccatum nil aliud est, quam actus humanus, idest voluntarius, ac liber malus; sed actus humanus constituitur bonus, vel malus per hoc, quod vel sit commensuratus & conformis, vel incommensuratus, & difformis primæ regulæ voluntatis humanæ, quæ regula est lex æterna per rationem, seu dictamen conscientiæ proposita, vt dictum est quæstione 23. & 24. ergo actus virtutis nihil aliud est, quam actus voluntarius, ac liber bonus, hoc est commensuratus, & conformis legi æternæ per rationem propositæ; peccatum autem nihil est aliud, quam actus voluntarius, ac liber malus, hoc est incommensuratus, ac difformis legi æternæ per rationem propositæ; & hæc est definitio peccati, explicans genus proximum, in quo peccatum conuenit cum actu virtutis, ac differentiam, per quam differt ab actu virtutis, & ab omnibus alijs, quæ non sunt actus peccati.

7. Idem genus, & eamdem differentiam peccati explicat Augustinus in sua definitione, qua peccatum definit; *dictum, factum, concupitum contra legem æternam*, quæ proindè est optima. Per primas particulas, *dictum, factum, concupitum* explicat genus, & quasi materiale peccati, quod genus est, vt sit actus voluntarius, ac liber, seu sit voluntarius per modum actus eliciti, eo pacto, quo nostræ internæ volitiones, quibus aliquid volumus, & concupiscimus, sunt voluntariæ, in quantum sunt actus liberè elicti à voluntate; seu sit voluntarius per modum actus imperati, eo pacto, quo dicta, & facta à nobis liberè volita sunt voluntaria. Per vltimas particulas *contra legem æternam* explicat differentiam, & quasi formale peccati, quæ differentia est, vt sit contra legem æternam, quæ est prima regula voluntatis. Quia verò nostra dicta, facta, & concupita non possunt esse formaliter contra legem æternam, nisi ratio, seu conscientia proponat illa esse contra legem æternam, definitio debet ità intelligi, vt peccatum formale sit *dictum, factum, concupitum contra legem æternam per dictamen conscientiæ, seu rationis propositum*.

8. Ad 1. distinguo maiorem: peccatum secundum materiale non consistit in positiuo, sed in priuatione, nego; secundum suum formale, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Sicut cæcum secundum suum materiale est aliquid positiuum, siquidem est animal carens visu, sed secundum formalem cæcitatem est priuatio: nam cæcitas est carentia visus in animali, idemque dic de tenebroso, & omnibus alijs; sic peccatum secundum suum materiale est aliquid positiuum; est enim actus voluntarius, ac liber contra legem æternam at secundum formalem malitiam est priuatio debitæ rectitudinis, vt explicabitur quæstione 30. proximè sequenti.

9. Ad 2. respondeo primo, nego minorem. In sententia nostra, qua quæstione 20. negauimus dari puram omissionem liberam, & diximus omnem omissionem fundari in aliquo positiuo, peccatum omissionis est dictum, factum, concupitum, & vniuersim actus positiuus, ex quo videtur sequi omissio contra legem Dei; exempli gratia quia in nostra sententia non potest aliquis liberè omittere auditionem sacri, nisi exerceat actum positiuum voluntatis, ex quo videt sequi omissionem sacri, peccatum omissionis sacri est actus positiuus, ex quo videtur sequi omissio sacri.

10. Respondeo secundo cum Sancto Thoma 1. 2. quæstione 71. articulo 6. ad decimum, distinguo minorem: peccata omissionis non sunt dicta, facta, vel concupita contra legem æternam, neque ad hæc reducuntur, nego; & ad hæc reducuntur, concedo minorem, & distinguo consequens: ergo definitio allata non conuenit omnibus peccatis, nec reductiuè continet omnia peccata, nego; non conuenit omnibus peccatis, sed reductiuè continet omnia peccata, concedo consequentiam. Sicut diuisio præcamentorum debet continere omnia, sed quædam directè, hoc est entia positiua, quædam solum indirectè, & reductiuè, hoc est negationes, & priuationes, ideoque priua-

tiones,

tiones formæ substantialis reducuntur ad prædicamentatum substantiæ, priuationes qualitatum, reducuntur ad prædicamentum qualitatis vt ex communi sententia dixi in logica quæstione 52. sic definitio peccati debet continere omnia peccata, sed peccata commissionis directè, peccata omissionis indirectè, & reductiuè. Addo cum S. Thoma, quod si volumus in definitione peccati comprehendere directè etiam peccata omissionis, debemus peccatum definire, *dictum, vel non dictum, factum, vel non factum, concupitum, vel non concupitum contra legem æternam*; vel breuius *actus liber, vel libera omissio contra legem æternam*.

11. Ad 3. distinguo maiorem: si essentia peccati formaliter sumpti consisteret in hoc, quod sit contra legem Dei, non posset intelligi peccatum formale antecedenter ad legem Dei, concedo; non posset intelligi peccatum fundamentale, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem, & consequens. Quæ sunt prohibita, quia mala, antecedenter ad ipsam prohibitionem sunt mala, & per illam malitiam antecedentem constituuntur peccata fundamentaliter, hoc est exigentia prohiberi, per hoc autem, quod sint prohibita, adeoque sint contra legem æternam, acquirunt nouam malitiam, quæ constituit peccatum formale, vt dictum est quæstione 23. & 24.

12. Ad 4. destinguo maiorem: si essentia peccati consisteret in hoc, quod sit contra legem æternam, nemo posset peccare, nisi cognosceret se facere contra legem æternam cognitam sub conceptu dictaminis dicentis, *fac hoc*, vel *ne facias hoc*, concedo; cognitam sub alijs conceptibus, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Nomine legis æternæ intelligimus dictamen æternum dicens, *fac hoc, ne facias hoc*, & obligans ad quædam facienda, quædam omittenda; sed nemo potest peccare peccatis commissionis, puta blasphemando, furando &c. nisi per conscientiam cognoscat dari quædam dictamina semper obligantia, & dicentia; *ne blasphemes, ne fureris &c.*; nemo potest peccare peccatis omissionis, non honorando parentes, non colendo Deum &c. nisi cognoscat dari dictamina affirmatiua obligantia, ac dicentia *Deum cole, parentes honora &c.*; ergo nemo potest peccare, nisi cognoscat se facere contra legem æternam cognitam sub conceptu dictaminum obligantium, vel cognoscat illam sub alijs conceptibus, vt latius explicui quæst. 24.

13. Ad 5. Ad definitionem non sufficit, vt sit conuertibilis cum definito, sed requiritur, vt explicet essentiam, & prædicata primaria definiti; sed licet omnes descriptiones allatæ in argumento sint conuertibiles cum peccato, tamen definitio Augustini melius, quam aliæ, explicat essentiam, & prædicata primaria peccati; ergo definitio Augustini præferenda est reliquis. Probatur minor; descriptio, qua peccatum dicitur, *actus liber malus* non explicat, in quo consistat malitia propria peccati, quæ consistit in hoc, vt sit contra legem æternam, quod explicatur per definitionem Augustini. Secunda, & tertia descriptio, quibus peccatum dicitur esse *actus liber contra rationem, vel contra naturam rationalem*, explicant solum malitiam secundariam peccati; definitio autem Augustini explicat malitiam primariam. Cum enim peccatum & sit contra rationem humanam, & contra naturam rationalem creatam, & contra legem æternam increatam, primaria eius malitia consistit in hoc, quod sit contra legem æternam increatam, adeoque sit offensa Dei; secundaria autem peccati malitia consistit in hoc, vt sit contra legem humanam, & contra naturam rationalem creatam. Demum eatenus natura rationalis per peccatum auertitur ab vltimo fine, vel ab ijs, quæ conducunt ad vltimum finem, quatenus per peccatum facit contra legem æternam, quæ ordinat naturam rationalem ad vltimum finem, & ad ea, quæ conducunt ad vltimum finem; ergo eo ipso, quod peccatum dicitur esse contra legem æternam, explicatur malitia radicalis peccati, ex quo sequitur, vt sit auersio ab vltimo fine.

QVAESTIO XXX.

Vtrum malitia formalis peccati consistat in priuatione realiter, vel formaliter distincta ab actu positiuo?

S. Thomas 1. 2. qu. 18. art. 1.

1. EX vna parte videtur, quod sicut homo est cæcus non per suam entitatem, sed per priuationem visus realiter distinctam ab homine, aer est tenebrosus per priuationem lucis realiter distinctam ab aere &c, sic nostri actus positiui sint mali, & peccaminosi per priuationem rectitudinis debitæ realiter distinctam ab actibus, ita vt actus voluntatis liberi sint solum subiectum, & materiale malitiæ, formalis autem malitia sit distincta priuatio rectitudinis debitæ; primò, quia Sancti Patres, quos fusè refert Vasquez 1, 2. disput. 85. cap. 4. communiter docent malitiam peccati esse nihil, & non esse entitatem, sed puram priuationem & corruptionem boni; sed si malitia peccati realiter identificaretur cum actibus positiuis voluntatis, esset entitas, & non esset pura priuatio; ergo &c.

2. Secundò ijdem Patres docent malitiam peccati non habere causam efficientem, sed purè deficientem; sed si realiter identificaretur cum actibus positiuis, haberet causam efficientem, non minus, quam ipsi actus positiui; ergo &c.

3. Tertiò Patres docent Deum non esse causam peccati, ac peccatum non amare; sed si malitia peccati identificaretur cum actibus positiuis, Deus esset causa peccati, & amaret peccatum, sicut amat, & causat actus positiuos; ergo &c

4. Ex alia parte videtur malitia peccati commissionis non solum realiter, sed etiam formaliter consistere in actione positiua. Primò enim cum ex definitione Augustini explicata quæstione 29. peccatum sit actus liber contra legem æternam per dictamen conscientiæ propositam, malitia peccati formaliter consistit in eo, per quod actus est contra legem æternam; sed peccata commissionis sunt contra legem æternam per ipsum actum positiuum; ergo peccata commissionis formaliter consistunt in ipso actu positiuo. Probatur minor; peccata enim commissionis sunt, per quæ fit aliquid contra præceptum negatiuum: e. g. quia dantur præcepta negatiua dicentia, *ne furtum facias, ne blasphemes &c.* furta, & blasphemiæ &c. sunt peccata commissionis; sed talia sunt formaliter contra præcepta negatiua per suam actionem positiuam: nam qui blasphemat, occidit, & furatur, per ipsas actiones positiuas blasphemandi, occidendi, & furandi, facit contra illa præcepta, *ne blasphemes &c.* sicut è conuerso qui non honorat parentes, per ipsam omissionem honorandi facit contra præceptum affirmatiuum dicens *parentes honora*; ergo.

5. Secundò malitia physica erroris, & doloris e. g. non consistit in sola priuatione veritatis, & delectationis; ergo malitia moralis odij Dei non consistit in sola priuatione rectitudinis. Probatur antecedens; si malitia erroris consisteret in sola priuatione veritatis, cum etiam ignorantia purè priuatiua priuet veritate, eadem esset malitia erroris, ac malitia ignorantiæ purè priuatiuæ; & similiter eadem esset malitia doloris, & carentiæ voluptatis; sed non est eadem malitia, siquidem peius est errare positiuè circa aliquam veritatem, quam illam purè ignorare, & peius est habere dolorem, quam solum carere voluptate; ergo. Probatur consequentia primi argumenti: nam peius est Deum odisse, quam purè carere rectitudine actus oppositi odio Dei; ergo non est eadem malitia odij Dei, ac malitia priuationis rectitudinis oppositæ.

6. Tertiò priuationes eiusdem formæ non differunt specie: ergo si tota malitia peccati consisteret in priuatione rectitudinis, peccata, quæ priuant eadem rectitudine, non differrent specie; sed peccata contraria eidem virtuti per excessum, ac defectum, exempli gratia peccatum prodigalitatis, & peccatum auaritiæ priuant eadem rectitudine virtutis mediæ, hoc est libertatis; ergo peccata prodigalitatis, & auaritiæ non differrent specie. Rursus peccatum mortale, & peccatum veniale contra eandem virtutem priuant eadem rectitudine virtutis; ergo peccatum mortale, & veniale contra eandem virtutem non differunt specie.

7. Quartò vel malitia odij Dei e. g. consisteret in priuatione rectitudinis debitæ ipsi actui odij, vel in priuatione rectitudinis debitæ subiecto, puta homini Deum odio habenti; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam odio Dei nulla debetur rectitudo, cum odium Dei sit actus essentialiter non rectus, eo pacto, quo quia equus est animal essentialiter irrationale, equo non debetur vlla rationalitas; ergo odium Dei non potest esse malum per priuationem rectitudinis debitæ ipsi odio. Neque dicas, quod generi actus moralis debetur rectitudo, ideoque odium Dei est malum, quia caret rectitudine debita actui morali in genere. Nam non aliter actui morali in genere debetur rectitudo, ac animali in genere debetur rationalitas; sed absurdè diceretur equum esse animal malum, quia caret perfectione rationalitatis debita generi animalis; ergo absurdè dicitur odium Dei esse actum moralem malum, quia caret rectitudine debita actui morali in genere. Probatur secunda pars minoris: nam cum homo non tenetur diligere Deum, odium Dei non priuat hominem debita rectitudine dilectionis, siquidem tunc dilectio, & eius rectitudo non est debita; ergo odium Dei cum sit ab homine non obligato pro tunc ad Deum amandum, non est malum moraliter, si malitia moralis odij consistit in hoc, vt priuet hominem debita rectitudine dilectionis. Si verò dicatur, quod odium Dei priuat hominem debita rectitudine carendi odio Dei, contra est, nam cum carentia odij sit negatio, priuatiò carentiæ est positiua; siquidem negatio, vel priuatio negationis est quid positiuum, eo pacto, quo negatio tenebrarum est lux, adeoque si malitia odij consistit in hoc, vt priuet subiectum debita rectitudine carentiæ odij, malitia odij consistit in aliquo positiuo.

8. Respondeo plures esse sententias. Prima Caietan. 1. 2. quæstione 18. art. 1. & quæst. 71. art. 7. Vasquez 1. 2. disp. 65. cap. 1. qui citat etiam Scotum, Gregorium, & Melchiorem Canum, docet, malitiam moralem peccati commissionis consistere in aliquo positiuo. Authores huius sententiæ non conueniunt in ea explicanda.

9. Primò Caietanus supponit in peccato commissionis dari duas malitias, alteram indebitæ conuersionis ad creaturam, alteram auersionis à Deo, iuxtà illud Hieremiæ 2. *Duo mala fecit populus meus: me dereliquerunt fontem aquæ viuæ, & fecerunt sibi cisternas dissipatas.* Hoc supposito, Caietanus videtur docere malitiam moralem peccati commissionis consistere in hoc, vt peccans conuertatur ad creaturam modo indebito, & hanc esse po-

siti-

sitiuam, in eaque fundari aliam malitiam priuatiuam auersionis à Deo.

10. Secundò Pater Vasquez docet malitiam peccati commissionis consistere in positiua relatione dissonantiæ cum ratione, seu cum natura rationali; exempli gratia odium Dei constituitur formaliter malum per hoc, quod habet relationem dissonantiæ à natura rationali. Hanc relationem, quia pendet etiam ab aduertentia rationis, Vasquez vocat relationem rationis.

11. Tertiò alij doctissimi recentiores dicunt malitiam commissionis consistere in positiua difformitate actus liberi cum regula rationis, hoc est cum præcepto negatiuo: & quia difformitas cum præcepto dicente *ne occidas* exempli gratia consistit in hoc, vt homo aduertens præceptum, tamen liberè velit occidere, ideò dicunt malitiam peccati commissionis consistere in ipso actu positiuo, quo homo aduertens se per legem obligari ad non occidendum, tamen liberè dicit, *volo occidere*. Addunt, quod sicut frigus exempli gratia, quia per se ipsum excludit à subiecto calorem, est priuatio positiua caloris, sic peccatum homicidij, quia per suam malitiam positiuam excludit a subiecto bonitatem, & rectitudinem iustitiæ intentam à præcepto, quæ bonitas est aliquo pacto debita, peccatum homicidij est priuatio positiua bonitatis, & rectitudinis

12. Secunda sententia Alexandri de Ales, S. Bonauenturæ, Durandi, Henrici, Ferratiensis, & aliorum, quos refert Vasquez 1.2. disp. 95. cap. 4. docet in peccato commissionis actum positiuum esse subiectum malitiæ, malitiam autem consistere in sola priuatione.

13. Authores etiam huius sententiæ non conueniunt in ea explicanda. Primò aliqui dicunt malitiam peccati consistere in priuatione realiter distincta ab actu positiuo, exempli gratia malitiam odij Dei consistere in priuatione realiter distincta ab odio Dei. Hanc priuationem Pater Antonius Perez Tom. in 2. & 3. p. tract. 1. de vitijs, & peccatis disput. 3. cap. 1. censuit esse priorem natura actu positiuo, & consistere in omissione formaliter libera omnium impedimentorum actus, qui fit, qua omissione posita, docet sine noua libertate sequi actum positiuum, puta odium Dei. Alij communiter dicunt hanc priuationem non antecedere, sed consequi, vel comitari actum positiuum, adeoque esse liberam solum ratione actus positiui,

14. Secundò alij docent malitiam peccati commissionis consistere in priuatione, quæ solum formaliter, & ratione nostra distinguatur ab actu positiuo; e.g. malitiam odij consistere in priuatione rectitudinis realiter identificata cum actu odij Dei, sed distincta per nostram rationem.

15. Tertiò Scotus docet malitiam peccati esse priuationem rectitudinis debitæ ipsi actui, exempli gratia peccatum odij Dei consistere in priuatione rectitudinis, quæ deberet inesse ipsi actui odij Dei. Gabriel è conuerso docet malitiam consistere in priuatione rectitudinis debitæ, non actui, sed subiecto, seu potentiæ operanti, Odium enim Dei priuat rectitudine debita inesse non actui odij, cui nulla debet inesse rectitudo, sed subiecto, seu voluntati operanti. Alij demum dicunt malitiam peccati consistere in priuatione, qua peccator per peccatum priuatur ipso Deo vt fine, nec non priuatur regula rationis, à qua auertitur.

16. Tertia sententia docet peccatum consistere in actu simul, & priuatione. Verum hæc sententia videtur coincidere cum secunda; siquidem eius auctores nihil aliud videntur dicere, quam peccatum esse actum malum, adeoque includere actum liberum vt subiectum, & genus, priuationem autem vt formam, & vt differentiam.

17. Dicendum primò: malitia peccati formaliter non est ens, sed est negatio, vel priuatio.

18. Probatur primò vnanimi consensu Patrum Græcorum, & Latinorum, qui expressè docent peccatum formaliter non esse actum, naturam, vel entitatem, sed esse priuationem. Ex Græcis Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus loquens de peccato dæmonum dicit. *Neque enim hoc est appetitus, sed veri appetitus declinatio*; & concludit: *Et vt summatim dicam, malum quemadmodum sæpè diximus, infirmitas, imbecillitasque, & priuatio est, aut scientiæ, aut fidei, aut appetitus, aut actionis bonæ*. Iustinus Martyr in libro quæstionum à gentibus propositarum, quæst. 46. & 53. docet, peccatum nihil esse, præter boni corruptionem. Athanasius oratione contrà idola latè docet nullam esse mali essentiam. Basilius Homilia 9. quod Deus non est author malorum, post medium ait. *Malum boni priuatio est*: & in constitutionibus monasticis, capite 3. dicit: *Vitium nihil est aliud, quam virtutis desertio*. Nazianzenus oratione 40. quæ est in Sanctum Baptisma dicit: *Crede nullam mali essentiam esse*: hæc autem verba transcripsit Damascenus in Historia Barlaam capite 16. Chrysostomus Homilia 2. in acta Apostolorum dicit: *Mala essentiam non habent*. Gregorius Nyssenus in oratione parænetica, cap. 5. 6. 7. dicit: *Vitium omne, & improbitas in boni priuatione suam habet formam, & characterem, cum per se non sit, neque consideretur in eo, quod consistat*: & Homilia secunda in cantica dicit: *neque enim mali substantia vlla est, sed boni priuatio*, idemque dicit Damascenus libro secundo de fide, cap. 4.

19. Ex Patribus Latinis Augustinus libro 11. de Ciuitate in fine dicit: *mali nulla natura est, sed omissio boni mali nomen accepit*. Idem docet libro 3. Confessionum, cap. 7. & libro 7. cap. 12. & in Enchiridio cap. 11. 12. & 13.

& tractatu primò in Ioannem in illa verba, *& sine ipso factum est nihil*, dicit: *peccatum non per ipsum factum est, & manifestum est quia peccatum nihil est, & nihil sunt homines, dum peccant*. S. Fulgentius libro de fide ad Petrum dicit: *Malum nihil est aliud, nisi boni priuatio*: S. Anselmus de præscientia, & prædestinatione, cap. 1. dicit: *de tanto malo, quod est iniustitia, certum est, quia nunquam est, aliquid* & addit alia expressè in eandem sententiam. S. Gregorius Magnus libro 5. expositionis primi Regum propè finem: *Quid enim peccatum, nisi tenebræ? quid item opus bonum, nisi lumen*. S. Bernardus sermone 6. de Aduentu, dicit, peccatum esse morbum, & corruptionem mentis. His accedit S. Thomas pluribus locis. parte 1. quæstione 48. art. 1. docet malum in priuatione 1. 2. quæst. 18. art. 1. in corpore dicit: *Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate, in quantum ei deficit aliquid de plenitudine essendi, quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala*: & quæst. 71. art. 6. *Habet autem actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione*.

20. Respondent primò, Patres disputare contrà Manichæos, qui dicebant dari aliquam substantiam, & naturam essentialiter malam, & contra eos docere malum non esse vllam substantiam, at non negare, quod malum consistat in aliquo positiuo

21. Sed contrà: nam Patres non solum dicunt malum non esse substantiam, sed etiam expressè asserunt malum, & peccatum nihil aliud esse, quam priuationem boni, declinationem veri appetitus &c.

Respondent secundo alij cum Patre Vasquez 1. 2. quæst. 95. cap. 11. num. 55. quod quia peccatum habet annexam priuationem, ideò Patres explicant essentiam peccati per priuationem, licet verè essentia peccati non consistat in priuatione, sed in aliquo positiuo.

22. Sed contrà, nam Patres non solum explicant peccatum per priuationem, sed etiam expressè dicunt, peccatum non esse aliud, quam priuationem, quæ propositiones negatiuæ essent falsæ, si malitia peccati formaliter esset aliquid positiuum. Confirmatur, & explicatur. Nam licet possit homo describi *animal risibile*, tamen quia essentia hominis consistit in rationalitate, malè diceretur hominem non esse animal rationale, sed solum animal risibile; ergo si Patres existimassent essentiam peccati consistere formaliter in aliquo positiuo, malè dixissent peccatum non habere esse, naturam, & essentiam, sed consistere in sola priuatione. Hinc reijciuntur qui respondent Patres, dum dicunt peccatum esse priuationem, asserere peccatum esse priuationem positiuam, eo pacto, quo vna forma positiua incompossibilis cum alia dicitur priuatio alterius, exempli graria frigus dicitur priuatio caloris. Nam sicut de frigore falso diceretur, quoi tà est priuatio caloris, vt non sit vlla entita positiua, sic de peccato falsò diceretur, quoc tà est priuatio boni, vt non sit vlla entita sed Patres expressè hoc dicunt, vt patet e testimonijs allatis; ergo

22. Probatur secundò conclusio ratio ne. Nullum malum formaliter est ens sed malitia peccati ex sua ratione est ali quod malum; ergo malitia peccati e sua ratione non est formaliter ens. Pro batur maior: omne ens in quantum ens, & omne esse in quantum esse est bonum; sed nullum malum ex sua ra tione formaliter est bonum; ergo nullum malum ex sua ratione formaliter est ens sed neque potest dici, quod malum ex sua ratione formaliter præscindat ab ente & non ente, alioquin præscinderet etiam à bono, & non bono, quod est absur dum; siquidem quod ex sua ratione for maliter opponitur bono, non potest præ scindere à bono, & non bono; ergo omne malum, & omnis malitia ex sua ratione for maliter est non ens, adeoque est negatio, vel priuatio.

23. Dicendum secundò: malitia peccati formaliter est negatio, seu priuatio realiter identificata cum ente, hoc est cum actu mo rali positiuo.

24. Probatur: nam malitia peccati est immediatè libera peccanti; sed solus actus positiuus voluntatis potest esse immediatè liber peccanti, vt dictum est quæstione 20. de pura omissione, ergo malitia peccati iden tificatur realiter cum actu positiuo morali. Probatur maior: malitia enim peccati debet esse imputabilis peccanti ratione sui; sed so lum id, quod est immediatè liberum pec canti, est imputabile ratione sui; ergo ma litia peccati debet esse immediatè libera pe canti. Probatur maior: si malitia peccati non esset imputabilis ratione sui, solum esset imputabilis ratione alicuius, quod non est malitia peccati, sed est bonitas: siquidem quidquid realiter distinguitur à malitia pec cati est quædam bonitas; sed est absurdum, quod malitia peccati sit imputabilis peccan ti solum, quia se determinauit ad bonitatem actus; ergo &c.

25. Infertur primò malitiam peccati commissionis, ex. gr. odij Dei non consiste re in omissione immediatè libera omnium impedimentorum odij, ex qua sequatur si ne noua libertate odium Dei, vt docuit An tonius Perez. Probatur: vt enim dictum est citata quæstione 20. de pura omissione, vo luntas non potest se immediatè determina re, nisi ad actum positiuum, qui sit amor boni, vel fuga mali. Confirmatur: nam vo luntas non potest se determinare ad malum nisi ratione boni; ergo omnis libera deter minatio ad malum fit ratione boni; ergo est aliquis amor boni; sed amor boni est actus

posi-

positiuus ; ergo omnis libera determinatio identificatur cum actu positiuo .

26. Infertur secundò malitiam formalem peccati neque consistere in priuatione, vel negatione realiter distincta consequente, vel comitante actum positiuum . Probatur : nam talis negatio non potest esse immediatè, sed solum mediatè libera, adeoque imputabilis non ratione sui, sed ratione alterius; sed malitia peccati debet esse imputabilis ratione sui, vt dictum est in probatione secundæ conclusionis ; ergo malitia peccati non consistit in negatione distincta, consequente, vel comitante actum liberum, sed in negatione, vel priuatione identificata cum actu libero .

27. Infertur tertiò malitiam peccati omissionis consistere in priuatione, siue omissione actus præcepti identificata cum actu positiuo . Probatur : nam cum aliquis tenetur Deum amare, & peccat peccato omissionis, non amando, malitia talis peccati est omissio immediatè libera amoris debiti, & præcepti ; sed omissio immediatè libera identificatur cum aliquo actu positiuo ; ergo malitia peccati omissionis consistit in omissione, seu priuatione actus præcepti identificata cum actu positiuo ; ac proinde etiamsi admittatur alia omissio actus præcepti distincta ab actu positiuo , quæ possit dari sine actu positiuo etiam in dormiente , illa omissio cum non sit immediatè libera, non est formalis malitia peccati omissionis, neque imputatur ratione sui .

28. Infertur quartò malitiam peccati cõmissionis, puta odij Dei consistere in priuatione debitæ rectitudinis , & conformitatis cum lege. Probatur : nam cum sit impossibilis pura omissio libera , & actus indifferens in individuo , quando aliquis odit Deum ex. gr. , tenebatur facere aliquem actum positiuum honestum exclusiuum odij Dei ; ergo odium Dei includit priuationem actus honesti hic, & nunc debiti , adeoque debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege , & in hac priuatione identificata cum ipso actu odij consistit malitia formalis odij Dei . Idem dic de alijs peccatis commissionis .

29. Infertur quinto , quod quandoquidem malitia peccati consistit in priuatione identificata cum actu positiuo immediatè libero , actus positiuus immediatè liber est materiale , & genus peccati , priuatio autem est formale , & differentia peccati, ideoque peccatum per genus , & differentiam , per materiale , & formale definitur , *actus moralis liber , priuans subiectum debita rectitudine , & conformitate cum lege* , quæ definitio coincidit cum definitione Augustini , quam attulimus quæst. 29. *Dictum , factum , concupitum contra legem æternam* , vt magis explicabitur in solutione obiectorum .

30. Ad 1. distinguo maiorem : Patres dicunt peccatum nihil esse formaliter, ac esse puram priuationem, concedo : Patres dicunt peccatum nihil esse realiter, nego ; distinguo eodem pacto minorem ; & nego consequentiam . Patres concedunt peccatum realiter esse actum malum , vt patet ex definitione Augustini , adeoque concedunt peccatum esse realiter aliquod ens ; sed loquendo in sensu formali , dicunt peccatum esse nihil , & esse puram negationem . Quod Patres loquantur in sensu formali , patebit consideranti allata eorum testimonia : ex. gr. dum Augustinus tractatu primo in Ioannem dicit : *manifestum est , quia peccatum nihil est , & nihil fiunt homines , cum peccant* , proculdubio non significat , quod homines peccando, realiter fiunt nihil , sed significat , quod quia peccatum formaliter nihil est , homines peccantes , in quantum sunt peccantes , formaliter nihil sunt , quia malitia peccati formaliter nihil est, cum sit pura priuatio .

31. Dum opponitur : homo est cæcus per priuationem potentiæ visiuæ realiter distinctam ab homine ; aer est tenebrosus per priuationem lucis realiter distinctam ab aere; ergo actus voluntatis sunt mali per priuationem rectitudinis realiter distinctam ab actibus : nego consequentiam . Disparitas est : nam ideò homo est cæcus, & aer tenebrosus per priuationes realiter distinctas, quia idem homo est indifferens, vt sit cæcus, vel non cæcus, idem aer est indifferens, vt sit tenebrosus, vel lucidus; sed idem actus voluntatis liber, & factus cum aduertentia legis illum prohibentis , non est indifferens , vt sit malus, vel non malus ; ergo &c.

32. Ad 2. distinguo maiorem : Patres dicunt malitiam peccati formaliter non habere causam efficientem , sed deficientem , concedo ; realiter , nego ; distinguo eodem pacto minorem ; & nego consequentiam . Formaliter loquendo solum ens causatur, efficiendo , defectus verò entis causatur , deficiendo ; sed malitia peccati formaliter loquendo non est ens , sed est defectus , & priuatio ; ergo in sensu formali causatur , non efficiendo , sed deficiendo . Ex. gr. dum quis odit Deum , ità causat entitatem actus per hoc , quod illam efficiat , vt malitiam actus causet , non per hoc, quod illam efficiat , sed per hoc , quod deficiat à debita rectitudine : siquidem malitia cum formaliter non sit ens, formaliter non potest effici .

33. Ad 3. distinguo maiorem : Patres dicunt Deum non esse causam peccati purè permissiuam , & per accidens , nego ; intentiuam , & per se , concedo ; & distinguo minorem ; Deus esset causa permissiua peccati , & peccatum permitteret , concedo ; esset causa intentiua , & peccatum amaret , nego ; & nego consequentiam . Patres dicunt Deum non esse causam per se , & intentiuam peccati , at simul dicunt Deum esse causam per accidens , & permissiuam peccati . Ex eo verò , quod malitia peccati identificetur

ficetur cum actu positiuo, non sequitur Deum esse causam per se, & intentiuam peccati, sed solum esse causam per accidens, & purè permissiuam.

34. Dices: Deus est causa per se omnis entitatis, & omnis bonitatis, eamque efficit, amando; sed odium Dei peccaminosum est quædam entitas, & bonitas; ergo Deus est causa per se odij Dei, atque illud amat.

35. Respondeo, distinguo maiorem: Deus est causa per se omnis entitatis moraliter non malæ, & amat omnem bonitatem, quæ non includat malitiam moralem, concedo: Deus est causa per se omnis entitatis etiam moraliter malæ, & amat omnem bonitatem etiam includentem malitiam moralem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus entitatem actus mali propter malitiam moralem, quam includit, non amat, sed purè permittit, ideoque illam causat non per se, sed purè per accidens. Confirmatur, & explicatur: nam causa per se peccati, puta odij Dei est, quæ ad illud determinat, & determinando, deficit à lege æterna; causa autem, quæ peccatum non determinat, sed purè concurrit, illud permittens, & sinens se determinari, prout postulat lex æterna, & recta gubernatio Vniuersi, non est causa per se peccati, sed purè per accidens; sed homo, vel Angelus se ipsum determinat ad odium Dei, & per hoc deficit à lege æterna; Deus non determinat vllam causam secundam ad peccandum, sed purè dat concursum indifferentem in actu primo, & permittit, ac sinit se determinari ad concurrendum in actu secundo, prout exigit lex æterna, & recta gubernatio Vniuersi; ergo sola causa secunda per se peccat, & causat peccatum, Deus autem est causa purè per accidens. Quod autem causa propria peccati sit, quæ deficit, docet Augustinus 12. de Ciuitate capite 7. dicens. *Nemo quærat efficientem causam malæ voluntatis, Non enim est efficiens, sed deficiens.*

36. Ad primum argumentum ostendens malitiam peccati omissionis, non solum realiter, sed formaliter consistere in aliquo positiuo, distinguo maiorem: malitia peccati formaliter consistit in eo, per quod actus materialiter est contra legem Dei, nego; per quod formaliter est contra legem, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malitia peccati consistit in eo, per quod actus formaliter est contra legem æternam, non autem in eo, per quod materialiter est contra legem æternam: at peccata commissionis secundum suam entitatem positiuam sunt contra legem purè materialiter; ergo &c. Probatur minor; peccatum enim secundum illam formalitatem, quæ prohibetur, non propter se, sed propter aliam formalitatem, est contra legem purè materialiter; secundum illam autem formalitatem, quæ prohibetur propter se, est contra legem formaliter: sed actus odij Dei, blasphemiæ &c. non prohibentur propter suam entitatem; alioquin cum illa entitas sit bonitas, prohiberentur propter suam bonitatem; sed solum prohibentur propter aliquem defectum, & negationem, aut priuationem, quam includunt; ergo actus odij Dei, blasphemiæ &c. non sunt formaliter contra legem per suam entitatem, sed solum per defectum, & negationem, vel priuationem, quam includunt, adeoque malitia odij, blasphemiæ &c. non consistit formaliter in entitate actuum, sed in negatione, & priuatione; idemque dic de malitia aliorum peccatorum commissionis.

37. Ad 2. nego antecedens, ac dico, quod malitia erroris consistit formaliter in priuatione, qua actus iudicatiuus non est conformis obiecto; siquidem actus iudicatiuus per hanc priuationem conformitatis cum obiecto constituitur falsus, & error: ex. gr. tota malitia erroris, quo quis iudicat Deum non esse, consistit in hoc, vt actus non sit conformis obiecto, adeoque non verus, sed falsus. Similiter tota malitia doloris consistit in hoc, vt auersatio mali præsentis priuet naturam delectatione, alijsque operationibus debitis, & conuenientibus, & propter hoc sit actus inconueniens naturæ; ergo sicut malitia physica erroris, & doloris consistit in negatione, & priuatione, sic malitia moralis peccati consistit in negatione, & priuatione, adeoque argumentum retorquetur.

38. Ad probationem antecedentis, nego sequelam, quod nimirum eadem sit malitia ignorantiæ, & erroris, carentiæ voluptatis, ac doloris. Dico enim, quod negationes auferentes eamdem formam à diuersis subiectis & contrahentes diuersa genera, sunt diuersæ, ità vt vna sit peior, quam alia. Probatur: nam negatio potentiæ visiuæ in lapide, hoc est in subiecto incapaci videndi, est pura negatio, & est diuersa à negatione potentiæ visiuæ in subiecto capaci, puta in homine, quæ proindè est priuatio, & est peior pura negatione; ergo proportionaliter negatio conformitatis cum obiecto in cognitione iudicatiua, quæ ex suo genere potest esse conformis obiecto, est diuersa à pura negatione cognitionis iudicatiuæ, quæ negatio dicitur ignorantia puræ negationis. Similiter priuatio delectationis, & aliarum operationum conuenientium, quæ priuatio sit in auersione mali præsentis, est peior, ac naturæ magis inconueniens, quam pura carentia delectationis; ideoque dolor est peior, quam pura carentia voluptatis. Proportionaliter in casu nostro priuatio debitæ rectitudinis, & conformitatis cum lege æterna, quæ priuatio sit in odio Dei, est peior, quam priuatio talis rectitudinis in nullo actu, vel in actu distincto ab odio, vt magis etiam patebit iam in responsione ad tertium.

39. Ad 3. distinguo maiorem; priuatio-

nes

nes eiusdem formæ in eodem subiecto, & in eodem genere non differunt specie, concedo; in diuersis subiectis, & generibus, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut priuationes eiusdem formæ in subiectis, ac generibus diuersis possunt esse ità diuersæ, vt vna sit peior, quam altera, vt dictum est in responsione ad secundum, sic possunt esse etiam specie diuersæ; sed actus auaritiæ, & actus prodigalitatis differunt specie, & sunt contrarij; ergo priuatio rectitudinis liberalitatis in actu auaritiæ specie differt à priuatione eiusdem rectitudinis liberalitatis in actu prodigalitatis; ideoque malitia prodigalitatis specie differt à malitia auaritiæ, & vniuersim malitiæ actuum, quorum vnus peccat contra aliquam virtutem per excessum, alter per defectum, differunt specie. Proportionaliter malitia peccati venialis specie differt à malitia mortalis, quia licet aliquando sint priuatio eiusdem rectitudinis, tamen sunt priuatio in actibus diuersis, ac differentibus specie.

40. Ad 4 patet ex dictis. Malitia enim odij Dei consistit in negatione, qua odium priuat rectitudine debita, non ipsi odio, sed aliquo pacto debita generi actus moralis, & in priuatione, qua priuat subiectum omni rectitudine actuum honestorum hic, & nunc disiunctiuè debitorum, quæ priuatio habet suam speciem, quia est priuatio in actu odij, ideoque differt specie à priuatione eiusdem rectitudinis in actibus destinctis ab odio.

QVÆSTIO XXXI.

Vtrum, & quo pacto peccatum veniale, & mortale differant ex natura rei, vel ex sola Dei voluntate?

S. Thomas qu. 87. art. 1. & 2.

1. VIdetur peccatum mortale differre à veniali, non ex natura rei, sed ex sola libera voluntate Dei, vt docuerunt Gerson tertia parte, tractatu de vita spirituali, lectione prima, Almainus tractatu tertio moralium, capite decimo, & Rossensis articulo 2. contra Lutherum, quos refert Vasquez 1. 2. disp. 143. cap. 1. num. 4. Primo quia peccatum mortale est, quod Deus reputat non esse dimittendum, sed puniendum morte æterna, peccatum veniale est, quod Deus reputat esse dimittendum, ac non puniendum morte æterna; sed ex sola Dei voluntate libera pendet, quod aliqua peccata Deus nolit dimittere, sed velit punire pœna æterna, aliqua velit dimittere, ac non punire pœna æterna; ergo peccatum mortale differt à veniali, non ex natura rei, sed ex sola libera voluntate Dei. Hinc Vuicleffus intulit omnia peccata prædestinatorum de facto esse venialia, quia Deus omnia peccata prædestinatorũ vult dimittere, & nullum punire pœna æterna; omnia peccata reproborum esse mortalia, quia Deus vult illa punire pœna æterna.

2. Secundò peccatum mortale est, quod priuat gratia, quæ est vita animæ, & dissoluit amicitiam cum Deo: peccatum veniale est, quod non priuat gratia, nec dissoluit amicitiam cum Deo; sed quodlibet peccatum est offensa Dei, adeoque est dignum dissoluere diuinam amicitiam, & solum ex diuina misericordia procedit, vt aliqua peccata de facto non dissoluant diuinam amicitiam; ergo ex sola diuina misericordia procedit, quod de facto aliqua peccata non sint mortalia, sed venialia.

3. Tertiò peccatum mortale est, quod meretur pœnam æternam; sed peccata, quæ de facto sunt venialia, si nunquam deleantur, pœnam æternam merentur, ideoque de facto in damnatis puniuntur pœna æterna, vt cum S. Thoma 1. 2. quæstione 77. artic. 5. ad 3. docent Suarius, Vasquez, & Theologi penè omnes, & nos dicemus cum ipsis infra qu. 40. quod autem peccatum de facto deleatur, pendet ex diuina misericordia; ergo ex diuina misericordia pendet, quod alaqua peccata sint venialia.

4. Quartò si peccatum mortale differret à veniali ex natura rei, vel differret per hoc, quod mortale est contra præceptum, veniale contra consilium, vt docet Scotus in secundo distinctione 21. quæstione prima §. *dico ergo*; vel per hoc, quod mortale sit circa finem, hoc est Deum, veniale sit circa media, hoc est circa creaturas, vt docere videntur Caietanus, & Corradus, quos alij sequuntur; vel differret per hoc, quod mortale sit contra legem, & præceptum, veniale non sit contra, sed præter legem, & præceptum, vt docent Alexander de Ales, S. Bonauentura, & alij, quos citat Vasquez 1. 2. disp. 143. cap. 1, 2. & 3; sed nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris. Nam qui facit contra consilium, per hoc præcisè. quod faciat contra consilium neque venialiter peccat, eo pacto, quo non peccant, qui contra consilium seruandi virginitatem, ducunt vxorem; ergo peccatum veniale non consistit in hoc, quod sit contra purum consilium. Probatur secunda pars minoris. Nam tum circa Deum, qui est finis, tum circa creaturas, quæ sunt media, possumus peccare, vel mortaliter, vel solum venialiter, ex grauitate, vel leuitate materiæ, ex eo, quod peccemus cum plena libertate voluntatis, & aduertentia intellectus, vel absque plena libertate, & aduertentia; ergo peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale sit circa finem, veniale circa media. Probatur tertia pars: nam sicut qui peccat mortaliter, furando rem magni pretij, facit contra legem diuinam dicentem *ne furaris rem magni pretij*, sic qui peccat venialiter, furando rem parui pretij, facit contra

legem

legem diuinam dicentem *ne fueris rem parui pretij*; ergo non solum peccatum mortale, sed etiam veniale est contra legem obligantem, ac proindè peccatum mortale non differt à veniali per hoc, quod mortale sit contra legem, veniale non sit contra legem, sed solum præter legem.

5. Respondeo omnes penè Scholasticos, quos refert, & sequitur Vasquez 1. 2. disput. 142. cap. 2. num. 5. docere contra Gersonem, Almainum, & Roffensem, peccatum mortale differre à veniali ex natura rei, & non ex sola libera voluntate Dei; quin imò Petrus de Soto tractatu de discrimine peccatorum, lectione 6. circa finem, existimat contrariam sententiam ad errorem Stoicorum accedere, qui existimarunt omnia peccata esse æqualia: nec desunt, qui illam censeant temerariam. Probatur primo: nam peccatum mortale per hoc differt à veniali, quod peccatum mortale est offensa Dei ità grauis, vt mereatur nunquam dimitti, mereatur diuinam inimicitiam, priuationem æternam felicitatis, & pœnam æternam, ac det Deo rationabile ius rescindendæ amicitiæ, ac puniendi pœna æterna; peccatum autem veniale est ità leue, vt non mereatur diuinam inimicitiam, neque priuationem æternæ felicitatis, neque pœnam æternam, sed solum pœnam temporalem; sed hæc grauitas, & leuitas conuenit peccatis mortalibus, ac venialibus ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei; ergo peccata mortalia differunt à venialibus ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei. Probatur minor: nam odium Dei, blasphemiæ, homicidia &c. propter suam grauitatem merentur diuinam inimicitiam, & æternam damnationem: alioquin Deus iniustè, & gratis, ac sine rationabili iure esset inimicus committentibus hæc peccata, eosque puniret pœna æterna; peccata autem venialia, puta verba otiosa, aliaque similia, in quæ septies in die cadit iustus, propter suam leuitatem, non merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam; ergo &c.

6. Respondent, omnia peccata etiam verba otiosa &c. ex se dare Deo rationabile ius rescindendi amicitiam, ac puniendi peccantem pœna æterna; Deum autem propter quædam grauiora iustissimè rescindere amicitiam, ac punire pœna æterna, propter alia leuiora misericorditer non rescindere amicitiam, ac non punire pœna æterna, ideoque illa constitui mortalia, hæc venialia, quæ pariter essent mortalia, si Deus vellet, vt iustè posset, propter illa rescindere amicitiam, & punire pœna æterna,

7. Sed contrà primo: nam vt dicetur in tractatu de pœnitentia, Deus cum sit prima regula, eum, qui dignus est odio inimicitiæ, dum est dignus tali odio, non potest non odisse odio inimicitiæ, licet possit dimittendo peccatum, facere, vt non sit dignus odio inimicitiæ & sic non amplius odisse odio inimicitiæ; sed iuxtà hanc sententiam omnia peccata sunt digna odio inimicitiæ; ergo Deus omnes peccantes, dum actu peccant, odit odio inimicitiæ: sed qui dum peccat, à Deo odio habetur odio inimicitiæ, & est dignus pœna æterna, peccat mortaliter: ergo omnis peccans de facto peccat mortaliter, & dum peccat est inimicus Deo, ac dignus pœna æterna, adeoque desinit esse iustus, quod est contra Tridentinum sessione 6. capite 11. dicens. *Licet enim in hac vita mortali Sancti, & iusti in leuia saltem, & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Nam iustorum illa vox est, & humilis, & verax, dimitte nobis debita nostra.*

8. Contra est secundo: nam qui committit peccatum, per quod meretur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, proculdubio desinit esse iustus, etiamsi Deus nolit acceptare ius ad inimicitiam, & ad punitionem æternam; sed vt docet Tridentinum veritatis, isti, dum committunt peccata leuia & venialia, non propterea desinunt esse iusti: ergo peccata leuia, & venialia non merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, adeoque ex natura rei differunt à mortalibus quæ merentur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam.

9. Contra est tertiò; nam quod omnia peccata mereantur diuinam inimicitiam, repugnat bonitati naturæ rationalis, & perfectioni gratiæ sanctificantis; ergo &c. Probatur prima pars antecedentis: natura enim bona non debet habere necessitatem moralem ad hoc, vt sæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; sed natura humana habet necessitatem moralem singulis diebus committendi plura peccata, ideoque Prouerbiorum 14. dicitur *septies in die cadit iustus*, Iacobi tertio, *in multis offendimus omnes*, primi Ioannis primo, *si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*; ergo si omnia peccata ex natura sua merentur pœnam æternam, & inimicitiam diuinam, natura bona habet necessitatem moralem, ad hoc, vt sæpius in die committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam, quod repugnat bonitati naturæ.

10. Probatur iam secunda pars antecedentis: nam repugnat gratiæ sanctificanti quod ità imperfectè faciat hominem iustum, vt remaneat necessitatus moraliter ad hoc, vt singulis diebus committat peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, priuationem vltimi finis, & pœnam æternam; sed homo etiamsi habeat gratiam sanctificantem in gradu valdè excellenti, puta in eo gradu, in quo illam habuerunt Apostoli, remanet necessitatus moraliter ad committenda singulis diebus plura peccata, vt patet ex testimonio

Scripturæ

Scripturæ iam allatis, & ex omnium sententia, quam ex professo docet Sanctus Augustinus libro secundo de peccatorum meritis, & remissione; ergo si omnia peccata ex se merentur diuinam inimicitiam &c. homo quamuis habeat gratiam in gradu excellentissimo, remanet necessitatus moraliter ad hoc, vt singulis diebus committat plura peccata, per quæ mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam.

11. Confirmatur, nam si peccatum mortale non differret ex natura rei à veniali, secluſa diuina reuelatione, non possemus dignoscere homicidium exempli gratia, adulterium &c. esse peccata mortalia, & efficere hominem simpliciter malum, verba otiosa, risum superfluum &c. esse peccata solum venialia, & non efficere hominem malum simpliciter; sed hoc dignoscimus; ergo &c.

12. Obijcies: peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale est transgressio præcepti grauiter obligantis, peccatum veniale est transgressio præcepti leuiter obligantis; sed ex diuina libertate pendet, quod præceptum obliget vel leuiter, vel grauiter; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali.

13. Respondeo primo, negando maiorem. Nam transgressio præcepti grauiter obligantis. Si procedat ex deliberatione imperfecta, potest esse peccatum veniale: ex. gr. licet præceptum prohibens homicidium obliget grauiter, tamen si quis committat homicidium cum imperfecta deliberatione, peccat solum venialiter; ergo differentia peccati venialis à mortali non est, quæ assignatur in argumento.

14. Respondeo secundo, nego minorem. Nam non pendet ex diuina libertate, quod præceptum prohibens odium Dei, blasphemias, & alia peccata huiusmodi facta cum plena deliberatione, obliget grauiter, cum essentialiter obliget grauiter; nec est in libertate Dei, vt præceptum prohibens actus imperfectè deliberatos obliget leuiter; ergo non pendet à diuina libertate, vt peccata facta ex imperfecta deliberatione sint solum peccata venialia, & non sint peccata mortalia, peccata autem facta ex perfecta deliberatione, & circa obiecta grauia, sint mortalia. Addo, quod quidquid sit, vtrum Deus ad aliquod leuè possit obligare grauiter, profecto Deus non potest grauiter obligare collectiuè ad omnia leuia. Ratio est, quia Deus non potest facere legem intolerabilem; sed si daretur lex, qua grauiter obligaremur ad non dicendum vllum verbum otiosum, & ad facienda, & omittenda omnia, ad quæ facienda, vel omittenda de facto obligamur leuiter, talis lex esset intolerabilis; ergo Deus non potest ferre talem legem.

15. Respondeo tertio, distinguo consequens; ergo ex diuina libertate pendet differentia peccati mortalis à veniali, suppositâ entitate actuum, nego; ex diuina libertate pendet ità causas disponere, vt sequatur potius peccatum veniale, quam mortale, vel è conuerso, concedo consequentiam. Sensus quæstionis est, vtrum suppositâ entitate duorum actuum, quorum alter sit peccatum mortale, alter veniale, tales actus differant ex natura rei, ità vt alter ex natura sua mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alter ex natura sua non mereatur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, sed mereatur solum pœnam temporalem. In hac quæstione aduersarij dicunt vtrumque actum ex natura rei mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam; nos negamus, ac dicimus alterum mereri diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, alterum non mereri, adeoque alterum actum esse peccatum essentialiter mortale, alterum esse peccatum essentialiter veniale. Cæterum non negamus posse nos ad aliqua obligari sub graui, ità vt si faciamus contra præceptum, faciamus actum, qui sit peccatum mortale, vel ad eadem posse obligari sub leui, ità vt sequatur actus, qui sit peccatum veniale, eo pacto, quo potest Deus, vel ità disponere hominem, vt generet monstrum, vel ità, vt generet hominem, & tamen homo, & monstrum differunt essentialiter, & ex natura rei; ergo in casu posito peccatum mortale, & veniale differunt essentialiter, & ex natura rei. Confirmatur: nam licet ex diuina libertate pendeat, vt homo hic, & nunc faciat actum charitatis, vel fortitudinis, tamen actus charitatis essentialiter, & ex natura rei differt ab actu fortitudinis; ergo idem dicendum in casu nostro.

16. Ex dictis inferri possunt aliquæ differentiæ peccati mortalis à veniali. Prima, & radicalis differentia, quam affert Sanctus Thomas 1.2. quæst. 72. art. 5. & quæst. 87. art. 3. & quæst. 88. artic. 1. est. Peccatum mortale est, quod ità transgreditur legem, vt auferat vitam spiritualem, adeoque sit ab intrinseco irreparabile: peccatum veniale est, quod ità transgreditur legem, vt non auferat vitam spiritualem, adeoque sit reparabile ab intrinseco. Probatur, & explicatur. Ex morbis corporeis illi dicuntur mortales, qui auferunt vitam corpoream, ideoque sunt irreparabiles ab intrinseco; siquidem vita est principium reparatiuum; illi autem morbi non sunt mortales, qui non auferunt vitam corpoream, sed solum auferunt debitum ordinem humorum, vel aliquid aliud conducens ad vitam, ideoque sunt curabiles, & reparabiles per ipsum principium vitale; sed peccatum est quidam morbus animæ, ideoque dicitur mortale, vel non mortale, proportionaliter ac morbi corporis; ergo peccatum mortale est quod priuat vita spirituali animæ, ideoque est ab intrinseco irreparabile; peccatum autem veniale est, quod ità est transgressio legis, vt non priuet vita spirituali animæ, ideoque est reparabile ab intrinseco; sed sicut vita corpo-

rea consistit in hoc, vt corpus sit vnitum animæ, quæ est finis corporis, sic vita spiritualis animæ consistit in hoc, vt anima per charitatem, vel per aliquid proportionale charitati habeat debitum ordinem, & vnionem ad Deum, qui est vltimus finis animæ; ergo peccatum mortale est, quod ità transgreditur legem, vt priuet hominem debito ordine ad Deum, & debita vnione, hoc est charitate, vel aliquo proportionali charitati, ità vt auferens charitatem, vel aliquid proportionale, reddat hominem inimicum Deo: peccatum autem veniale est, quod ità transgreditur legem, vt hominem non priuet charitate, nec reddat inimicum Deo. Dixi vitam spiritualem consistere, vel in charitate, vel in aliquo proportionali; quia licet in natura eleuata vita spiritualis consistat in charitate, qua homo constituitur Deo amicus, ac dilectus amore amicitiæ, tamen in pura natura, vita spiritualis consisteret non in charitate, qua homo constitueretur Deo dilectus amore amicitiæ, sed in aliquo proportionali, quo constitueretur Deo dilectus amore domini erga seruum non eleuatum ad amicitiam, & filiationem: peccatum autem mortale auferret hoc proportionale, & redderet hominem inimicum Deo.

17. Ex hac prima, radicali, & essentiali differentia, inferuntur aliæ differentiæ minus radicales, ac per modum proprietatis. Secunda ergo differentia est: peccatum mortale est irreparabile, & inauferibile ab intrinseco; peccatum veniale est reparabile, & auferibile ab intrinseco. Probatur: nam morbi eatenus sunt curabiles, & auferibiles ab intrinseco, quatenus remanet principium vitale; ablato autem principio vitali, sunt incurabiles, & inauferibiles ab intrinseco, ideoque mortui à solo Deo possunt reuocari ad vitam, cæci, in quibus corruptum est ipsum principium vitale videndi, à solo Deo possunt illuminari; sed peccatum mortale aufert ipsam vitam spiritualem, veniale non aufert; ergo peccatum mortale est ab intrinseco irreparabile, & inauferibile, & cum Deus peccatum mortale remittit, facit miraculum maius, quam cum mortuum resuscitat, vt docet Sanctus Thomas, aliique communiter: peccatum autem veniale est ab intrinseco reparabile, & auferibile; siquidem vita gratiæ exigit, vt homo saltem cum consequitur beatitudinem, sanetur ab omnibus peccatis venialibus.

18. Tertia differentia est: peccatum mortale per se meretur pœnam æternam; peccatum veniale per se meretur solum pœnam temporalem. Probatur: nam peccatum, quod ex se est inauferibile, adeoque æternum, meretur puniri in æternum, peccatum autem, quod ex se est auferibile, & temporale, per se meretur puniri solum pœna temporali; sed peccatum mortale per se est inauferibile, & æternum, peccatum veniale est auferibile, & temporale; ergo &c.

19. Quarta differentia est: peccatum mortale facit hominem simpliciter malum; peccatum veniale non facit simpliciter malum. Probatur: nam quod est ineptum ad suum finem est simpliciter malum: exempli gratia, equus ineptus ad exercendas operationes, quæ sunt finis equi, est simpliciter malus in genere equi; sed homo per peccatum mortale fit ineptus ad consequendam beatitudinem, quæ est vltimus finis hominis; per peccatum veniale non fit ineptus ad consequendam beatitudinem, sed solum meretur aliquam dilationem beatitudinis, & aliquam pœnam temporalem; ergo &c.

20. Quinta differentia est: peccatum mortale est contra charitatem, cum auferat habitum charitatis, & gratiæ: peccatum autem veniale non est contra, sed præter charitatem, cum non auferat charitatem, sed solum non possit ordinari ad finem charitatis & aliquo pacto est contra feruorem charitatis, vt loquuntur aliqui Theologi, quia est inconiungibile cum actu perfectissimo charitatis, per quem videlicet velit aliquis efficaciter obseruare omnia omninò præcepta, tum grauiter, tum leuiter obligantia.

21. Sexta differentia est: peccatum mortale est propriè offensa Dei, peccatum veniale propriè non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Probatur: nam propriè offensa Dei est, quæ dat Deo ius auferendi, vel saltem minuendi amicitiam; sic peccatum mortale dat Deo ius omnino auferendi amicitiam, peccatum autem veniale non dat ius auferendi, vel minuendi amicitiam, cum nullum auferat gradum gratiæ, sed solum dat ius ad puniendum pœna temporali; ergo peccatum mortale est offensa Dei, peccatum veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis. Hinc sequitur peccatum mortale habere malitiam infinitam saltem secundum quid, peccatum autem veniale nec habere hanc malitiam infinitam secundum quid. Probatur: nam offensa desumit suam malitiam à persona offensa, pura autem transgressio legis desumit suam malitiam à fine legis, hoc est à bono intento per legem, sed peccatum mortale est offensa Dei, quæ est Persona infinita, peccatum autem veniale non est offensa Dei, sed est pura transgressio legis, quæ habet pro fine intento bonum solum finitum; ergo peccatum mortale habet malitiam secundum quid infinitam in ratione offensæ, peccatum autem veniale habet malitiam solum finitam desumptam ex fine legis, quam transgreditur. Facile est ex dictis inferre alias differentias, quarum aliquæ etiam indicabuntur in responsione ad quartum.

22. Op-

22. Opponit Vasquez 3. par. disp. 3. cap. 2. ad probandum peccatum veniale esse offensam Dei. Ad offensam Dei sufficit, vt sit actio displicens Deo, & contra eius voluntatem; sed peccatum veniale est actio Deo displicens; ergo &c.

23. Respondeo, distinguo maiorem: sufficit, vt sit actio Deo displicens vt oppositæ diuinæ dignitati, concedo; vt oppositæ bono intento per legem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Actio displicens Deo purè vt oppositæ legi, & bono per legem intento, non est offensa, cum Deo non det vllum ius ad auferendam, vel minuendam amicitiam.

24. Dices primò: peccatum veniale minuit feruorem charitatis; sed charitas est amicitia; ergo minuit amicitiam.

25. Respondeo distinguo maiorem: minuit feruorem charitatis passiuæ, qua diligimur à Deo, & actiuæ, qua Deum habitualiter diligimus, nego; charitatis purè actiuæ, & actualis, qua Deum diligimus actu, & à qua possumus cessare etiam sine vllo peccato, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Peccatum veniale non minuit vllum gradum charitatis habitualis, & gratiæ, in qua consistit amicitia hominis cum Deo, per quam constituimur dilecti à Deo, & diligimus habitualiter Deum, sed solum minuit, vel potius impedit feruorem charitatis actualis, in quantum non est coniungibile cum actu feruentissimæ charitatis, quo ita Deum diligamus, vt ex eius amore velimus efficaciter in omnibus conformare nos diuinæ voluntati. Cum enim venialiter peccans per hoc ipsum, quod peccat, non se conformet diuinæ voluntati, non potest cum peccato veniali coniungere illum actum feruentissimæ charitatis. Porrò actus non est offensa amici per hoc, quod sit inconiungibilis cum actu feruentissimi amoris erga amicum, si nihil imminuat de amicitia habituali. Quia peccatum veniale neque aufert, neque minuit charitatem habitualem, dicitur non esse contra charitatem, sed præter charitatem, in quantum non potest ordinari ad finem charitatis.

26. Dices secundò; qui Deo, & legi diuinæ præfert aliquod bonum temporale, contemnit, & offendit Deum, ac diuinam legem; sed qui venialiter peccat, Deo, & legi diuinæ præfert illud bonum temporale, pro quo peccat; ergo &c.

27. Respondeo, negando minorem. Qui ità vult aliquod bonum temporale, vt sit actu, vel habitu paratus illud bonum contemnere, si Deus id iubeat præcepto grauiter obligante, non præfert illud bonum Deo, & diuinæ legi, sed præfert Deum, & diuinam legem tali bono; sed qui solum venialiter peccat, est actu, vel habitu paratus ad contemnendum illud bonum, pro quo peccat, si Deus grauiter iubeat talem contemptum; ergo non præfert illud bonum Deo, sed Deum præfert illi bono, ac solum peccat per hoc, quod minus præferat, & ponat impedimentum perfectæ prælationi.

28. Dices tertiò: saltem peccatum veniale est contra Deum vt legislatorem, & contra diuinam legem, & voluntatem.

29. Respondeo etiam hoc posse negari, & à multis negari. Potest enim dici cum Sancto Thoma 1. 2. quæst. 88. art. 1. ad 1. Alexandro de Ales, Sancto Bonauentura, & alijs, quos citat Vasquez 1. 2. disp. 143. cap. 1. 2. & 3. peccatum veniale non esse contra Deum vt legislatorem, neque contra legem, & voluntatem Dei, sed solum esse præter legem. Ratio est, quia esse contra Deum vt legislatorem, & contra legem diuinam, est præferre aliquid Deo vt legislatori, ac diuinæ legi, & voluntati; sed venialiter peccans est saltem habitualiter paratus contemnere bonum, pro quo peccat, si Deus talem contemptum grauiter iubeat; ergo simpliciter præfert Deum, & diuinam legem, & voluntatem illi bono, pro quo peccat, ac proinde nullum bonum præfert Deo vt legislatori, eiusque legi, ac voluntati, ac solum peccat, quia minus præfert; ergo non facit contra Deum, & contra legem, sed præter legem, in quantum bonum, pro quo peccat, minus præfert legi, quam deberet.

30. Ad 1. nego maiorem, ac dico peccatum mortale esse, quod aufert vitam spiritualem, ideoque est irreparabile, & meretur diuinam inimicitiam, & pœnam æternam, seu Deus velit illud misericorditer dimittere, siue non: peccatum autem veniale esse, quod ex se non aufert vitam spiritualem, ideoque ex se est reparabile, & si non coniungatur cum mortali, non meretur pœnam æternam, seu Deus velit illud dimittere, & non punire pœna æterna, seu propter coniunctionem cum mortali, nolit illud dimittere, sed punire pœna æterna; sed hæc differentia est ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei, vt ostensum est; ergo &c. Hinc sequitur contra Vuicleffum non omnia peccata prædestinatorum esse venialia: ex. gr. licet Dauid esset prædestinatus, tamen per homicidium, & adulterium peccauit mortaliter, ac meritus est diuinam inimicitiam, & pœnam æternam. Sequitur rursus non omnia peccata reproborum esse mortalia: ex. gr. Iudas, dicendo verba otiosa, peccauit solum venialiter, itaut per illa non meruerit diuinam inimicitiam & pœnam æternam, licet de facto fortasse Deus aliqua peccata venialia Iudæ propter coniunctionem cum mortali non dimiserit, sed puniat pœna æterna.

31. Ad 2. nego minorem, ac dico multa peccata non esse offensam Dei, nec mereri dissolutionem diuinæ amicitiæ, vt ostensum est, adeoque non esse mortalia, sed venialia ex natura rei, & præscindendo à libera voluntate Dei.

32. Ad 3. distinguo maiorem: peccatum mortale est, quod meretur pœnam æternam

per se, etiamsi non coniungatur cum alio peccato, concedo; quod meretur pœnam æternam per accidens, si coniungatur cũ alio peccato ex se merente pœnam æternam, nego; & distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Differentia mortalis à veniali est, quod mortale per se meretur pœnam æternam, veniale per se non meretur pœnam æternam, licet possit illam mereri per accidens propter coniunctionem cum mortali; sed ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei quædam peccata, puta adulterium, homicidium, &c. merentur pœnam æternam; quædam, vt verba otiosa, per se non merentur pœnam æternam; ergo differunt ex natura rei, præscindendo à libera voluntate Dei, licet ex diuina misericordia pendeat, quod peccatum veniale neque per accidens mereatur pœnam æternam, siquidem ad hoc requiritur, vt Deus liberè impediat coniũctionem peccati venialis non remissi cum finali peccato mortali.

33. Ad 4. respondeò primo, negò maiorem. Nam peccatum mortale non differt à veniali per vllam ex tribus differentijs allatis in argumento, sed differt differentijs à nobis assignatis. Respondeo secundò, nego minorem. Dico igitur primò: peccatum mortale est contra finem, in quantum meretur priuationem vltimi finis, hoc est beatitudinis; peccatum veniale est solùm contra media, quia non meretur priuationem finis, sed solùm aufert aliqua media vtilia, sed non necessaria ad beatitudinem, adeoque sententia Caietani, & Corradi explicata in hoc sensu est vera, & habet fundamentum in Sancto Thoma 1. 2. quæst. 78. art. 1. Dico secundò, quod peccatum mortale differt à veniali per hoc, quod mortale est contra legem necessariam ad salutem, veniale non est contra legem necessariam ad salutem, sed solùm est præter talem legem, licet negari nequeat veniale esse contra aliquam legem non necessariam, & contra aliquod præceptum obligans, ac non esse contra purum consilium. In hoc sensu sententia Sancti Bonauenturæ, & Alensis est vera, & habet fundamentum in S. Thoma 1. 2. qu. 88. art. 1. ad 1.

QVAESTIO XXXII.

Vtrum peccatum mortale habeat malitiam infinitam simpliciter?

S. Thomas quæst. 73. art. 10. & 11.

1. Videtur peccatum mortale habere malitiam infinitam simpliciter, vt docuerunt Alexander de Ales 3. parte qu. 1. membro 6. art. 2. S. Bonauentura in 3. dist. 11. quæst. 3. Richardus ibidem, quos sequuntur multi recentiores, præsertim Thomistæ: primò quia, quo maior est persona offensa, eo maior est offensa; sed Deus, qui offenditur per peccatum mortale, est persona simpliciter infinita; ergo &c.

2. Secundò tantum est malum priuationis, quantum est bonum, quo priuat; sed peccatum mortale priuat Deo, qui est bonum simpliciter infinitum; ergo &c.

3. Tertiò quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, est infinitum simpliciter in ratione mali priuatiui; sed peccatum mortale priuat gratia maiori, & maiori in infinitum; ergo &c.

4. Quartò peccatum, quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infinitum, est infinitum simpliciter in ratione demeriti: sed peccatum mortale demeretur de condigno gratiam maiorem, & maiorem in infinitum: ergo &c.

5. Quintò peccatum eo est maius in ratione culpæ, quò maiorem pœnam meretur; sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, quæ est simpliciter infinita: ergo &c.

6. Sextò peccatum mortale priuat Deum ratione vltimi finis; sed hoc est priuare Deum infinito bono; ergo peccatum mortale priuat Deum infinito bono, ac proinde est infinitum malum.

7. Septimò peccatum mortale non est eligibile pro vllo bono consequendo, etiam maiori, & maiori in infinitum; ergo in ratione mali est maius quolibet bono in ratione boni etiam maiori, & maiori in infinitum; ergo est malum simpliciter infinitum.

8. Respondeo, quod explicata differentia peccati mortalis à veniali, sequitur vt examinemus, vtrum peccatum mortale sit infinitum simpliciter, vel secundum quid.

9. Dicendum primò: peccatum mortale non est infinitum eo genere infinitatis, quo meritum, & satisfactio Christi sunt infinita. Probatur primò: nam vt dicetur in tractatu de Incarnatione, meritum, & satisfactio Christi ità sunt infinita in ratione meriti, & satisfactionis, vt singula Christi merita mereantur de condigno quodlibet præmium maius, & maius in infinitum, & singulæ Christi satisfactiones possint satisfacere de condigno pro peccatis pluribus, & pluribus, maioribus, & maioribus in infinitum; ergo vt peccatum mortale esset proportionaliter infinitum in ratione demeriti, singula peccata mortalia deberent mereri de condigno quamlibet pœnam maiorem, & maiorem in infinitum; sed hoc est falsum: nam, quodlibet peccatum mortale meretur pœnam determinatam, & finitæ solùm intentionis; ergo &c.

10. Confirmatur; nam quodlibet Christi meritum ità est infinitum, vt non possit aliud dari præmium excedens, vel æquale, & vt Christus non mereatur maius præmium pro vnum meritum, quàm per plura; sed vnicuique peccato mortali dari potest pœna æqualis, & si daretur pœna maior, pœna excedens

ret culpam, & peccator maiorem pœnam meretur per vnum peccatum, quàm per aliud, & per plura peccata, quàm per vnum; ergo &c.

11. Probatur secundò à priori: nam meritum Christi ideò est infinitum, quia opera meritoria Christi significantur formaliter per infinitam dignitatem infinitæ Personæ merentis; ergo vt demeritum peccati esset proportionaliter infinitum, actus peccaminosus deberet dignificari per indignitatem proportionaliter infinitam; sed repugnat indignitas proportionaliter infinita, ac æqualis diuinæ dignitati; ergo &c. Probatur assumptum: nam sicut nullum malum potest esse tantum in ratione mali, quàm bonus est Deus, ità nulla indignitas potest esse tanta in ratione indignitatis, quanta est dignitas Dei.

12. Confirmatur: nam indignitas peccati consistit in oppositione cum diuina dignitate. Sicut autem hæc oppositio non est tam mala, quàm Deus est bonus, sic indignitas peccati non est tanta, quanta est dignitas Dei.

13. Dices: quare non asserimus, quod sicut opera meritoria Christi dignificantur formalirer ad præmium per infinitam dignitatem personæ merentis, sic peccata mortalia dignificantur formaliter ad pœnam per infinitam dignitatem personæ offensæ.

14. Respondeo rationem esse, quia dignitas Dei, quæ est in genere boni, potest quidē actus dignificare in genere boni, non autem in genere mali; eo pacto, quo albedo potest quidem subiectum reddere formaliter album, non autem nigrum; sed cum actus dignificatur ad præmium, dignificatur in genere boni; cum dignificatur ad pœnam, dignificatur in genere mali; ergo actus meritorius potest per dignitatem personæ merentis dignificari formaliter ad præmium; actus autem malus per dignitatem personæ offensæ non potest dignificari formaliter, sed solùm terminatiuè, & mensuratiuè, tanquam à termino, & mensura extrinseca dignitatis ad pœnam; formaliter autem dignificatur per oppositionem cum dignitate personæ offensæ.

15. Dices secundò: sicut persona infinita si mereatur in natura assumpta, est digna, vt per quodlibet opus meritorium mereatur quodlibet præmium, vt dicetur in tractatu de Incarnatione; sic est digna, vt si offendatur à creatura, persona offendens per quodlibet opus demeritorium mereatur quamlibet pœnam.

16. Respondeo nego antecedens, & paritatem. Persona enim infinita merens quodlibet opus meritorium naturæ assumptæ dignificat formaliter sua infinita dignitate, ac proinde quodlibet opus dignificat æqualiter, & ad quodlibet præmium: Persona infinita offensa non dignificat peccatum sua infinita dignitate formaliter, sed solùm terminatiuè, formaliter autem offensa dignificatur per oppositionem cum infinita dignitate; ergo offensa quò magis opponitur infinitæ dignitati, eo debet mereri maiorem pœnam.

17. Dicendum secundò cum S. Thoma 3. par. quæst. 1. art. 2. Scoto in 3. dist. 19. quæst. vnica, sub finem in responsione ad 2. & dist. 20 quæst. vnica, & in 4. dist. 15. quæst. 1. quos sequuntur Suarez de actibus humanis tract. 15. de vitijs, & peccatis, disp. 2. sect. 3. Vasquez hic disp. 2. cap. 2. Card. de Lugo de Incarnatione disp. 5, sect. 3. Pater Esparza quæst. 8. de Incarnatione, & plerique alij ex nostris recentioribus: peccatum mortale habet quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ, qua est infinita, non simpliciter, sed secundum quid.

18. Probatur prima pars, quod nimirum peccatum mortale habeat quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ. Offensa enim crescit ex dignitate personæ offensæ, & malitia crescit ex magnitudine boni, quo priuat, vt patet inductione; sed peccatum mortale est offensa personæ infinitæ, & priuat Deo, qui est bonum infinitum; ergo habet quamdam infinitatem in ratione offensæ, & malitiæ.

19. Confirmatur: nam offensa, quæ quia est contra personam infinitam, excedit omnes offensas contra personas finitas, licet maiores, & maiores infinitum, habet quamdam infinitatem in ratione offensæ; & malitia, quæ quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, quamuis maiora, & maiora priuantia bonis finitis, habet quandam infinitatem in ratione malitiæ; sed offensa Dei, quia est contra infinitam dignitatem Dei, excedit omnes alias offensas, licet maiores, & maiores contra personas finitas, & malitia peccati mortalis, quia priuat bono infinito, excedit omnia alia mala, licet maiora, & maiora, priuantia bonis finitis; ergo &c.

20. Probatur secunda pars, quod nimirum peccatum mortale in ratione offensæ, & malitiæ sit infinitum solùm secundum quid, non autem simpliciter. Vt enim peccatum mortale esset simpliciter infinitum in ratione offensæ, non solùm deberet habere oppositionem cum persona offensa, sed etiam deberet cum illa habere oppositionem infinitam; sed peccatum mortale licet opponatur personæ infinitæ, tamen illi opponitur oppositione solùm finita; siquidem potest opponi magis, & magis in infinitum, & quo maior in peccante est cognitio diuinæ dignitatis, eo maior est offensa, & oppositio cum tali dignitate; ergo &c. Similiter vt malitia peccati esset infinita, non solùm deberet priuare peccantem bono infinito, sed etiam deberet priuare bono infinito, vt infinitè habibili, & vt infinitè debito; sed peccatum mortale priuat bono infinito solùm vt finitè debito, & vt finito modo habibili; siquidem creatura potest Deum habere solùm modo finito, & habet solum finitum simpliciter debitum habendi bonum infinitum; ergo &c.

21. Confirmatur: nam quia visio Dei, licet videat obiectum infinitum, videt illud modo finito, itaut visio infinitè deficiat, & degeneret ab obiecti nobilitate, non est simpliciter, sed solùm secundum quid infinita; amor, quo beati amant Deum, licet amet bonum infinitum, quia illud amat modo finito, & infinitè deficiente, ac degenerante ab amabilitate boni amati, non est simpliciter, sed solùm secundum quid infinitus; ergo à pari.

22. Dices; quare peccatum mortale, cum sit infinitum ex parte personæ offensæ, finitum autem ex parte oppositionis cum persona offensa, dicitur potius finitum, quàm infinitum.

23. Respondeo personam offensam solùm terminativè, & extrinsecè se habere ad peccatum, oppositionē cum persona offensa intrinsecè constituere peccatum; ergo non est mirum, quod propter finitam oppositionem sit simpliciter finitum in ratione offensæ, propter infinitatem Personæ offensæ sit infinitum solùm secundum quid. Confirmatur exemplis visionis, & amoris beatifici.

24. Addo, quod sicut quodlibet peccatum mortale, quia propter infinitatem personæ offensæ habet quandam infinitatem secundum quid in ratione offensæ, excedit omnes offensas, licèt maiores, & maiores, cuiuslibet personæ finitæ, dignioris, & dignioris; sic quia habet finitam oppositionem cum Persona offensa, potest in infinitum excedi ab alijs peccatis mortalibus habentibus maiorem, & maiorem in infinitum oppositionem cum persona offensa. Ideo potest dici quodlibet peccatum mortale esse infinitum deorsum, quia continet sub se infinitas offensas, maiores, & maiores in infinitum, & esse finitum sursum, quia exceditur ab infinitis offensis maioribus in infinitum.

25 Ad 1. respondeo primò argumentum probare, quod visio, & amor beatificus habent perfectionem simpliciter infinitam, adeoque nimis probare. Nam quo perfectius est obiectum visum, & amatum, eo perfectior est visio, & amor; sed obiectum visum, & amatum visione, & amore beatifico est infinitum simpliciter; ergo &c.

26. Respondeo secundò directè, distinguo maiorem: quo maior est persona offensa, eo maior est offensa proportione adæquationis, cum offensa ex aliqua ratione deficit, nego; proportione deficiente, concedo maiorem: concedo minorem; & nego consequentiam. Vt crescente obiecto viso, & amato, visio, & amor crescant proportione adæquationis, visio debet adæquare obiectum visum, itaut videat illud quantum est visibile, adeoque comprehensiuè, & amor debet adæquare obiectum amatum, itaut amet illud quantum est amabile. Et quia visio, qua beati vident Deum, non vident Deum quantum est visibilis, sed infinitè deficit à diuina visibilitate, & amor, quo Deum amant, non adæquat diuinam amabilitatem, ideo non crescunt proportione adæquationis, sed proportione infinitè deficiente, ac proinde licet obiectum visum, & amatum sit infinitum simpliciter, tamen visio, & amor beatificus non sunt infinita simpliciter, sed solùm secundum quid, simpliciter autem sunt finita. In casu nostro offensa Dei licet offendat infinitam dignitatem, illam non adæquat, sed infinitè deficit. Ratio est, quia offensa alicuius dignitatis decrescit ex imperfectione cognitionis, qua offendens cognoscit talem dignitatem; sed peccatum mortale fit cum cognitione infinitè deficiente dignitatis diuinæ; ergo peccatum mortale infinitè deficit in ratione offensæ à dignitate diuina, ideoque licet sit offensa dignitatis simpliciter infinitæ, non est infinitum simpliciter, sed solum secundum quid in ratione offensæ.

27. Ad 2. distinguo maiorem: tantum est malum priuationis, quantum est bonum, quo priuat, si bonum illud sit debitum, vt habendum modo adæquante bonum, concedo; si sit debitum vt habendum modo deficiente, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quando bonum est debitum vt habendum modo adæquante ipsum bonum, tunc priuatio priuans tali bono est malum æquale ipsi bono: at quando bonum aliquod est debitum vt habendum solum modo inadæquato, imperfecto, ac deficiente, tunc priuatio talis boni non est malum æquale tali bono, sed ad summum est malum æquale habitioni imperfectæ, qua posset, ac deberet haberi tale bonum; sed Deus, qui est bonum infinitum simpliciter, est habibilis à creatura habitione solum creata, imperfecta, & infinitè deficiente à bono habito; ergo peccatum priuans Deo est malum, non æquale bono diuino, sed infinitè deficiens, ac proinde licet Deus sit bonum infinitum simpliciter, tamen peccatum non est malum infinitum simpliciter, sed solum secundum quid.

28. Confirmatur: nam qui bonum finite solum modo habet per gratiam, aut visionem beatificam, est finitè solum sanctus, & beatus; ergo peccatum mortale priuans Deo vt finitè habito, est solum finitum simpliciter in ratione mali, & priuationis.

29. Ad 3. distinguo maiorem: quod priuat bono maiori, & maiori in infinitum, vt finitè solum, & determinatè debito, est simpliciter infinitum in ratione mali, nego; vt infinitè debito, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malum priuationis consistit in priuatione boni vt debiti, ideoque priuatio boni vt magis debiti est maius malum, quam priuatio eiusdem boni vt minus debiti, vt patet inductione; ergo priuatio boni maioris, & maioris in infinitum vt finitè solum debiti, non est malum simpliciter infinitum; sed peccatum mortale licet priuet gratia maiori, & maiori in infinitum, priuat tali gratia vt finitè solum debita: nam quilibet peccans habet finitum

solum

solum; & determinatum debitum ad non peccandum, & ad non priuandum se ipsum gratia; ergo &c. Confirmatur: nam cæcitas licet priuet potentia visiua perfectiori, & perfectiori in infinitum, tamen quia priuat potentia visiua vt finitè solum debita, non est malum infinitum, sed solum finitum; tenebræ licet priuent aerem luce maiori, & maiori in infinitum, non sunt malum infinitum; ergo à pari.

30. Ad 4. distinguo maiorem: quod demeretur de condigno bonum maius, & maius in infinitum cum infinito debito illud habendi, vel saltem illud non demerendi, est infinitum simpliciter in ratione demeriti, concedo cum debito finito solum, ac determinato, nego; distinguo eodem pacto minorem; ac nego consequentiam. Vt demeritum sit simpliciter infinitum, non sufficit, vt demereatur bonum infinitum, sed requiritur, vt illud demereatur cum infinito debito illud habendi, vel saltem illud non demerendi; sed peccatum mortale licet demereatur gratiam maiorem, & maiorem in infinitum, tamen illam demeretur cum finito solum debito gratiam habendi, ac non demerendi; ergo &c. Quia verò licet omnia peccata demereantur de condigno omnem gratiam, tamen aliqua demerentur cum maiori, aliqua cum minori debito illam non demerendi, ideo peccata mortalia possunt esse inæqualia in ratione demeriti.

31. Ad 5. desumptum ex æternitate pœnæ, respondeo argumentum solum probare peccatum mortale quoad culpam esse simpliciter infinitum extensiuè, ac duratiuè, itaut debeat durare in æternum. Hoc autem nos vltrò concedimus, cum dicamus peccatum mortale ex se debere durare in æternum quoad culpam, ac proinde etiam quoad pœnam.

32. Dices primò: malum, quod exigit durare in æternum, eo ipso habet malitiam quamdam infinitam intensiuè; ergo &c.

33. Respondeo, distinguo antecedens; habet malitiam quamdam secundum quid infinitam intensiuè, transeat; simpliciter, nego. Angeli, anima rationalis, materia prima, visio beatifica &c. etiamsi exigant durare in æternum, non habent bonitatem simpliciter, sed ad summum secundum quid infinitam; ergo à pari. Si verò dicas, quod ideo hæc non sunt simpliciter infinita in bonitate, quia exigunt conseruari in æternum dependenter à diuino concursu, proportionaliter peccatum exigit durare in æternum dependenter à diuina non remissione.

34. Dices secundò: si peccatum mereretur pœnam temporalem infinitam intensiuè, esset simpliciter infinitum intensiuè; sed maior est malitia peccati per hoc, quod mereatur pœnam æternam finitam intensiuè, quam esset per hoc, quod mereretur pœnam temporalem infinitam intensiuè; ergo peccatum habet etiam de facto malitiam simpliciter infinitam.

35. Respondeo, negando maiorem. Ex eo quod peccatum mortale mereretur pœnam temporalem infinitam intensiuè, non sequitur, quod esset infinitum intensiuè, sed ad summum sequitur, quod esset altioris ordinis, quam illa pœna; eo pacto, quo ex eo, quod vnicus homo esset melior infinitis equis, non sequitur, quod homo haberet perfectionem infinitam intensiuè, sed solum sequitur, quod haberet perfectionem superioris ordinis, quã perfectio equi. Confirmatur: nam simili argumento posset probari actum charitatis esse infinitum intensiuè, sic arguendo. Si actus charitatis mereretur visionem temporalem infinitam intensiuè, & finitam extensiuè, haberet perfectionem infinitam intensiuè; sed actus charitatis meretur visionem finitam intensiuè, sed infinitam extensiuè, & duratiuè, quæ est melior, & eligibilior visione temporali infinita solum intensiuè; ergo actus charitatis habet perfectionem infinitam intensiuè.

36. Ad 6. distinguo maiorem: peccatum mortale priuat Deum ratione intrinseca vltimi finis, nego; ratione extrinseca vltimi finis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus est intrinsecè vltimus finis per hoc, quod sit summum bonum, quod debet præponi omnibus alijs bonis: est autem extrinsecè vltimus finis per hoc quod de facto ametur vt summum bonum, & à creatura præponatur omnibus alijs bonis. Esse intrinsecè vltimum finem est bonum infinitum Dei; esse extrinsecè vltimum finem est bonum Dei solum finitum. Peccator dum peccat mortaliter, adeoque præponit Deo aliquod bonum creatum, priuat Deum ratione extrinseca, non autem intrinseca vltimi finis, ac proinde priuat Deum bono extrinseco, & finito; ergo peccatum mortale non est malum infinitum simpliciter, sed solum secundum quid.

37. Dices: peccator dum mortaliter peccat, affectiuè, & quantum est ex se, priuat Deum ratione intrinseca vltimi finis; ergo affectiuè, & quantum est ex se priuat Deum bono infinito; sed apud Deum affectus, & voluntas habetur pro effectu; ex. gr. qui habuit affectum, & voluntatem ex se efficacem occidendi hominem, moraliter, & imputatiuè ità se habet apud Deum, ac si occidisset hominem; ergo peccator dum peccat mortaliter, moraliter ità se habet, ac si priuaret Deum ratione intrinseca vltimi finis, ac proinde ac si priuaret Deum bono infinito; ergo peccatum mortale habet malitiam moraliter, & imputatiuè infinitam simpliciter.

38. Confirmatur: nam potest aliquis ex odio Dei velle Deum destruere, si posset; ergo sicut qui ex se vult hominem occidere, licet non possit occidere, moraliter quoad culpam ità se habet, ac si occideret; sic qui vult Deum

destruere

destruere, moraliter, & imputatiuè ità se habet, ac si destrueret; sed si destrueret, peccatum illud destruendi Deum haberet malitiam simpliciter infinitam, ergo &c.

39. Respondeo, transeat antecedens, & primum consequens, ac distinguo antecedens assumptum: apud Deum affectus, & voluntas habetur moraliter pro effectu, cum ex se est proportionata ad talem effectum causandum, concedo; cum est improportionata, nego antecedens; & nego consequentiam. Apud Deum affectus, & voluntas, quæ est proportionata ad causandum effectum, moraliter, & imputatiuè habetur pro effectu, quia talem effectum continet in sua virtute: cum autem est improportionata ad effectum causandum, moraliter, & imputatiuè non habetur pro effectu, quia illum non continet in sua virtute; sed voluntas occidendi hominem potest ex se in aliquo casu causare destructionem hominis; voluntas destruendi Deum in nullo casu potest causare destructionem Dei: ergo &c. Confirmatur: nam si voluntas, & affectus haberetur pro effectu, quem pro nullo casu potest causare, voluntas, qua aliquis vellet dare Deo totum esse diuinum, moraliter esset æquè bona, ac si daret Deo esse diuinum, ac proinde haberet infinitam bonitatem simpliciter, quod nemo concedit; ergo &c. Voluntas igitur destruendi Deum, eumque priuandi ratione intrinseca vltimi finis, moraliter habet tantam malitiam, quantum est bonum, quo potest Deum priuare, vel potius quantum est debitum non priuandi Deum tali bono, vt dictum est in responsione ad tertium; sed potest Deum priuare bono solum extrinseco, & finito, ac debitum non priuandi Deum tali bono est simpliciter finitum; ergo habet malitiam solum finitam simpliciter.

40. Ad 7. respondeo argumentum nimis probare, cum probet etiam peccatum veniale esse infinitum, ac maius etiam bono incarnationis: siquidem nullum quamuis minimum peccatum veniale est licitè eligibile ad consequendum vllum bonum, etiam Incarnationis.

41. Respondeo secundo, distinguo antecedens: peccatum non est eligibile, neque permissibile ad consequenduum vllum bonum, nego: non est eligibile, sed est permissibile, concedo; & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Si peccatum haberet malitiam infinitam, non solum non esset eligibile, sed neque esset permissibile ad consequendum vllum bonum; sed licet non possit licitè eligi, potest licitè, & honestè permitti, ac de facto permittitur à Deo; ergo &c. Ratio igitur, cur peccatum non sit eligibile pro vllo bono consequendo, non est, quia sit infinitum malum, vel quia sit malum maius quolibet bono creato, sed quia peccatum est malum essentialiter consistens in hoc, vt fiat, cum non potest licitè fieri; sed implicat, vt malum consistens in hoc, vt fiat, cum non potest licitè fieri, possit licitè fieri ad consequendum vllum bonum etiam malus malitia peccati: eo enim ipso esset peccatum, & non esset peccatum, cum posset licitè fieri, & non posset licitè fieri; ergo peccatum licet sit malum finitum, ac minus multis bonis, non potest licitè fieri ad consequendum vllum bonum.

QVAESTIO XXXIII.

Vtrum pura creatura possit facere actus moraliter aquè bonos, ac meritorios, ac peccatum mortale est malum, & demeritorium.

1. VIdetur, quod possit, vt docet Scotus in 3. dist. 20. quæst. vnica, & in 4. dist. 15. quæst. 1. & Caietanus 3. p. quæst. art. 2. primò quia quandoquidem malitia peccati consistit in priuatione honorationis Deo debitæ, tanta est malitia peccati, quanta est malitia priuationis, qua Deus priuatur honoratione debita; sed tanta est malitia priuationis, quanta est bonitas formæ, qua priuat; ergo tanta est malitia peccati mortalis quanta est bonitas honorationis Deo debitæ hic & nunc; sed pura creatura potest facere actum bonum, quo reddat Deo tantam honorationem, quantam debet hic & nunc, siquidem non debet honorationem, quam non possit reddere; ergo pura creatura potest facere actum bonum, qui in bonitate moralis sit æqualis malitiæ peccati.

2. Secundò, vt arguit Scotus: quantum bonum debebat esse in operante, tantum malum est peccatum; sed potest purus homo facere quantum bonum debebat esse in operante; ergo potest reddere tantum bonum quantum malum est peccatum.

3. Tertiò pura creatura non debet esse potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; sed si per gratiam non posset facere opus moraliter æquè bonum, ac est malum peccatum mortale, esset potentior ad malum per naturam, quam ad bonum per gratiam; ergo &c.

4. Quartò felicitas æterna, quæ est præmium actuum bonorum vt dignificatorum per gratiam, est maior in ratione boni, quam in ratione mali sit miseria æterna damnatorum, quæ est pæna actuum malorum; sed licet præmium condignum in bonitate sit æquale actibus bonis, ità pæna condigna in malitia est æqualis actibus malis: quod autem est æquale maiori, maius est eo, quod est æquale minori; ergo maior est bonitas actuum bonorum, vt dignificatorum per gratiam, quam sit malitia actuum malorum.

5. Quintò omne finitum adæquari potest, & etiam excedi ab alio finito, si in infinitum augeatur; sed malitia peccati mortalis

talis est simpliciter finita, bonitas autem actus boni potest augeri in infinitum, tum multiplicando actus, tum eliciendo actus perfectiores, & perfectiores in infinitum; ergo &c.

6. Sextò non debet permitti malum maius ad eliciendum ex illo bonum minus; sed Deus sæpè permittit peccata mortalia ad eliciendum ex ipsis bona pœnitentiæ, humilitatis, iustitiæ vindicatiuæ &c; ergo actus pœnitentiæ, humiliationis, iustitiæ vindicatiuæ &c. non sunt minus boni, quam peccatum mortale sit malum.

7. Respondeo, quod si peccatum mortale haberet malitiam simpliciter infinitam, nulla pura creatura posset facere actum æquè bonum, ac est malum peccatum mortale. Sed quia diximus peccatum mortale habere malitiam simpliciter solum finitam, ac infinitam solum secundum quid, oritur præsens dubium, & quæritur, vtrum pura creatura possit facere actus æquè bonos, ac meritorios, ac est malum, & demeritorium peccatum mortale.

8. Dicendum primò: omnis actus moraliter bonus habet bonitatem infinitam secundum quid: omne peccatum mortale habet malitiam infinitam secundum quid.

9. Probatur: nam & actus honoratiuus crescit in bonitate ex dignitate personæ honoratæ, & actus inhonoratiuus crescit in malitia ex dignitate personæ inhonoratæ, ideoque honor præstitus digniori est melior, inhonoratio, qua inhonoratur persona dignior, est deterior; sed omnis actus moraliter bonus est honoratiuus Dei, vt vltimi finis, & vt primæ regulæ; Deus autem habet dignitatem infinitam; omnis actus moraliter malus est inhonoratiuus eiusdem Dei; ergo omnis actus bonus habet bonitatem quamdam secundum quid infinitam; & omnis actus moraliter malus habet malitiam quamdam secundum quid infinitam.

10. Dicendum secundò: quodlibet peccatum mortale habet malitiam moralem simpliciter maiorem bonitate cuiuslibet actus boni eliciti à pura creatura, etiam ex viribus gratiæ.

11. Probatur primò: nam actus honoratiuus crescit quidem in bonitate propter dignitatem personæ honoratæ, sed propter vilitatem honorantis, & propter eius distantiam ab honorato, non crescit, sed potius decrescit: ex. gr. honoratio exhibita Regi à rustico est minus bona, minusque meritoria, quam honoratio exhibita Regi à viro nobili. At actus inhonoratiuus crescit in malitia, & demerito, non solum propter dignitatem personæ inhonoratæ, sed etiam propter vilitatem inhonorantis, & propter eius distantiam à persona inhonorata: exempli gratia actus, quo rusticus inhonorat Regem, est peior, ac magis demeritorius actu, quo Princeps contemnit Regem; sed omne peccatum mortale est actus, quo creatura infinitè vilis, & infinitè distans à Deo inhonorat Deum, saltem sub ratione vltimi finis, ac primæ regulæ; ergo omne peccatum mortale habet malitiam quamdam infinitam secundum quid, non solum propter dignitatem Dei, sed etiam propter infinitam vilitatem creaturæ, & propter infinitam distantiam creaturæ à Deo; sed nullus actus moraliter bonus puræ creaturæ habet infinitatem secundum quid ex secundò capite; ergo nullus actus moraliter bonus potest per suam bonitatem adæquare malitiam moralem peccati mortalis, eo pacto, quo linea infinita solum versus vnam partem, pura versus orientem, non potest adæquare lineam infinitam ex vtraque parte.

12. Probatur secundò: nam bonitas honorationis non crescit ex eo præcisè, quod honoratio sit debita, vel ex eo, quod sit magis debita, at malitia inhonorationis crescit ex eo, quod sit contra debitum honorandi, & ex eo, quod sit contra debitum magis, & magis honorandi: ex. gr. inhonoratio personæ eo est peior, quo tali personæ debetur maior honor, & maiori debito; sed creatura habet debitum secundum quid infinitum honorandi Deum, & Deo debetur honor maior, & maior in infinitum; ergo malitia peccati mortalis Deum inhonorantis habet quamdam infinitatem secundum quid etiam ex hoc capite, quia est contra debitum secundum quid infinitum honorandi Deum honoratione maiori, & maiori in infinitum; actus autem honorationis ex hoc capite non habet malitiam proportionaliter infinitam secundum quid, ac proindè nullus actus bonus potest suâ bonitate adæquare malitiam peccati mortalis.

13. Dices: sequeretur, quod habens minimum peccatum mortale esset moraliter magis malus, quam sit moraliter bona, & sancta Beata Virgo, & quælibet pura creatura possibilis sanctior, & sanctior in infinitum; quod est absurdum.

14. Respondeo distinguo: esset magis malus ex genere, concedo; esset magis malus in suo genere, nego. Potest aliquis esse melior altero ex genere, sed esse minus bonus in suo genere: ex. gr. quilibet homo imperfectissimus ex genere est melior quolibet perfectissimo equo: puta Thersites, qui est homo imperfectissimus, ex genere est melior Bucephalo, qui est perfectissimus, & optimus equus. Natura enim humana est altioris generis, quam equina, ideoque non potest vnquam adæquari à perfectione equina. At homo imperfectissimus, puta Thersites, in suo genere est imperfectior Bucephalo, cum Thersites in genere hominis sit perfectus vt duo, Bucephalus in genere equi sit perfectus vt octo. In casu nostro quilibet minimus peccator ex genere est moraliter peior, quam sit sancta Beata Virgo, quia ma-

litia moralis peccati mortalis, cum sit summa in genere malitiæ, est maior, & altioris ordinis, quam sit quælibet bonitas moralis puræ creaturæ, quæ non est summa in genere bonitatis. At minimus peccator in suo genere est minus malus, quam Beata Virgo sit bona in genere bonitatis moralis; nam minimus peccator in genere mali moraliter ex. gr. est malus vt vnum, Beata Virgo in genere moraliter boni est bona, & sancta, vt mille. Confirmatur: nam bonitas moralis puræ creaturæ est in tertio genere boni. In primo enim genere boni est bonitas increata Dei; in secundo est bonitas humanitatis Christi, & bonitas actuum moralium Christi dignificatorum à Verbo: in tertio genere est bonitas actuum moralium puræ creaturæ dignificatorum à gratia; at malitia peccati mortalis est in supremo genere mali; ergo non est mirum, quod malitia ex genere suprema sit ex genere maior bonitate tertij generis. Addo omnes, qui dicunt malitiam peccati mortalis esse simpliciter infinitam, concedere, quod est maior, quam sint boni actus Beatæ Virginis, & cuiuslibet puræ creaturæ: ex ijs vero, qui dicunt malitiam peccati mortalis esse simpliciter finitam, plerique asserunt, quod in genere offensæ est maior, quam sit bonitas puræ creaturæ in genere meriti, & satisfactionis, ac proindè, nostram sententiam videri communiorem oppositæ.

15. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico malitiam priuationis posse esse maiorem bonitate formæ, qua priuat. Probatur: nam priuatio eiusdem formæ eo est peior, quo talis forma est magis debita, eo est minus mala, quo minus est debita; ex. gr. si idem honor debeatur Regi, & Principi inferiori, quia magis debetur Regi, quam Principi inferiori, peior est priuatio, qua Rex priuatur tali honore magis debito, quam priuatio, qua Princeps priuatur eodem minus debito; ergo priuatio, qua quis priuatur forma debita debito quodam infinito secundum quid, habet malitiam infinitam secundum quid, quæ proindè est maior bonitate talis formæ, cum talis forma non sit melior ex eo præcisè, quod sit magis debita; sed peccatum mortale priuat Deum honoratione debita debito quodam infinito secundum quid, ac proindè habet malitiam infinitam secundum quid; ergo peccatum mortale habet malitiam maiorem bonitate actus boni. Confirmatur; nam honoratio exhibita infinitæ dignitati non est melior ex eo, quod exhibeatur à persona infinitè vili, priuatio autem talis honorationis est deterior ex eo, quod persona infinitè vilis priuet honore debito personam infinitè excellentem; ergo priuatio honorationis debitæ habet malitiam maiorem bonitate talis honorationis.

16. Ad 2. ex Scoto nego maiorem. Peccatum enim est malum multò maius, quam sit bonum, quod debeat inesse operanti; siquidem habet malitiam quamdam infi tam secundum quid ex eo, quod priuet bo debito quodam debito infinito secundu quid, & ex eo, quod persona infinitè v priuet honoratione debita personam infini dignam, vt probatum est.

17. Dices: tanta est malitia inhonora nis, quanta est eius distantia per defectu honoratione debita; sed tanta est distantia defectum ab honoratione debita, quanta bonitas honorationis debitæ; ergo tanta malitia inhonorationis, quanta est bon honorationis debitæ.

18. Respondeo concedo maiorem, & stinguo minorem: tanta est distantia per fectum ab honoratione debita, quanta præ est bonitas honorationis debitæ, nego; qua est bonitas honorationis debitæ, & quan est moraliter ipse defectus, concedo; & n consequentiam. Distantia albedinis à nig dine non est solum tanta, quanta est albe sed etiam quanta est nigredo, cum talis di tia compleatur ex albedine, & nigredine; e proportionaliter distantia per defectum inh norationis ab honoratione debita tanta e quanta est bonitas honorationis, & quan moraliter est defectus; sed defectus defun suam magnitudinem non solum ex eo, qu priuet tanta bonitate, sed etiam quod pri tanta bonitate, quæ debita est debito sec dum quid infinito; ergo distantia inhono tionis ab honoratione debita potest esse ma bonitate honorationis debitæ.

19. Confirmatur: nam defectus priuat nis vtpotè peior, magis distat à bonitate fo mæ, qua priuat, quam defectus purè ne tiuus, qui est minus malus; sed hoc esset i possibile, si distantia defectus esset præc tanta, quanta est bonitas formæ; ergo &c.

20. Ad 3. nego maiorem, quæ maior co tinet petitionem principij, hoc est contra ctorium nostræ conclusionis. Ratio, qua creatura sit potentior ad malum per naturam quam ad bonum per gratiam, est quia pu creatura per naturam infinitè deficit à sum mo bono, ac proindè est infinitè defectuosa ergo non est mirum, quod possit facere actu malum infinitè defectuosum, habentem m litiam quamdam moralem infinitam secu dum quid. At pura creatura per gratiam no infinitè, sed finitè solum accedit ad summu bonum, idque solum finitè participat; er non est mirum, quod non possit facere actu bonum habentem infinitatem secundum quid proportionalem infinitati, qua est inf nita secundum quid malitia peccati. Nec hoc sequitur creaturam rationalem per suam naturam esse malam, sed solum sequitur esse bonam, vt per liberum arbitrium pos infinitè deficere à summa bonitate, & euadere infinitè mala secundum quid.

21. Ad 4. concedo maiorem, & distin quo minorem: sicut præmium in bonitate æquale actibus bonis, ità pœna condigna ma-

malitia est æqualis actibus malis eodem genere æqualitatis, nego; diuerso genere æqualitatis, concedo minorem; & nego consequentiam. Præmium condignum non debet esse æquale merito æqualitate arithmetica, sed debet esse arithmeticè melius merito. Probatur, nam beatitudo cum sit vltimus finis, est melior actibus meritorijs, qui non sunt vltimus finis, sed media conducentia ad vltimum finem; sed beatitudo est præmium actuum bonorum; ergo præmium est melius merito, ac proindè non est arithmeticè æquale merito; ergo dum dicitur præmium esse æquale actibus bonis, non asseritur, quod arithmeticè sit æquale merito, sed solum asseritur, quod habet quamdam æqualitatem proportionis, per quam tanto merito proportionatur tantum præmium. Pœna condigna peccati non debet esset arithmeticè æqualis actibus malis, & peccaminosis, sed debet esse minus mala. Vt enim cum S. Thoma docet communis opinio, quam nos sequemur qu. 34. proxime sequenti, malum culpæ est maius malo pœnæ, ac peius est mereri pœnam, quam puniri pœna. Et ratio est, quia pœna est medicina culpæ, & inuenta est vt medium ad hoc, vt vitetur culpa; sed malum maius imprudenter ponitur ad impediendum malum minus, & ad medendum malo minori, vel etiam æquali; ergo pœna est malum non maius, neque æquale, sed minus culpa. Dum dicitur ergo, quod pœna debet esse æqualis actibus malis, non asseritur, quod debet esse æqualis arithmeticè, sed solum asseritur, quod debet habere quamdam æqualitatem proportionis, per quam tantæ culpæ proportionatur tanta pœna. Hinc sequitur diuerso genere æqualitatis præmium esse æquale merito, ac pœna sit æqualis demerito; siquidem præmium ita est æquale æqualitate proportionis, vt arithmeticè sit melius merito; pœna ita est æqualis æqualitate proportionis, vt arithmeticè sit minus mala, quam demeritum. Quia præmium est melius meritò, pœna autem est minus mala, quam demeritum, ideò licet beatitudo, quæ est præmium, sit maior in genere boni, quam miseria in genere mali, meritum in genere boni potest esse minus bonum, quam demeritum, & peccatum in genere mali. Ratio est, quia licet, vt docet axioma commune, *si vinco vincentem te, vincam etiam te*, tamen non sequitur, *quod si vinco eum, qui vincitur à te, vincam te*; sed felicitas in ratione boni vincit miseriam, quæ miseria in ratione mali non vincit actus malos, sed ab ipsis vincitur; ergo non sequitur, quod felicitas in ratione boni vincat actus malos, ità vt felicitas sit maior in ratione boni, quam peccatum in ratione mali; sed felicitas in ratione boni vincit actus bonos, ac meritorios; ergo multo minus sequitur, quod actus boni vincant actus malos, ità vt in ratione boni sint magis boni, quam actus mali in ratione mali.

22. Ad 5. distinguo maiorem; omne finitum generis altioris potest adæquari, & etiam excedi ab alio finito inferioris generis, nego; quod non sit altioris generis, transeat; distinguo eodem pacto minorem; ac nego consequentiam. Finitum generis altioris non potest adæquari ab alio finito generis inferioris, etiamsi magis, & magis in infinitum augeatur: e. g. visio beatifica, quia est altioris generis, quam cognitio abstractiua Dei, non potest adæquari à cognitione abstractiua Dei, etiamsi magis, & magis augeatur in infinitum; sed malitia peccati mortalis est altioris generis, quam bonitas cuiuslibet actus puræ creaturæ; ergo &c.

23. Ad 6. distinguo maiorem; non debet permitti malum maius ad eliciendum ex eo solum bonum minus, concedo; ad eliciendum bonum minus non solum, sed inclusum in complexo bonorum, quod complexum sit bonum maius malo peccati, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus nunquam permittit peccatum, nisi ad eliciendam ex eo tantam diuinorum attributorum manifestationem, vt bonitas talis manifestationis vincat malitiam peccati. Permittit ergo aliquando peccatum mortale ad eliciendos actus pœnitentiæ, humiliationis &c. qui actus sunt bona minora malo peccati, sed non permittit ad elicienda solum hæc bona minora, sed ad elicienda etiam alia bona, ex quorum complexo ita manifestentur, & explicentur ad extrà diuina attributa, præsertim misericordiæ, iustitiæ, sapientiæ &c. vt hæc manifestatio sit melior malo peccati.

24. Addo, quod vt dixi questione 54. de Deo peccatum mortale in genere mali est maius malum respectu peccantis, quam actus bonus puræ creaturæ sit honestus respectu honestè agentis: at respectu vniuersi peccatum mortale non est maius malum, quam sint multa bona, quæ Deus elicit ex peccato.

QVÆSTIO XXXIV.

Vtrum malum culpæ mortalis, & venialis sit maius, & magis odibile, quam malum pœnæ etiam æternæ?

1. VIdetur malum pœnæ æternæ esse maius malo culpæ mortalis; primò quia æterna beatitudo, quæ est præmium actionum honestarum, est maius bonum, & magis amabile, quam actiones honestæ; ergo æterna miseria inferni, quæ est pœna peccati mortalis, est maius malum, & magis odibile, quam peccatum mortale.

2. Secundò malum æternum, & irreparabile est maius, magisque odio habendum, quam malum temporale, & reparabile; sed pœna peccati, hoc est æterna miseria est malum æternum, & irreparabile: ergo est malum maius malo peccati mortalis actualis, quod est temporale, ac reparabile.

3. Tertiò malum, quod illud habenti non potest esse occasio boni, est maius malo, quod illud habenti potest esse occasio maximi boni, etiam felicitatis æternæ: sed malum pœnæ æternæ damni, ac sensus illud habenti non potest esse occasio vllius boni, malum autem peccati mortalis potest illud habenti esse occasio maximi boni, hoc est felicitatis æternæ; ergo.

4. Quartò malum, quod nemo physicè potest sibi velle, & eligere, est maius malo, quod homo, & Angelus physicè potest sibi velle, & eligere; sed malum pœnæ æternæ nemo physicè potest sibi velle, & eligere, malum autem peccati mortalis homines, & Angeli physicè possunt sibi velle, & eligere; ergo &c.

5. Quintò si peccatum mortale esset maius malum, quam pœna æterna, etiam peccatum veniale esset maius malum, quam pœna æterna; consequens est falsum; ergo &c.

6. Sextò videtur, quod etiamsi peccatum mortale esset maius malum, quam pœna æterna, tamen ex charitate debeamus magis odisse pœnam æternam, quam peccatum mortale. Ex charitate enim non debemus magis odisse id, quod est maius malum, sed id, quod Deus vult nos magis odisse, eo pacto, quo licet peccatum alienum aliquando sit grauius, adeoque maius malum, quam peccatum nostrum, tamen quia Deus vult nos magis odisse peccatum nostrum, quam alienum, ex charitate debemus magis odisse peccatum nostrum, quam alienum; sed Deus vult nos magis odisse pœnam peccati, quam peccatum; ergo &c. Probatur minor: Deus minatur nobis pœnam, vt ex odio pœnæ odio habeamus peccatum; sed propter quod vnumquodque tale, & illud magis; ergo quandoquidem Deus vult, vt ex odio pœnæ odio habeamus peccatum, vult, vt magis odio habeamus pœnam, quam peccatum.

7. Respondeo, quod quia comparauimus malum peccati cum bono actus honesti, & ostendimus malum peccati mortalis esse maius bono actus honesti eliciti à pura creatura, sequitur, vt malum peccati comparemus cum malo pœnæ, præsertim æternæ, & examinemus, vtrum malum peccati mortalis, & etiam venialis sit maius, & ex charitate magis odibile, & odio habendum, quam malum pœnæ æternæ inferni?

8. Dicendum primo cum S. Thoma 1. p. quæst. 48. art. 6. & qu. 1. de malo art. 5. maius est malum culpæ mortalis, quam malum pœnæ, quæ non includat culpam. Probatur primo: nam quod magis opponitur summo bono, est maius malum; sed magis opponitur summo bono culpa mortalis, quam pœna; ergo &c. Probatur minor: culpa enim mortalis consistit in hoc, vt sit offensa, & contemptus diuinæ bonitatis secundum se, ideoque opponitur diuinæ bonitati secundum se; pœna damni consistit in hoc, vt sit priuatio beatitudinis, seu participationis creatæ, qua Deus immediatè videtur, & amatur, ideoque opponitur Deo, seu summo bono, non secundò se, sed prout participabili à creatura participatione immediata: pœna sensus consistit hoc, vt sit priuatio participationis creatæ Deus participatur, non immediatè, sed mediatè, in quantum continetur in bonis creatis; sed opponitur Deo magis id, quod opponitur Deo secundum se, quam quod opponitur Deo vt participato à creaturis, seu participationi creatæ, qua Deus participatur immediatè, vel mediatè; ergo &c.

9. Probatur secundo: nam maius malum est, quod ita opponitur Deo, vt Deus non possit illud velle, quam quod ita opponitur vt Deus possit illud velle, saltem ex aliqua suppositione; sed malum culpæ Deus non potest velle, sed solum potest permittere; malum pœnæ Deus potest velle, ac de facto vult ex suppositione peccati; ergo &c.

10. Probatur tertiò: nam maius malum est, quod constituit hominem malum, quam quod non constituit malum, ideoque Sanctus Dionysius capite 4. de diuinis nominibus docet, quod non est malum puniri, sed fieri pœna dignum; sed peccatum mortale constituit hominem malum, & pœnam dignum, pœnam non constituit malum; ergo.

11. Probatur quartò: nam malum, quod sapiens inducit ad vitandum, vel reordinandum aliud malum, est minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: exempli gratia malum abscissionis brachii quod medicus inducit ad vitandam mortem est malum minus morte; sed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo &c.

12. Hinc sequitur pœnam etiam æternam in quantum præcisè est pœna, esse minus malam, & minus odibilem culpa mortali actu physicè momentanea. Ratio est, quia pœna æterna à Deo inducitur, vt vitemus culpas mortales actuales momentaneas.

13. Dicendum secundò: peccatum debemus odisse super omnia mala, quæ non includunt peccatum. Probatur: nam per charitatem ità debemus peccatum odisse propter eius malitiam, vt efficaciter velimus nos quam peccare, & vt simus parati pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, ne peccemus; sed qui ita odit peccatum propter eius malitiam, vt ne peccet, sit paratus pati omnia mala, quæ peccatum non includunt, odit peccatum super omnia mala, quæ peccatum non includunt; ergo.

14. Dicendum tertiò: nullum malum peccatum non includens possumus licitè odisse super omnia mala. Probatur: nam nullum malum peccatum non includens possumus ità odisse, vt in nullo casu velimus illud pati, sed debemus esse parati ad illud patiendum in casu, in quo necessarium sit illud pati ad vitandum peccatum; sed quod debemus ita odisse, vt tamen simus parati ad patiendum illud, si necessarium sit ad euitandum malum pec-

peccati, non possumus licitè odisse super omnia, sed debemus odisse infra malum peccati; ergo &c.

15. Dicendum quartò: pæna inferni adæquatè sumpta includit formaliter, vel connexiuè peccata grauissima, & plura, & plura in infinitum, ideoque ex charitate debet odio haberi super omnia peccata huius vitæ. Probatur: pæna enim inferni adæquatè sumpta consistit in statu, in quo damnati carebunt æterna beatitudine, patientur acerbissimam pænam sensus, ac per totam æternitatem Deum odio habebunt, & blasphemabunt; sed hoc vltimum includit plura, & plura in infinitum peccata grauissima Deum odio habendi, & blasphemandi; ex charitate autem magis debemus odisse peccata odij Dei, & blasphemiæ plura, & plura in infinitum, quam peccata huius vitæ minus grauia, ac in numero determinato, ac certo; ergo &c.

16. Obijcies: peccatum secundum rationem formalem culpæ non potest esse pæna peccati, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 87. art. 2. sed solum potest esse pæna secundum antecedentem subtractionem auxilij ad non peccandum; secundum simultaneam substantiam actus afflictiui, eo pacto, quo odium, & inuidia in Deum, quem damnati sciunt esse summè felicem, maximè illos cruciat; & secundum consequentes effectus peccati; ergo pœna inferni adæquatè sumpta non includit formalem rationem culpæ, adeoque non est odibilior peccatis huius vitæ.

17. Respondeo primo, quod Scotus in 1. dist. 36. docet peccatum secundum ipsam formalem rationem culpæ posse esse penam peccati. Secundo dico, quod si pæna inferni non includit formaliter rationem culpæ, præcisè propter formalem rationem pænæ non est odibilior peccatis huius vitæ; simpliciter tamen propter formalem rationem culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa, est odibilior peccatis huius vitæ. Explicatur exemplo. Fingamus dari duos dolores, alterum vehementissimum, sed non connexum cum morte, alterum leuem, sed connexum cum morte: si tales dolores considerentur præcisè, in quantum sunt dolor, odibilior est dolor vehemens non connexus cum morte, quam dolor leuis connexus cum morte, at absolutè odibilior est dolor leuis connexus cum morte, quam dolor vehemens non connexus cum morte, quia ex odio mortis simpliciter debemus magis odisse leuem dolorem cum morte connexum, quam dolorem grauem non connexum cum morte. In casu nostro si considerentur peccata huius vitæ, & pæna inferni, in quantum præcisè est pæna, & non includit culpam, odibiliora sunt peccata huius vitæ, quam pæna inferni, quia malum culpæ est maius malo pænæ secundum se consideratæ. At simpliciter ex odio culpæ, cum qua est inseparabiliter connexa pœna inferni adæquatè sumpta, odibilior est pœna inferni, quam peccata huius vitæ.

18. Dicendum quinto; etiam pœna æterna damni, & pœna æterna sensus ita includunt peccatum, vt absolutè, & simpliciter ex odio peccati sint odibiliores quolibet alio peccato huius vitæ. Probatur, nam illud, quod non vitare est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum, ità includit peccatum, vt simpliciter ex odio peccati sit odibilius quolibet alio peccato huius vitæ; sed non vitare pœnam æternam damni, ac sensus, quæ sunt connexa cum pluribus, & pluribus in infinitum peccatis odij Dei, est grauius peccatum, quam non vitare quodlibet aliud peccatum huius vitæ; ergo &c.

19. Dicendum sextò: ex charitate non debemus ita odisse peccatum, vt ne peccemus, simus parati pati pœnam æternam sensus, vel pœnam inferni adæquatè sumptam. Probatur: nam ex charitate non debemus ità odisse peccatum, vt ad vitandum peccatum simus parati pati malum, quod ex eadem charitate debemus magis odisse, & vitare, quam tale peccatum; sed ex charitate debemus magis odisse pœnam æternam damni, ac sensus, & pœnam inferni adæquatè sumptam, quam quodlibet peccatum huius vitæ; ergo &c.

20. Confirmatur: nam proculdubio ex charitate non debemus facere hunc actum: *ita nolo hic, & nunc peccare, vt ne peccem, sim paratus pati malum semper connexum cum peccatis pluribus, & grauioribus.*

21. Dicendum septimò: Deus non potest obligare hominem ad volendum, vel acceptandum infernum, ne peccet, adeoque homo ad hoc non potest obligari saltem per se. Probatur: Deus non potest obligare hominem, ne peccet, ad volendum, vel acceptandum malum, quod tenetur vitare præcepto naturali indispensabili; sed homo præcepto naturali indispensabili obligatur ad vitandam priuationem vltimi finis, æternam miseriam, & statum, in quo sit in æternum peccaturus, quæ omnia includuntur in inferno, adeoque obligatur ad vitandum infernum; ergo &c.

22. Sed quæres, vtrum possit homo per accidens, & ex errore obligari ad acceptandum infernum?

23. Respondetur, quod potest, si sumat æquiuocè nomen inferni, alioquin non potest. Explicatur. Dum quæritur, vtrum possit homo per accidens ex perplexitate conscientiæ, vt vocant, obligari ad faciendum vnum peccatum, ne committat aliud: respondetur, quod potest, sumendo æquiuocè nomen peccati, alioquin non potest. Ratio est, quia peccatum, si non sumatur æquiuocè, est actio, quam obligamur non facere; sed profecto non potest homo existimare, quod obligetur ad faciendam actionem, quam obligatur non facere; ergo non potest obligari ad faciendum vnum peccatum, ne com-

committat aliud, nisi æquiuocè sumat nomen peccati. Proportionaliter nomen inferni significat statum, in quo homo priuatur suo vltimo fine, patitur æternam miseriam, & per totam æternitatem est peccaturus; sed nemo potest existimare, quod obligatur ad volendum, vel acceptandum talem statum, siquidem est primum principium practicum, quod vnusquisque obligatur ad hunc statum vitandum; ergo non potest obligari ad volendum, & acceptandum infernum, nisi sumat æquiuocè, vel figuratè nomen inferni. Qui igitur aliquando ad exprimendum amorem Dei, & odium peccati, dicunt se esse paratos pati infernum, ne peccent, & vt Deus glorificetur, æquiuocè, seu figuratè sumunt nomen inferni, ac nomine inferni intelligunt aliquod magnum malum physicum, honestè eligibile, & patienter tolerabile ex amore Dei, cum verè infernus sit maximum malum ex sua essentia non honestè eligibile, ac non solum non patienter tolerabile ex amore Dei, sed includens priuationem auxiliorum necessariorum ad Deum amandum, & ad faciendum vllum actum honestum, & necessitatem saltem moralem per totam æternitatem odio habendi, ac blasphemandi Deum, quod malum nulli est infligibile, nisi ex eo, quod odio habeatur à Deo, & sit in æternum futurus inimicus Deo.

24. Dicendum octauò: ex charitate debemus simpliciter magis odisse culpam, quàm pœnam. Probatur: nam ex charitate simpliciter debemus magis odisse maius malum, ac magis oppositum summo bono; sed culpa est maius malum, & magis oppositum summo bono, quam pœna, vt dictum est; ergo. Confirmatur, nam etiamsi pœnam inferni debeamus magis odisse, quam culpas huius vitæ, tamen debemus illam magis odisse propter rationem culpæ, quam includit, quam propter rationem pœnæ; ergo simpliciter culpam debemus magis odisse, quam pœnam.

25. Potest quæri, vtrum etiam culpa venialis sit maius malum, quam pœna æterna?

26. Respondetur culpam venialem esse maius malum in ratione ineligibilis, sed esse minus malum in ratione nociui, ac simpliciter, & absolutè esse minus malum, quàm pœna æterna.

27. Probatur prima pars. Quod enim in nullo casu, & ex nulla suppositione potest honestè eligi, est maius malum in ratione ineligibilis, quam quod ex aliqua suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; sed peccatum veniale ex nulla suppositione potest honestè eligi à nobis, vel à Deo; pœna æterna ex suppositione peccati potest honestè eligi à Deo, ac de facto eligitur; ergo &c.

28. Probatur secunda pars. Nam illud, quod priuat nos, & Deum maiori bono, & magis irreparabiliter, magis nocet, quam id, quod priuat minori bono; sed pœna æterna priuat nos irreparabiliter summo bono beatitudinis, & Deum summa gloria per se ab illo intenta, quam gloriam haberet ex nostra beatitudine; peccatum autem veniale non est offensa, neque contemptus Dei, sed est pura violatio legis secundariæ, ac nos non reddit simpliciter malos, nec priuat bonis gratiæ, & beatitudinis, sed solum beatitudinem retardat, & inducit malum temporale pœnæ sensus; ergo &c.

29. Probatur tertia pars. Nam simpliciter, & absolutè maius malum est, non quod est magis ineligibile, sed quod magis nocet, ac priuat Deum, & nos maiori bono; sed pœna æterna magis nocet, quam peccatum veniale, & priuat nos, & Deũ maiori bono; ergo.

30. Addo primo, quod respectu nostri pœna æterna est magis ineligibilis, quam peccatum veniale. Ratio est, quia id, ad quod vitandum obligamur sub mortali, est magis ineligibile à nobis, quam id, ad quod vitandum obligamur solum sub veniali; sed ad vitandam pœnam æternam obligamur sub mortali, ad vitandam culpam venialem obligamur tantummodo sub veniali; ergo &c.

31. Addo secundò, quod argumentum probans culpam esse peiorem pœna, ex eo quod culpa neque ex suppositione potest honestè eligi, cum pœna possit ex suppositione peccati à Deo honestè eligi, ostendit vniuersaliter culpam esse maius malum, non absolutè & simpliciter, sed solum in ratione ineligibilis.

32. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Prima, & radicalis disparitas est, quia præmium beatitudinis est ipsa perfecta coniunctio cum summo bono, meritum verò actionum honestarum est solum dispositio, & ius ad obtinendam perfectam coniunctionem cum summo bono; sed ex se constat quod melior, & amabilior est perfecta coniunctio cum summo bono, quam dispositio, & ius ad illam obtinendam; ergo &c. E conuerso miseria in quantum est purè pœna, est separatio à summo bono vt participabili à nobis; culpa est separatio à summo bono illi opposita, in quantum est bonum in se; sed peior & odibilior est separatio à summo bono, in quantum est bonum in se, quam separatio à summo bono, vt participabili à nobis; ergo &c. Secunda disparitas est, quia id, quod à sapiente artifice præcipitur vt medium, & dispositio ad obtinendum aliquem finem, est minus bonum, & minus amabile, quàm talis finis: ex. gr. actiones, quas medicus ægroto præcipit vt media, & dispositiones ad obtinendam sanitatem, sunt minus bonæ, ac minus amabiles, quam ipsa sanitas; sed Deus præcipit actiones honestas vt media, ac dispositiones ad obtinendam beatitudinem, quæ est vltimus finis; ergo &c. E conuerso malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud malum, est minus, & minus odibile, quam malum, quod intendit vitare: ex. gr. malum abscissionis brachij, quod medicus inducit ad vitandam mortem, est malum minus

nus morte; sed Deus inducit malum pœnæ, vt vitetur, vel reordinetur malum culpæ; ergo.

33. Breuius colligendo vtramque disparitatem. Præmium, hoc est beatitudo, est perfecta coniunctio cum summo bono, quæ à Deo intenditur vt finis, & in ordine ad quam præcipiuntur merita vt media, & dispositiones; sed quod intenditur vt finis est melius, & amabilius ijs, quæ intenduntur vt media, ac dispositiones; ergo &c. E conuerso pœna est malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum malum culpæ; sed malum, quod à Deo inducitur ad impediendum, vel corrigendum aliud malum, est minus malum, minusque odibile; ergo &c.

34. Ad 2. distinguo maiorem; malum æternum, & irreparabile est maius malo temporali, & reparabili, si sint eiusdē generis, concedo; si sint diuersi generis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Bonum temporale potest esse minus bono æterno, quod sit diuersi generis: ex. gr. vita temporalis hominis, aut Angeli potest esse melior vita æterna plantæ: actus temporalis charitatis potest esse melior, quam aliquis actus muscæ durans in æternum; sed actus temporalis peccati mortalis, cum sit malum morale, cum opponatur Deo secundum se, cum reddat hominem malum, est diuersi generis, quam pœna æterna; ergo peccatum mortale temporale potest esse malum maius malo pœnæ æternæ. Confirmatur; nam malum physicè temporale, quod ex sua natura debet moraliter esse æternum, & debet reordinari pœna æterna, est maius malo, quod ita est physicè æternum, vt ex sua natura sit reordinatiuum illius mali physici temporalis, & moraliter æterni; sed peccatum mortale momentaneum est malum physicè temporale, quod moraliter debet esse æternum, ac debet reordinari pœna æterna, quæ in quantum est reordinatiua habet rationem boni; ergo &c.

35. Ad 3. distinguo maiorem: malum, quod non potest illud habenti esse occasio boni, est maius malo, quod potest esse occasio boni data, & faciendo iuxta naturam talis mali, transeat; quod potest esse occasio purè accepta, & faciendo contra naturam talis mali, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Bonum minuitur per hoc, quod possit esse occasio data mali, hoc est per hoc, quod faciendo iuxta naturam illius, possit esse occasio mali: at bonum non minuitur per hoc, quod possit esse occasio mali, non data, sed purè accepta, hoc est per hoc, quod possit esse occasio mali, faciendo contra naturam ipsius: nam Deus est summum bonum, licet sit occasio maximorum malorum, hoc est peccatorum, quia non est occasio data, sed purè accepta, siquidem peccatores peccant, non quatenus operantur iuxta naturam Dei, sed quatenus operantur contra id, quod Deus exigit. Proportionaliter peccatum est malum summum ex genere, licet possit esse occasio plurium bonorum. Nam est occasio purè accepta, siquidem peccatum ex se non confert ad illa bona, quæ Deus elicit ex peccatis, sed Deus illa bona ex peccatis elicit, cum peccata ex se exigerent oppositа mala. At pœna etiam æterna ex se, & ex natura sua est formaliter bonum reordinatiuum peccati, & est occasio data plurium bonorum, non quidem patienti, sed alijs, cum ex se alios deterreat à peccando, & impellat ad benè agendum; sed quod ex se est occasio data boni, est minus malum, quam quod ex se est occasio boni purè accepta; ergo pœna æterna est minus malum, quàm culpa.

36. Ad 4. distinguo maiorem: malum, quod nemo potest sibi velle, & eligere, cæteris paribus, est maius malo, quod homo, vel Angelus potest sibi velle, & eligere, transeat; si cætera non sint paria, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Malum volibile à creatura, sed inuolibile à Deo, cuius voluntas est prima regula, potest esse maius malo physicè volibili à creatura, sed inuolibili à Deo; sed malum culpæ ita est volibile à creatura, vt sit inuolibile à Deo, ac solum possit permitti; malum pœnæ æternæ ita est sibi ipsi inuolibile à creatura, vt sit volibile à Deo, qui peccatoribus iustissimè potest velle pœnam æternam; ergo malum culpæ mortalis potest esse maius malo pœnę æternæ. Peius nimirum est voluntariè facere contra voluntatem Dei, Deum offendendo, quam inuoluntariè pati æternam pœnam iustam, & à Deo iustissimè volitam.

37. Ad 5. nego sequelam. Rationes, quæ probant peccatum mortale esse malum maius pœna æterna, non probant idem de peccato veniali. Primò enim ideo peccatum mortale est malùm maius pœna æterna, quia pœna opponitur Deo solùm vt participabili à creatura, culpa mortalis cum sit offensa, & contemptus Dei secundum se, opponitur Deo secundum se; sed peccatum veniale non est offensa, & contemptus Dei, sed est pura transgressio legis, ideoque non opponitur Deo secundum se, sed solum opponitur bono intento per legem, vt dictum est qu. 31. num. 21. ergo. Secundò licet pœna æterna sit volibilis à Deo, peccatum veniale non sit à Deo volibile, tamen hoc argumentum probat solum peccatum veniale esse maius malum in ratione ineligibilis, non autem esse maius malum simpliciter, vt dictum est num. 31. Tertiò ideo peccatum mortale est malum maius pœna æterna, quia peccatum mortale constituit hominem simpliciter malum, & dignum pœna æterna; sed peccatum veniale non constituit hominem simpliciter malum, & dignum pœna æterna, sed est coniungibile cum quolibet gradu bonitatis, & gratiæ; ergo. Quartò demum ideo peccatum mortale est maius malum pœna æterna, quia pœna æterna cum ponatur ad reordinandum malum culpæ mortalis, est minus malum, quàm culpa

pa mortalis: sed pœna æterna reddens hominem miserum non potest poni ad reordinandum peccatum veniale; ergo &c.

38. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: Deus minatur pœnam, vt culpam per charitatem odio habeamus tantùm ex odio pœnæ, nego maiorem; vt culpam odio habeamus etiam ex odio pœnæ, concedo maiorem: & distinguo minorem; propter quod tantum vnumquodque tale, & illud magis, concedo minorem; propter quod, sed non tantùm, nego minorem, & nego consequentiam. Deus minatur pœnam, vt ex charitate odio habeamus peccatum, non solum quia est culpa contemptiua Dei summè dilecti, sed etiam quia trahit pœnam, qua Deus priuatur bono nostræ salutis, ex quo summè glorificatur: & quia magis Deo opponitur malum culpæ, quàm malum pœnæ, ideo Deus minatur pœnam, vt ex charitate ità odio habeamus peccatum propter malum culpæ, & malum pœnæ, vt magis odio habeamus propter malum culpæ, quàm propter malum pœnæ. Iam cum vnum amatur, vel odio habetur, non tantùm propter aliud, sed etiam propter se, potest magis amari, vel odio haberi, quàm illud: ex. gratia possum ego odisse damnationem etiam mei amici, quin doleat de mea damnatione, nec ex hoc sequitur, quod magis odio habeam dolorem amici, quam meam damnationem: ergo neque ex eo, quod ex charitate odio habeamus culpam etiam ex odio pœnæ, sequitur, quod magis odio habeamus pœnam, quàm culpam.

39. Pro maiori explicatione malitiæ peccati mortalis, debet aduerti, quod in peccato mortali considerari potest triplex malitia. Prima, & primaria consistit in hoc, vt sit malum Dei. Dicitur autem peccatum esse malum Dei, primò quia includit offensam, & contemptum infinitæ bonitatis diuinæ: secundò quia licet non priuet Deum vllo bono intrinseco, tamen priuat illum multis bonis extrinsecis, puta debito amore, debita amicitia, & glorificatione. Secunda malitia peccati est, vt sit malum vniuersi. Est autem malum vniuersi, in quantum priuat vniuersum bono debiti ordinis. Sicut enim præcipuum bonum exercitus consistit in hoc, vt seruetur ordo præscriptus ab Imperatore ad hoc, vt exercitus benè se habeat, ideoque qui transgreditur talem ordinem, facit contra bonum exercitus; sic præcipuum bonum vniuersi consistit in hoc, vt seruetur ordo à Deo præscriptus, ad hoc, vt vniuersum benè se habeat, ideoque qui transgreditur diuina præcepta, facit contra bonum vniuersi. Tertia malitia peccati consistit in hoc, vt sit malum peccantis. Est autem malum peccantis, primò quia constituit peccantem malum, auersum à suo vltimo fine, & inimicum Dei; secundò quia meretur peccanti æternam miseriam, priuationem diuinæ amicitiæ, ac vitæ æternæ.

TRACTATVS VI

De peccato habituali, tum personali, tum originali.

QVAESTIO XXXV.

Vtrum peccatum actuale, postquam physicè transijt, moraliter perseueret per aliquid ab ipso distinctum.

1. PRIMO videtur non perseuerare moraliter. Aliæ enim actiones, postquam physicè transierunt, non perseuerant moraliter; ergo etiam actiones peccaminosæ, postquam physicè transierunt, non perseuerant moraliter.

2. Secundò videtur perseuerantia moralis peccati nihil addere distinctum realiter à peccato actuali præterito. Perseuerantia enim moralis peccati consistit in hoc, quod transacto actu peccati, qui peccauit, remaneat moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pœna; sed qui peccauit, remanet moraliter malus, Deo odibilis, & dignus pœna per hoc præcise quod peccarit; ergo perseuerantia moralis peccati nihil addit supra peccatum præteritum, seu supra hoc, quod est *peccasse*.

3. Respondeo, non solùm fide constat, sed etiam lumine naturali est euidens, peccatum postquam physicè transijt, moraliter perseuerare. Probatur primò: nam perseuerantia moralis peccati consistit in hoc, quod qui peccat, etiam postquam desistit ab actu peccandi, remaneat peccator, malus, immundus, deformis, Deo odibilis, pœna dignus, perinde ac dum actu peccat; sed qui peccat, etiam postquam desistit ab actu peccandi, remanet malus, peccator, immundus, deformis, Deo odibilis, ac pœna dignus, perinde ac dum actu peccabat: ex. gr. qui commisit homicidium, remanet homicida, & dignus pœna mortis; ergo &c.

4. Probatur secundò: nam actiones, quibus homo se ipsum vulnerat, mutilat, occidit, remanent moraliter, & æquiualenter etiam, postquam physicè transierunt, ideoque qui se ipsum vulnerauit, mutilauit, vel occidit, etiam postquam ab illa actione cessauit, rèmanet vulneratus, mutilatus, mortuus; sed peccatum consistit in actionibus, quibus homo se ipsum facit malum, & lethaliter vulnerat, & occidit animam suam; ergo postquam quis cessauit ab actionibus peccaminosis, remanet malus, peccator, & spiritualiter mortuus.

5. Dicendum secundò: perseuerantia moralis peccati addit aliquid realiter distinctum supra

supra peccatum præteritum, seu supra hoc, quod est *peccasse*.

6. Probatur; nam potest verificari, quod quis peccauerit, absque eo, quod verificetur, quod perseueret moraliter in peccato commisso: ex. gr. de Sancto Petro verificatur, quod negauerit Christum, & non verificatur, quod perseueret moraliter in peccato negandi Christum; sed si idem omnino esset peccasse, ac perseuerare moraliter in peccato, non posset vnum verificari sine alio, & consequenter omnia peccata essent irremissibilia; ergo non est idem omnino peccasse, ac perseuerare moraliter in peccato, ac proinde hoc, quod est perseuerare moraliter in peccato, aliquid addit distinctum supra hoc, quod est, *peccasse*.

7. Addo, quod sicut perseuerare moraliter in peccato personali addit aliquid supra hoc, quod est, *peccasse personaliter*, sic perseuerare moraliter in peccato originali addit aliquid supra hoc, quod est, *peccasse originaliter*. Patet: nam de omnibus verificatur, quod in Adamo peccauimus, iuxta illud Apostoli ad Rom. 5, *in quo omnes peccauerunt*: sed de baptizatis non verificatur, quod perseuerent in peccato originali, quod in Adamo commiserunt; ergo hoc, quod est, *perseuerare in peccato originali* addit aliquid supra hoc, quod est *peccasse in Adamo*.

8. Ad 1. nego antecedens, & retorqueo argumentum. Nam sicut plures aliæ actiones postquam physicè transierunt, remanent moraliter, & æquialenter in suo effectu, sic actiones peccaminosæ postquam physicè transierunt, remanent moraliter in aliquo suo effectu, quo homo constituitur malus, peccator, Deo odibilis &c.

9. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Nam qui peccauit est indifferens ad hoc, vt transacto peccato, remaneat moraliter malus, & peccator, eo quod non obtinuerit remissionem peccati, ac proinde hoc, quod est *perseuerare in peccato* addit aliquid supra hoc, quod est *peccasse*.

QVÆSTIO XXXVI.

Vtrum peccatum habituale, tum personale, tum originale consistat formaliter in priuatione culpabili debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

S. Thom. 1.2. quæst. 86. art. 1. & 2.

1. VIdetur, quod non: primò quia peccatum habituale non consistit formaliter in eo, quod est pœna peccati actualis; sed priuatio debitæ aptitudinis ad finem vltimum est pœna peccati actualis: nam ideo Deus peccatorem priuat debita bonitate, & debita aptitudine ad suum vltimum finem, quia peccauit; ergo &c.

2. Secundò peccatum habituale non consistit in eo, quod est à Deo volitum; sed Deus vult, vt qui peccauit, careat debita aptitudine ad suum vltimum finem; ergo &c.

3. Tertiò peccata habitualia multiplicantur specie, & numero etiam in eodem subiecto: ex. gr. peccatum habituale furti differt specie à peccato habituali homicidij; sed priuationes bonitatis debitæ, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non multiplicantur specie, neque numero in eodem subiecto; ergo &c. Probatur minor; nam posita vna priuatione alicuius formæ, non ponitur in eodem subiecto alia priuatio eiusdem formæ; ex. gr. posito, quod oculus sit cæcus vna cæcitate, & vna priuatione visus, non fit cæcus alia cæcitate, & alia priuatione visus; ergo posita in eodem homine vna priuatione debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem, non ponitur alia priuatio eiusdem debitæ bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

4. Quartò vnum peccatum habituale est peius alio, ex. gr. peccatum homicidij est maius peccato furti; sed vna priuatio eiusdem formæ non est peior alia; ergo non omnia peccata mortalia habitualia possunt consistere in priuatione eiusdem bonitatis, & aptitudinis ad vltimum finem.

5. Quintò si quodlibet peccatum mortale consisteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, etiam peccatum originale, quod est mortale, consisteret in tali priuatione; sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor: nam sequeretur, quod Deus, dum in generatione hominis creat animam rationalem, eamque infundit corpori, esset causa peccati originalis, in anima; quod est absurdum. Probatur sequela: nam Deus creat animam priuatam debita aptitudine ad finem; sed nulla alia causa potest assignari talis priuationis, nisi Deus, qui animam creat; ergo &c.

6. Sextò peccatum veniale habituale non consistit in priuatione debitæ aptitudinis ad finem siquidem peccatum veniale potest coniungi cum tali aptitudine; neque consistit in alia priuatione; ergo neque peccatum mortale habituale consistit formaliter in priuatione.

7. Septimò non potest explicari, vtrum hæc priuatio sit pura priuatio, an potiùs identificetur cum aliquo positiuo; ergo &c.

8. Respondeo, quod cum ostenderimus peccatum habituale mortale addere aliquid supra peccatum actuale, sequitur, vt explicemus, quid addat: & quia plures sunt sententiæ, primò explicabimus veram sententiam, deinde proponemus, & iudicium feremus de alijs opinionibus.

9. Dicendum igitur: peccatum mortale habituale tum personale, tum originale consistit formaliter in priuatione culpabili ex se perpetua debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis.

10. Probatur; nam peccatum mortale habituale consistit formaliter in eo, per quod peccatum mortale actuale, postquam physicè

transijt, perseuerat moraliter, & æquiualenter; sed peccatum mortale actuale postquam physicè transijt, perseuerat moraliter, & æquiualenter per priuationem culpabilem ex se perpetuam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale habituale consistit formaliter in tali priuatione. Probatur minor: peccatum enim mortale actuale est actus liber, quo homo, vel Angelus facit se ipsum simpliciter malum, & auersum à Deo vltimo fine naturæ rationalis; ergo perseuerat moraliter, & æquialenter per illud, per quod qui peccat, etiam transacto peccato actuali, remanet simpliciter malus, & auersus à Deo vltimo fine; sed qui peccauit, remanet permanenter malus per priuationem à peccato actuali relictam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo qui peccauit, perseuerat moraliter malus per talem priuationem. Probatur assumptum: nam vnumquodque est simpliciter malum per priuationem debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad finem: ex.gr. quia finis domus est habitatio, domus inepta ad hoc, vt habitetur, est mala: quia finis calcei est calceatio, calceus ineptus ad calceandum est malus; ergo etiam homo, vel Angelus constituitur simpliciter malus per priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis, qui est beatitudo, ac proinde peccatum mortale actuale moraliter perseuerat per talem priuationem, in eaque formaliter consistit.

11. Confirmatur: nam actio, per quam aliquis se ipsum excæcat, perseuerat moraliter in cæcitate, siue in priuatione visus: actio, qua quis se vulnerat, vel occidit, perseuerat moraliter in vulnere, vel in morte; sed peccatum mortale actuale est actio, vel omissio libera, qua homo se ipsum facit malum, & ineptum ad suum vltimum finem; ergo perseuerat moraliter in priuatione remanente ex se perpetua debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem consequendum, per quam priuationem constituitur simpliciter malus, & ineptus ad suum vltimum finem.

12. Breuiter: peccatum mortale actuale est actio libera, qua homo, vel Angelus facit se ipsum simpliciter malum, & ineptum ad suum vltimum finem; ergo peccatum habituale consistit in eo, per quod, transacto peccato actuali, homo, vel Angelus remanet simpliciter malus, & ineptus ad suum vltimum finem; sed remanet simpliciter malus per priuationem ex se perpetuam à peccato actuali inductam debitæ bonitatis, & debitæ aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo peccatum habituale consistit formaliter in tali priuatione.

13. Sed quia priuatio non potest intelligi, nisi per formam oppositam, quæres primò, quid sit aptitudo naturæ rationalis ad suum vltimum finem, in cuius aptitudinis priuatione consistit peccatum habituale?

14. Respondeo, quod aptitudo naturæ rationalis ad suum vltimum finem supernaturalem consistit in gratia sanctificante, quæ est qualitas supernaturalis. Proportionaliter aptitudo ad vltimum finem naturalem consistit in qualitate aliqua naturali distincta ab ipsa natura rationali. Probatur: nam natura rationalis est indifferens ad hoc, vt sit apta, vel inepta ad suum vltimum finem naturalem; ergo talis aptitudo addit aliquid distinctum à natura rationali; sed hoc, quod addit, cum ipsa bonitas, qua natura rationalis constituitur simpliciter bona, non potest esse aliquid purè negatiuum, vel extrinsecum naturæ; ergo debet consistere in aliquo positiuo intrinseco naturæ, ac proinde in aliqua qualitate.

15. Confirmatur: nam sicut aliæ naturæ constituuntur bonæ in suo genere per qualitates superadditas intrinsecas: e.g. Sol constituitur bonus, & aptus ad suum finem illuminandi mundum, per qualitatem intrinsecam, & superadditam lucis sensibilis; sic natura rationalis constituitur simpliciter bona, & apta ad suum finem naturalem per aliquam qualitatem intrinsecam, quasi per lucem spiritualem. Rursus sicut Sol per priuationem permanentem lucis sensibilis constitueretur tenebrosus & malus in genere Solis; sic natura rationalis per priuationem permanentem huius qualitatis spiritualis constituitur permanenter mala & peccatrix in genere naturæ rationalis.

16. Dices: natura intelligitur bona, & apta ad suum finem naturalem per hoc præcisè quod careat peccato; ergo bonitas naturæ non debet consistere in qualitate positiua.

17. Respondeo, quod sicut peccatum ex sua ratione significat defectum, & priuationem, sic carentia peccati debet significare aliquid positiuum. Confirmatur, nam quia tenebræ significant priuationem, ineptè dicitur lucem Solis consistere in pura negatione tenebrarum; ergo à pari.

18. Quæres secundò, vtrum in natura rationali eleuata ad finem supernaturalem simul cum qualitate supernaturali gratiæ, remaneat etiam qualitas naturalis, qua est apta ad suum finem naturalem?

19. Respondeo negatiuè. Sicut enim si Sol eleuaretur ad lucem quandam supernaturalem continentem eminenter lucem hanc naturalem cum incomparabili excessu, non deberet retinere lucem naturalem; sic cum natura rationalis eleuatur ad qualitatem supernaturalem gratiæ, quæ continet eminenter cum incomparabili excessu qualitatem naturalem, qua constitueretur apta ad finem naturalem, non debet retinere qualitatem hanc naturalem. Confirmatur, nam sicut finis supernaturalis non coniungitur cum naturali; sic aptitudo ad finem supernaturalem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem; & sicut in humanitate Christi subsistentia Verbi non coniungitur cum propria subsi-

stentia

stentia, sic aptitudo ad finem supernaturalem non coniungitur cum aptitudine ad finem naturalem.

20. Quæres tertiò, vtrum peccatum habituale consistat in priuatione vtriusque qualitatis, & vtriusque aptitudinis, tum ad finem naturalem, tum ad supernaturalem?

21. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia peccatum habituale est, per quod supposítum naturæ rationalis constituitur simpliciter malum; sed vt sit simpliciter malum debet esse ineptum ad suum finem etiam naturalem; quod enim est aptum ad finem naturalem, eo ipso est simpliciter non malum, sed bonum; ergo &c.

22. Confirmatur, nam si fingamus Solem ita priuari luce supernaturali, vt remaneat cum luce naturali, & cum aptitudine ad suum finē naturalem illuminandi, non erit simpliciter malus, turpis, & deformis; ergo à pari. Hinc reijcitur sententia eorum, qui dixerunt paruulos morientes sine baptismo, ac proinde cum peccato originali, fruituros beatitudine naturali. Nam paruuli cum peccato originali sunt simpliciter mali; ergo sunt inepti ad suum finem naturalem, ad beatitudinem nimirum naturalem.

23. Quæres quartò, an vna, & eadem priuatio excludat vtramque qualitatem, & aptitudinem, tum ad finem naturalem, tum ad supernaturalem?

24. Respondeo affirmatiuè. Sicut enim tenebræ excludunt à subiecto tenebroso omnem lucem, tum naturalem, tum supernaturalem, sic peccatum excludit omnem aptitudinem ad finem, tum naturalem, tum supernaturalem. Ratio est, quia sicuti tenebræ excludunt lucem sub ratione communi lucis, siue sit naturalis, siue supernaturalis; sic peccatum excludit aptitudinem ad finem sub ratione communi, seu sit naturalis, seu supernaturalis. Hinc sequitur, quod sicuti aer carens sola luce supernaturali, non esset simpliciter tenebrosus, sic homo carens sola aptitudine ad finem supernaturalem, non esset simpliciter malus.

25. Quæres quintò, quo pacto priuatio debitæ bonitatis, siue aptitudinis ad vltimum finem inducatur in naturam rationalem à peccato mortali actuali?

26. Respondeo, quod peccatum mortale actuale est actio, qua peccans occidit animam suam moraliter, & facit se ipsum simpliciter malum; ergo sicut actio, qua homo occiditur physicè, relinquit in corpore priuationem ex se perpetuam vitæ physicæ, idest vnionis cum anima, sic actio, qua quis occidit moraliter animam suam, relinquit priuationem ex se perpetuam vitæ moralis, & aptitudinis ad vltimum finem, per quam priuationem anima hominis peccantis mortaliter remanet mortua, & mala.

27. Confirmatur, nam sicut vita oculi est aptitudo ad videndum, ac proinde oculus cæcus, & ineptus ad videndum, est oculus mortuus; sic vita animæ est aptitudo ad suum vltimum finem, ac proinde anima inepta ad consequendum suum vltimum finem est anima moraliter mortua; ergo sicut actio excæcatiua oculi relinquit in oculo priuationem aptitudinis ad videndum, quæ aptitudo est vita oculi; sic actio mortaliter peccaminosa relinquit in anima priuationem aptitudinis ad suū finem, quæ aptitudo est vita moralis animæ.

28. Quæres sextò, vtrum quodlibet peccatum mortale relinquat proportionalem priuationem, & peccatum maius relinquat priuationem peiorem?

29. Respondeo affirmatiuè. Cum enim per nouum peccatum mortale anima moraliter de nouo moriatur, & fiat peior, quodlibet peccatum debet relinquere nouam priuationem aptitudinis ad finem. Rursus cum per maius peccatum peccans fiat peior, peccatum maius relinquit priuationem peiorem. Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 86. art. 1. ad 3. explicat hoc ipsum exemplo vmbræ. Nam sicut vmbra est priuatio lucis causata à corpore, sic peccatum mortale habituale est priuatio debitæ bonitatis causata à peccato actuali; ergo sicut vmbræ diuersificantur pro diuersitate corporum, à quibus causantur, sic peccata habitualia diuersificantur pro diuersitate peccatorum actualium, à quibus causantur.

30. Dices: posita vna priuatione physica, non potest induci noua priuatio physica: ex.gr. posita in aere vna priuatione physica totius lucis, non potest induci àlia priuatio physica lucis; ergo posita vna priuatione morali, non potest induci alia.

31. Respondeo, transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia priuatio moralis est priuatio excludens formam, non vtcumque, sed per modum indignitatis; & quia forma potest excludi per plures indignitates, & per maiores, & maiores in infinitum, ideo priuationes morales possunt multiplicari in infinitum.

32. Quæres septimò, quo pacto ex peccato Adami sequatur in ijs, qui ex Adamo generantur, priuatio, in qua consistit peccatum originale?

33. Respondeo, quod in Adamo tanquam in capite moraliter fuit tota natura humana naturali generatione ex ipso propaganda, ac proinde peccante Adamo, peccauit in eo tota natura, iuxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Omnes in Adam peccauerunt*; ergo Adam peccando non solum se ipsum, sed totam naturam priuauit aptitudine ad finem vltimum, & constituit malam, ac proinde omnes ex Adam nascituri per naturalem generationem, contraxerunt debitum, vt nascerentur mali, & priuati aptitudine ad finem; ergo cum generantur, ipsa carnalis generatio per concupiscentiam, & semen infectum habet vim generandi illos priuatos debita aptitudine ad finem, in qua priuatione consistit peccatum originale;

34. Confirmatur : nam aliquando pater potest ità insanire, vt vitiato semine, determinetur ad generandos filios insanos; ergo Adam per peccatum potuit ità fieri malus, vt vitiato semine, determinaretur ad generandos filios, qui in ipso peccauerunt, priuatos debita aptitudine ad finem, adeoque malos, & peccatores.

35. Dices ; anima rationalis non procedit ab Adamo per carnalem generationem, sed creatur à Deo ; ergo generatio carnalis per semen infectum non potest habere vim priuandi animam aptitudine ad finem, in qua priuatione consistit peccatum originale.

36. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam, ac dico, quod licet anima rationalis non generetur, sed creetur à Deo, tamen creatur ad exigentiam generationis, qua generatur corpus, & creatur accidentaliter talis, qualis exigitur à corpore, & à generante ; sed corpus infectum concupiscentia exigit, vt anima creetur ità, vt non detur illi aptitudo ad finem ; ergo &c.

37. Confirmatur: nam generans licet non generet animam, tamen vnit illam corpori, & vniendo impedit, ne anima habeat propriam subsistentiam ; ergo proportionaliter generans dum vnit animam corpori infecto concupiscentia, potest impedire, ne anima habeat aptitudinem ad finem, & sic causare priuationem aptitudinis ad finem.

38. Quæres octauò, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis sit verè, & propriè peccatum ?

39. Respondeo affirmatiuè, vt ex doctrina Tridentini probabitur quæst. 37. Ratio est, quia id, per quod homo constituitur culpabiliter malus, & ineptus ad suum finem, est verè, & propriè peccatum; sed homo per talem priuationem culpabiliter constituitur malus, & ineptus ad vltimum finem naturæ rationalis ; ergo &c.

40. Quæritur nonò, vtrum talis priuatio sit peccatum per se ipsam præcise, an potius in quantum includit peccatum actuale præteritum ?

41. Respondeo, quod est propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum. Ratio est, quia peccatum ex sua ratione debet esse voluntarium, & liberum ; ergo talis priuatio est peccatum, in quantum est voluntaria, & libera ; sed in quantum est voluntaria, & libera, includit peccatum actuale præteritum, à quo voluntariè, & liberè inducta est talis priuatio ; ergo in quantum est peccatum, includit peccatum actuale præteritum. Sicut ergo si quæratur, vtrum Petrus, prout distinguitur à sua vbicatione, sit hic, respondendum est affirmatiuè ; si verò quæratur vlterius, vtrum Petrus sit hic per se ipsum præcisè, an potius in quantum includit vbicationem, dicendum, quod est hic in quantum includit vbicationem, qua formaliter est hic ; sic dum quæritur, vtrum priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum distinguitur à peccato actuali præterito, sit peccatum, respondendum est affirmatiuè : dum verò quæritur, vtrum talis priuatio sit peccatum per ipsam præcisè, an in quantum includit peccatum actuale præteritum, dicendum, quod est propriè peccatum, in quantum includit peccatum actuale præteritum.

42. Quæritur decimò, vtrum, & quo pacto peccatum habituale tum personale, tum originale sit reatus culpæ, sit macula, & labes, sit pollutio, sit immunditia, & sit auersio à Deo.

43. Respondeo, quod primò peccatum habituale dicitur reatus culpæ. Reatus enim culpæ est id, per quod qui peccauit mortaliter, remanet malus, & propter illam malitiam reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini ; sed per hoc quod qui peccauit, careat debita aptitudine ad finem, remanet malus, & propter illam malitiam reus diuinæ inimicitiæ, & odij diuini ; ergo priuatio, in qua consistit peccatum, est reatus culpæ. Secundò dicitur macula, & labes animæ. Sicut enim corpus, quod debet habere quendam candorem, & fulgorem, si careat debito fulgore, & candore, maculatur ; sic anima, cui debetur candor, & fulgor gratiæ, & aptitudinis ad finem, si careat gratia, & aptitudine ad finem, per hanc carentiam maculatur. Tertiò dicitur pollutio, & immunditia. Sicut enim corpus, per hoc, quod videnti reddatur abominabile, dicitur pollui, & fieri immundum, sic natura rationalis per privationem aptitudinis ad finem redditur Deo videnti abominabilis, ideoque polluitur, & fit immunda. Quartò demum dicitur auersio à Deo. Nam sicut natura rationalis per hoc, quod sit apta ad vltimum finem, constituitur conuersa ad suum vltimum finem, hoc est Deum, sic per hoc, quod careat tali aptitudine, & conuersione ad vltimum finem, redditur auersa ab vltimo fine, hoc est à Deo.

44. Dices ; peccatum habituale consistit in dignitate, qua anima propter peccatum præteritum, quod amplius non existit, est digna vt Deus non det illi gratiam, & aptitudinem ad finem ; sed hæc dignitas intelligitur prius natura, quàm priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem ; ergo peccatum habituale consistit aliquo, quod est prius natura, quàm priuatio gratiæ, siue aptitudinis ad finem, ac proinde non consistit in ipsa priuatione aptitudinis ad finem.

45. Respondeo, distinguo maiorem ; peccatum habituale radicaliter, & fundamentaliter consistit in dignitate illa, concedo maiorem formaliter, nego maiorem ; concedo minorem ; & distinguo eodem modo consequens. Peccatum habituale formaliter non consistit in eo, quo posito, adhuc anima est indifferens vt remaneat mala, & peccatrix, vel non remaneat mala ; sed posita dignitate illa, qua anima, quia peccauit, est digna, vt Deus neget illi gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima est indifferens ad hoc, vt remaneat, vel non remaneat mala, & peccatrix

nam

nam si Deus, non obstante illa dignitate carendi aptitudine ad vltimum finem, det animæ gratiam, & aptitudinem ad vltimum finem, anima non remanet mala, & peccatrix, sed fit bona, & iusta; si Deus non det talem aptitudinem, anima remanet mala, & peccatrix; ergo peccatum habituale formaliter consistit in priuatione aptitudinis ad finem, in dignitate autem talis priuationis præcedente natura ipsam priuationem consistit solùm fundamentaliter.

46. Si verò quæratur, quid sit hæc dignitas carendi aptitudine ad finem, in qua dignitate peccatum habituale consistit solùm fundamentaliter, dico, quod in instanti, in quo aliquis peccat actualiter, ipsum peccatum actuale est dignitas, vt peccans immediatè post, & per totam æternitatem careat aptitudine ad finem, & remaneat habitualiter malus, & peccator; in secundo instanti, vel momento immediatè sequenti peccatum actuale, per ipsum peccatum præteritum anima est digna carere aptitudine ad finem, & sic est mala fundamentaliter, est autem mala formaliter, per priuationem aptitudinis; in tertio momento est digna carere aptitudine ad finem per hoc, quod peccarit, & in secundo momento perseuerarit moraliter in peccato per priuationem aptitudinis ad finem, constituitur autem peccatrix per hoc, quod etiam in tertio momento careat aptitudine ad finē. Idem dic proportionaliter de aliis momentis consequentibus. Confirmatur exemplo physico. Nam aliud est, quod Angelus ex. gr. nunc formaliter duret, aliud, quod exigat durare. Nam exigit durare per hoc, quod immediatè ante durarit; at formaliter durat nunc per ipsam durationem datam illi, quia immediatè ante durauit. Et quidem potest verificari, quod Angelus nunc exigat durare, & tamen non duret. Si enim Deus contra exigentiam Angeli ad durandum nunc, destruat Angelum, Angelus exiget durare, & tamen non durabit nunc, Deo nolente satisfacere huic exigentiæ. Proportionaliter aliud est, quod homo sit dignus hic, & nunc remanere peccator, aliud quod remaneat nunc peccator. Nam homo est dignus remanere peccator per hoc, quod immediatè ante fuerit peccator, hoc est priuatus aptitudine ad finem; at remanet formaliter peccator per hoc, quod nunc remaneat priuatus aptitudine ad finem.

47. Quæritur vndecimo, & vltimo, quo pacto reatus culpæ distinguatur à reatu pœnę, & sit ab illo separabilis?

48. Respondeo, quod reatus culpæ consistit in hoc, vt qui peccauit, remaneat malus, turpis, & à Deo auersus, per priuationem aptitudinis ad finem: reatus pœnæ consistit in hoc, vt qui peccauit, remaneat debitor luendæ pœnæ; sed hæc duo distinguuntur cum aliqua separabilitate, siquidem potest auferri totus reatus culpæ consistens in priuatione aptitudinis ad finem, & remanere obligatio ad pœnam, vel ad partem pœnæ: potest enim Deus illi, qui peccauit, & propter peccatum commissum deberet remanere malus, & ineptus ad finem, dare gratiam, & aptitudinem ad finem, & tamen non remittere debitum totius pœnæ, eo pacto, quo Deus infantibus in baptismo remittit culpam, & tamen non remittit debitum luendi pœnam mortis, & alias pœnas temporales; ergo &c. Si verò quæratur, in quò consistat reatus pœnæ. Respondetur consistere in hoc, vt quis peccando meritus pœnam fuerit, & illam non luerit, neque pro ipsa satisfecerit, aut eius remissionem obtinuerit. Et quia potest contingere, vt licet aliquis post peccatum recuperauerit aptitudinem ad finem, & sic obtinuerit remissionem culpæ, tamen neque pœnam luerit, neque pro pœna satisfecerit, aut eius remissionem obtinuerit, potest contingere, vt ablatus fuerit reatus culpæ, remanente aliquo reatu pœnæ. Porrò remisso reatu culpæ mortalis, semper remittitur reatus pœnæ æternæ, nec potest non remitti, vt suo loco ex professo probabitur. Ratio est, quia pœna æterna, hoc est æterna miseria non potest infligi nisi malo, & inimico Dei; ergo cum remissa est culpa, ac proinde qui peccauit non remanet malus, non potest illi infligi pœna æterna. At dimissa culpa, potest non remitti tota pœna temporalis, quia hæc potest etiam infligi homini non malo, & non inimico propter bonum totius Reipublicæ. Reatus tamen pœnæ æternæ videtur distingui realiter à reatu culpæ. Nam reatus culpæ consistit in priuatione aptitudinis ad finem; formalis autem reatus pœnæ æternæ consistit in hoc, vt qui peccauit, non luerit pœnam, nec pro illa satisfecerit, nec eius remissionem obtinuerit, quæ distinguuntur à priuatione aptitudinis ad finem, licet ex hac priuatione sequantur, eo pacto, quo proprietates sequuntur ex essentia.

49. Ad 1. distinguo maiorem: peccatum habituale non consistit formaliter in eo, quod est pœna peccati, in quantum est pœna peccati, quam homo patitur contra suam voluntatem, concedo; in quantum est aliquid homini voluntarium per denominationem à peccato actuali, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Idem secundum eandem rationem non potest esse simul pœna, & culpa, seu peccatum, vt optimè docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 87. art. 1. Ratio allata à Sancto Doctore est, quia culpa ex sua ratione debet esse voluntaria, & libera peccanti, pœna autem ex sua ratione debet esse inuoluntaria punito; nam qui voluntariè peccat, contra suam voluntatem debet pati pœnam; sed idem secundum eandem rationem non potest esse eidem voluntarium, & inuoluntarium; ergo idem secundum eandem rationem non potest esse pœna, & culpa. At idem secundum diuersam rationem,

nem, & per denominationem ab vna voluntate præterita, potest esse voluntarium, & sic esse peccatum, & culpa, & secundum aliam rationem, & per denominationem ab alia voluntate præsenti, potest esse inuoluntarium, & sic esse pœna: ex. gr. si aliquis voluntariè, & liberè se excæcauerit, ac deinde contra propriam voluntatem remaneat cæcus, eadem cæcitas in quantum est voluntaria, & libera per denominationem à voluntate præterita, habet rationem culpæ, & peccati; in quantum est inuoluntaria per denominationem à voluntate præsenti, potest habere rationem pœnæ peccati præteriti, quo se ipsum excæcauit. In casu nostro qui mortaliter peccat, voluntariè, & liberè facit se ipsum simpliciter malum, & ineptum ad vltimum finem; ergo priuatio debitæ aptitudinis ad finem, in quantum per denominationem à peccato actuali, per quod fuit voluntariè, & liberè inducta, est voluntaria, habet rationem culpæ, & peccati habitualis; eadem priuatio, in quantum contra propriam voluntatem à Deo infligitur peccatori, quia peccauit, habet rationem pœnæ; ergo eadem priuatio est pœna simul, & culpa, sed ità, vt per diuersam rationem, & per formam realiter diuersam sit pœna, & culpa; eo pacto, quo lac est formaliter album, & dulce, sed ità, vt per diuersam rationem, & per formam realiter diuersam sit album, & dulce: nam per albedinem est album, per dulcedinem est dulce. Ideo Sanctus Thomas loco citato dicit peccatum per se non posse esse pœnam peccati, per accidens posse. Sicut enim album per se non potest esse dulce, per accidens potest esse dulce, quia album per illam formam, per quam constituitur album, non potest constitui dulce, per aliam formam potest: sic peccatum per se non potest esse pœna peccati, per accidens potest; quia per illam voluntatem, per quam est voluntarium, & peccatum, non potest esse inuoluntarium, & pœna peccati, sed per aliam voluntatem potest.

50. Ad 2. distinguo maiorem: peccatum habituale non consistit in eo, quod est à Deo volitum consequenter, in quantum est volitum consequenter ad peccatum actuale, concedo; in quantum est nolitum antecedenter ad peccatum actuale, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Peccatum ex sua ratione debet esse voluntarium, & liberè volitum à creatura contra antecedentem voluntatem Dei: è conuerso pœna peccati debet esse volita, & inflicta à Deo iudice contra voluntatem creaturæ patientis pœnam. Quia verò eadem priuatio aptitudinis ad vltimum finem per diuersam rationem, & formam est voluntaria creaturæ contra antecedentem voluntatem Dei, & est consequenter voluntaria Deo contra consequentem voluntatem creaturæ; ideo eadem priuatio debitæ aptitudinis ad finem secundum diuersam rationem, & formam est peccatum, & pœna peccati. Explicatur. Deus voluntate antecedenti signi non vult, vt homo peccet, & se ipsum priuet debita aptitudine ad finem; homo verò voluntariè, & liberè contra præcedentem voluntatem Dei peccat, & se ipsum priuat aptitudine ad vltimum finem: ergo talis priuatio sub hac ratione est voluntaria, & libera homini, & contra voluntatem antecedentem Dei, & sic ei verè, & propriè peccatum. Deus voluntate consequenti peccatum actuale hominis vult, vt homo in pœnam peccati habituali priuetur aptitudine ad vltimum finem contra consequentem voluntatem eiusdem hominis, qua postquam peccauit, nollet priuari tali aptitudine, & nollet esse malus; ergo eidem priuatio sub hac ratione est à Deo volita contra voluntatem hominis, & sic propriè est pœna peccati actualis præteriti; ac proinde eadem priuatio secundum diuersam rationem, & per diuersam formam, est peccatum, & pœna peccati, est homini voluntaria, & inuoluntaria, est à Deo nolita, & volita.

51. Ad 3. concedo maiorem, & negominorem. Ad probationem distinguo antecedens; posita vna priuatione physica vnius formæ non ponitur in eodem subiecto alia priuatio physica eiusdem formæ, transeat; alia priuatio moralis, nego antecedens; & nego consequentiam. Iam dictum est in responsione ad sextum quæsitum, quod eiusdem formæ possunt in eodem subiecto dari plures priuationes morales per modum indigentiæ.

52. Ad 4. concedo maiorem, & distinguo minorem: vna priuatio physica eiusdem non est peior alia, transeat; vna priuatio moralis nego minorem; & nego consequentiam. Iam dictum est in responsione ad sextum quæsitum priuationem moralem causatam à peccato actuali peiori esse peiorem.

53. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: si peccatum originale consisteret in priuatione debitæ aptitudinis ad finem, sequeretur, quod Deus esset causa peccati originalis, in quantum culpa est, nego; in quantum pœna est, concedo; & nego consequentiam. Priuatio aptitudinis debitæ ad vltimum finem est peccatum originale habituale, in quantum est voluntaria, & libera per denominationem à peccato actuali Adami, quod fuit moraliter peccatum totius naturæ, hoc est omnium ex Adamo generandorum per carnalem generationem; sed sub hac ratione non causatur à Deo, tanquam à causa per se, sed solum tanquam à causa per accidens, & purè permissiua; ergo peccatum originale in quantum peccatum est, non causatur à Deo per se, sed solum per accidens, & purè permissiuè. At non est absurdum, quod eadem priuatio, in quantum est pœna peccati, causetur à Deo, qui consequen-

ad

ad peccatum actuale priuat hominem debita aptitudine ad finem priuatione per se causata à peccato Adami per concupiscentiam vitiosam, & semen infectum, vt explicatum est in rèsponsione ad quintum quæsitum num. 25.

54. Ad 6. nego maiorem. In quo consistat peccatum habituale veniale explicabitur infra quæst. 38.

55. Ad 7. nego antecedens, ac dico, quod priuatio debitæ aptitudinis ad finem se habet proportionaliter, ac tenebræ, cæcitas, surditas, & aliæ priuationes. Si ergo aliæ priuationes identificantur cum aliquo positiuo, etiam priuatio, in qua consistit peccatum habituale, identificatur cum aliquo positiuo: si aliæ priuationes sunt puræ priuationes, cum nullo positiuo identificatæ, ac sunt entia abusiua, & solùm abusiuè causata, etiam priuatio, in qua consistit peccatum habituale, cum nullo positiuo identificatur, & est ens abusiuum, & solùm abusiuè causatum.

QVAESTIO XXXVII.

Proponuntur, & examinantur alia sententia de essentia peccati habitualis, tum personalis, tum originalis.

S. Thomas 1. 2. quæst. 86. art. 1. & 2.

1. PRoposita, & explicata nostra sententia, sequitur, vt examinemus alias opiniones.

2. Circa essentiam igitur peccati habitualis, tum originalis, tum personalis plures fuerunt errores hæreticorum, & opiniones Scholasticorum. Primus error absurdissimus fuit Matthiæ Illyrici, qui, vt refert Bellarminus tomo 4. lib. 5. de amissione gratiæ, & de statu peccati, cap. 1. docuit, quod sicut cum homo moritur, corpus substantialiter mutatur, & loco animæ accipit formam substantialem cadauericam, sic cum Adam peccauit, anima rationalis mutata est substantialiter, & loco imaginis substantialis Dei accepit imanem substantialem diaboli. Proportionaliter dici potest, quod perseuerare habitualiter in peccato mortali personali est loco imaginis Dei habere in anima imaginem substantialem diaboli per peccatum personale inductam.

3 Reijcitur hic error, primò, quia omnes Patres contra Manichæos docent peccatum non esse substantiam, vel essentiam, aut naturam; sed iuxta hunc errorem peccatum originale est forma quædam substantialis; ergo &c. Probatur maior, afferendo testimonia Patrum. Basilius in oratione, *quod Deus non sit author mali*, dicit, *ne imagineris propriam aliquam esse substantiam mali*. Nazianzenus oratione in sanctum lauacrum; *Crede nullam esse mali essentiam*; Ambrosius lib. 1. Hexameron, cap. 8. *vtique non substantialis, sed accidens est malitia*; Augustinus lib. 7. Confessionum, cap. 12. *malum illud, quod quærebam, vnde esset, non est substantia, quia si substantia esset, bonum esset*. Idem docet pluribus alijs locis.

4. Reijcitur secundò: nam omnes Patres execrantur Manichæos, quod dicerent malum esse substantiam quandam, quam non fecerit Deus, & quod in nobis fons, & origo omnium peccatorum non sit liberum arbitrium, sed aliqua substantia mala non facta à Deo; sed hæc sequuntur ex illo errore: nam malum peccati originalis est substantia, quam non fecit Deus, sed diabolus, & non liberum arbitrium à Deo factum, sed hæc substantia mala in nobis est fons, & origo omnium peccatorum; ergo &c.

5. Reijcitur tertiò, nam sequitur hominem prout nunc est constare ex duplici substantia, altera bona, & facta à Deo, altera mala, & facta à diabolo; quod etiam spectat ad errorem Manichæorum. Secundò sequitur, quod anima rationalis per peccatum fuerit substantialiter mutata, & corrupta, quod est contra fidem, & rationem, quæ docet animam rationalem esse substantialiter immortalem, & incorruptibilem. Tertiò sequitur animam Adami post peccatum non fuisse substantialiter eandem, quæ peccauerat. Sequuntur alia etiam absurda.

6. Secundus error est quorundam Lutheranorum, qui, vt refert Bellarminus loco citato, docuerunt peccatum originale supra hoc, quod *est peccasse in Adamo*, addere prauos motus, & prauas omissiones contra legem Dei, quibus nimirum culpabiliter omittimus Deum cognoscere, in Deo sperare, ac potius Deum contemnimus, irascimur in Deum, eumque iudicantem fugimus. Proportionaliter dici potest peccatum personale moraliter perseuerare per prauos motus ab actuali peccato indesinenter emanantes.

7. Reijcitur: nam infantes cum careant vsu rationis, & fortasse aliquo tempore post primam conceptionem careant etiam vsu sensuum, nullos habent prauos motus, & prauas omissiones contra legem Dei, quam penitus ignorant; ergo si peccatum originale consisteret in his prauis motibus, & omissionibus, non haberent peccatum originale.

8. Respondent aliqui etiam in infantibus dari aliquem vsum rationis, & prauos motus mentis.

9. Sed hoc primo repugnat experientiæ; ideoque Augustinus libro primo de peccatorum meritis, & remissione, capite 35. irridet quosdam Pelagianos, qui in infantibus recenter natis dicebant dari peccata actualia. Secundò repugnat Apostolo, qui ad Romanos nono de Esau, & Iacob in vtero matris existentibus dicit: *cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali*. Confirmatur: nam in adultis dormientibus sæpe nulli sunt motus mentis, imo nec sensus; ergo tunc in

ijs

ijs non perseueraret moraliter vllum peccatum, ac proinde non essent peccatores.

10. Tertius error est communis Lutheranorum, & Caluinistarum, qui, vt refert Bellarminus loco citato, docent peccatum originale supra peccatum Adami addere corruptionem naturæ, siue concupiscentiam, ac nomine corruptionis naturæ intelligunt illa, quæ à Catholicis vocantur vulnera naturæ, nimirum ignorantiam, difficultatem ad bonum, propensionem ad malum &c. Addunt hanc concupiscentiam, quæ remanet etiam in baptizatis, & iustificatis, esse verè, & propriè peccatum, licet credentibus non imputetur. Proportionaliter dici posset perseuerantiam moralem peccati personalis supra peccatum præteritum addere propensionem ad malum, & alia similia, quæ ex peccato præterito remanent in anima.

11. Reijcitur hic error primò, quia Apostolus ad Romanos 8. dicit: *nihil ergo damnationis est ijs, qui sunt in Christo Iesu*; sed si concupiscentia esset verè, & propriè peccatum, cum in baptizatis, & iustificatis remaneat concupiscentia, remaneret in ijs aliquid damnationis, hoc est aliquid dignum damnatione, siquidem peccatum verum, & proprium est dignum damnatione; ergo &c.

12. Respondent Lutherus, & Caluinus, alijque communiter Apostolum docuisse, quod in renatis nihil remanet damnationis, non quia concupiscentia, quæ remanet, non sit digna damnatione, sed quia Deus in baptismo, & iustificatione remittit reatum concupiscentiæ.

13. Sed contra, nam reatus est ipsa dignitas damnationis; ergo si in baptizatis, & iustificatis remanet dignitas damnationis, remanet etiam reatus, ac proinde falsum est, quod Deus in baptismo, & iustificatione remittat reatum.

14. Confirmatur: nam vt docet Augustinus libro primo de nuptijs, & concupiscentia, capite 26 *hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati*; ergo si baptizati ità habent concupiscentiam, vt non sint rei peccati, verè, & propriè non habent peccatum, ac proinde concupiscentia non est verè, & propriè peccatum, sed solum impropriè, & figuratè, quia nimirum est causa, & effectus peccati, vt docet Augustinus pluribus locis. Libro enim primo contra duas epistolas Pelagianorum ante medium asserit concupiscentiam dici peccatum, *non vtique, quia peccatum est, sed quia ex peccato facta est, sic vocatur, sicut scriptura manus cuiusque dicitur, quod manus eam fecerit*; & libro primo de nuptijs, & concupiscentia, capite 23. dicit concupiscentiam vocari peccatum, quia est causa peccati, & ad peccandum impellit, sicut frigus dicitur pigrum, quia facit homines pigros.

15. Reijcitur secundò ex Patribus, qui communiter dicunt concupiscentiam verè, & propriè non esse peccatum, vt videre apud Bellarminum lib. 5. de amissione gratiæ, & statu peccati, cap. 8. Ideo Tridentina sessione 5. docet Ecclesiam nunquam intellexisse *concupiscentiam peccatum appellari, quia verè, & propriè peccatum sit, sed quia ex peccato & ad peccandum inclinat*; & concludit, *si quis autem contrarium senserit, anathema sit*.

16. Reijcitur tertiò, nam si concupiscentia verè, & propriè peccatum esset, baptismus, cum non liberet à concupiscentia, non liberaret verè, & propriè à peccato; Christus etiam non verè, & propriè Christianos iustificatos in hac vita liberaret à peccato, cum in iustificatis remaneat concupiscentia.

17. Concedunt consequentiam Lutherani, ac docent per baptismum, & iustificationem peccata verè non tolli, sed solùm tegi.

18. Sed contra primò, quia hæc est antiqua hæresis cuiusdam Procli Origenistæ apud Epiphanium hær. 64. & Messalianorum apud Theodoretum lib. 4. de fabulis hæreticorum, & quorundam aliorum, quorum mentionem facit Sanctus Gregorius Magnus lib. 9. epist. 39. ad Theotistam patriciam.

19. Secundò contra est, nam hæc doctrina repugnat Scripturis, quæ asserunt peccata deleri, tolli, & hominem ab ijs mundari, lauari. Psalmo 50. *dele iniquitatem meam, lauabis me, & super niuem dealbabor*. Micheæ *Aufers iniquitatem*; Ioannis 1. *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*; ad Ephesios *mundans eam lauacro aquæ in verbo vitæ*; Isaiæ *si fuerint peccata vestra vt coccinum, sicut nix dealbabuntur*; sed si remanerent tecta, non delerentur, non tollerentur, nec homo ab illis mundaretur; ergo &c.

20. Confirmatur; nam sicut nascendo ex Adamo, verè, & propriè contrahimus peccatum, sic renascendo per baptismum ex Christo, verè, & propriè liberamur à peccatis, iuxta illud Apostoli ad Romanos 8. *Sicut per vnius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, sic per vnius obedientiam iusti constituuntur multi*; & iuxta illud Ioannis 8. *Si vos filius liberauerit, verè liberi eritis*. Ideo Gregorius citata epistola 39. libro 9. disputans contra hunc errorem, inquit: *qui dicit peccata in baptismo funditus non dimitti, dicat in mari rubro Aegyptios non veraciter mortuos*; & Augustinus in Enchiridio cap. 52. *Quemadamodum in illo verè mors facta est, sic in nobis vera remissio peccatorum*; & libro 1. contra duas epistolas Pelagianorum, capite 13. *dicimus baptismum dare omnium indulgentiam peccatorum, & auferre crimina, non radere, nec vt omnium peccatorum radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite capillorum, vnde crescant iterum resecanda peccata*; & Tridentinum sessione 5. in decreto de peccato originali docet

docet in baptismo re ipsa tolli *id omne, quod habet in homine veram rationem peccati*. Videri potest Bellarminus libro 1. de baptismo, capite 13. & lib. 5. de amissione gratiæ, & statu peccati cap. 5. & sequentibns vsque ad 14.

21. Reiectis erroribus hæreticorum, superest, vt examinemus opiniones Catholicorum. Quarta ergo sententia est Magistri in 2. dist. 51. §. 2. & 3. quem sequuti sunt Henricus quodlibet 10. 2. quæstione 11. & Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. quæst. 1. & Driedo libro de gratia, & libero arbitrio, & alij, quos referunt Bellarminus loco citato, & Vasquez 1. 2. disp. 132. cap. 4. Docent isti authores in homine per peccatum Adami duas inductas fuisse malas qualitates, alteram in carne, alteram in anima, quarum posterior oriatur ex prima, siquidem animam contactu carnis pollui existimant, & vtramque concupiscentiam dici posse affirmant, ac docent peccatum originale supra peccatum Adami addere morbosam in anima qualitatem praua desideria perpetuo excitantem. Proportionaliter dicunt aliqui perseuerantiam peccati personalis supra peccatum præteritum addere morbidam qualitatem à peccato relictam.

22. Vt examinetur hæc sententia, supponendum primò concupiscentiam posse tripliciter sumi. Primo concupiscentia dicitur actualis appetitus boni. In hoc sensu multæ concupiscentiæ sunt non malæ, sed bonæ, vt Augustinus aduertit concione octaua in psalmum 118. Nam concupiscentia sapientiæ est bona, & laudabilis, quippe quæ ducit ad regnum, vt dicitur sapientiæ 6. Bona etiam est concupiscentia, qua spiritus concupiscit aduersus carnem, vt loquitur Apostolus ad Galatas 5. Secundo concupiscentia dicitur potentia concupiscendi, seu appetendi bona sensibilia, vt patet ex Augustino libro 4. contra Iulianum cap. 14. & lib. 6. cap. 7. & hæc etiam concupiscentia non est mala, sed bona, vel indifferens, siquidem non solum fuit in Adamo ante peccatum, sed etiam fuit in Christo, & erit in beatis, post resurrectionem, & in nobis datur, ità vt possimus ea benè, vel malè vti. Tertio concupiscentia dicitur vitium, quo homines inclinantur ad appetenda bona præsertim sensibilia contra ordinem rationis. In hoc sensu concupiscentia sumi solet ab Augustino in libris contra Pelagianos, vt cum libro secondo contra Iulianum circa medium dicit, *concupiscentiam non esse substantiam, sed tanquam valetudinem malam ex origine vitiata ingenitam esse dico homini vitium, quo caro concupiscit aduersus spiritum*. Idem docet libro primo de nuptijs, & concupiscentia, capite 25. & 31. & alibi sæpè.

23. Supponendum secuudo hoc vitium ita residere potissimum in carne, hoc est in parte hominis inferiore, quæ dicitur sensualitas, vt etiam vitium proportionale sit in parte superiori. Quod vitium concupiscentiæ potissimum resideat in carne, probatur. Nam Apostolus ad Romanos 7. dicit concupiscentiam esse malum inhabitans in carne, ac repugnans legi mentis. Augustinus etiam lib. 1. de peccatorum meritis, & remissione, capite 29. dicit. *Quod igitur in membris corporis huius mouetur, totumque animum in se deiectum conatur attrahere, & neque cum mens voluerit, assurgit, neque cum noluerit, conquiescit, hoc est malum peccati, in quo nascitur omnis homo*. Idem docet lib. 4. contra Iulianum, cap. 4. & libro 6. cap. 8. & alibi sæpè. Quod etiam proportionale vitium detur in parte superiore hominis, probatur. Nam etiam pars superior hominis est prona ad concupiscendos honores, inanem gloriam, & alias vanitates, & etiamsi nolimus, parit huiusmodi desideria bonorum sensibilium, ac non spectantium ad carnem; ergo etiam in parte superiori datur proportionale vitium concupiscentiæ. Ideò Apostolus ad Galatas 5. cum dixisset carnem concupiscere aduersus spiritum, inter opera carnis numerat non solum ebrietatem, fornicationem &c., sed etiam idololatriam, hæreses, inimicitias &c. vt aduertit Augustinus lib. 14. de Ciuitate cap. 3. & 4. vbi notat carnem aliquando sumi pro toto homine, & eum dici carnalem, qui viuit secundum se ipsum, & non secundum Deum. Licet igitur vitium concupiscentiæ non solum sit in sensualitate, sed etiam in mente, tamen Augustinus libris contra Pelagianos, ideo penè semper loquitur de sensualitate, quia vitium concupiscentiæ in sensualitate magis se prodit.

24. Suppositis his, in quibus conuenire videntur omnes catholici, duplex de hoc vitio concupiscentiæ datur quæstio. Prima est vtrum hoc vitium supra potentiam appetendi addat qualitatem quamdam positiuam morbosam, per peccatum primi parentis inductam, & ad posteros carnali generatione propagatam. Secunda est, vtrum peccatum originale consistat in hac qualitate. Magister, Henricus, Gregorius, & alij Authores supra relati vtrumque affirmant. Bellarminus lib. 5. de amissione gratiæ, & de statu peccati, cap. 15. & Vasquez 1. 2. disp. 183. capite 4. vtrumque negant.

25. Dicendum primo: seu detur, seu non detur hæc qualitas morbida, peccatum originale non consistit formaliter in hac qualitate, neque in concupiscentia vitiosa. Probatur, nam in baptizatis, & iustificatis remanet concupiscentia vitiosa, ac proinde hæc qualitas morbida, si in ea consistit vitiosa concupiscentia; sed in baptizatis non remanet peccatum originale, vt ostensum est supra, reijciendo tertium errorem Lutheranorum; ergo peccatum originale non consistit formaliter in concupiscentia vitiosa.

26. Dicendum secundò: vitium concupiscentiæ saltem principaliter non consistit in

morbida qualitate, qua afficiatur potentia appetitiua, sed in carentia iustitiæ originalis, qua potentia appetitiua in Adamo ante peccatum erat perfectè subiecta, & obediens rationi.

27. Probatur primo, quod vitium concupiscentiæ non consistat principaliter in qualitate morbida. Vitium enim concupiscentiæ ex dictis in secundo supposito non solum datur in corpore, sed etiam in anima spirituali; sed in anima spirituali hominum, qui nascuntur ex Adamo, non potest ex peccato Adami produci vlla qualitas morbida; ergo. Probatur minor; nam licet Adam peccando potuerit in se ipso non solum in corpore, sed fortasse etiam in anima spirituali causare qualitatem morbidam, & gignendo filios secundum corpus, potuerit corpus filiorum simili qualitate inficere, tamen cum non genuerit animas rationales, quæ à solo Deo creantur, non potuit in anima rationali filiorum similem qualitatem morbidam producere; sed neque qualitas morbida corporis potest proportionalem qualitatem morbidam in anima rationali producere: qualitates enim corporeæ non possunt in anima producere qualitatem spiritualem; ergo talis qualitas morbida non potuit ab Adamo per carnalem generationem propagari in animas posterorum; sed ex proportionali ratione non potest produci ab alia causa materiali; ergo deberet aliqua causa spiritualis animas posterorum Adæ hac qualitate imbuere; sed non dantur aliæ causæ spirituales, nisi Deus, & Angeli boni, vel mali; Deus autem est absurdum, quod per se ipsum, vel per Angelos bonos animas rationales inficiat hac morbida qualitate: Diabolus etiam, & Angeli eius non habent potestatem aliquid producendi, nisi per motum localem, applicando actiua passiuis, idque in corporalibus tantum; ergo &c. Propter hoc argumentum Gregorius Ariminensis docuit qualitatem morbidam; quæ est in corpore, esse vnicum accidens materiale, quod producat in anima accidens spirituale, nimirum qualitatem morbidam, quæ est in anima. Sed hoc est absurdum, & communiter exsibilatum.

28. Probatur secundo, & explicatur, quod vitium concupiscentiæ consistat principaliter in carentia iustitiæ originalis. Dupliciter enim potest intelligi, quod equus exempli gratia incitetur ad currendum; primo per aliquid positiuum, puta per hoc, quod admoueantur calcaria; secundo per aliquid negatiuum, puta per hoc, quod auferatur frænum; ergo proportionaliter dupliciter potest intelligi, quod appetitus hominis sit propensus ad appetenda bona, præsertim sensibilia contra ordinem rationis; primo per hoc, quod aliqua qualitas positiua per modum habitus vitiosi impellat ad illa bona appetenda; secundo per hoc, quod careat fræno iustitiæ originalis, per quod subiectus erat rationi; sed, vt dictum est, vitium concupiscentiæ in parte superiori non consistit in hoc, quod voluntas per qualitatem morbidam inclinetur ad appetendo bona contrà ordinem rationis; ergo consistit in hoc, quod careat fræno iustitiæ originalis quæ impediebat, ne voluntas ante, & contra præscriptum rationis per motus indeliberatos moueretur ad quæcumque bona appetenda; ergo etiam in carne, & in parte inferiori tium concupiscentiæ consistit principaliter carentia iustitiæ originalis, qua tanquam bono pars inferior in Adamo erat perfectè subiecta rationi.

29. Infertur, quo pacto ab initio Deus cerit hominem rectum, vitium autem concupiscentiæ non sit à Deo. Rectitudo enim minis consistit in hoc, vt homo per appetitum sensitiuum non propendeat ad bona riora contra præscriptum rationis; sed Deus ità condidit hominem, vt per appetitum propenderet ad bona inferiora contrà præscriptum rationis; siquidem appetitus perfectè sub erat rationi per iustitiam originalem; go Deus ab initio creauit hominem rectum vitium autem concupiscentiæ, quod consistit in hoc, vt homo careat iustitia originali, proinde propendeat ad inferiora contra præscriptum rationis, inductum est per peccatum Adami. Ideo de hoc vitio Augustinus lib. de peccatorum meritis, & remissione dicit: *Quando ergo peccauit Adam, tunc eius corpus tiam perdidit, qua eius animæ omni ex parte obbat; tunc ille extitit bestialis motus pudendus hobus, quem in sua erubuit nuditate*; & lib. 4. contra Iulianum, cap. vltimo; *Quid est gustato probibito, nuditas indicata, nisi peccatum nudum quod gratia contegebat. Gratia quippe Dei ubi erat, vbi terrenum, & animale corpus bestlihidinem non habebat*. Idem docet lib. 11. Geneſi ad litteram cap. 31. & lib. 13. de citate, cap. 13. & alibi sæpè.

30. Potest quæri primò, vtrum vitium concupiscentiæ, quatenus est in carne, & sensualitate, minus principaliter consistat in quadam qualitate morbida per modum bitus praui, per peccatum causata in Adami, adeoque per generationem ad posteros propagata, quæ qualitas concupiscentiæ seruiendo, augeatur, concupiscentiæ resistendo, minuatur.

31. Respondeo Augustinum affirmare patet ex pluribus eius locis. Libro 1. de nuptijs, & concupiscentia, cap. 25. loquens de concupiscentia dicit. *Non enim substantia manet, sicut aliquod corpus, aut spiritus, sed qualis est quadam malæ qualitatis, sicut languor*; Lib. contra Iulianum, cap. 18. concupiscentiam vocat *affectionalem qualitatem, quæ non emigrat sed quodam operante contactu, ideſt concupiscentiæ fectu transeat, sicut de parentibus morbidis morbi soboles procreatur*. Idem docet pluribus aliis cis. Consonant Augustino S. Thomas, 1. 2. quæst. 82. art. 1. ad 1. dicit, peccatum originale non esse priuationem puram, quemdam habitum corruptum; & art. tertio loquens de concupiscentia dicit; [illegible]

habitus infusus, aut acquisitus per actum, nisi primi parentis; in cæteris autem per vitiatam originem innatus. Caietanus etiam in illum articulum secundum quæstionis 82. docet concupiscentiam non esse puram priuationem, sed habitum corruptum.

32. Quæri potest secundò, quo pacto, & à qua causa hæc qualitas iuxtà authores illam admittentes producta fuerit in Adamo.

33. Respondeo, quod quia hæc qualitas est per modum habitus praui, sicut aliquando per vnum actum intensissimum producitur habitus, vt omnes docent, sic per actum, quo Adam peccauit, cum fuerit intensissimus, producta est hæc qualitas. Hinc explicari potest, quo pacto vna qualitas tam diuersa desideria excitet, & ad omnia vitia propellat. Dici enim potest, quod quia Adamus actu quodam intensissimo, relicto Deo, amauit se ipsum, & bona creata, acquisiuit qualitatem per modum habitus intensissimi, vehementissimè inclinantem ad se ipsum vitiosè amandum, & ad volendum sibi bona creata cuiuslibet generis. Explicatur exemplo charitatis. Sicut enim habitus charitatis, quo amamus Deum, inclinat ad amanda omnia bona honesta, sic hæc peruersa charitas, qua vitiosè amamus nos ipsos, inclinat ad amanda omnia bona creata contrà præscriptum rationis.

34. Queritur tertiò, cur in nobis quando peccamus, non oriatur similis qualitas, & ad posteros propagetur.

35. Respondeo Augustinum rationem afferre ex magnitudine peccati Adami, qui cum plenissima libertate toto impetu, relicto Deo, ad se ipsum conuersus est, ac proinde naturam vitiauit praua hac qualitate per modum habitus profundissimè inhærente. Patet ex pluribus locis Augustini. Libro 2. de nuptijs, & concupiscentia, cap. 34. dicit. *Hoc autem tunc maius, atque altius diabolus vulnus inflixit, quam sint ista hominibus nota peccata. Vndè illo magno primi hominis peccato natura ibi nostra in deterius commutata, non solum facta est peccatrix, sed etiam genuit peccatores.* Et paulò post: *hoc autem peccatum, quod ipsum hominem in paradiso in peius mutauit, quia multo est grandius, quam iudicare nos possumus, ab omni nascente trahitur*: & lib. 14. de Trinitate, cap. 12. dicit: *si quem verò mouet, cur alijs peccatis non sic natura mutetur, quemadmodum illæ primorum hominum preuaricatione mutata est, si quis hoc mouetur, vt dixi, non ideò debet existimare leue, & paruum fuisse illud commissum, quia in esca factum est.* Videri etiam potest lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 14.

35. Quæritur quartò, quo pacto hæc qualitas per modum habitus transfundatur in semen, illudque vitiet, itaut per semen vitiatum propagetur ad posteros.

36. Respondeo experientia constare pranas, & vitiosas qualitates ex accidente acquisitas sæpè vitiare semen, ità vt in prolem propagentur. Hinc oritur aliquando, vt si quis ex accidenti factus sit stultus, generet filium stultum, & fur generet filium propensissimum ad furandum. Verum circà hanc qualitatem, vtrum detur, vel non detur, nihil statuo: solum libuit proponere doctrinam Augustini.

37. Quinta sententia est Alberti Pichij Controuersia prima de peccato origi nis, & Ambrosij Catharini in opusculo de lapsu hominis, ac de peccato originali, capite 6. & videtur fuisse etiam quorumdam veterum apud Magistrum in 2. dist. 30. Docet hæc opinio peccatum originale nihil aliud esse, quam primam Adami inobedientiam. Hinc primo intulerunt peccatum originale esse vnum, & idem in omnibus hominibus. Secundò intulerunt peccatum originale re ipsa fuisse in solo Adamo, in cæteris fuisse solum per imputationem. Tertiò intulerunr nihil esse in paruulis re ipsa inhærens, quod habeat veram rationem peccati. Priuatio enim gratiæ, & iustitiæ, macula, reatus &c. sunt pœnæ peccati, sed non habent rationem culpæ, nisi impropriè, eo pacto, quo nomen causæ accommodatur effectui, & concupiscentia in nobis dicitur im propriè peccatum, quia est effectus peccati, vt docet Ttidentinum sessione 5. in decreto de peccato originali.

38. Hanc opinionem Bellarminus libro 5. de amissione gratiæ, & statu peccati, & Vasquez 1. 2. disput. 132. cap. 2. existimant partim esse veram, & catholicam, partim esse falsam, & hæreticam. Vera igitur, & catholica est, in quantum asserit peccatum Adami esse peccatum omniu m nostrum, siquidem omnes in Adamo peccauimus, vt docet Apostolus ad Romanos 5. Vera etiam est, & catholica, in quantum asserit nos nõ solum in Adamo peccasse, sed ex peccato illo traxisse priuationem gratiæ, & iustitiæ originalis, maculam, reatum, pœnam mortis, & alia huiusmodi. At in quantum dicit peccatum originale singulorum nihil aliud esse, quam primam Adæ transgressionem, & nihil esse in paruulis vnicuique proprium, quod habeat veram rationem peccati, iuxtà citatos Authores est falsa, & hæretica.

39. Reijcitur ergo primo quoad hanc posteriorem partem. Nam Tridentinum sessione 5. agens de peccato originali, dicit: *si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum peccati originalis remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram & propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi, aut non imputari, anathema sit*; sed non posset tolli totum id, quod habet propriam rationem peccati, nisi daretur in paruulis aliquid distinctum à præterito peccato Adami, quod haberet veram, & propriam rationem peccati; ergo datur in paruulis aliquid distinctum à præterito peccato Adami, quod habet veram, & pro-

priam rationem peccati; hoc autem iuxta nostram sententiam est priuatio gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem. Rursus si paruulum habere peccatum originale nihil aliud esset, quàm peccatum præteritum Adami paruulo moraliter imputari, peccatum originale remitti, & tolli, nihil aliud esset, quàm peccatum Adaminon amplius paruulo moraliter imputari; sed Tridentinum dicit peccatum tolli, ac non solùm non imputari; ergo &c. Quia verò dum remittitur peccatum personale, peccatum verè tollitur, & non solúm non imputatur, peccatum personale habituale non consistit in sola imputatione peccati præteriti, sed addit priuationem gratiæ, quæ verè, & propriè rationem peccati habet, & verè potest tolli.

40. Reicitur secundò ex Scriptura. Nam Apostolus ad Romanos 5. docet, quod sicut per carnalem generationem trahimus ab Adamo peccatum originale, sic per spiritualem regenerationem trahimus à Christo iustitiam inhærentem vnicuique propriam, distinctam à iustitia Christi; ergo ità trahimus ab Adamo peccatum, vt vnusquisque sit permanenter peccator per peccatum originale vnicuique proprium, & inhærens, distinctum à peccato Adæ. Confirmatur: nam Scripturæ dicunt peccatum originale esse immunditiam, & labem vnicuique inhærentem, & non solam imputationem peccati Adæ: Patres, & nominatim Augustinus docent peccatum Adami esse causam peccati originalis vniuscuiusque: ideoque Augustinus lib. 2. de nuptijs, & concupiscentia, cap. 27. dicit: *voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati*; sed effectus distinguitur à sua causa: ergo peccatum originale singulorum distinguitur à peccato Adami.

41. Sexta sententia, quàm Vasquez 1. 2: disp. 132. cap. 2. tribuit Augustino, docet peccatum originale consistere in concupiscentia, non secundum se, sed ratione reatus, itaut reatus sit formale constitutiuum peccati originalis. Addit Vasquez Augustinum nomine reatus intellexisse reatum pœnæ, hoc est obligationem ad pœnam, ac proinde existimasse peccatum originale consistere in hoc, quod quia in Adamo peccauimus, obligamur ad pœnam talis peccati, & cum remittitur pœna, & aufertur hæc obligatio, auferatur peccatum originale. Proportionaliter Scotus in 4. dist. 14. quæst. 1. Gabriel ibidem, quæst. 1. art. 1. & Okamus quæst. 8. & 9. docent in homine post actum peccati personalis nihil remanere, propter quod dicatur esse in peccato, nisi obligationem ad pœnam, quæ obligatio sub diuersis considerationibus dici possit macula, reatus, & offensa Dei. Si enim consideretur vt disconueniens homini, dicitur macula; si consideretur vt obligatio ad luendam pœnam, dicitur reatus; si consideretur in quantum trahit in Deo voluntatem puniendi, dicitur offensa Dei.

42. Dicendum primò contra hanc sententiam: peccatum originale, & personale habituale non consistunt formaliter in reatu pœnæ.

43. Probatur primò, nam remisso per baptismum peccato originali, remanet in nobis reatus, seu debitum luendi pœnam mortis, & plures aliàs pœnas temporales, & tamen nihil in nobis remanet, quod sit proprie peccatum; ergo reatus pœnæ non est propriè peccatum originale. Similiter remisso peccato mortali personali, non semper remittitur debitum totius pœnæ, & tamen peccatum mortale remissum ità est ablatum, vt nihil ex ipso remaneat, quod habeat verè, & propriè ratione peccati ergo &c.

44. Probatur secundò à priori. Nam peccator ideo obligatur pœnam luere, quia est malus, non ideo est malus, quia obligatur pœnam luere; ergo hoc, quod est, *malum*, est aliquid antecedens, & per modum radicis; hoc autem, quod est *obligari ad pœnam* est aliquid consequens, & per modum proprietatis; sed peccatum est, quo quis constituitur malus; ergo peccatum habituale est aliquid antecedens per modum radicis, ex quo sequitur per modum proprietatis obligatio luendi pœnam, ac proinde peccatum distinguitur ab obligatione luendi pœnam, eo pacto, quo radix, & essentia distinguitur à sua proprietate.

45. Dices: Dionysius cap. 4. de diuinis nominibus dicit: *puniri non est malum, sed pœna dignum*; ergo peccatum consistit in ipsa dignitate, seu reatu pœnæ.

46. Respondeo nego consequentiam. Dionysius dicens *malum esse fieri dignum pœna*, eo ipso insinuat malitiam consistere in actione peecaminosa actualiter, vel habitualiter existente ex qua sequitur dignitas pœnæ.

47. Probatur tertiò: nam Tridentinum sessione 6. cap. 13. docet pœnam æternam remitti vna cum culpa; ergo culpā, seu peccatum habituale distinguit à reatu pœnæ.

48. Dicendum secundò contra Vasquez Augustinus docens peccatum originale, & habituale consistere in reatu, nomine reatus intelligit reatum culpæ, qui se habet per modum radicis antecedentis, non autem reatum pœnæ, qui se habet per modum proprietatis consequentis.

49. Probatur: nam lib. 1. de nuptiis, & concupiscentia, cap. 26. dicit: *hoc est non habere peccatum reum non esse peccati. Nam si quispiam exempli gratia fecerit adulterium, etiamsi nunquam deinceps faciat, reus est adulterij, donec reatus ipsius indulgentia remittatur. Habet ergo peccatum, quamuis illud quod admisit, iam non sit, quia eam tempore, quo factum est, præterijt*: & paulò post; *sed quomodo manent, si præterita sunt, nisi quia præterita sunt actu, manent, reatu*; ergo Augu-

stinus

stinus dicit, eum, qui commisit adulterium remanere reum adulterij; sed adulterium est culpa; ergo docet eum, qui commisit adulterium, esse reum culpæ. Clarius alijs locis distinguit reatum culpæ à reatu pœnæ, ac de reatu culpæ loquitur tanquam de radice, & causa reatus pœnæ. Nam lib. 1. retractationum, cap. 5. dicit: *Quasi verò peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, ideſt reatu eius implicatos, & ob hoc pœnæ obnoxios detineri.* Dum dicit *reatu eius implicatos*, ponit reatum culpæ; dum dicit *ob hoc pœnæ obnoxios*, asserit reatum culpæ esse radicem, & causam reatus pœnæ. In psalmum 50. dicit: *quid est, quod se dicit, in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam. Etiam ipsum vinculum mortis cum ipsa iniquitate concretum est.* Dum dicit *trahi iniquitatem ex Adam*, asserit trahi reatum culpæ: dum dicit: *vinculum mortis, hoc est reatum mortis cum ipsa iniquitate concretum esse*, asserit simul cum reatu culpæ trahi reatum pœnæ.

50. Septima sententia docet peccatum habituale vltra peccatum præteritum addere negationem retractationis ad obtinendam remissionem peccati mortalis.

51. Reijcitur: nam si consisteret in hac negatione peccatum habituale, remaneret, quandiu remanet hæc negatio; sed paruuli nunquam retractant peccatum originale; ergo in paruulis post baptismum remaneret peccatum originale; ac præterea peccatum non posset remitti sine retractatione, quod est falsum, vt dicetur in tractatu de iustificatione.

52. Octaua sententia docet peccatum mortale perseuerare per hoc, quod quis peccauerit, & non adæquatè satisfecerit.

43. Reijcitur: nam peccatum perseueraret, quandtu peccator non adæquatè satisfecerit; sed repugnat, vt peccator adæquatè satisfaciat pro peccato mortali, vt dicetur in tractatu de Incarnatione; ergo peccatum mortale semper perfeueraret, & nunquam posset remitti; quod est falsum, & hæreticum.

54. Nona sententia Cardinalis de Lugo disp. 7. de Pœnitentia, sect. 5. num. 48. docet peccatum mortale perseuerare per hoc, quod quis peccauerit, & neque adæquatè satisfecerit, neque Deus condonauerit, ac proinde perseuerantiam moralem peccati supra peccatum præteritum adderere duas negationes, quarum altera ablata, peccatum auferatur.

55. Reijcitur: nam vt dictum est, impugnando quintam sententiam, peccatum habituale supra actuale addit aliquid, quod sit verè, & propriè peccatum; sed istæ duæ negationes non sunt verè, & propriè peccatum; ergo &c. Probatur minor: nam peccatum propriè debet esse voluntariè, & liberè inductum; sed negatio satisfactionis adæquatæ non est voluntariè, & liberè inducta à peccatore, cum pura creatura non possit adæquatè satisfacere; negatio etiam condonationis non est voluntaria, & libera peccanti, sed Deo; ergo &c.

56. Decima sententia Sancti Anselmi libro de conceptu virginali, cap. 3. docet peccatum originale consistere in carentia gratiæ, & iustitiæ originalis, quæ debeat inesse; & hanc sententiam satis communiter sequuntur Scholastici, qui idem docent de peccato personali. Hæc sententia vt explicetur, & defendatur, duo debent aduerti. Primum est negationem iustitiæ originalis, hoc est subiectionis, qua appetitus sensitiuus erat perfectè subiectus rationi, non esse peccatum formaliter, & propriè, sed solùm materialiter, & impropriè, cum talis negatio, seu concupiscentia vitiosa remaneat in baptizatis, & iustificatis, vt dictum est, referendo quartam sententiam. Secundum est peccatum habituale formaliter, & propriè consistere in negatione gratiæ, & omnis aptitudinis ad finem etiam naturalem, vt dictum est supra, cum proposuimus nostram sententiam. Notatis his duobus, relata opinio coincidit cum nostra.

57. Vndecima demum sententia S. Thomæ 1. 2. quæst. 82. art. 3. S. Bonauenturæ in 4. dist. 30. art. 1. & aliorum docet peccatum originale includere duo, concupiscentiam nimirum, quæ se tenet ex parte corporis, & est materiale peccati, & non est propriè peccatum, per quam concupiscentiam homo constituitur conuersus ad creaturam; & priuationem gratiæ, quæ priuatio se tenet ex parte animæ, per quam homo constituitur auersus à Deo, & est formale peccati, & est vere, & propriè peccatum. Quia verò in iustificatione infunditur gratia, ac proinde aufertur priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, aufertur totum id, quod est verè peccatum, licet remaneat concupiscentia, quæ est materiale peccati, & ablata priuatione gratiæ, non est peccatum, sed cadauer peccati, eo pacto, quo ablata anima, corpus non est homo, sed cadauer hominis. Idem proportionaliter dicunt de peccato habituali personali: & hanc sententiam sequuti sumus, & explicauimus.

QVÆSTIO XXXVIII.

Vtrum etiam peccatum veniale relinquat maculam intrinsecam; & in quo consistat talis macula?

S. Thom. 1. 2. quæst. 86. art. 1. & 2.

1. VIdetur non relinquere, primò quia eatenus peccatum mortale inducit, & relinquit maculam intrinsecam, quatenus inducit, & relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; sed peccatum veniale non inducit, nec relinquit priuationem debitæ aptitudinis ad

vlti-

vltimum finem naturæ rationalis : nam qui peccat solùm venialiter, remanet simpliciter bonus, & aptus ad suum vltimum finem; ergo &c.

2. Secundò non potest explicari, in quo consistat macula intrinseca relicta à peccato veniali, & per quam formam intrinsecam debeat auferri; ergo &c.

3. Respondeo, peccatum mortale differre à veniali per hoc, quod peccatum mortale constituit hominem simpliciter malum, peccatum autem veniale constituit hominem malum secundum quid; sed homo constituitur simpliciter malus per priuationem gratiæ, ac debitæ apritudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; ergo peccatum mortale priuat hominem gratia, & debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, & consistit in tali priuatione; peccatum autem veniale non priuat hominem gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, neque consistit in tali priuatione. Hinc sequitur primò peccatum mortale formaliter remitti per infusionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale non remitti formaliter per infusionem gratiæ, vel debitæ aptitudinis ad finem naturæ rationalis. Sequitur secundò peccatum mortale cum priuet gratia, ac debita aptitudine ad finem naturæ rationalis, non posse coniungi cum gratia, neque cum debita aptitudine ad finem naturæ rationalis; peccatum autem veniale ex opposita ratione posse coniungi cum gratia, & cum quolibet gradu gratiæ, ac debitæ aptitudinis ad finem.

4. His suppositis, quæritur, in quo consistat peccatum veniale habituale?

5. Respondet S. Thomas 3. par. quæst. 87. art. 2. ad 3. *Dicendum, quod sicut in corpore contingit esse maculam dupliciter; vno modo per priuationem eius, quod requiritur ad decorem, puta debiti coloris, aut debitæ proportionis membrorum; alio modo per superinductionem alicuius impedientis decorem, puta luti, aut pulueris, ità etiam animæ inducitur macula vno modo per priuationem decoris gratiæ per peccatum mortale; alio modo per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale, & hoc fit per peccatum veniale; & ideo ad tollendam maculam peccati mortalis requiritur infusio gratiæ, sed ad tollendam maculam peccati venialis requiritur aliquis actus procedens ex gratia, per quem remoueatur inordinata adhæsio ad rem temporalem.* Idem S. Thomas eadem quæst. 87. art. 1. in corpore videtur docere peccatum veniale consistere in nimia adhæsione ad bonum temporale, & creatum, ex peccato relicta, quæ adhæsio impediat, & retardet affectum hominis, ne promptè feratur in Deum; eandemque doctrinam tradit 1. 2. quæst. 89. art. 1. in corpore. Ex doctrina igitur S. Thomæ videtur colligi peccatum veniale habituale consistere in inordinata inclinatione, & nimia adhæsione ad bonum temporale relicta culpabiliter à peccato veniali actuali, impediente, & retardante motum creaturæ rationalis in Deum, & bonum honestum.

6. Sed contra hanc doctrinam opponi potest: inordinata inclinatio, & nimia adhæsio ad bonum temporale relicta à peccato veniali, nihil aliud tandem est, quam quidam prauus habitus, & quædam praua dispositio causata, & relicta à peccato veniali; ergo si creatura culpæ venialis consisteret in tali inordinata inclinatione, & adhæsione, consisteret in prauo habitu, vel praua dispositione relicta à peccato veniali, ac proinde remanente prauo habitu, vel praua dispositione, non posset non perseuerare reatus culpæ venialis; sed hoc est falsum: nam per sacramentum pœnitentiæ, & aliæ media remittuntur & auferuntur multa peccata venialia quoad culpam, licet in nobis remaneant praua dispositiones relictæ à talibus peccatis venialibus remissis quoad culpam; ergo reatus culpæ venialis formaliter non consistit in inordinata inclinatione, & nimia adhæsione ad bonum creatum relicta à peccatis venialibus actualibus.

7. Propter hoc argumentum, quod difficile, in re obscura existimo dicendum, quod sicut ex dictis quæst. 36. & 37. peccatum mortale non solùm relinquit prauam dispositionem, & prauum habitum, qui non est propriè peccatum, sed etiam relinquit priuationem gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio est verè, & propriè peccatum mortale; sic peccatum veniale actuale non solùm relinquit prauam dispositionem, & prauum habitum, qui non est propriè peccatum, sed etiam relinquit impedimentum culpabile directè retardans motum creaturæ rationalis ad suum vltimum finem, quod impedimentum est propriè peccatum veniale. Rursus sicut potest auferri ab anima priuatio gratiæ, & aptitudinis ad finem, quæ priuatio verè, & propriè est peccatum mortale, atque eo, quod auferatur habitus prauus, & praua dispositio; sic potest auferri ab anima impedimentum directè retardans motum ad finem, quod est verè, & propriè peccatum veniale, absque eo, quod auferatur habitus prauus. Sanctus igitur Thomas sicut docet peccatum mortale habituale materialiter consistere in concupiscentia, vel habitu prauo, formaliter in priuatione gratiæ, & aptitudinis ad finem, vt explicatum est quæst. 87. num. 57. in fine; sic docet peccatum veniale materialiter consistere in habitu prauo, vel praua dispositione, formaliter consistere in impedimento culpabili retardatiuo motus animæ ad suum vltimum finem, qui motus consistit in amore Dei, & boni honesti.

8. Dices primò: hoc impedimentum nihil aliud tandem potest esse, quam prauus habitus, & praua dispositio; ergo redit difficultas.

9. Respondeo, nego antecedens. Prauus enim habitus, & praua dispositio sunt qualitates

tates actiuæ, ac directæ inclinationes ad agendum, ac solùm indirectè impediunt actus contrarios; at hoc impedimentum, in quo consistit peccatum veniale, non est actiuum, nec directè inclinat ad agendum, sed solùm directè retardat motum animæ ad suum finem, ideoque potest vocari priuatio, in eo sensu, in quo positiuum defectuosum, & non actiuum, sed purè impeditiuum boni vocatur priuatio.

10. Dices secundò: peccatum mortale habituale consistit in priuatione; ergo etiam veniale habituale consistit in priuatione, & non in positiuo impedimento.

11. Respondeo, nego consequentiam. Disparitas est, quia peccatum mortale constituit hominem simpliciter malum, hoc est ineptum ad finem; sed homo non potest constitui simpliciter malus, nisi per carentiam aptitudinis ad suum vltimum finem; ergo peccatum mortale consistere debet in carentia talis aptitudinis. At peccatum veniale non constituit hominem simpliciter malum, sed solum malum secundum quid; ergo non debet auferre aptitudinem ad finem, sed solum debet hominem impedire, & retardare à motu ad suum finem. Confirmatur primò: nam oculus non potest constitui cæcus, & simpliciter malus in genere oculi, nisi per priuationem aptitudinis ad videndum: at potest constitui secundum quid malus per impedimentum aliquod positiuum inductum in oculo, puta per aliquem humorem, qui fluxerit in oculum, & impediat perfectam visionem; ergo à pari. Confirmatur secundò; nam Apostolus 1. ad Corint. 3. vt explicat Augustinus in Enchiridio cap. 68, Anselmus, Sanctus Thomas, & Cornelius in commentario eius loci, peccata venialia comparat ligno, fœno, & stipulæ, quæ domui superaddita, licet illam non reddant simpliciter malam, tamen aliquo pacto fœdant: Christus Ioan. 13. dicens: *Qui lotus est non indiget, nisi vt pedes lauet*, peccata venialia comparat pulueri inhærenti; ergo macula peccatorum venialium consistit in aliquo positiuo.

12. Infertur primò, quod sicut peccatum veniale non constituit hominem simpliciter, sed solum secundum quid maculatum, & immundum, sic non est macula, & immunditia simpliciter, sed secundum quid, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 8. art. 1. in corpore. Ideo Christus Io. 13. loquens de Apostolis, qui Iuda excepto, habebant solùm peccata venialia, dixit; *qui lotus est, non indiget, nisi vt pedes lauet; & vos mundi, sed non omnes*. Per peccata enim venialia non erant simpliciter, sed solum secundum quid immundi.

13. Dices: peccatum veniale est malum, mundities à veniali est bona; sed ex duobus oppositis positiuum est id, quod habet rationem boni, negatiuum est id, quod habet rationem mali; ergo &c.

14. Respondeo negando minorem esse vniuersaliter veram. Certum enim est aliqua physicè positiua esse mala subiecto, & negationes oppositas esse bonas: ex. gr. dolor est malus, negatio doloris est bona; humor impediens oculum à perfecta visione est malus oculo, negatio talis humoris est bona oculo. In casu nostro impedientia directè, & retardantia creaturam rationalem à motu ad vltimum finem sunt mala; negationes talium impedimentorum sunt bonæ.

15. Addo primò hæc impedimenta positiua secum identificare aliquas negationes, per quas formaliter loquendo constituuntur mala: ex. gr. impedimentum motus ad finem est malum, in quantum includit priuationem secum identificatam motus ad vltimum finem. Conceptus enim formalis mali consistit in priuatione, vt supra ex professo explicaui quæstione trigesima.

16. Addo secundò, quod sicut oculus non potest constitui simpliciter bonus in genere oculi, hoc est aptus ad videndum, nisi per aliquam qualitatem positiuam, puta per potentiam videndi: potest tamen constitui secundum quid bonus, & expeditus ad perfectè videndum etiam per negationem, puta per negationem humoris noxij impedientis à perfecta visione; sic natura rationalis non potest constitui simpliciter bona, & apta ad suum finem, nisi per qualitatem positiuam, vt dictum est quæst. 36. sed potest constitui secundum quid bona, & expedita ad se promptè mouendum ad suum finem etiam per negationem impedimenti, hoc est peccati venialis.

17. Addo tertiò peccatum veniale impedire, & retardare motum animæ ad suum finem; tum quia reddit talem motum difficiliorem; tum quia est inconiungibile cum perfectissimo actu charitatis, qui est perfectus motus ad finem.

18. Addo quartò positiuum illud, in quo consistit peccatum veniale, posse formaliter auferri etiam per aliquam qualitatem transeuntem, & posse auferri per actum perfectissimæ charitatis, qui se habet vt calor intensissimus auferens, & comburens omnia peccata venialia, hoc est omnia impedimenta retardantia motum ad vltimum finem.

19. Infertur secundò contra Scotum etiam in peccato veniali reatum culpæ distingui à reatu pœnæ, & posse auferri totum reatum culpæ, remanente aliquo reatu pœnæ. Ratio est, quia potest auferri impedimentum illud intrinsecum retardatiuum motus ad finem, in quo impedimento consistit reatus culpæ, & remanere obligatio ad luendam pœnam.

20. Ad 1. distinguo maiorem: eatenus peccatum mortale relinquit maculam, quatenus relinquit priuationem gratiæ, itaut hæc sit ratio necessaria, nego; itaut sit ratio sufficiens, concedo maiorem; concedo minorem; & ne-

& nego consequentiam. Vt peccatum relinquat maculam saltem secundum quid, non requiritur, vt relinquat priuationem gratiæ, sed sufficit, vt relinquat impedimentum directè impediens motum creaturæ rationalis in Deum; sed peccata venialia relinquunt hoc impedimentum; ergo relinquunt maculam secundum quid.

21. Ad 2. nego antecedens. Explicatum enim est, in quo consistat macula relicta à peccato veniali, & per quam formam auferatur.

QVAESTIO XXXIX.

Vtrum ablato reatu culpæ, possit remanere reatus pœnæ temporalis, vel æternæ.

S. Thomas 1. 2. *quæst.* 87. *art.* 1. *& seqq.*

1. VIdetur non posse, primò quia ablata causa necessaria ad aliquem effectū, aufertur effectus, ideoque est axioma Aristotelis 2. physic. text. 30. *Si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis*; sed reatus culpæ est causa necessaria reatus pœnæ; ergo ablato reatu culpæ, semper aufertur reatus pœnæ.

2. Secundò ex Apostolo ad Romanos 5. donum Christi est efficacius, quam peccatum; sed per peccatum incurritur simul reatus culpæ, & pœnæ; ergo per gratiam, quæ est donum Christi, simul remittitur culpa, & pœna.

3. Tertiò peccata remittuntur per passionem Christi iuxta illud Apostoli ad Rom. 3. *quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius propter remissionem præcedentium delictorum*; sed passio Christi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna; ergo cum remittitur culpa, remittitur etiam tota pœna;

3. Quartò sicut repugnat, vt cum remittitur peccatum mortale, reatus culpæ mortalis mutetur in reatum culpæ venialis, sic repugnat, vt reatus pœnæ æternæ mutetur in reatum pœnæ temporalis; sed si remisso peccato mortali, remaneret reatus pœnæ temporalis, reatus pœnæ æternæ mutaretur in reatum pœnæ temporalis; ergo &c.

5. Quintò ex alia parte videtur, quod de potentia absoluta, ablato reatu culpæ mortalis, possit remanere reatus pœnæ æternæ. Illi enim, qui meretur duo mala, potest remitti vnum, & non remitti aliud; sed qui peccauit mortaliter per peccatum præteritum meretur, vt sibi non remittatur reatus culpæ, & præterea meretur puniri pœna æterna; ergo Deus potest remittere reatum culpę, & nolle remittere reatum pœnæ, sed velle infligere pœnam æternam.

6. Sextò, vt arguit Suarius disp. 10. sect. 2. num. 2. Deus potest creaturæ rationali innocenti infligere æternum malum, & æternam miseriam: cum enim sit supremus dominus, potest qualibet creatura vti, sicut figulus vtitur vase; ergo potest ei, qui peccauit mortaliter, remisso reatu culpæ, infligere æternam miseriam in pœnam peccati remissi.

7. Respondeo plures fuisse errores hæreticorum, & opiniones Scholasticorum. Primò ergo vt refert Bellarminus lib. 4. de pœnitentia, cap. 2. Lutherus initio sua defectionis à fide docuit Deum nunquam exigere pœnam pro peccatis remissis quoad culpam, & hunc errorem sequutus est Caluinus lib. 3. Institutionum, cap. 4. §. 31. & 32. Secundò idem Lutherus deinde concessit, remissa culpa, aliquando remanere reatum pœnæ temporalis luendæ in hac vita, sed negauit remanere vllum reatum pœnæ luendæ post mortem, ideoque negauit Purgatorium, suffragia pro mortuis &c. Tertiò Catholici omnes post Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 14. & sess. 14. cap. 9. docent in præsenti prouidentia, remissa culpa mortali, de facto remitti reatum pœnæ æternæ, sed sæpe remanere reatum pœnæ temporalis luendæ, tum in hac vita, tum post mortem in Purgatorio. Quartò Suarius disp. 10. sess. 2. & Cardinalis de Lugo disp. 8. nu. 69. & alij docent Deum de potentia absoluta posse remittere reatum culpæ mortalis, non remisso reatu pœnæ æternæ. Quintò Scotus, Gabriel, & Medina docent, remisso reatu culpæ mortalis, non posse per vllam potentiam remanere reatum pœnæ æternæ, sed hoc docent exfalso fundamento, quia nimirum putant reatum pœnæ æternæ identificari cum reatu culpæ mortalis. Sextò idem Scotus, & alij, qui putant reatum culpæ venialis non distingui à reatu pœnæ, docent, remissa tota culpa veniali, necessario remitti totam pœnam. Septimò alij authores communiter docent reatum culpæ venialis distingui à reatu pœnæ, ac sæpe de facto remitti totum reatum culpæ venialis, non remisso toto reatu pœnæ.

8. Dicendum primò: Deus in præsenti prouidentia nunquam remittit peccatum mortale quoad culpam, quin simul remittat pœnam æternam inferni. Conclusio est de fide ex Tridentino sess. 6. cap. 14. Probatur, nam de facto Deus nunquam remittit peccatum mortale, nisi per gratiam sanctificantem, quæ dat ius ad æternam beatitudinē; sed non potest Deus dare ius ad æternam beatitudinem, quin remittat pœnam æternam inferni, quæ affert æternam miseriam; ergo &c.

9. Dicendum secundò: Deus neque de potentia absoluta potest remittere peccatum mortale quoad reatum culpæ, quin remittat reatum pœnæ æternæ afferentis æternam miseriam.

10. Probatur: nam Deus non potest tractare vt inimicum illum, qui non est inimicus: nam eo ipso inordinatè, & crudeliter se gereret;

gereret; sed Deus eum, quem per æternam pœnam facit in æternum miserum, tractat vt inimicum; ergo non potest eum, qui per remissionem peccati mortalis, non est amplius inimicus Deo, punire pœna æterna. Probatur minor: nam qui vult, & infligit alteri malum ex genere summum, quod possit infligere, tractat illum vt inimicum; sed æterna pœna includens æternam miseriam est malum ex suo genere summum, quod Deus potest infligere creaturæ rationali; nam licet malum culpæ sit maius malo pœnæ, tamen malum culpæ non potest à Deo infligi, sed solum permitti: ergo Deus tractat vt inimicum eum, quem punit pœna æterna includente æternam miseriam.

11. Confirmatur: nam cum odisse sit velle malum, non potest Deus infligere malum simpliciter ei, quem simpliciter, & absolutè non odit; sed pœna æterna includens æternam miseriam est malum simpliciter creaturæ rationalis; ergo Deus non potest creaturæ rationali inferre malum æternæ miseriæ, nisi eam simpliciter odio habeat; sed Deus solos malos, & inimicos simpliciter odio habet; ergo solis malis, & inimicis Deus potest infligere pœnam æternam includentem miseriam, ac proinde non potest illam infligere ei, qui per remissionem culpæ mortalis non est amplius malus, & inimicus Deo.

12. Dices: peccatum præteritum est adæquatum meritum pœnæ æternæ, macula autem habitualis non est vlla pars meriti; sed ablata macula habituali, non aufertur peccatum præteritum in ratione præteriti; ergo ablata macula habituali, non aufertur meritum pœnæ æternæ; ergo ablata macula habituali, peccatum præteritum potest iustè puniri pœna æterna.

13. Respondeo, distinguo maiorem; peccatum præteritum est adæquatum meritum pœnæ æternæ, vt infligendæ sub conditione, quod tale meritum non auferatur moraliter, concedo; vt infligendæ etiam sub conditione, quod moraliter auferatur, nego; concedo minorem: & distinguo consequens; ergo ablata macula habituali, non aufertur moraliter meritum pœnæ æternæ, nego; non aufertur physicè, concedo; & nego secundam consequentiam. Peccatum præteritum meretur pœnam æternam, vt infligendam sub conditione, quod tale meritum moraliter non auferatur, sed moraliter duret in æternum; at non meretur pœnam æternam vt infligendam sub conditione, quod ablatum sit meritum pœnæ æternæ; sed cum aufertur macula, aufertur moraliter meritum pœnæ æternæ; ergo non est mirum, quod ablata macula, peccatum præteritum non possit iustè puniri pœna æterna.

14. Dicendum tertiò: Deus etiam in præsenti prouidentia sæpe remittit peccatum mortale quoad culpam, absque eo, quod illud remittat quoad pœnam temporalem, ideoque sæpe peccatum mortale remissum quoad culpam punit pœna temporali, tum in hac vita, tum post mortem in purgatorio. Conclusio est de fide ex Tridentino sess. 6. cap. 14. & sess. 14. cap. 8.

15. Probatur primò ex Scriptura. 2. Reg. 12. Dauid post impetratam veniam adulterij, & homicidij, punitus est morte filij, & pluribus alijs pœnis temporalibus. 2. Regum 14. idem Dauid ob numeratum populum pœnitentiam agit, & impetrat veniam, & tamen datur illi optio, vt eligat pestem, famem, vel bellum. Mors est pœna peccati originalis, & tamen post remissum peccatum originale omnes morimur. Numer. 14. vniuersus populus murmurauit, & Moysis intercessione reconciliati sunt Deo, & tamen in pœnam omnes, exceptis Caleb, & Iosue, qui non fuerunt participes murmurationis, mortui sunt in deserto. Num. 20. Moyses, & Aaron, quia non glorificauerunt Deum ad petram, obtenta venia culpæ, damnati sunt ad moriendum in deserto. Videri potest Bellarminus lib. 4. de pœnitentia, cap. 2. & lib. 1. de Purgatorio, cap. 11.

16. Dices: hæc testimonia probant solum, remissa culpa, non semper remitti pœnas temporales luendas in hac vita.

17. Sed contrà: nam allata testimonia Scripturæ probant multis, remissa culpa, non remitti pœnas temporales; sed ex his plures moriuntur, antequam satisfecerint adæquatè pro pœnis non remissis, & antequam illas luerint; ergo debent illas luere post mortem in altera vita, hoc est Putgatorio.

18. Probatur secundò ratione, quam affert Sanctus Thomas 3. par. quæst. 86. art. 4. Peccatum enim mortale, cum sit auersio à Deo, & inordinata conuersio ad creaturam, meretur pœnam, & in quantum est auersio à Deo, & in quantum est inordinata conuersio ad creaturam; iustum enim est, vt qui voluntati suæ plus indulsit, quam debuit, contra suam voluntatem aliquid patiatur, ideoque Apocalypsis 18. dicitur: *Quantum se glorificauit, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; ergo Deus remittendo peccatum quoad culpam, potest remittere pœnam peccato debitam, in quantum fuit auersio à Deo, & non remittere pœnam debitam, in quantum fuit inordinata conuersio ad creaturam; sed peccatum in quantum est auersio à Deo bono infinito, & constituit hominem inimicum Deo, habet quandam infinitatem, propter quam meretur pœnam propriam inimici: in quantum autem est inordinata conuersio ad creaturam, cum sit conuersio finita, meretur solum pœnam temporalem, & finitam; ergo potest Deus per gratiam, qua hominem ex inimico facit amicum, remittere pœnam æternam debitam inimico ratione auersionis à Deo, & non remittere pœnam temporalem debitam ratione conuersionis ad creaturam.

19. Probatur tertiò: nam cum quis furatus est amico, peccauit contra amicitiam, offendens amicum, & peccauit contra iustitiam, sumens sibi plusquam debuit; amicus autem potest condonare furtum, in quantum fuit offensa contra amicitiam, & simul exigere, vt amicus reddat æquale rei ablatæ, & sic ponatur æqualitas iustitiæ; sed qui per peccatum mortale offendit Deum, & peccat contra diuinam amicitiam, & peccat contra iustitiam, sumens sibi plus, quàm debetur; ergo Deus potest per gratiam condonare offensam, ac remittere pœnam æternam debitam peccato, in quantum est contra amicitiam, & simul potest velle, vt quantum peccator propriæ voluntati inordinatè indulsit, tantum contra propriam voluntatem patiatur, & sic per pœnam temporalem ponatur æqualitas iustitiæ.

20. Probatur quartò: nam in tantum remissa culpa mortali, non potest infligi pœna æterna, in quantum pœna æterna est propria inimici; sed pœna temporalis potest etiam infligi amico ad correctionem, & reordinationem, ideoque parentes puniunt filios maximè dilectos; ergo Deus, remisso peccato mortali quoad culpam, potest infligere pœnam temporalem.

21. Dicendum quartò contra Scotum: peccatum etiam veniale potest remitti totaliter quoad culpam, & non remitti quoad totam pœnam.

22. Probatur primò: nam catenus Scotus docet peccatum veniale non posse remitti quoad totum reatum culpæ, quin remittatur quoad totum reatum pœnæ, quatenus existimat ex peccato veniali præterito non remanere alium reatum, quàm soluendæ pœnæ; sed hoc est falsum: vt enim dictum est quæst. 38. ex peccato veniali vltra debitum soluendæ pœnæ remanet macula, quæ verè, & propriè est peccatum; ergo &c.

23. Probatur secundò: nam peccatum veniale, & relinquit fœditatem culpæ, quæ debet compensari decore vindictæ, & relinquit debitum, vt quantum quis venialiter peccando, voluntati propriæ inordinatè indulsit, tantum contra propriam voluntatem patiatur; ergo Deus potest auferendo fœditatem culpæ remittere pœnam, qua deberet compensari, si duraret post hanc vitam, & non remittere debitum, vt quantum quis propriæ voluntati inordinatè indulsit, tantum contra propriam voluntatem patiatur.

24. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: reatus culpæ vt physicè suo tempore existentis est causa necessaria reatus pœnæ, concedo; reatus culpæ, vt moraliter perseuerantis est causa necessaria reatus pœnæ, nego; & nego consequentiam. Plures causæ ità sunt necessariæ ad primam positionem effectus, vt earum conseruatio physica non sit necessaria ad conseruationem effectus; e. g. pater ità est necessarius ad primam generationem filij, vt conseruatio patris non sit necessaria ad conseruationem filij: mortuo enim patre filius conseruatur. In casu nostro peccatum actuale est causa necessaria ad incurrendum reatum pœnæ, sed perseuerantia physica, vel moralis peccati commissi non est necessaria ad hoc, vt duret reatus pœnæ; sed cum peccatum remittitur quoad culpam, non fit, vt peccatum non fuerit præteritum, adeoque non extiterit causa necessaria ad incurrendum reatum pœnæ, solum fit, vt peccatum præteritum non perseueret moraliter: ergo remisso peccato præterito quoad culpam, potest remanere reatus pœnæ, proportionaliter, ac patre extincto, potest remanere filius.

25. Ad 2. distinguo minorem: donum Christi est efficacius, quàm peccatum in ordine ad effectum, ad quem datur, concedo; in ordine ad alios effectus, nego; concedo minorem, & distinguo consequens; ergo per donum gratiæ, quod datur in ordine ad remittendam simul culpam, & pœnam, remittitur simul culpa, & pœna, concedo; quod non datur in ordine ad hoc, nego. Christus dat multa dona, & omnia sunt efficacia peccato in ordine ad effectum, ex cuius intentione efficaci dantur; sed non omnia dantur in ordine ad eosdem effectus. Donum ergo Christi, quod datur in baptismate, vel in contritione perfectissima in ordine ad remittendam simul culpam, & totam pœnam remittit simul culpam, & totam pœnam: donum, quod datur in sacramento pœnitentiæ & contritione minus perfecta in ordine ad remittendam culpam, & solam partem pœnæ remittit culpam, & solam partem pœnæ; donum gratiæ consummatæ, quod datur in die iudicij in ordine ad auferendam mortalitatem, concupiscentiam, peccabilitatem & alios defectus, est efficacius peccato in ordine ad auferendos tales defectus. Idem de reliquis. Christus autem vnicuique distribuit hæc dona, prout vult iuxta leges prouidentiæ.

26. Ad 3. distinguo maiorem: peccata remittuntur per passionem Christi exigitiue & prout applicatam per varia dona gratiæ, concedo; formaliter, & independenter ab applicatione, nego; & distinguo minorem: passio Christi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna, sufficiens actus primi requirente determinatam applicationem, concedo; sufficientia non requirente determinatam applicationem, nego; & nego consequentiam. Passio Christi sufficientia actus primi est sufficiens ad satisfaciendum pro tota culpa, & pro tota pœna, sed vt auferat totam culpam, & totam pœnam in actu secundo, debet applicari per certa dona; si autem applicetur per alia dona, non tollit totam pœnam. Confirmatur responsio: nam non valet; omnipotentia diuina est

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

se sufficiens ad nunc resuscitandos mortuos ab initio mundi; ergo nunc omnes illos resuscitat. Ratio est, quia diuina omnipotentia ità est sufficiens in actu primo ad resuscitandum omnes mortuos, vt ad illos nunc resuscitandos in actu secundo debeat applicari per voluntatem efficacem resuscitandi nunc omnes mortuos. Proportionaliter passio Christi est sufficiens ad remittenda omnia peccata simul quoad dulpam, & pœnam: non tamen valet; *ergo semper simul remittit totam culpam, & totam pœnam*. Ratio est, quia vt remittat totam culpam, & totam pœnam, debet applicari per certa dona; at non semper applicatur per illa dona.

27. Ad 4. nego maiorem. Ratio est, quia iudex non potest reatum vllius culpæ mutare in reatum alterius culpæ: ex. gr. non potest facere, vt qui erat reus homicidij, sit reus mendacij, quod nunquam commisit, nec potest vnam maculam mutare in aliam, siquidem maculæ non possunt causari à iudice, sed à peccante; at potest iudex pœnam maiorem mutare in minorem, itaut eum, qui obligabatur ad pœnam suspendij, obliget ad soluendam pœnam minorem triremium; ergo Deus potest pœnam æternam mutare in temporalem, & vnam pœnam temporalem maiorem in aliam minorem, & fortasse etiam in æqualem. Addo non esse necesse, vt cum remittitur pœna æterna, & non remittitur temporalis, pœna æterna mutetur in temporalem, sed sufficere, vt remittatur tota pœna, quæ debetur peccato, in quantum fuit auersio à Deo, & vt non remittatur pœna, quæ debebatur peccato, in quantum fuit conuersio ad creaturam, cui conuersioni, remissa culpa, & pœna æterna, debetur determinata pœna temporalis, quam Deus potest nolle remittere.

28. Ad 5. probans remitti posse peccatum mortale, non remissa pœna æterna, distinguo maiorem: illi, qui meretur duo mala, potest remitti vnum, & non remitti aliud essentialiter supponens primum, nego; non essentialiter supponens primum, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Pœna æterna non potest infligi nisi inimico, ac proinde supponit essentialiter non fuisse remissam culpam, ratione cuius peccator est inimicus; ergo pœna æterna non potest non remitti, cum remittitur culpa; siquidem eo ipso, quod Deus remittit peccatum mortale quoad culpam, non amplius habet ius tractandi eum, qui peccauit, vt inimicum, ac proinde non amplius habet ius infligendi illi pœnam æternam.

29. Ad 6. nego antecedens. Si enim Deus non potest tractare vt inimicum eum, qui fuit inimicus, sed non est amplius inimicus, multò minus potest tractare vt inimicum eum, qui nunquam fuit inimicus; sed infligere miseriam æternam est tractare creaturam rationalem vt inimicam; ergo Deus non potest infligere miseriam æternam illi, cui remisit culpam mortalem.

30. Dices: Deus potest remittere pœnam æternam, non remissa culpa mortali; ergo.

31. Respondeo primò transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia nolle tractare vt inimicum eum, qui est inimicus, videtur esse quædam clementia; at velle tractare vt inimicum eum, qui non est inimicus, videtur crudelitas; sed Deo repugnat crudelitas, non repugnat clementia; ergo &c.

32. Respondeo secundò, distinguo antecedens: Deus potest remittere pœnam æternam damni, non remissa culpa mortali, nego; pœnam æternam sensus, transeat; & nego consequentiam. Pœna æterna damni consistit in priuatione felicitatis æternæ; sed Deus non potest dare felicitatem æternam ei, cui non remisit reatum culpæ mortalis; ergo non potest remittere pœnam damni ei, cui non remisit culpam mortalem. Probatur minor: nam Deus non potest simpliciter diligere eum, quem simpliciter odio prosequitur vt inimicum; sed Deus eum, cui non remisit peccatum mortale, simpliciter odio prosequitur vt inimicum, vt dicetur suo loco: ergo Deus non potest simpliciter diligere eum, cui non remisit peccatum mortale: sed velle alicui felicitatem æternam est simpliciter illum diligere: ergo Deus non potest velle dare felicitatem æternam ei, cui non dimisit peccatum mortale, licet fortasse possit ex quadam clementia illum non punire pœna æterna sensus.

QVÆSTIO XXXX.

Vtrum peccatum veniale non remissum in hac vita puniatur in inferno pœna æterna?

1. VIdetur non puniri pœna æterna, sed solùm temporali, primò quia Deus peccata non punit vltra condignum, & plusquam merentur, sed potius citra condignum; sed peccatum veniale ex se meretur pœnam solum temporalem; ergo in inferno punitur solum pœna temporali.

2. Secundò Deus peccatum leue non punit pœna graui; sed peccatum veniale est leue; ergo non punit pœna graui; sed pœna æterna ex sua ratione est grauissima; ergo Deus non punit peccatum veniale pœna æterna.

3. Tertiò si dicatur peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali mereri per accidens pœnam æternam, contra est, nam coniunctio non augens culpam, neque auget meritum pœnæ; sed coniunctio peccati venialis cum mortali non auget culpam;

ergo neque auget meritum pœnæ. Confirmatur; nam cum illa coniunctio non constituat peccatum graue, non constituit illud pœna graui dignum, qualis est pœna æterna.

4. Quartò si dicatur peccatum veniale mereri pœnam æternam propter suam perpetuitatem, qua in inferno est perpetuum quoad reatum culpæ, contra est, nam peccatum actuale præteritum, non autem eius duratio habitualis meretur pœnam, nisi in tali duratione committatur nouum peccatum actuale; sed peccatum actuale præteritum secundum se est dignum pœna solùm temporali; ergo etiamsi propter connexionem cum mortali duret habitualiter in æternum, meretur pœnam solum temporalem. Probatur maior; nam si peccatum veniale quoad maculam habitualem culpæ durauerit duobus mensibus, non meretur maiorem pœnam, quam si durauerit vno tantum mense; ergo si duret in æternum, non meretur maiorem pœnam, quam si duret solum temporaliter.

5. Quintò pœna æterna debetur solum inimico; ergo maior pœna æterna debetur solum magis inimico; sed Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non est magis inimicus peccatori; nam peccata venialia cum non sint contra charitatem, & amicitiam Dei, non merentur diuinam inimicitiam, neque augmentum inimicitiæ; ergo Deus propter peccata venialia adiuncta mortalibus non punit peccatorem maiori pœna æterna.

6. Sextò peccata venialia, etiamsi multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare vnum peccatum mortale, quamuis minimum; ergo pœna peccatorum venialium, etiamsi augeatur in infinitum, non potest adæquare pœnã vnius peccati mortalis quamuis minimi; sed si pœna venialis peccati in inferno euaderet æterna pœna plurium, & plurium venialium peccatorum posset non solum adæquare, sed etiam excedere pœnam alicuius peccati mortalis; ergo &c.

7. Septimò ità se habet peccatum veniale factum in statu gratiæ, sicut opus honestum supernaturale factum in statu peccati mortalis; sed honestum opus supernaturale factum in statu peccati mortalis, accedente gratia, non meretur vllum augmentum felicitatis æternæ, sed solum meretur præmium temporale; ergo peccatum veniale factum in statu gratiæ, adueniente peccato mortali, non meretur augmentum miseriæ æternæ, sed solum pœnam temporalem, præsertim cum Deus sit multò propensior ad præmiandum, quam ad puniendum.

8. Octauò si dicatur peccatum veniale non remissum in inferno puniri pœna æterna ratione status damnationis, qui exigit, vt tota pœna sit æterna, & non minuatur, siquidem in inferno non est refrigerium, & redemptio, contra est, nam sequeretur, quod etiam cum remisso peccato mortali; vel venial quoad culpam, supereſt aliquis reatus pœnæ temporalis, illa pœna temporalis in inferno ratione status mutaretur in æternam, quod est falsum, & videtur absurdum.

9. Respondeo tres esse sententias, duas antiquorum, tertiam quorundam recentiorum. Omnes antiqui conuenerunt in hoc, quod si peccatum veniale non remissum in hac vita, in inferno propter coniunctionem cum mortali est irremissibile, ac proinde durat in æternum quoad culpam, durat etiam in æternum quoad pœnam, & punitur pœna æterna. Hoc supposito, antiqui diuisi sunt in duas sententias. Prima Richardi de Sancto Victore prima parte suorum operum opusc. de differentia peccati mortalis à veniali, Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 87. art. ad 3. Caietani, & Thomistarum communiter, Sancti Bonauenturæ in 4. dist. 4. art. quæst. 3. Durandi in 4. dist. 1. quæst. 2. aliorum docet peccatum veniale in hac vita non remissum, in inferno propter connexionem cum mortali durare in æternum quoad culpam, & puniri pœna æterna. Hanc sententiam sequuti sunt etiam plerique authores nostræ Societatis, nimirum Suarius de pœnitentia disp. 37. sect. 2. Vasquez 1. 2. disp. 141. cap. 2. Card. de Lugo de pœnitentia disp. 20. sect. 2. num. 39. &alij.

10. Secunda sententia Scoti in 4. dist. quæst. 1. & Scotistarum communiter docet ex peccato actuali veniali non relinqui maculam, seu reatum culpæ distinctum á reatu pœnæ, sed solum relinqui obligationem soluendam pœnam temporalem; & quia obligatio ad luendam pœnam temporalem auferetur per hoc, quod quis luerit totam pœnam debitam, docet damnatos, luendo totam pœnam temporalem debitam pro peccato veniali, liberari à toto reatu culpæ simul, & pœnæ, ac proinde in damnatis peccatum veniale non durare in æternum, neque quoad culpam, & maculam, neque quoad pœnam.

11. Tertia sententia quorundam recentiorum docet, peccata venialia non remissa in hac vita durare in æternum quoad maculam, & reatum culpæ, quem putant distingui à reatu pœnæ, & tamen non puniri pœna æterna, sed solum temporali, qua integrè soluta, manet reatus culpæ, sed non amplius punitur, quia iam est adæquatè punitus.

12. Dicendum primò; si peccatum veniale in inferno durat in æternum quoad culpam, debet etiam durare in æternum quoad pœnam.

13. Probatur; nam qui peccat in statu viæ meretur de condigno, vt in statu termini peccatum puniatur pœna proportionata culpæ; sed proportio inter pœnam, & culpam consistit in hoc, vt quantum, & quandiu culpa displicet Deo, tantùm, & tandiu pœna displiceat peccatori; ergo qui peccat in statu viæ, meretur de condigno, vt quantum, & quandiu

quandiu in statu termini culpa displicet Deo, tantum, & tandiu pœna displiceat peccatori; ergo meretur de condigno, vt si in statu termini culpa debet durare in æternum, ac proinde debet Deo displicere in æternum, etiam pœna sit æterna, ac displiceat peccatori in æternum.

14. Confirmatur primò; nam ordo iustitiæ postulat, vt quantum, & quandiu propter peccata commissa in via peccator est malus in statu termini, tantùm, & tandiu sit miser; sed si culpa venialis contracta in via, in inferno durat in æternum, peccator erit malus in æternum; ergo ordo iustitiæ postulat, vt propter culpam venialem æternam puniatur in æternum.

15. Confirmatur secundò: nam est contra ordinem iustitiæ, vt ex duobus, quorum vnus propter peccata commissa in statu viæ, in statu termini erit in æternum malo culpæ peior altero, ac magis Deo displicens, non sit proportionaliter miserior malo pœnæ, ac magis sibi ipsi displicens propter pœnam; sed hoc sequeretur; nam si duo sint æquales in peccatis mortalibus, sed alter habeat etiam venialia, qui habet venialia erit in æternum peior malo culpæ, & magis Deo displicens, & tamen non erit in æternum miserior malo pœnæ, ac sibi ipsi magis displicens propter pœnam; ergo &c.

16. Dices primò; damnati in inferno per peccata odij Dei, blasphemiæ &c. semper fiunt peiores, ac Deo magis displicentes malo culpæ, & tamen non fiunt miseriores, ac sibi magis displicentes malo pœnæ; ergo ordo iustitiæ non postulat, vt quantum, & quandiu peccator est malus malo culpæ, tantùm, & tandiu sit miser malo pœnæ.

17. Respondeo distinguo consequens; ergo ordo iustitiæ non postulat, vt quantum, quandiu peccator est malus malo culpæ commissæ in via, ac proinde meritoriæ pœnæ, tantùm, & tandiu sit miser malo pœnæ, nego; propter peccata commissa in termino, ac proinde non meritoria pœnæ, concedo; & nego consequentiam. Ordo iustitiæ postulat, vt duo sint status, alter temporalis viæ, in quo quis possit mereri, ac demereri de condigno; alter æternus termini, in quo recipiat præmia, & pœnas meritorum, ac non amplius mereatur, vel demereatur; ergo ordo iustitiæ postulat quidem, vt in termino tantum quis sit miser miseria pœnæ, quantum est malus propter peccata commissa in via, ac proinde meritoria pœnæ; at non postulat, vt quantum quis in termino est malus peccatis commissis in termino, ac proinde non meritorijs pœnæ, tantum sit miser; ergo non est mirum, quod per peccata commissa in termino damnati fiant semper peiores, & peiores, & tamen non fiant miseriores, & miseriores per nouam pœnam, cum illa peccata non mereantur pœnam nouæ miseriæ. Ratio vlterior est, quia si status termini esset, status merendi nouam miseriam, & pœnam; non esset status termini, sed viæ cuiusdam interminatæ, ac semper tendentis ad nouam miseriam; quod est contra ordinem prouidentiæ, & iustitiæ.

18. Dices secundò; dæmones propter peccata, quæ nunc committunt in statu termini, aliquando puniuntur à Deo; ergo etiam peccata commissa in termino merentur pœnam.

19. Respondeo, distinguo antecedens; puniuntur pœna coercitiua, concedo; pœna compensatiua, & reordinatiua culpæ, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Alia est pœna coercitiua, qua possunt puniri etiam bruta animalia, vt cum equus, vel asinus coerçetur plagis; alia est pœna compensatiua, & reordinatiua culpæ. Dæmones propter peccata, quæ committunt in termino, aliquando puniuntur pœna purè coercitiua, non autem pœna compensatiua, & reordinatiua culpæ. Dum dicimus peccata commissa in termino non mereri pœnam, non loquimur de pœna purè coercitiua, sed de compensatiua, & reordinatiua culpæ.

20. Dicendum secundò; peccata venialia in hac vita non remissa quoad culpam propter coniunctionem cum mortalibus, in inferno durant in æternum quoad culpam, ac proinde puniuntur pœna æterna.

21. Probatur; ex dictis enim quæst. 36. & 37. peccatum veniale actuale non solum relinquit reatum pœnæ, hoc est obligationem ad luendam pœnam, sed etiam reatum culpæ, hoc est maculam, & fœditatem, propter quam qui peccauit displicet Deo; sed Deus inimico, dum remanet inimicus, nunquam in hac prouidentia remittit culpam, illumque mundat à macula, vt cum Sancto Thoma 3. par. quæst. 87. art. 4. docent Theologi; ergo cum damnati sint Deo inimici, nunquam illis remittitur culpa etiam venialis, ac proinde reatus culpæ etiam venialis durat in æternum, & consequenter pœna durat in æternum.

22. Dicendum tertiò; si peccatum veniale non relinqueret alium reatum, quam pœnæ, siue obligationem ad pœnam, vt docet Scotus, peccata venialia non remissa in hac vita non punirentur pœna æterna in inferno, sed solum pœna temporali, qua soluta, non remaneret reatus.

23. Probatur; nam obligatio ad aliquam pœnam substinendam aufertur, soluta pœna; ergo si ex peccato veniali non relinquitur alius reatus, quam ad substinendam pœnam temporalem, vt docet Scotus, soluta illa pœna, aufertur reatus. Confirmatur, & explicatur: nam si aliquis ex delicto ad nihil aliud obligetur, quàm ad soluenda centum, quomodocunque soluat centum, siue sponte soluat, siue cogatur à iudice per vim exigente centum, liberatur ab obligatione soluendi centum; ergo si ex peccato veniali commisso non remanet alius reatus, quàm obligatio

gatio patiendi pœnam temporalem, si damnatus patiatur talem pœnam inflictam à iudice, liberatur à reatu patiendi illam pœnam temporalem.

24 Obijcit Vasquez disp. 141. cap. 2. qui in inferno patitur pœnam temporalem, potest quidem satis pati, hoc est pati totam pœnam, quam meretur, sed non potest satisfacere; satisfactio enim includit quandam rationem meriti, & debet esse accepta, & grata apud Deum: pœna autem damnati nullam habet rationem meriti, nec est accepta, & grata apud Deum; sed ad auferendum reatum pœnæ non sufficit satis pati, sed requiritur satisfactio; ergo &c.

25, Respondeo, nego minorem. Si enim non datur alius reatus, quàm obligatio substinendi pœnam, eo ipso, quod quis substineat illam pœnam inflictam à iudice, satis patitur, ac proinde liberatur à tali reatu, etiamsi propriè non satisfaciat, eo pacto, quo in humanis qui pœnam inuitus substinet à iudice, licet non satisfaciat, tamen per satispassionem liberatur à reatu, siue obligatione substinendi pœnam.

26. Ad 1. distinguo minorem: peccatum veniale ex se meretur solùm pœnam temporalem pro casu, pro quo culpa in termino sit æterna, nego; pro casu, pro quo culpa in termino non sit æterna, concedo; & nego consequentiam. Peccatum veniale ex se meretur pœnam proportionatam culpæ; sed pœna proportionata culpę consistit in hoc, vt quantum, & quandiu in statu termini quis est malus, ac Deo displicens propter culpam, tantùm, & tandiu sit miser, & sibi ipsi displicens propter pœnam; ergo peccatum veniale meretur puniri pœna solùm temporali pro casu, pro quo culpa in termino non sit æterna, & meretur puniri pœna æterna pro casu, pro quo culpa in termino per accidens sit æterna.

27. Dices: vel peccatum veniale meretur pœnam æternam per se, vel per accidens; neutrum dici potest; ergo &c.

28. Respondeo peccatum veniale mereri pœnam æternam, eo pacto, quo est irremissibile quoad culpam; sed quoad culpam est irremissibile, non per se, sed solùm per accidens propter connexionem cum mortali, vt fatentur aduersarij; ergo meretur pœnam æternam, non per se, sed solùm per accidens propter connexionem cum mortali. Si autem quæratur, in quo sensu peccatum veniale dicatur per se remissibile, per accidens irremissibile, per se mereri pœnam temporalem, per accidens æternam? Respondeo peccatum veniale esse remissibile, ac per se mereri pœnam solùm temporalem iuxta quartum modum dicendi per se explicatum ab Aristotele 5. metaphysicæ capite 18. text. 23. vbi explicatis tribus prioribus modis, quibus aliquod prædicatum dicitur per se conuenire subiecto, explicat quartum modum, dicens: *Item quæcunque soli, prout soli insunt.* Iuxta hunc modum prædicata, quæ conueniunt rei separatæ ab omni alio, præsertim, cui per accidens coniungatur, conueniunt per se prædicata, quę conueniunt rei, vt per accidens conjunctę cum aliquo alio, conueniunt per accidens. Explicatur exemplo, Morbus, qui separatus ab alio morbo, cui per accidens potest coniungi, est curabilis, & non causat mortem, coniunctus cum alio morbo est incurabilis, & causat mortem, dicitur per se curabilis, ac non lethalis, per accidens propter coniunctionem cum alio morbo incurabili & lethalis; sed peccatum veniale separatum à mortali, cui per accidens coniungitur, est remissibile, & meretur pœnam solùm temporalem, coniunctum cum mortali est irremissibile, & meretur pœnam eternam; ergo peccatum veniale per se est remissibile, & meretur pœnam solùm temporalem, ac solùm per accidens; & propter coniunctionem cum mortali est irremissibile, & meretur pœnam æternam.

29. Vrgebis: peccatum veniale, si coniungatur cum negatione mortalis, est remissibile, & meretur pœnam solùm temporalem; si coniungatur cum peccato mortali, est irremissibile, & meretur pœnam æternam; magis per accidens est peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quàm coniungi cum peccato mortali; ergo magis per accidens est peccato veniali esse remissibile, ac mereri pœnam solùm temporalem quàm esse irremissibile, ac mereri pœnam æternam. Probatur minor: nam magis per accidens peccato veniali coniungi cum eo, ad quod non disponit, quàm coniungi cum eo, ad quod disponit; sed peccatum veniale disponit ad mortale, ac non disponit ad negationem peccati mortalis; ergo &c.

30. Respondeo, distinguo minorem: magis per accidens est peccato veniali coniungi cum negatione peccati mortalis, quàm cum peccato mortali, in ordine ad constituendum peccatum veniale per se, & solitariè existens iuxta quartum modum dicendi per se, nego; est magis per accidens in alio sensu, transeo, & distinguo eodem pacto consequens; & maiorem probationis. Non est per accidens peccato veniali in ordine ad constituendum illud per se, & solitariè existens iuxta quartum modum dicendi per se, quod coniungitur cum negatione peccati mortalis, siquidem per hanc ipsam negationem constituitur per se, & solitariè existens; sed illa peccata conueniunt peccato veniali per se, quia conueniunt illi vt soli, & vt separato ab alio peccato mortali; illa conueniunt per accidens quæ conueniunt peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali; ergo remissibilitas, & meritum pœnæ temporalis conuenit peccato veniali per se; irremissibilitas, & meritum pœnæ æternæ, quæ conuenit peccato veniali vt coniuncto cum peccato mortali, con-

nit solùm per accidens, iuxta quartum modum dicendi per accidens.

31. Confirmatur primò solutio: nam aduersarij fatentur peccatum veniale per se esse remissibile, per accidens, & propter conjunctionem cum mortali esse irremissibile; sed allato argumento probatur, quod cum peccatum veniale eqùe per accidens coniungatur cum negatione peccati mortalis, ac cum peccato mortali, eqùe per accidens esset remissibile, ac irremissibile; ergo etiam aduersarij soluere debent argumentum allatum.

32. Confirmatur secundó: nam morbus, qui separatus ab alio morbo est curabilis, ac non affert mortem, coniunctus cum alio morbo est incurabilis, & affert mortem, licet eqùe per accidens possit coniungi cum alio morbo, ad quem remotè disponat, dicitur per se curabilis, ac non lethalis, per accidens solùm incurabilis, & afferens mortem; ergo à pari, cum sit eadem ratio.

33. Dices: aliqua peccata venialia, puta leuis complacentia de mortali peccato præsenti coniunguntur per se, & essentialiter cum peccato mortali; sed quod meretur pœnam æternam propter connexionem cum altero, cui per se connectitur, per se meretur pœnam æternam; ergo aliqua peccata venialia per se merèntur pœnam æternam.

34. Respondeo primò eodem argumento posse probari talia peccata venialia esse per se, ac non solùm per accidens irremissibilia; sed hoc negatur ab aduersarijs; ergo etiam aduersarij debent soluere argumentum factum.

35. Respondeo secundò, distinguo maiorem: aliqua peccata venialia per se, & essentialiter connectuntur cum peccato mortali quoad culpam actualem, concedo; quoad habitualem, nego; transmitto minorem; & nego consequentiam. Peccatum veniale consistens in complacentia leui de peccato mortali vt præsenti, quoad culpam actualem per se coniungitur cum peccato mortali, at quoad culpam habitualem per accidens solùm coniungitur cum peccato mortali habituali: potest enim remitti culpa mortalis, & remanere illa culpa venialis habitualis separata ab omni culpa mortali; sed peccatum veniale illam solam pœnam per se meretur, quæ debetur illi, si remaneat habitualiter separatum ab omni peccato mortali; ergo illud peccatum veniale per se meretur solùm pœnam temporalem, quandoquidem illi, si remaneat habitualiter separatum ab omni peccato mortali, debetur pœna solùm temporalis. Proportionali modo explicatur, quo pacto tale peccatum veniale per se sit remissibile, ac solùm per accidens sit irremissibile. Addo peccatum veniale solum remotè disponere ad mortale: dispositio autem remota per accidens coniungitur cum eo, ad quod disponit.

36. Ad 2. distinguo maiorem: Deus peccatum leue non punit pœna graui gravitate excedente debitam proportionem cum culpa, concedo; gravitate non excedente debitam proportionem cum culpa, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens, & antecedens assumptum, ac nego secundam consequentiam. Certum est, quod Deus peccata venialia punit pœnis Purgatorij, quæ ex sua ratione sunt grauissimæ, cum excedant omnes cruciatus huius vitæ, etiam quos passi sunt martyres, & ipse Christus, vt docent communiter Theologi. Cum ergo dicitur, quod Deus peccata venialia, quæ sunt peccata leuia comparatione mortaliū, non punit pœna graui, sensus est, quod non punit pœna excedente debitam proportionem cum culpa; sed pœna etiam æterna, qua tantùm quis per totam æternitatem sit miser, & sibi displicens, quantum per totam æternitatem est malus, ac displicens Deo propter culpam, non excedit debitam proportionem cum culpa veniali in æternum durante; ergo Deus punit peccatum veniale durans in æternum pœna æterna, per quam peccator tantum est miser, quantum est malus, vt magis explicabitur in responsione ad sextum.

37. Ad 3. & 4. Dupliciter potest intelligi peccatum veniale propter coniunctionem cum mortali, & propter suam perpetuitatem mereri pœnam æternam. Primus sensus est, vt coniunctio cum mortali, & perpetuitas augeant meritum pœnæ; & hoc est falsum. Nam perpetuitas, & coniunctio non sunt formaliter meritoria, ac proinde nec formaliter augent meritum pœnæ. Secundus sensus est, quod perpetuitas, & coniunctio cum mortali purificent conditionem, pro qua peccatum veniale actuale meretur pœnam æternam: & in hoc sensu propositio est vera. Peccatū enim mortale meretur tantum, & tandiu puniri, quantum, & quandiu in termino qui peccauit erit malus; sed coniunctio cum mortali, & perpetuitas faciunt, vt peccator propter peccatum commissum sit malus in æternum; ergo purificant conditionem, sub qua peccatum veniale meretur puniri pœna æterna. Concedo igitur, quod solum peccatum veniale cōmissum, non autem coniunctio cum mortali, vel perpetuitas culpæ venialis meretur pœnam; sed dico, quod coniunctio cum mortali, & perpetuitas purificant conditionem, pro qua peccatum veniale præteritum meretur pœnam æternam.

38. Ad 5. distinguo maiorem: pœna æterna debetur soli inimico, ac solum propter inimicitiam, nego; & non solum propter inimicitiam, sed etiam propter æternitatem culpæ, concedo maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Pœna æterna debetur soli inimico, sed non solum propter inimicitiam, sed etiam propter æternitatem culpæ, quæ culpa non est æterna, nisi in inimicis

Dei;

Dei; ergo licet qui habet peccatum veniale adiunctum mortali non sit magis inimicus Deo, tamen quia in eo etiam culpa venialis est æterna, meretur pœnam æternam propter ipsam culpam venialem æternam. Addo, quod licet peccator propter peccatum veniale coniunctum mortali non sit magis inimicus Deo, tamen est magis Deo displicens pro tota æternitate; sed qui in æternum magis Deo displiceat propter culpam, meretur, vt in æternum sibi ipsi magis displiceat propter pœnam, & sic vt puniatur pœna æterna; ergo &c.

39. Ad 6. concedo antecedens, & primam consequentiam, & nego antecedens assumptum, ac dico, quod pœna æterna peccatorum venialium, etiamsi multiplicetur in infinitum, nunquam adæquabit pœnam vnius minimi peccati mortalis. Ratio est, quia ideo licet peccata venialia multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare vnum quamuis minimum peccatum mortale, quia peccatum veniale est inferioris generis, ac peccatum mortale, ac proinde sicut equi licet multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare perfectionem hominis, quia sunt inferioris generis, ac homo, sic peccata venialia licet multiplicentur in infinitum, non possunt adæquare vnum minimum peccatum mortale; sed peccatum inferioris generis meretur pœnam inferioris generis; ergo peccata venialia merentur pœnam inferioris generis, ac mortalia, ac proinde pœna venialium etiamsi multiplicetur, & augeatur in infinitum in suo genere inferiori, non potest adæquare pœnam mortalium. Sicut autem licet in inferno culpa venialis sit eoquè æterna, ac mortalis, tamen culpæ veniales æternæ non possunt ità multiplicari, & augeri, vt adæquent vnam minimam culpam mortalem, sic pœna venialium, licet in inferno sit æquè æterna, ac pœna mortalium, tamen non potest ità augeri, & multiplicari, vt adæquet pœnam vnius minimi peccati mortalis. Neque verò est mirum, quod Deus in thesauris suæ omnipotentiæ, & sapientiæ habeat pœnas proportionatas cuilibet culpæ, & culpis inferioris generis habeat pœnas correspondentes inferioris generis. Confirmatur: nam iusta pœna peccati est, vt tantum quis doleat, quanta est malitia peccati; ergo si malitia est inferioris generis, iusta pœna est, vt doleat dolore inferioris generis, qui proinde etiamsi in infinitum augeatur in suo genere, non possit adæquare dolorem generis superioris.

40. Quæri potest, vtrum pœna, qua peccatores in inferno propter peccata venialia non remissa puniuntur in æternum, sit eiusdem rationis, ac speciei cum pœna, qua iusti propter æqualia peccata venialia puniuntur in Purgatorio?

41. Respondeo esse diuersæ rationis. Ratio est, quia pœna, qua peccatores puniuntur in æternum propter peccata venialia non remissa, est intensiuè grauior propter apprehensionem æternitatis; ergo æquitas postulat, vt sit proportionaliter leuior ex alio capite, puta, vt sit minus sensibilis. Illud vniuersim dici potest, quod damnati puniuntur pœna, quæ tum intensiuè, tum extensiuè æqualis sit culpæ, itaut tanta sit intensio pœnæ, quanta est intensio culpæ, tanta duratio pœnæ, quanta duratio culpæ, ac proinde sicut culpa dura in æternum, sic pœna duret in æternum, ac per hoc habeatur, vt quantum, & quando peccator in termino est malus, & displicens Deo propter culpam, tantum, & tandiu [illegible] miser, ac displicens sibi ipsi propter pœnam. Deus porrò per infinitam suam sapientiam, qua vniuersa disponit in numero, pondere, & mensura, videt, quę sit pœna proportionalis, correspondens vnicuique culpæ.

42. Ad 7. nego maiorem. Quodlibet peccatum viatoris, seu mortale, seu veniale, se ipso est tota dignitas pœnę: at opus bonum viatoris non se ipso est tota dignitas præmij, sed formaliter dignificatur per gratiam in ordine ad merendam felicitatem æternam; ergo opus bonum factum sine gratia sanctificante careret dignitate meritoria vitæ æternæ, ac proinde non est meritorium vitæ æternæ; & quia non potest dignificari per gratiam deinceps aduenientem, non potest per gratiam deinceps aduenientem dignificari ad merendum præmium æternum. E conuersò peccatum factum in statu gratiæ habet totam suam dignitatem meritoriam pœnæ, per quam dignitatem meretur, vt in termino peccator tantum, & tandiu sit miser per pœnam, quantum, & quando erit malus per culpam, ac proinde vt qui per culpam erit in æternum malus, per pœnam sit in æternum miser.

43. Ad 8. In argumento proponitur dubium, vtrum in inferno peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pœnam, puniantur pœna æterna; quod dubium examinandum est quæstione sequenti.

44. Quæres, vtrum si quis moreretur cum peccato originali, & cum solis peccatis venialibus, propter venialia puniretur pœna æterna?

45. Respondeo primò ex Sancto Thoma, & ex sententia communi theologorum, in hac prouidentia Deum non permittere hunc casum; siquidem instituit infernum pro decedentibus in peccato mortali personali, limbum pro decedentibus cum solo originali, Purgatorium pro decedentibus cum solis venialibus: quartum locum pro decedentibus cum solo originali, & venialibus non instituit. Secundò dico, quod si casus contingeret, ille in limbo propter originale puniretur pœna damni, propter venialia puniretur aliqua pœna æterna, sed mitissima sensus, infimi ordinis, ac sit pœna, qua damnati in inferno puniuntur propter peccata mortalia. Videri potest circa hanc quæstionem Sanctus Thomas in disputatis quęst. 7. de peccato veniali, art. 10. ad 8.

QUÆ-

QVAESTIO XXXXI.

Virum in Inferno peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pœnam temporalem, puniantur pœna æterna?

1. Videtur peccatum, tum mortale, tum veniale remissum quoad culpam, sed non quoad totam pœnam, puniri in inferno pœna æterna: primo quia in inferno nulla est redemptio, seu liberatio à pœna; sed si puniretur pœna solum temporali, illa soluta, daretur redemptio, seu liberatio à pœna; ergo &c.

2. Secundò damnati, qui sunt in statu perpetuæ inimicitiæ cum Deo, merentur etiam hanc pœnam, vt nunquam possint expectare, vel sperare statum mitiorem pœnarum; ergo ratione status merentur, vt etiam pœna pro peccatis remissis sit æterna.

3. Tertiò, vt arguit Suarius de Pœnitentia, disputatione 37. sect. 2. Deus peccata punit ad hunc finem, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè pœnam acceptando, referat illam in honorem Dei, & sic peccatum voluntate commissum, compensetur pœna voluntariè acceptata; ergo ad hoc, vt quis subsistinendo pœnam, liberetur à reatu, siuè obligatione pœnam subsistinendi, requiritur, vt pœnam voluntariè acceptet, & referat in honorem Dei; sed damnati nullam pœnam voluntariè acceptant, neque referunt ad honorem Dei; ergo damnati subsistinendo pœnam, non liberantur à reatu, siue obligatione subsistinendi pœnam, ac proindè quælibet pœna, qua puniuntur debet esse æterna.

4. Quartò, vt arguit Vasquez 1. 2. disputatione 171. cap. 2. vt quis patiendo pœnam, liberetur ab eius reatu, non sufficit, vt pœnam patiatur, sed requiritur, vt patiendo satisfaciat Deo iudici; sed damnati cum patiantur pœnam impatienter, & iudicem blasphemando, non satisfaciunt Deo iudici, qui talem modum patiendi non acceptat; ergo non liberantur à reatu pœnæ.

5. Quintò qui in hac vita pœnas inflictas à Deo subsistinent impatienter, ac Deum blasphemando, non satisfaciunt Deo iudici, nec liberantur à reatu pœnæ; ergo &c.

6. Sextò ideò qui patitur pœnam inflictam à iudice humano, etiamsi illam subsistineat impatienter, liberatur à reatu pœnæ, quia iudex humanus puniendo non intendit, vt sibi satisfaciat, sed vt cæteri terreantur: hoc autem obtinet per pœnam etiam impatienter toleratam ab eo, qui punitur; sed Deus damnatos punit non solum ad terrorem aliorum, sed vt satisfiat ipsi Deo; ergo cum Deo non satisfiat per pœnam impatienter toleratam, damnati patiendo pœnam, nunquam ab eius reatu liberantur.

7. Respondeo duas esse sententias. Prima Suarez de Pœnitentia disputatione 37. sect. 2. Vasquez 1. 2. disput. 140. capite 2. Cardinalis de Lugo de Pœnitentia disput. 10. sectione 2. & aliorum docet non solum peccata venialia non remissa quoad culpam, sed etiam peccata mortalia, & venialia in hac vita remissa quoad culpam, sed non quoad totam pœnam temporalem, in inferno ratione status, in quo nulla debet esse redemptio nullum refrigerium, puniri pœna æterna.

8. Secunda Durandi in 4. distinct. 1. quæst. 2. docet, quod licet peccata venialia non remissa quoad culpam in inferno puniantur pœna æterna, peccata tamen tum mortalia, tum venialia remissa quoad culpam, sed non remissa quoad totam pœnam temporalem, puniuntur pœna solum temporali, qua soluta, liberantur ab omni reatu, & obligatione luendi pœnam vlteriorem. Hanc sententiam satis expressè docuit S. Thomas in 4. dist. 22. quæstione 1. artic. 1. ad 5. dicens. *Dicendum, quod pro illa parte pœnæ, quæ dimissa est in confessione, vel in contritione, nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen vt quidam dicunt, quia ratione fori, in quo puniuntur, æterna pœna debetur, sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœna temporali, & in inferno æterna. Sed non videtur hoc simile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid, quod pœnam delere possit; sed pœna ex hoc ipso, quod soluitur, expiatur. Ideo alij dicunt, quod pœna, cuius est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punitur temporaliter, nec propter hoc sequitur, quod sit in inferno redemptio, quia pœna, quæ soluitur, non redimitur. Nec est inconueniens, quod quantum ad aliquod accidentalè pœna inferni minuatur vsque ad diem iudicij, sicut etiam augetur.* Hæc S. Thomas.

9. Dicendum cum secunda sententia: peccata mortalia, & venialia remissa quoad culpam, sed non quoad totam pœnam temporalem, in inferno puniuntur pœna solum temporali, qua soluta, cessat reatus, & obligatio ad pœnam soluendam.

10. Probatur primo de peccato veniali. Peccatum enim veniale meretur quidem, vt si culpa per accidens sit æterna, etiam pœna per accidens sit æterna: at non meretur, vt si culpa neque per se, neque per accidens sit æterna, pœna sit æterna; sed Deus non punit venialia pœna, quam non merentur; ergo Deus venialia remissa, ac proindè non æterna quoad culpam, non punit pœna æterna. Probatur maior: nam peccatum veniale meretur puniri pœna proportionata culpæ, at non meretur puniri pœna improportionata, & excedente culpam; sed pœna æterna est

quidem proportionata culpæ veniali per accidens æternæ, sed est improportionata culpæ veniali, quæ neque per se, neque per accidens sit æterna; ergo.

11. Confirmatur primò: nam sicut ordo iustitiæ postulat, vt si peccator in inferno in æternum sit malus, ac displicens Deo propter culpam venialem non remissam, in æternum etiam sit proportionaliter miser, & sibi ipsi displicens propter pænam, sic postulat, vt si in æternum non sit malus, ac displicens Deo propter culpam, vtpotè iam remissam, non sit in æternum miser, ac displicens sibi ipsi propter pænam; ergo est contra ordinem iustitiæ, vt peccatum veniale non remissum puniatur pæna æterna in inferno.

12. Confirmatur secundò: nam sicut est contra ordinem iustitiæ, vt qui per totam æternitatem est peior, & magis displicens Deo propter culpam, non sit per totam æternitatem miserior, & magis displicens sibi ipsi propter pænam, sic est contrà ordinem iustitiæ, vt qui in æternum non est peior, neque magis displicens Deo propter culpam vtpotè iam remissam, sit in æternum miserior, & magis displicens sibi ipsi propter pænam; sed hoc sequeretur; nam ex duobus æqualibus quoad culpas, vnus, cui cum culpis remissis non remissa fuisset tota pæna, esset in æternum miserior altero, cui cum culpis remissis remissa fuisset etiã tota pæna; ergo &c.

13. Dices: non est contrà iustitiam, vt aliquis puniatur temporaliter propter culpam venialem iam remissam, ac proindè vt dum non est amplius malus, ac displicens Deo propter culpam, sit miser, ac displicens sibi propter pænam; ergo neque est contrà iustitiam, vt aliquis puniatur in æternum propter culpam venialem iam remissam, adeoque, vt licet in æternum non sit malus malo culpæ, sit in æternum miser malo pænæ.

14. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Peccatum veniale meretur duplicem pænam, alteram temporalem, quam meretur per se, alteram æternam, quam meretur per accidens sub conditione accidentali. Meretur per se, vt quantum quis per peccatum actuale, cum fuit commissum, displicuit Deo, tantum per pænam displiceat sibi ipsi etiam post remissã culpam; & hæc pæna, quam meretur per se, est purè temporalis, ac per illam debet esse temporaliter miser, ac displicens sibi ipsi propter pænam, etiam cum non est amplius culpa. Meretur per accidens, vt si propter culpam per accidens in æternum sit malus, & displicens Deo, in æternum sit miser, & displicens sibi ipsi propter pænam; & hæc pæna non potest esse æterna, si culpa non sit æterna, ac proindè est contra ordinem iustitiæ, vt qui non est in æternum malus per culpam, sit in æternum miser per pænam.

15. Probatur iam, quod etiam peccata mortalia remissa quoad culpam, sed non quoad totam pænam temporalem, non possint in inferno puniri pæna æterna. Peccatum enim mortale meretur quidem per se, vt culpa, & pæna sit æterna, sed neque per se, neque per accidens meretur, vt si dimissa fuerit simpliciter, & absolutè tum culpa, tum pæna æterna, puniatur pæna æterna; ergo si Deus post remissam culpam, & pænam æternam, puniret peccatum mortale pæna æterna, puniret illud pæna, quam non meretur, & sic faceret contrà iustitiam.

16. Confirmatur; nam est contrà ordinem iustitiæ, vt quis in æternum sit miserior per pænam, quam malus per culpam; ergo vt qui non est in æternum peior propter culpam, sit in æternum miserior propter pænam; sed hæc sequerentur; ergo &c.

17. Dices; esset miserior, quam sit malus, sed non esset miserior, quam fuerit malus per peccatum mortale commissum.

18. Sed contrà, nam pæna miseriæ æternæ æqualis peccato præterito iam fuit remissimul cum culpa; ergo non potest amplius peccator puniri illa pæna miseriæ æternæ, quæ fuit remissa; sed hoc posito, est contra ordinem iustitiæ, vt sit miserior propter pænam, quam est malus propter culpam; ergo &c.

19. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem. Redemptio pænæ consistit in hoc, vt quis pretio, precibus, intercessionibus, vel alia ratione obtineat, vt non luat pænam, vel saltem luat pænam minorem, quam debet; sed in inferno nemo potest obtinere, vt non luat totam pænam, quam debet; ergo non est redemptio. Neque enim redimit se à pæna, qui soluit totam pænam, quam debet, illaque soluta, non obligatur ad soluendam pœnam, quam non debet.

20. Dices; in inferno non solum nulla est redemptio, sed etiam nullum est refrigerium, ac nulla mitigatio pænarum, ideoque Luc. 16. diues ille non potuit obtinere guttam aquæ ad refrigerandam linguam; sed si pœna peccatorum remissorum quoad culpam non esset æterna, soluta tali pœna, daretur refrigerium, & magna mitigatio pœnarum; ergo &c.

21. Respondeo primo, quod in inferno nullum erit refrigerium, & nulla mitigatio pœnarum debitarum, sed damnati cogentur soluere totam pœnam debitam, ideoque diues ille non obtinuit guttam aquæ ad refrigerandam linguam; & sic mitigandam pœnam debitam. Secundò dico, quod nullum erit refrigerium, ac nulla mitigatio pœnarum in vltimo termino, hoc est post diem iudicij. Licet enim ante diem iudicij sit futura aliqua mutatio pœnarum accidentalium, ita vt pœnæ accidentales possint augeri, vel minui, tamen post diem iudicij per totam æternitatem nulla amplius erit mutatio, ac proinde nullum omninò refrigerium, nulla mitiga-

tio

tio vllius pænæ, sed damnati punientur etiam immutabilitate pænæ, tanquam vltimo complemento pænarum. Ideo Apocalypsis 10. Angelus iurat, *quia tempus non erit amplius*, quia nimirum post diem iudicij non erit amplius mutatio. Tertiò dici potest, quod etiam ante diem iudicij in inferno nullum erit refrigerium, nulla mitigatio pænarum. Ratio est, quia licet Deus damnatos propter peccata remissa quoad culpam, sed non quoad totam pænam, puniturus sit pæna temporali, tamen ità attemperabit intensionem pænæ debitæ, vt ad satisfaciendum pæna illa in vnoquoque durare debeat vsque ad diem iudicij, & tunc sit cessatura. Porrò in die iudicij pæna non mitigabitur, sed augebitur tum in hominibus, tum in dæmonibus. Ratio est, quia pæna non mitigatur, sed augetur, cum loco vnius pænæ, quæ cessat, succedit pæna maior; sed in die iudicij, tum in hominibus, tũ in dæmonibus loco pænæ, quę cessabit, succedet pæna maior; ergo &c. Probatur minor: nam in hominibus succedet pæna corporum, & pæna apprehensionis, ac memoriæ summæ confusionis, quam passi erunt in die iudicij: in dæmonibus succedet pæna æterna alligationis, & immobilitatis in inferno, quam pænam ante diem iudicij non patientur.

22. Ad 2. respondeo primo damnatos mereri hanc pænam, vt nunquam possint expectare statum mitiorem pænarum substantialium, licet possint expectare statum mitiorem accidentalium, quæ antè diem iudicij possunt augeri, vel minui. Secundò dico damnatos mereri hanc pænam, vt in vltimo termino, hoc est post diem iudicij nunquam possint expectare statum mitiorem vllarum pænarum, siquidem punientur æterna pænarum immutabilitate. Tertiò dico, quod merentur hanc pænam, vt etiam ante diem iudicij non possint expectare statum mitiorem pænarum, siquidem pæna temporalis, & accidentalis durare debet vsque ad diem iudicij, post diem autem iudicij cessabit quidem, sed succedente pæna graniori. Addo Deum ante vltimum terminum, hoc est ante diem iudicij, punire damnatos citrà condignum; in vltimo termino, hoc est post diem iudicij punire pæna æquali, vel saltem minus citrà condignum, quam ante diem iudicij.

23. Ad 3. distinguo antecedens: Deus peccata pœna emandatiua, & purgatiua punit ad hũc finem, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænã, referat illã ad honorem Dei, concedo; pæna exterminatiua, nego; & distinguo consequens; ergo ad hoc, vt quis sustinendo pænam, liberetur à reatu per satisfactionẽ, requiritur, vt voluntariè pænam acceptet, concedo; vt liberetur per purã satispassionem, nego; & distinguo eodem pacto secundum consequens. Deus pœna emendatiua, & correctiua punit ad hoc, vt qui voluntariè peccando, dehonorauit Deum, voluntariè acceptando pænam, honoret Deum, adeoque ad hoc, vt quis sustinendo talem pœnam liberetur à reatu per satisfactionem, requiritur, vt voluntariè pœnam acceptet; at pœna exterminatiua punit ad hoc, vt qui voluntariè dehonorauit Deum, & fuit malus, pœnam patiatur contrà suam voluntatem, & sit miser, ac sic culpæ compensetur pœna proportionata; sed vt ponatur talis compensatio, non requiritur, vt pœna voluntariè acceptetur, imò potius requiritur, vt infligatur inuito; ergo per hoc, quod quis passus fuerit inuitus totam pœnam debitam, potest liberari à reatu pœnæ, non quidem per satisfactionem, sed per puram satispassionem.

24. Ad 4. distinguo maiorem: vt quis patiendo pœnam, liberetur ab eius reatu, non sufficit, vt pœnam patiatur, sed requiritur, vt actiuè satisfaciat Deo iudici, nego; vt actiuè, vel passiuè satisfaciat Deo iudici, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dupliciter potest intelligi, quod aliquis satisfaciat iudici; primo actiuè, hoc est voluntariè dando iudici satisfactionem, quæ ab ipso acceptetur, & approbetur; secundo purè passiuè, patiendo pœnam, quam iudex inflixit vt æqualem reatui. Damnati, qui impatienter, & blasphemantes patiuntur pœnam, non satisfaciunt actiuè Deo, siquidem non dant voluntariè Deo satisfactionẽ, sed satisfaciunt purè passiuè, in quantum patiuntur pœnam, quam Deus infligit vt æqualem reatui. Hanc satisfactionem passiuã, quam Deus ipse sibi sumit, infligendo pœnam vt æqualem reatui, Deus non potest non acceptare vt æqualem reatui, adeoque cũ adæquatè est ponita, sufficit ad auferendũ reatum.

25. Ad 5. concedo antecedens, & nego cõsequentiam. Deus mala vitæ præsentis non infligit peccatoribus, vt per illa sumat sibi satisfactionem de peccatis commissis, sed illa infligit tum peccatoribus, tum iustis, vt iis vtantur ad merendum, ad satisfaciendum, & ad alios fines, ideoque qui impatienter patiuntur tales miserias, non satisfaciunt actiuè, quia non voluntariè illas patiuntur, neque satisfaciunt passiuè, quia Deus mala huius vitæ non infligit, vt per illa sumat sibi satisfactionẽ. At in inferno pœnas pro peccatis remissis Deus infligit purè ad hoc, vt sibi sumat satisfactionẽ pro ipsis, adeoque non potest illas non acceptare, & qui patitur quantũ satis est, satisfacit passiuè, seu satispatitur, & liberatur à reatu pœnæ.

26. Ad 6. sicut iudex nomine Reipublicæ punit reum, vt Respublica sumat satisfactionem æqualem, per quam reus satisfaciat purè passiuè, ideoque reus passiuè satisfacit, etiãsi inuoluntariè patiatur pœnam; sic Deus punit damnatos pro peccatis, vt sibi sumat satisfactionem æqualem, ideoque damnati passiuè satisfaciunt, etiamsi impatienter, & inuiti patiantur pœnam.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM

LIBER SEXTVS.

Continens tractatus de possibilitate, & statu naturæ puræ ac de gratia naturam adiuuante, & eleuante.

Ad quæst. 109. & sequentes 1. 2. D. Thomæ.

QVIA homo mouetur ad suum vltimum finem, hoc est ad beatitudinem, per actus voluntarios, liberos, & moraliter bonos, per actus nimirum virtutum, à beatitudine autem auertitur per actus moraliter malos, hoc est per peccata, ideo S. Thomas 1. 2 à quæst. 1. vsque ad 89. agit de beatitudine, de voluntario, de libero, de morali, ac de actibus, & habitibus moraliter malis, hoc est de vitijs, & peccatis. Quia rursus Deus vt principium extrinsecum per legem, & gratiam mouet nos ad faciendos actus bonos, quibus consequamur beatitudinem, & ad vitanda peccata, quibus beatitudinem amitteremus, ideò à quæst. 90. vsque ad 108. disputat de legibus; à quæst. 109. vsque ad 114. disputat de gratia. Nos quandoquidem libro quinto in tractatu de actibus humanis egimus de beatitudine, de voluntario, de libero, de morali, de peccato actuali, ac de habituali, hoc libro sexto, omisso tractatu de legibus, qui potius pertinet ad Theologos morales, agemus de diuina gratia: & quia gratia supponit possibilitatem naturæ puræ, agemus etiam de possibilitate, ac statu naturæ puræ, seù de supernaturalitate naturæ integræ, de qua natura integra, quæ fuit in Adamo disputauimus tomo 1. à quæst. 254. vsque ad qu. 276. inclusiuè. Diuidemus igitur has quæstiones in quinque tractatus. In primo, qui erit ordine septimus, agemus de possibilitate, ac statu naturæ puræ, seù de supernaturalitate naturæ integræ. In secundo, qui erit octauus, de gratia in genere, eius nomine, definitione, ac diuisione. In tertio, qui erit nonus, de gratia actuali auxiliante, eiusque necessitate, & concursu ad actus salutares. In quarto, qui erit decimus, de gratia habituali sanctificante, & iustificante. In quinto, qui erit vndecimus, de merito, qui est effectus gratiæ.

TRACTATVS VI

De statu, & possibilitate naturæ puræ, seù de supernaturalitate naturæ integræ.

QVAESTIO XLII.

Proponitur doctrina Iansenij de impossibilitate puræ naturæ, & nouem classes argumentorum, quibus eam impossibilitatem probare conatur.

1. NOmine puræ naturæ Scholastici intelligunt naturam humanam & angelicam habentem omnes suas naturales proprietates, et simùl puram à peccato, & nudam donis supernaturalibus.

2. Quæritur, vtrùm in hoc sensu pura natura fuerit de facto, vel sit possibilis naturaliter, aut de potentia absoluta Dei.

3. Quatuor sunt præcipuæ sententiæ. Prima est Aristotelis, & plurium Philosophorum gentilium, qui docuerunt puram naturam dari de facto. Existimarunt enim homines concipi, & nasci puros à peccato, (siquidem negarunt, vel potius ignorarunt peccatum originale) ac simùl nudos donis supernaturalibus, quæ fuerunt illis ignota. Addebant homines per vires naturales liberi arbitrij sine vllo dono supernaturali posse honeste viuere, acquirere habitus virtutum, & mereri, ac consequi suum finem naturalem, hoc est felicitatem, quæ iuxta Stoicos consistit in ipsa virtute, iuxta Peripateticos in contemplatione Dei per creaturas, quæ contemplatio est delectabilissima, & sit præmium virtutis. Idem proportionaliter docuerunt de Intelligentijs, siue Angelis.

4. Se-

4. Secunda sententia est Pelagij, qui secutus est errorem Philosophorum gentilium, eique more hæreticorum addidit alium errorem proprium, ac deteriorem errore gentilium. Primo ergo Pelagius cum Philosophis gentilibus docuit hominem de facto creatum, & nasci in pura natura, hoc est purum à peccato (negauit enim peccatum originale) & nudum donis supernaturalibus. Patet hoc ex verbis Pelagij, quæ refert Augustinus lib. 2. de gratia Christi, qui liber est de peccato originali, cap. 13. dicens. *Omne inquit bonum, ac malum, quo vel laudabiles, vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur à nobis. Capaces enim vtriusque rei, non pleni nascimur, & vt sine virtute, sic sine vitio procreamur.* Dicit nos procreari sine vitio, & non vituperabiles; ergo sine peccato originali. Dicit rursus nos procreari sine virtute, ac non laudabiles; ergo sine donis supernaturalibus virtutum supernaturalium, & gratiæ, quibus donis profecto efficeremur laudabiles. Secundo docuit hominem per vires naturales liberi arbitrij sine adiutorio gratiæ posse obseruare omnia præcepta, adeoque posse credere, sperare, & diligere Deum, prout oportet ad merendum, & consequendum beatitudinem consistentem in visione immediata Dei. Patet. Nam vt refert Augustinus epist. 106. ad Paulinum, & latius lib. de Gestis Pelagij, Pelagius inter cætera docuit, *non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, quoniam in propria voluntate habet vnusquisque facere aliquid, vel non facere*; ergo docuit posse hominem per naturales vires liberi arbitrij sine Dei auxilio exercere omnes actus meritorios cuiuslibet præmij, etiam visionis Dei. Ideo Pelagius superbius sensit de viribus liberi arbitrij, quam Philosophi gentiles. Nam Philosophi gentiles docuerunt hominem per vires liberi arbitrij posse mereri, & consequi solam beatitudinem imperfectam consistentem in contemplatione Dei per creaturas: Pelagius docuit posse mereri etiam beatitudinem perfectam consistentem in visione clara, & immediata Dei.

5. Tertia sententia communis Theologorum docet tria. Primo docet naturam puram à peccato de facto fuisse. Patet: nam Angeli, & primi parentes fuerunt à Deo creati prorsus innocentes, & puri ab omni peccato, ac deinde sua voluntate peccarunt. Secundo docet naturam puram, seù nudam donis supernaturalibus non fuisse de facto. Patet: nam ex dictis tom. 1. qu. 173. nu. 8. & qu. 258. & 259. Angeli, & Adamus creati fuerunt cum donis supernaturalibus gratiæ, habituum, & perfectæ subiectionis partis inferioris respectu superioris. Tertio docet naturam puram non solum à peccato, sed etiam donis supernaturalibus carentem, esse possibilem, ideoque homines, & Angelos potuisse à Deo creari innocentes, ac relinqui in puris naturalibus sine vllo dono supernaturali gratiæ sanctificantis, habitu um infusorum, perfectæ subiectionis partis inferioris respectu superioris, ac sine vlla ordinatione ad finem, & beatitudinem supernaturalem consistentem in visione immediata Dei. Possibilitatem puræ naturæ in sensu explicato, vt docet Suarius tom. 1. de Gratia, Prolog. 4. Theologi, dum distinguunt varios status naturæ, potius supponunt vt certam, quam de ea disputent vt controuersa. Præsertim illam possibilitatem insinuant Caietanus 1. 2. qu. 85. art. 3. & qu. 109. art. 1. & ibidem Medina, & Conradus; idem Medina in præfatione ad materiam de Gratia, Sotus lib. 1. de Natura, & Gratia, cap. 3. quos secuti sunt recentiores communiter, ac præsertim Suarius citato Prolog. 4. cap. 7. Quarta sententia, quam ex professo tribus libris de Statu puræ naturæ docuit, & probare conatus est Cornelius Iansenius, asserit puram naturam, hoc est simul innocentem, & nudam donis supernaturalibus explicatis, esse prorsus impossibilem, etiam de potentia absoluta Dei.

6. Porro vix credi potest, quanto impetu Iansenius contra possibilitatem puræ naturæ inuehatur. In præfatione horum trium librorum dicit statum puræ naturæ non solum Augustino, sed etiam antiquę Ecclesiæ ignotum fuisse, nec nisi à gentilibus olim, & ab hęreticis obtrusum. Cap. 1. lib. 1. dicit Scholasticos asserendo hunc statum esse possibilem, procul à principijs Augustini immobilibus, quibus tota eius doctrina aduersus Manichęos, & Pelagianos incumbit, filum humanæ rationis potius, quam ecclesiasticæ traditionis consectando, recessisse. In progressu verò operis addit plura his vehementiora.

7. Argumenta, quibus Iansenius vtitur ad probandam impossibilitatem puræ naturæ, reducuntur ad nouem classes.

8. Prima classis desumitur ex amore Dei, & iustitiæ, & sic argumentatur. Creatura rationalis innocens non potest à Deo creari sine potentia amandi iustitiam, & Deum suum vltimum finem, & hoc principium probat lib. 1. cap. 3. sed omnis amor Dei, & iustitiæ, quæ iustitia est ipsemet Deus, est supernaturalis, ac haberi non potest sine dono supernaturali, vt probare contendit à cap. 4. vsque ad 9. inclusiuè; ergo creatura rationalis innocens creari non potest sine dono supernaturali. Quia verò Scholastici respondent Deum, & iustitiam non posse amari amore supernaturali sine dono supernaturali, at posse amari amore naturali sine dono supernaturali, ideo à cap. 10. vsque ad 14. impugnat hanc responsionem, & conatur probare sine dono, & gratia propriè dicta, & supernaturali, Deum, & iustitiam nullo amore honesto posse diligi. Quia verò ex eo, quod amor ille Dei, & iustitiæ sit debitus naturæ, videtur sequi, quod sit naturalis, & non sit gratia; (nam quod debetur, non est gratia) ideo à cap. 15. vsque ad 20. & vltimum libri, conatur hæc conciliare, explicando, quo pacto amor ille sit naturalis, vel supernaturalis, sit debitus, vel sit ex gratia.

9. Se-

9. Secunda classis argumentorum desumitur ex vltimo fine naturæ rationalis, qui finis est beatitudo consistens in contemplatione, & fruitione Dei, & sic argumentatur. Creatura rationalis non potest à Deo condi sine potentia consequendi suum vltimum finem, hoc est beatitudinem consistentem in cõtemplatione, & fruitione Dei; sed impossibile est, vt creatura consequatur hanc contemplationem, & fruitionem sine dono supernaturali, & sine gratia strictè dicta; ergo natura rationalis non potest creari innocens, ac nuda omnibus donis supernaturalibus. Hoc argumentum proponit, ac vrget lib. 2. cap. 1. & 2.

10. Tertia classis argumentorum desumitur ex beatitudine consistente in visione immediata Dei, ex qua lib. 2. cap. 3. & 4. sic argumentatur. Creatura rationalis innocens non potest à Deo excludi à Regno Cælorum, & à suo vltimo fine, hoc est à beatitudine consistente in visione clara, & immediata Dei, vt sæpe docet Augustinus; sed visio clara Dei est supernaturalis in omnium sententia; ergo creatura rationalis innocens non potest priuari omnibus donis supernaturalibus.

11. Quarta classis argumentorum desumitur ex tribus ad beatitudinem necessarijs, quæ sunt *non falli, non offendi, ac non mori*, ex quibus lib. 2. cap. 5. 6. 7. 8. & 9. sic argumentatur. Ad beatitudinem etiam naturalem, quæ naturæ rationali innocenti negari nequit, requiruntur tres conditiones, quæ sunt *non falli, non offendi, ac perturbari, & non mori*; sed homo sine dono supernaturali non potest liberari à miseriis errorum, quibus fallatur, perturbationum, quibus offendatur, & mortis, qua corpus corrumpatur; ergo homo innocens non potest priuari quolibet dono supernaturali.

12. Quinta, & sexta classis argumentorum desumitur ex impossibilitate faciendi actus bonos, & ex necessitate peccandi, quæ conuenirent homini in puris naturalibus constituto, ex quibus lib. 2. cap. 10. sic argumentatur. Est impossibile, vt homo innocens creetur, & constituatur à Deo in statu, in quo non possit facere vllum actum bonum, & habeat necessitatem peccandi in singulis operibus; sed homo in pura natura, hoc est nudus omnibus donis supernaturalibus, non posset exercere vllum actum honestum, & haberet necessitatem peccandi in singulis operibus; ergo. Probat minorem. Vt enim docuit, & probare conatus est lib. 3. de natura lapsa à cap. 3. vsque ad 9. inclusiuè, homo in statu naturæ lapsæ sine dono supernaturali non potest exercere vllum actum bonum, & vt docuit eodem libro 3. à cap. 9. vsque ad finem libri, ac toto pene lib. 4. habet necessitatem peccandi in omnibus suis operibus; sed scholastici communiter fatentur, quod liberum arbitrium in natura pura non haberet maiores vires ad faciendum bonum, & ad declinandum à malo, quam habeat in natura lapsa, vt præsertim docet Suarius tom. 1. de Gratia, Prolog. 4. duobus vltimis capitibus; ergo &c.

13. Septima classis argumentorum desumitur ex concupiscentia, per quam pars inferior non est perfectè subiecta superiori, e qua lib. 2. à cap. 11. vsque ad 21. inclusiuè argumentatur. Concupiscentia, eiusque motus contrarij rationi non sunt boni, neque habent, aut habere possunt auctorem Deum, sed sunt mali, ac non possunt oriri nisi ex peccato, vt contra Iulianum docuit, & probat Augustinus; sed natura humana non potest esse immunis à concupiscentia, eiusque motibus contrarijs rationi, nisi per donum supernaturale iustitiæ originalis, vt etiam diximus tom. 1. qu. 260. ergo homo innocens non potuit priuari quolibet dono supernaturali.

14. Octaua classis argumentorum desumitur ex ignorantia rerum legendarum, etiam iuris naturalis, & lib. 2. cap. 22. quod est vltimum, sic arguit. Ignorantia illa iuris naturalis, cum qua nunc nascimur, adeo est contraria naturæ rationali, & adeo mala, vt quidquid homo ex tali ignorantia facit contra naturale, sit peccatum; sed Deus non potest hominem innocentem cum hac ignorantia creare, alioquin crearet hominem malum, & ad peccandum necessitatum; non potest autem homo à tali ignorantia liberari, nisi per donum supernaturale; ergo Deus non potest hominem innocentem creare in pura natura, dum omnibus donis supernaturalibus.

15. Confirmat argumentum: nam si possibilis esset pura natura, Verbum diuinum potuisset hominem assumere in puris naturalibus; ergo potuisset hominem assumere cum concupiscentia rebelli rationi, & cum ignorantia iuris naturalis, quod est absurdum.

16. Nona classis argumentorum desumitur ex alijs miserijs præsertim corporalibus, quibus subiectus esset homo innocens in pura natura, ex quibus lib. 3. cap. 6 7. & 8. sic arguit. Deus esset iniustus, si hominem innocentem tot miserijs, & calamitatibus premeret, qui de facto in natura lapsa, & in natura pura esset subiectus, vt contra Pelagianos docet Augustinus; sed ab istis miserijs homo liberari non potest sine dono supernaturali; ergo Deus non potest hominem innocentem creare nudum omnibus donis supernaturalibus. Quia vero Vasquez 1. 2. qu. 104. cap. 4. nu. 36. dicit *absoluta sua potentia efficere Deum posse, vt homo iustus nunquam beetur, nec fruatur æterna gloria, & peccator non puniatur æterno supplicio, quinimo detur æterna beatitudo*; & ibidem num. 30. dicit *Deum sine iniustitia posse hominem voluntate sua æternis cruciatibus mancipare, ac homini peccatori sine iniustitia quodcunque malum inferre, vel vltra meritum culpæ, vel etiam sine culpa*; ac Suarius opusc. de Iustitia sect. 5. num. 11. dicit *Deum quidlibet de nobis statuat, iure facere suo, etiamsi perdat, damnet, in nihilum redigat*; siquidem dominium habet absolutum, est supremus omnium dominus, & est auctor vitæ, & mortis, &

Lo-

Lorinus dicit: *Si Deus Beatos omnes, nullo excepto, aut ad æternas deijceret pœnas, aut redigeret in nihilum, nullam eis iniuriam inferret*, cum ex illis sententijs à fortiori sequatur Deum potuisse homini innocenti miserias irrogare, quibus in natura pura esset subiectus, ideo primis quinque capitibus lib. 3. contra has opiniones acrius inuehitur, & cap. 2. 3. & 4. probare conatur peccatum non posse non puniri à Deo, ac in peccato manentem non posse esse beatum; cap. 5. conatur ostendere contrariam Augustino esse sententiam, quæ dicit Deum citra iniustitiam posse beatos omnes æternis cruciatibus addicere.

17. Rursus quia Theologi communiter dicunt Augustinum, dum asserit Deum fore iniustum, si hominem innocentem tot calamitatibus, & miserijs subijceret, loqui ex suppositione status gratiæ, & supernaturalis, cap. 9. hanc responsionem impugnat. Demum, quia aliqui, respondent Augustinum solum docere, quod Deus homini innocenti nullum malum possit inferre in pœnam, at non negare, quod possit inferre malum purè materialiter, cap. 10. & sequentibus vsque ad 15. inclusiuè conatur ostendere Deum nullum malum etiam materialiter inferre posse sine culpa, alioquin esset iniustus, & crudelis. A capite deinde 16. vsque ad 22. & vltimum libri tertij conatur soluere argumenta contraria: & cap. 16. respondet cuidam testimonio Augustini in Psalmum 70. cap. 17. 18. 19. & 20. respondet alteri testimonio eiusdem Augustini lib. 3. de libero arbitrio, cap. 20. & 21. cap. 21. respondet fundamento scholasticorum ex absoluto Dei dominio: cap. demum 22. respondere conatur, sed valde infeliciter, argumento desumpto ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium, in qua damnatur hæc Baij propositio 53. *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*. Hæc est doctrina Cornelij Iansenij de impossibilitate puræ naturæ breui Synopsi ob oculos posita.

18. Vt hanc doctrinam impugnemus, & communem sententiam Theologorum tueamur, primo directè probanda est possibilitas puræ naturæ: secundo ostendendum est, Iansenium licet nomine neget puram naturam esse possibilem, re ipsa docere naturam puram de facto fuisse in Adamo, & in Angelis, ac negare illos fuisse eleuatos per dona supernaturalia, & per gratiam propriè dictam.

19. Accedendum deinde est ad solutionem argumentorum. Et quia in illis tanguntur variæ quæstiones, de vltimo fine totius vniuersi, ac præsertim naturæ rationalis; de possibilitate amoris naturalis Dei, & virtutum naturalium; de possibilitate beatitudinis, naturalis consistentis in cognitione Dei purè abstractiua: de conditionibus ad beatitudinem naturalem requisitis, quæ sunt *non falli, non offendi, non mori*: de libertate, & viribus naturæ puræ ad faciendos actus moraliter bonos, & ad vitanda peccata: de concupiscentia, & ignorantia, quæ conuenirent homini in natura pura; ac demum de mortalitate, ægritudinibus, & alijs miserijs corporalibus eiusdem; ideo singillatim has quæstiones examinans, communes opiniones scholasticorum defendam, & contrarias Baij, & Iansenij sententias refellam.

QVÆSTIO XLIII.

Ostenditur possibilitas puræ naturæ.

1. MVltipliciter probari potest communis sententia ferè omnium Theologorum huius temporis de possibilitate puræ naturæ.

2. Prima ratio est. Si est impossibilis pura natura, gratia habitualis, charitas, & alij habitus infusi non sunt dona propriè supernaturalia, sed vnicum datur donum propriè supernaturale, quod est vnio hypostatica; consequens est absurdum, cum auferat omnem gratiam supernaturalem; ergo &c. Probatur sequela: illud non est supernaturale, quod ita est debitum naturæ, vt sine illo natura creari non possit: e.g. quia Sol non potest creari sine luce, procul dubio lux non est supernaturalis Soli; sed per aduersarios multo minus angelus, aut purus homo potuit creari sine gratia habituali, alijsque habitibus infusis, quam Sol potuerit creari sine luce; Sol enim saltem de potentia absoluta potuisset creari sine luce, at purus homo, neque de potentia absoluta potuisset creari sine gratia habituali; ergo gratia habitualis, & alij habitus infusi non fuerunt dona propriè supernaturalia, sed sola vnio hypostatica est donum propriè supernaturale, cum fuerit ita indebita humanitati Christi, vt potuerit creari sine vnione hypostatica.

3. Confirmatur primo; nam quod est proprietas naturalis, non est donum propriè supernaturale; sed gratia habitualis, & alij habitus infusi fuissent naturales proprietates naturæ Angelicæ, & humanæ; ergo non fuissent dona propriè supernaturalia. Probatur minor: nam proprietates naturales naturarum sunt perfectiones accidentales intrinsecæ, & ita debitæ naturis, vt sine ipsis poni non possint; sed gratia habitualis, & alij habitus per aduersarios ita debentur naturæ humanæ, & angelicæ, vt neque de potentia absoluta potuerint sine ipsis poni; ergo essent proprietates naturales: & ex eadem ratione etiam integritas naturæ, per quam in Adamo ante peccatum caro fuit perfectè subiecta spiritui, immunitas à morte &c. fuissent proprietates naturales naturæ humanæ, non autem dona supernaturalia; ergo Adam per peccatum non fuisset spoliatus illis donis gratuitis, & supernaturalibus, sed solum donis debitis, ac naturalibus, & Christus per mortem suam non recuperasset nobis dona indebita supernaturalia, ac gratuita, sed sola dona debita, ac naturalia.

4. Con-

4. Confirmatur secundo: nam non sunt dona supernaturalia, quæ ita includuntur in dono naturæ, vt Deus dando naturam, non possit illa negare; sed per aduersarios Deus dando naturam Angelis, & puro homini, non magis potuit illis negare gratiam habitualem, & habitus infusos, quam potuerit negare intellectum, & voluntatem; ergo gratia habitualis, & habitus infusi non fuerunt dona supernaturalia.

5. Secunda ratio est. Si est impossibilis pura natura, gratia habitualis, & habitus infusi, quibus Angeli, & Adamus fuerunt sanctificati, non fuissent propriè gratia; sed gratia habitualis propriissimè, & per antonomasiam est gratia; ergo &c. Probatur sequela: nam quod debetur naturæ ita, vt illi negari non possit, non est gratia; gratia enim consistit in hoc, vt gratis detur, & non ex debito; sed gratia habitualis fuisset debita naturæ; ergo gratia habitualis non fuisset gratia. Confirmatur: nam vel gratia habitualis nullo modo fuisset gratia, vel in eo solum sensu fuisset gratia, in quo ipsa natura dicitur impropriè gratia; sed gratia, quam Christiani fatentur, non est gratia in eo solum sensu, in quo natura dicitur gratia; ergo gratia habitualis non esset gratia illa, quam Christiani fatentur. Probatur maior: nam quod datur ex debito ita, vt posita natura, necessariò detur, eatenus solum gratis datur, & est gratia, quatenus ipsa natura, cui debetur, habet rationem gratiæ; sed gratia habitualis per aduersarios debita fuit naturæ angelicæ, & humanæ in prima conditione, ita vt posita natura, necessariò data fuerit; ergo gratia habitualis eatenus solùm fuit gratia, quatenus ipsa natura, cui gratia debebatur, cum data fuerit gratis, & non ex debito, habuit rationem gratiæ. Probatur iam minor, quod gratia, quam Christiani fatentur, non sit gratia in eo solum sensu, in quo natura dicitur gratia, ex August. epist. 93. quam nomine etiam aliorum Episcoporum Africanorum contra Pelagium rescripsit ad Innocentium Papam. De Pelagio enim loquens sic ait. *Illam confiteatur apertissimè gratiam, quam doctrina Christiana demonstrat, & prædicat, quæ non est natura, sed qua saluatur natura*; & paulò post: *etsi non improbanda ratione dicitur gratia Dei, qua creati sumus &c. & de hoc tanto beneficio Creatori nostro gratias agere debeamus, vnde meritò & ista gratia dici potest, quia non ex præcedentium operum aliquorum meritis, sed gratuita Dei bonitate donata est; alia est tamen, qua prædestinati vocamur, iustificamur, glorificamur*: & infrà, *illam verò gratiam, qua creati sumus homines, etiamsi ita appellandam non immerito intelligimus, mirum est tamen, si ita appellatam in vllis legitimis Propheticis, Euangelicis, Apostolicis litteris legimus*; ergo vel gratia habitualis non fuisset gratia, vel non fuisset gratia in eo sensu, in quo sumitur ab orthodoxis. Ex eo, quod gratia habitualis non esset propriè gratia, sequitur, quod neque vita æterna consistens in visione Dei esset propriè gratia. Vita enim æterna debetur homini, vel Angelo iam dignificato per gratiam habitualem; ergo vita æterna eatenus gratis datur, & habet rationem gratiæ, quatenus ipsa gratia habitualis ratione cuius debetur vita æterna, gratis datur, & est prima gratia, cum vita æterna non sit prima gratia, sed sit gratia pro gratia; sed gratia habitualis cum debeatur naturæ, non gratis datur, nec est propriè gratia; ergo neque vita æterna est propriè gratia, quod contra Apostolum dicentem ad Rom. 6. *pendia peccati mors, gratia autem Dei vita æterna*

6. Tertia ratio est: si est impossibilis pura natura, Angeli, & primus homo fuissent sancti per naturam vt innocentem antecedenter ad infusionem gratiæ habitualis; consequens est absurdum; ergo &c. Probatur sequela. Per illud homo, vel Angelus est sanctus, per quod habet ius primum, & radicale ad vitam æternam, ita vt nisi peccauerit, vita æterna illi negari non possit; sed Angelus, & primus homo per ipsam suam naturam innocentem habuerunt radicale ius ad vitam æternam, ita vt si peccarent, vita æterna illis negari non posset; ergo Angeli, & primus homo fuissent sancti per ipsam suam naturam vt innocentem antecedenter ad gratiam.

7. Confirmatur primo: nam creatura rationalis constituitur sancta per illam bonitatem, per quam constituitur primo digna amore diuino, & vita æterna, ac cæteris donis ad vitam æternam conducentibus; sed creatura rationalis per ipsam suam naturam vt innocentem constituitur primo digna amore diuino, vita æterna, ac gratia habituali, fide, spe, charitate, & alijs donis conducentibus ad vitam æternam, ita vt nisi peccauerit, non possint hæc illi sine iniustitia negari; ergo creatura rationalis per ipsam suam naturam vt innocentem constituitur sancta.

8. Confirmatur secundo: nam sanctitas magis consistit in eo, quod dat prius, & potius ius ad vitam æternam, quam in eo, quod datum ius fundatum in alio iure; sed creatura rationalis per ipsam suam naturam vt innocentem habet primum ius ad vitam æternam, ad cætera dona; per gratiam habitualem, vt potè debitam naturæ vt innocenti, habet ius fundatum in alio iure; ergo sanctitas Angelorum, & primi hominis magis fuisset natura, quam gratia; præsertim cum natura, vt potè dans ius non solum ad dona consequentia gratiam, sed etiam ad ipsam gratiam habitualē, dedisset ius ad plura dona, quam gratia

9. Respondeti potest, quod natura vtpote præcedens merita, & gratiam habitualem, quæ iuxta communiorem sententiam data fuit Adamo, & Angelis, præuia dispositione alicuius actus boni liberè exerciti, per quem se disposuerunt ad gratiam habitualem, non habebat ius absolutum ad vitam æternam, ad gratiam sanctificantem, sed solum ad illa conditionatum, sub conditione, quod liberè se disponeret ad gratiam, per gratiam vero habitualem obtinuerunt Angeli, & primus homo ius absolutum ad vitam æternam;

sanctitas consistit in eo, quod dat ius omnino absolutum ad vitam æternam, non autem in eo, quod dat ius solum conditionatum; ergo Angeli, & primus homo fuerunt sancti, non per naturam, sed per gratiam habitualem.

10. Sed contra: nam siue gratia sanctificans data fuerit Angelis, & primo homini, præuia aliqua dispositione actus boni, vt indicat Sanctus Thomas 1. p. qu. 95. art. 1. ad 5. & nos diximus tom. 1. qu. 144. & qu. 258. nu. 32. & 33. siue data fuerit, nulla præuia dispositione actus boni, conueniunt authores, contra quos agimus, quod creatura rationalis innocens creari non potest, quin in primo instanti accipiat gratiam habitualem; ergo etiamsi prærequiratur prioritate non temporis, sed solius naturæ aliquis actus bonus, creari non potest creatura rationalis sine tali actu bono, & sine auxilijs efficacibus ad illum; ergo natura in prima conditione habet ius omnino absolutum ad gratiam habitualem, & ad auxilia, & actus bonos necessario præquisitos ad gratiam habitualem; ergo natura in prima conditione habet ius radicale ad vitam æternam debitam gratiæ; sed per illud creatura rationalis constituitur sancta, per quod habet ius primum, & radicale ad vitam æternam; ergo creatura rationalis in prima conditione fuit sancta per naturam antecedenter ad gratiam habitualem.

11. Quarta ratio est. Adam, & Angeli fuissent filij Dei naturales, & non adoptiui; consequens est absurdum; ergo &c. Probatur maior: qui est filius per naturam, est filius non adoptiuus, sed naturalis; sed Angeli, & primus homo fuissent filij Dei per naturam; ergo &c. Probatur minor: per illud fuerunt filij, per quod habuerunt ius ad hæreditatem Patris, quæ est vita æterna, iuxta illud Apostoli ad Rom. 8. *si filij, & hæredes*; sed per ipsam naturam innocentem habuerunt ius ad vitam æternam, quæ est hæreditas Patris, quandoquidem per aduersarios creaturę rationali innocenti sine iniustitia negari non potest regnū cælorum; ergo fuerunt filij per naturam.

12. Confirmatur: nam gratia adoptionis ita confertur seruo etiam innocenti, vt possit illi sine vlla iniustitia negari; sed omnis creatura rationalis per suam naturam est essentialiter serua Dei; ergo gratia adoptionis potuisset negari cuicunque creaturæ rationali etiam innocenti; ergo potuisset creari creatura rationalis innocens sine gratia adoptionis; ergo possibilis fuit pura natura.

13. Quinta ratio est: in Angelis, & in primo homine ad hoc, vt constituerentur sancti, & filij Dei, non requisita fuisset vlla gratia adoptionis naturæ superaddita; ergo &c. Probatur sequela: nam tum non requisita fuisset vlla gratia adoptionis naturæ superadditæ, cum talis gratia non requisita fuisset ad hoc, vt illis, nisi peccarent, deberetur innegabiliter hæreditas Patris; sed gratia adoptionis non requisita fuisset ad hoc, vt Angelis, & primo homini, nisi peccarent, deberetur innegabiliter hæreditas Patris, quandoquidem talis hæreditas naturæ innocenti debebatur ita, vt negari non posset sine iniustitia; ergo in Angelis, & primo homine non requisita fuisset gratia adoptionis, per quam constituerentur sancti, & filij Dei.

14. Sexta ratio est. Immortalitas primi hominis non fuisset beneficium gratiæ superadditum dono naturæ, sed fuisset naturalis conditio; quod est absurdum. Probatur sequela: immortalitas primi hominis erat, per quam mori non poterat, nisi peccaret; sed naturæ rationali, quia rationalis est, per aduersarios debebatur, vt mori non posset, nisi peccaret; ergo immortalitas primi hominis non erat beneficium superadditum naturæ, sed conditio naturalis.

15. Septima ratio à priori est: nam Deus condens naturas etiam rationales, debet solùm illis conferre perfectiones proportionatas naturis ipsarum, perfectiones verò excedentes potest conferre, vel negare, prout libuerit: ex. gr. licet Deus potuisset conferre omnibus animalibus, ac plantis vitam immortalem, per quam nunquam morerentur, vel exsiccarentur, potuit tamen non conferre, ac de facto non contulit, quia immortalitas non erat proportionata naturis ipsorum: similiter licet Deus potuisset omnibus creaturis rationalibus in prima conditione conferre donum impeccabilitatis, quale contulit humanitati Christi, potuit etiam non conferre; sed dona gratiæ excedunt naturalem conditionem cuiuscunque creaturæ; ergo Deus potuit in prima conditione dona gratiæ pro libito conferre, vel non conferre Angelis, & primo homini. Probatur minor: nam omnis creatura per suam naturam est serua Dei; ergo illa solùm dona sunt proportionata cuicunque naturæ, quæ sunt proportionata seruo, Eumque relinquunt in statu seruitutis; sed per dona gratiæ creatura non relinquitur in statu seruitutis, sed euehitur ad statum amicitiæ, & filiationis, ideoque scriptum est Ioan. 15. *Iam non dicam vos seruos, vos autem dixi amicos*: ad Rom. 8. *non enim accepistis spiritum seruitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum*; ergo &c. Hæc ratio desumpta est ex Cyrillo Alexandrino, qui lib. 1. in Ioan. cap. 13. dicit: *Creatura cum serua sit, nutu solum, & voluntate Patris ad supernaturalia eleuatur*.

16. Confirmatur primò: nam quid magis absurdum, quam quod Dominus, & Rex non possit vilissimum seruum etiam innocentem sine iniustitia relinquere in statu seruitutis, sed teneatur adoptare in filium, atque hæredem regni?

17. Confirmatur secundò: nam plus est, quod Deus alicui iam adoptato in filium neget donum perseuerantiæ, ac permittat illum per peccatum amittere gratiam adoptionis, ac damnari, quam quod ab initio non adoptet; sed Deus licet omnes Angelos adoptasset in filios, negauit tamen tertiæ ferè parti Angelorum donum perseuerantiæ, & permisit pecca-

re, ac damnari; permiſit etiam damnari plures homines, poſtquam per regenerationem in baptiſmo recuperarunt adoptionem filiorum amiſſam per peccatum Adami; ergo multò magis potuiſſet Angelos, & Adamum ab initio non adoptare.

18. Confirmatur tertiò: nam ſi dicatur, quod Deus debet ſeruum innocentem adoptare in filium, debito fundato non in dignitate ſerui, ſed in infinita bonitate, ac miſericordia domini, quæro, cur filium adoptiuum non debeat prædeſtinare, debito fundato tum in dignitate filij, tum in bonitate, & miſericordia patris? Proculdubio dignior eſt filius paterna protectione, qua præſeruetur à peccato, & damnatione, quam ſeruus ſit dignus adoptione, qua eleuetur ad regnum; & magis pertinet ad infinitam bonitatem optimi patris præſeruare filium à peccato, & miſeria, quam ad infinitam bonitatem optimi domini pertineat ſeruum adoptare in filium; ſed poteſt Deus filijs adoptiuis etiam innocentibus dare ſola auxilia ſufficientia ad perſeuerãdum. quæ ſunt debita, & negare auxilia efficacia indebita, & ſi filius conquẽratur, audiet, *tibi debentur ſola ſufficientia ad perſeuerandum: tolle, quod tuum eſt, & vade*; ergo poteſt à fortiori dare ſeruo ſola conuenientia ſtatui ſeruitutis, quæ ſola debentur, & ſi ſeruus conqueratur de non accepta adoptione, audiet, *tibi dedi debita, & proportionata: tolle quod tuum eſt, & vade.*

19. Confirmatur quartò: nam Deus eadem libertate ſeruos prædeſtinat ad gratiam adoptionis, qua filios adoptiuos prædeſtinat ad gloriam; ſed Deus ita filios adoptiuos prædeſtinat ad perſeuerãtiam finalem, & gloriam, vt poſſit non prædeſtinare; ergo Deus ſeruos ita prædeſtinat ad gratiam adoptionis, vt poſſit non prædeſtinare, ideoque poteſt illis negare gratiam adoptionis?

20. Demum confirmatur: nam Deus eadem libertate naturam humanam in Adamo prædeſtinauit ad gratiam adoptionis, per quam qui ſecundùm naturam erat ſeruus, per gratiam eſſet filius Dei adoptiuus, qua naturam humanam in Chriſto prædeſtinauit ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, per quam qui ſecundùm carnem erat filius hominis, ſecundùm ſpiritum ſanctificationis eſſet filius naturalis Dei; ſed ita prædeſtinauit humanitatem Chriſti ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, vt potuerit illam relinquere ſine tali gratia; ergo ita prædeſtinauit naturam humanam Adami ad gratiam adoptionis, vt potuerit illam relinquere in puris naturalibus: idemque dic de Angelis. Vtitur autem hoc modo argumentandi à prædeſtinatione, & gratia Chriſti, ad prædeſtinationem, & gratiam aliorum Sanctus Auguſtinus lib. 1. de Prædeſt. Sanct. cap. 15. Ex eo enim, quod natura humana in Chriſto, nullis præcedentibus meritis, prædeſtinata fuerit ad gratiam vnionis hypoſtaticæ, infert, quod eadem natura humana in renatis per Chriſtum, nullis præcedentibus meritis, prædeſtinetur ad juſtificationem, & ad gratiam adoptionis, dicens. *Eſt etiam præclariſſimum lumen prædeſtinationis, ac gratiæ, ipſe ſaluator, ipſe mediator Dei, & hominum, homo Chriſtus Ieſus, qui vt hoc eſſet, quibus tandem ſuis vel operum, vel fidei præcedentibus meritis, natura humana, quæ in illo erat, comparauit?* & infra argumentum concludens: *Sicut ergo prædeſtinatus eſt ille vnus, vt caput noſtrum eſſet, ita multi prædeſtinati ſumus, vt membra eius eſſemus. Humana hic merita conticeſcant, quæ perierunt per Adam, & regnet quæ regnat Dei gratia per Ieſum Chriſtum Dominum noſtrum. Quiſquis in capite noſtro præcedentia merita ſingularis illius generationis inuenerit, ipſe in nobis membris eius præcedentia merita multiplicatæ generationis inquirat.*

21. Proportionaliter poſſumus nos argumentari. Sicut prædeſtinatus eſt ſecundùm Adam, vt eſſet filius Dei naturalis, ita prædeſtinatus eſt primus Adam, vt eſſet filius adoptiuus. Dignitas naturæ humanæ conticeſcat, quæ nulla eſt in ſeruo, propter quam illi negari non poſſit gratia filiationis. Quiſquis tam in natura humana Chriſti inuenerit dignitatem, propter quam non potuerit non aſſumi hypoſtaticè à filio Dei naturali, ipſe in natura humana Adami tantam quærat dignitatem, propter quam non potuerit non aſſumi in filium Dei adoptiuum.

22. Vltimum demum argumentum, quo confirmantur rationes allatæ, deſumitur ex authoritate Eccleſiæ Romanæ. Pius enim Quintus, & Gregorius XIII. inter cæteras Michaelis Baij propoſitiones, damnarunt plures, in quibus ille auctor vel negabat poſſibilitatem puræ naturæ, vel admittebat abſurda, quæ ſequuntur ex impoſſibilitate puræ naturæ. Nam 55. propoſitio ex damnatis eſt: *Deus non potuiſſet talem ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur*; ſed negantes poſſibilem puram naturam hoc ipſum dicunt, quod Deus non potuiſſet ab initio creare hominem, qualis nunc naſcitur, hoc eſt cum concupiſcentia, ignorantia, ſine fide, ſpe, charitate, & ſine donis gratuitis; ergo &c. Quia verò ex eo, quod Deus non poſſit hominem non eleuare ad conſortium diuinæ naturæ, ſequitur, quod hæc eleuatio fuerit debita, adeoque naturalis, & non ſupernaturalis, hoc ipſum admiſit Baius prop. 22. ex damnatis, quæ eſt: *Humanæ naturæ ſublimatio, & exaltatio in conſortium diuinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, ac proinde naturalis dicenda eſt, ac non ſupernaturalis.* Idem docuit de dono integritatis propoſitione 27. dicens: *Integritas primæ conditionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio, ſed naturalis eius conditio*; ac de dono immortalitatis propoſit. 73. quæ eſt: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, ſed naturalis conditio.* Immo eo prolapſus eſt, vt communes & certiſſimas omnium Scholaſticorum ſententias, quod homo ab initio per dona naturæ ſuperaddita fuerit largitate conditoris ſublimatus, & in Dei filium adoptatus, & ſuper conditionem naturæ dono ſupernaturali, & gratuito exaltatus, vt fide, ſpe, & charitate, Deum ſupernaturaliter coleret, auſus ſit vocare abſurdas, à vanis,

&

& otiosis hominibus secundùm insipientiam Philosophorum excogitatas, & ad Pelagianismum reijciendas. Sic enim habet prop. 24. *Absurda est sententia eorum, qui dicunt hominem ab initio dono quodam supernaturali, & gratuito super conditionem naturæ fuisse exaltatum, vt fide, spe, ac charitate Deum supernaturaliter coleret*; & prop. 25. *Avanis, & otiosis hominibus secundùm insipientiam Philosophorum excogitata est sententia, hominem ab initio esse constitutum sic, vt per dona naturæ superaddita fuerit largitate conditoris sublimatus, & in Dei filium adoptatus, & ad Pelagianismum reijcienda est illa sententia*. Quia verò ex eo, quod dona in creatione concessa Angelis, & primo homini fuerint illis debita, & naturalia, sequitur, quod non fuerint propriè gratia, sed solùm impropriè, in eo sensu, in quo S. Augustinus, & alij Episcopi Africani in superiùs allegata epistola 95. ad Innocentium Papam docent ipsam naturam non improbanda ratione vocari gratiam, ideò hoc ipsum concessit Baius propos. 7. quæ est: *Primi hominis adhuc integri merita fuerunt primæ creationis munera, sed iuxta modum loquendi sacræ Scripturæ non rectè vocantur gratia, quo fit vt tantùm merita, non & gratia debeant nuncupari*: & propos. 9. *Dona concessa homini integro, & Angelis forsitan non improbanda ratione dici possunt gratia. Sed quia secundùm vsum Scripturæ nomine gratiæ ea tantùm munera intelliguntur, quæ per Iesum malè merentibus, & indignis conferuntur, ideò neque merita, neque merces, quæ illis redditur, gratia dici debet*. Cum igitur octo relatæ propositiones, & quædam aliæ similem doctrinam continentes fuerint à sede Apostolica damnatæ, constat damnatam esse opinionem illam, quæ docet, quod Deus non potuerit ab initio talem hominem creare, qualis nunc nascitur, cum pluribus consequentijs, quæ ex ea inferuntur, quales sunt, quod exaltatio naturæ humanæ ad consortium diuinæ naturæ, eiusdem integritas, & immortalitas fuerint dona debita primæ conditioni, adeoq; non supernaturalia, sed naturalia; & quod non fuerint propriè gratia in eo sensu, in quo gratia sumitur in sacris litteris, sed solùm impropriè in eo sensu, in quo ipsa natura, & dona naturalia non improbanda ratione dici possunt gratia.

23. Cornelius Iansenius lib. 3. de pura natura, cap. 22. cum opposuisset sibi authoritatem Bullæ damnantis illam quinquagesimam quintam propositionem Baij, quod Deus ab initio non potuisset talem creare hominem, qualis nunc nascitur, sic habet. *Quid ergo ad propositionem, quam proscripsit Apostolica Sedes? hæreo, fateor. Sed quid ad doctrinam Augustini clarissimam, constantissimamque, quam toties probauit, & sequitur, sequendamque monuit Apostolica Sedes?* Concludit, quod ne Apostolicam sedem impugna secum relinquamus, nihil opportuniùs dici potest, quam quod Romana Ecclesia, cui non minus pax, quam eruditio filiorum suorum cordi est, prudentiæ directricis censuram ediderit, qua prohibuerit illam opinionem, non vt falsam, sed vt offensiuam, & pacis inimicam, eo quod sit contraria communi doctrinæ recentium scholasticorum. Addit, quod si antequam prodiret bulla, potuisset ostendi propositionem illam, & quasdam alias in bulla prohibitas, continere doctrinam expressam S. Augustini à septem Romanis Pontificibus approbatam, decretum illud non emanasset.

24. Sed contra primo, nam Iansenius supponit doctrinam, quæ negat possibilitatem puræ naturæ, esse S. Augustini, quod tamen in solutionibus argumentorum ostendetur esse falsum. Secundo contra est, nam supponit sedem Apostolicam, & Romanos Pontifices approbasse totam doctrinam S. Augustini in materia de gratia, quod tamen est falsum, & contra expressam authoritatem Cælestini, qui fuit vnus, ac fortasse præcipuus ex septem illis antiquis Pontificibus, qui laudarunt Sanctum Augustinum, eiusque doctrinam de Gratia. Cælestinus igitur epistola ad Episcopos Galliæ ex professo refert, quid in materia de gratia Romani Pontifices sentiendum esse censuerint, iisque relatis, concludit. *Profundiores, difficilioresque partes incurrentium quæstionum, quas latiùs pertractarunt, qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendam gratiam Dei, cuius operi, & dignitati nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundùm prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt*; ergo Sedes Apostolica per antiquos Pontifices probauit solùm libros Augustini de gratia, in quantùm continent ea capita doctrinæ, quæ referuntur in epistola Cælestini; in quantum verò tractant profundiores, ac difficiliores quæstiones tempore Cælestini nec probauerat adhuc, nec reprobauerat, adeoque relictus est locus sequentibus Pontificibus ex occasione nouorum, qui exorti sunt, errorum, quædam de nouo examinandi, ac probandi, vel reprobandi; ergo si Sedes Apostolica posterioribus temporibus inueniretur damnasse aliquam doctrinam, quæ videretur Augustini, & non contineretur in ijs capitibus, quæ Cælestinus, & alij Pontifices, ac Concilia probarunt, sed potiùs spectaret ad profundiores, ac difficiliores quæstiones, quas reliquerunt indecisas, qualis est doctrina de pura natura, non illicò opponenda est Sedes Apostolica sibi ipsi, vt facit Iansenius, sed sequendus est Augustinus in ijs, quæ Sedes Apostolica probauit; in ijs verò, quæ ab antiquis Pontificibus indecisa, posteriores Pontifices improbassent, esset relinquendus, si non posset benignè explicari. Scio Henricum de Horis in Vindicijs Augustinianis cap. 8. ex Baronio ad annum 431. Surio, Gerardo, Vossio, Sirmondo, ac ex ipso Suario Prolegom. 6. de gratia cap. 1. num. 11. asserere epistolam Cælestini terminari illis verbis: *Deus vos incolumes custodiat fratres carissimi*: quæ verò sequuntur, in quibus Pelagianorum, & Semipelagianorum errores, ex Innocentij, Zosimi, ac Synodi Carthaginensis decretis refutantur,

concludendo illis verbis: *Profundiores, difficilioresque partes*, non esse Cælestini, sed alterius Augustinianæ doctrinæ studiosi, quem plurique putant Prosperum. Sed præterquamquod antiquiores, nimirum Petrus Diaconus relatus à Vasquez 1. parte disp. 91. num. 85. & Cresconius, ac Ecclesia Lugdunensis in lib. de tribus epistolis in causa Gotescalchi, partem etiam illam tribuunt Cælestino, etiamsi esset Prosperi, qui cum Cælestino egerat de hac causa, summæ esset auctoritatis, cum Prosper ignorare non potuerit, quo pacto Augustini doctrina approbata fuisset à Cælestino, & à Romanis Pontificibus. Mihi probabile est partem illam scriptam esse à Prospero, sed iussu Cælestini, ideoque subiungi post epistolam Cælestini, & sic posse conciliari vtramque sententiam. Est enim Prosperi, qui illam scripsit, & est Cælestini, quia scripta est consensu, iussu, & auctoritate Cælestini.

25 Contra est secundo, nam Iansenius dum dicit Sedem Apostnlicam edidisse decretum prudentiæ directricis, quo prohibuerit plures opiniones Baij, non vt falsas, sed vt pacis inimicas, videtur ironicè Sedem Apostolicam reprehendisse, tanquam imprudentissimum decretum ediderit. Quid enim imprudentiùs, quam damnare plures opiniones non solùm veras, sed etiam S. Augustini, adeoque vt Iansenius existimat, iamdudum à Sede Apostolica approbatas? Addit Iansenius, quod Bulla illa non emanasset, si tunc potuisset ostendi plures propositiones in ea damnatas esse Sancti Augustini. Sed hoc ipsum est reprehendere illud decretum vt imprudens, atque ortum ex ignorantia doctrinæ S. Augustini; ergo responsio Iansenij est iniuriosa Sedi Apostolicæ. Sed quid egit Sedes Apostolica, postquam à Iansenio per magnum volumen edocta est plures ex propositionibus damnatis Baij continere doctrinam S. Augustini? Nunquid Bullam Pij, & Gregorij reuocauit? vel saltem silentio suo per quamdam desuetudinem aboleri passa est? Quinimò statim Vrbanus Octauus nouo decreto Bullam Pij, & Gregorij confirmauit; 79. propositiones Baij iterum damnauit; librum Iansenij vt continentem doctrinam iam condemnatam proscripsit. Innocentius X. quinque ex præcipuis propositionibus desumptas ex libro Iansenij, & contentas in propositionibus Baij declarauit hæreticas: Alexander VII. confirmauit damnationem Innocentij, ac propositiones illas decreuit esse hæreticas in sensu ipsius Iansenij, quem Iansenius iactat esse sensum Sancti Augustini. Ex quibus constat, quam sit periculosum opiniones semél à Sede Apostolica damnatas sequi, etiam eo prætextu, quod sint opiniones S. Augustini.

26. Alij respondent, quod Bulla damnauit propositionem 55. Baij, in quantum ex ea inferebat auctor, quod exaltatio naturæ humanæ ad consortium diuinæ naturæ, eiusdem integritas, & immortalitas fuerint dona primæ conditioni debita, adeoque naturalia, non supernaturalia, nec propriè habuerint rationem gratiæ; ergo seclusis istis consequentijs, non est, cur propositio illa non possit admitti. Confirmant: nam omnes debemus fateri, quod Deus non potuisset ab initio creare hominem qualis nunc nascitur quoad omnia. De facto enim nascitur infectus peccato originali, Deus verò ab initio non potuisset creare hominem infectum peccato originali; ergo sicut omnes intelligimus in propositione exceptionem peccati originalis, ita possunt aduersarij subintelligere exceptionem non solum peccati, sed etiam omnium, quæ sunt essentialiter pœnæ peccati, cuiusmodi sunt concupiscentia, & carentia donorum supernaturalium, ita vt sensus propositionis damnatæ sit: *Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur etiam quoad ea, quæ neque sunt peccatum, neque pœna peccati.*

27. Sed vt incipiamus ab hoc vltimo, contra est, nam verba Bullæ sunt: *Quas quidem sententias stricto coram nobis examine ponderatas, quanquam nonnullæ aliquo pacto sustineri possent in rigore, & proprio verborum sensu ab auctore intento, hæreticas, erroneas &c. præsentium auctoritate damnamus &c.* ergo Bulla damnat propositiones Baij in rigore, & proprio verborum sensu ab auctore intento; sed sensus intentus à Baio per illam propositionem 55. erat, quod Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur, sine donis gratiæ, cum concupiscentia, & mortalitate, quæ potuit essentialiter esse pœnas peccati originalis, aut actualis; ergo propositio illa damnata est in hoc sensu, licet in alio sustineri posset in quantum per illam significatur solum quod Deus non potuisset creare hominem qualis nunc nascitur, hoc est cum peccato originali.

28. Confirmatur: nam propositio illa potest habere duplicem sensum, alterum non intentum à Baio, in quo potest sustineri, qui sensus est: *Deus non potuisset creare hominem qualis nunc nascitur quoad peccatum originale, & vulnera naturæ*; alterum intentum à Baio, à quo est damnata, qui sensus est: *Deus non potuisset creare hominem, qualis nunc nascitur, sine donis gratiæ &c.* sed aduersarij admittunt propositionem in hoc secundo sensu; ergo aduersarij admittunt propositionem in eo sensu in quo fuit damnata.

29. Responderi potest, quod intentum Baij fuit, quod Deus non potuisset creare hominem sine illis perfectionibus, quas habuit in statu innocentiæ, eo quod illæ essent debitæ naturæ humanæ: at aduersarij dicunt, quod non potuisset, non quidem debito fundato in natura humana, sed merè ex infinita sua bonitate, & misericordia, propter quam, positum quod crearet hominem, necessitabatur ad tribuenda illi dona gratiæ, quamuis omnino non debita naturæ humanæ.

30. Sed contra est: nam Baius duo dixit. Primum est, quod dona concessa Adamo fuerint debita naturæ. Secundum est, quod Deus non

non potuisset creare hominem ab initio sine talibus donis. Primum expressit per alias propositiones, ac præsertim per 22. & 27. Secundum expressit per propositionem 55. & vtrumque fuit damnatum, damnando illas propositiones; sed aduersarij licet negent primum, affirmant secundum; ergo aduersarij affirmant alterum ex duobus, quæ dixit Baius, & propter quæ fuit damnatus.

31. Confirmatur: nam si intentum Bullę fuit damnare propositiones Baij solum in quantum asserebat dona concessa Adamo fuisse debita, debuisset solum damnare illas propositiones, in quibus fit mentio debiti, non autem propositionem 55. in qua nulla facta mentione debiti, asseritur, quod Deus non potuisset ab initio creare hominem, qualis nunc nascitur; sed non solum damnat propositiones, in quibus fit mentio debiti, sed etiam 55. in qua nulla fit mentio debiti; ergo intentum Bullæ fuit damnare vtramque sententiam, & eam, quæ dicit gratiam fuisse debitam naturæ innocenti, & eam, quæ dicit gratiam non potuisse negari.

32. Secundo contra est, nam saltem aduersarij fatentur doctrinam Baij fuisse damnatam, in quantum asserit dona gratiæ non potuisse primo homini negari, eo quod essent debita, & connaturalia naturæ humanæ; sed hoc ipsum sequitur ex sententia, & fundamentis aduersariorum; ergo &c. Probatur minor: nam aduersarij fundant suam doctrinam de impossibilitate puræ naturæ præcipuè in auctoritate Sancti Augustini; sed auctoritates Sancti Augustini, vel nihil probant, vel probant dona gratiæ non solum esse innegabilia, sed etiam debita, & connaturalia naturæ rationali innocenti; ergo &c. Probatur minor: nam S. Augustinus non solum dicit dona gratiæ, regnum cælorum, & vitam æternam negari non posse innocentibus, sed etiam dicit negari non posse sine iniustitia, vt constat ex testimonijs adductis supra in quinto argumento. Lib. enim 1. contra Iulianum, cap. 7. dicit. *Iam tu respondè: vtrum Deus iustus nulli obnoxiam peccato imaginem suam priuare vita possit æterna?* lib. 1. de Peccat. meritis, & remiss. cap. 31. *nunquam explicant isti, qua iustitia nullum peccatum habens imago Dei separatur à regno Dei.* Lib. 1. operis imperfecti contra Iulianum: *Dic, inquit, qua iustitia ille paruulus adoptetur in baptismo, ille sine hac adoptione moriatur?* & infra: *Dic, si potes, cur ambos adoptare noluerit, si ambos ad imaginem suam condidit? an ita iustus est, vt non sit omnipotens &c.* Sed nihil est magis debitum naturæ, magis naturale, ac minus gratuitum, quam quod non potest sine iustitia negari; ergo &c. Confirmatur: nam si quis vellet explicare differentiam inter debitum rigorosè, & indebitum, optimè explicaret, dicendo: debitum naturæ est, quod condita natura innocente, non potest illi negari sine iniustitia: indebitum est, quod condita natura innocente, potest illi negari sine iniustitia. Similiter optimè explicaret differentiam naturalis à gratuito, dicens: naturale est, quod Deus, si condat naturam, non potest iustè illi negare: gratuitum est, quod Deus etiamsi condat naturam, potest illi negare sine iniustitia; ergo si aduersarij fundant, sicut de facto fundant, suam sententiam in auctoritate Sancti Augustini, tenentur fateri dona gratiæ concessa Adamo in prima conditione fuisse naturalia, & debita, adeoque non fuisse gratiam. Quod enim negari non potest sine iniustitia, ità absurdè dicitur beneficium, & gratia, vt communi prouerbio per derisum vocetur beneficium, & gratia latronum, qui putant se magnam conferre viatoribus gratiam, si eos non occidant, neque spolient, licet iustè occidere, & expoliare non possint.

33. Neque dicant Sanctum Augustinum loqui de iustitia solum latè sumpta, & impropria, cuius solius Deus est capax erga creaturas, non verò de iustitia propria, cuius Deus est incapax. Ad hoc enim, vt aliqua sint naturalia, ac propriè non sint gratia, sufficit, vt debeantur creaturis ex illa iustitia lata, cuius Deus est capax: alioquin nulla darentur dona naturalia; sed dona gratiæ, & vita æterna debentur saltem ex hac iustitia, iuxta allegatas auctoritates Sancti Augustini, cum non possint negari sine iniustitia; ergo debentur quantum sufficit ad hoc, vt sint naturalia, & non sint propriè gratuita.

34. Confirmatur: nam etiam ex rationibus, quibus aduersarij probant suam sententiam, sequitur Deum non potuisse creare hominem ab initio sine dono gratiæ, & sine integritate naturæ, ita vt hæc omnia essent debita, & naturalia; ergo &c. Probatur antecedens: aduersarij enim probant Deum non potuisse creare naturam sine dono integritatis, quo ratio esset subiecta Deo, & pars inferior, seu concupiscentia, esset subiecta parti superiori, seu rationi, ex eo, quod Deus non possit esse causa mali, neque possit creare naturam rationalem malam; vtrumque autem sequeretur, si crearet naturam rationalem innocentem, in qua appetitus sensitiuus non esset subiectus rationi; sed naturæ rationali est maximè debitum, & connaturale, vt non creetur mala, & vt in illa non ponatur malum contra rationem; ergo &c. Adde, quod non est essentialiter malum naturæ rationalis, nisi quod opponitur bono debito naturæ rationalis; sed priuatio integritatis, seu subiectionis, per aduersarios est essentialiter malum naturæ rationalis, quatenus rationalis est, ideoque non potest habere auctorem Deum; ergo integritas est bonum maximè debitum naturæ rationali. Præterea naturæ debetur, vt non creetur infirma, sed sana, & sanitas est bonum connaturalissimum naturæ rationali; sed non subiectio per aduersarios est essentialiter infirmitas, subiectio verò requiritur essentialiter, vt natura non sit infirma, sed sana; ergo integritas fuit maximè connaturalis primę conditioni, quæ est opinio Baij, & damnata fuit in 27. propositione: *Integritas primæ creationis*

tionis non fuit indebita naturæ humanæ exaltatio sed naturalis conditio; quam sententiam repetit, ac probat per plura capitula.

35. A fortiori ex doctrina aduersariorum sequeretur, quod fides, spes, & charitas, & alia dona gratiæ fuissent debita, & connaturalia naturæ rationali. Debetur enim naturæ rationali, vt non creetur peruersa, & mala; sed si crearetur sine fide, spe, & charitate &c. crearetur peruersa, & mala; ergo debetur naturæ rationali, vt non creetur sine fide, spe, & charitate, alijsque donis supernaturalibus. Probatur minor. Summa enim peruersitas naturæ rationalis consistit in hoc, vt constituat suum finem, non in Deo, sed in se ipsa, vel in creaturis; sed eo ipso, quod crearetur sine fide, per Iansenium, & aduersarios non posset amare Deum vt finem, sed deberet constituere suum finem in se ipsa, vel in creaturis; ergo eo ipso esset peruersa, & mala.

36. Confirmatur: nam maximum peccatum hominis, & radix omnium peccatorum est, si ponat suum finem in vita præsenti, ac temporali: eo enim ipso comparatur iumentis insipientibus, ac dicit, *Edamus, & bibamus: cras enim moriemur; nullum sit pratum, quod non pertranseat luxuria nostra &c.* eo ipso iudicat stultum esse mori pro patria, vel pro virtute, cum summa stultitia sit amittere finem pro medijs; eo ipso iudicat pro vita conseruanda violandum ius, & quælibet perpetranda, cum nihil non sit faciendum, quod euidenter cognoscatur vt vtile ad finem; sed est connaturale homini, vt non creetur cum necessitate faciendi hoc maximum peccatum, & eligendi vitam brutalem; si verò crearetur sine fide, iuxta principia aduersariorum crearetur cum tali necessitate; ergo naturale est homini, vt non creetur sine fide. Sed infra magis patebit rationes aduersariorum non solum probare dona gratiæ esse innegabilia naturæ innocenti, sed etiam esse debita, & naturalia, adeoque euertere propriam rationem gratiæ.

QVÆSTIO XLIV.

Ostenditur Iansenium solum voce tenus negasse possibilitatem puræ naturæ, re autem ipsa concessisse puram naturam fuisse de facto in Adamo, & in Angelis.

1. INferri potest ex dictis, quod Iansenius licet voce tenus neget puram naturam esse possibilem, tamen re ipsa docet puram naturam fuisse de facto in Adamo, & in Angelis, ac negat illos fuisse eleuatos per dona supernaturalia, & per gratiam propriè dictam.

2. Probatur: nam nomine puræ naturæ intelligimus naturam sine peccato, & cum purè naturalibus; sed Iansenius re ipsa docet Adamum, & Angelos fuisse creatos sine peccato, & in puris naturalibus; ergo &c. Probatur minor: quæ sunt purè debita naturæ sunt purè naturalia; sed Iansenius re ipsa docet, quod Adamus, & Angeli acceperunt purè debita naturæ rationali; ergo &c. Probatur minor: quæ sunt necessaria ad hoc, vt natura rationalis non sit peruersa, & mala, sunt purè debita, & naturalia, cum proculdubio cuicunque naturæ, ac multo magis naturæ rationali debeatur, & sit connaturale, vt non creetur à Deo peruersa, & mala; sed Iansenius docet Adamum, & Angelos ita accepisse fidem, spem, charitatem, integritatem naturæ, vt hæc sint naturæ rationali necessaria, ne sit peruersa, & mala; ergo Iansenius docet, quod licet Adamus, & Angeli fuerint creati cum omnibus his, tamen fuerunt creati in puris naturalibus, adeoque de facto data fuit pura natura. Iansenius igitur, & Baius licet verbis negent possibilem esse puram naturam, re, & secundum definitionem, puram naturam admittunt etiam de facto, ac negant naturam fuisse eleuatam, tum in Angelis, tum in Adamo, tum etiam in nobis. Natura enim rationalis per hoc, quod in prima conditione acceperit purè necessaria, ne sit peruersa, & mala, non eleuatur, sed constituitur in statu debito, cum debeatur ipsi, vt non creetur peruersa, & mala, & ipsa iam creata debeat Deo, & sibi, ne per peccatum faciat se peruersam, & malam; sed Iansenius docet sanctitatem, fidem, spem, charitatem, integritatem &c. esse necessaria naturæ rationali, ne sit peruersa, & mala; ergo natura rationalis in Adamo non fuit eleuata, accipiendo sanctitatem, fidem, spem, & charitatem; ergo etiam nos, dum in iustificatione per Christum, recuperamus sanctitatem amissam in Adamo, non eleuamur ad aliquid indebitum naturæ innocenti, sed solum ad aliquid indebitum naturæ peccatrici, ac recuperamus purè debita, & connaturalia naturæ innocenti.

3. Hinc vlterius infertur, quod talis est gratia, & eleuatio, quam Iansenius ponit in natura innocente ante lapsum, qualis est libertas, quam ponit in natura lapsa. In natura lapsa ponit solam libertatem à coactione, negat libertatem à necessitate, seu libertatem indifferentiæ, adeoque ponit libertatem necessitatem ad vnum; sed libertas necessitatis non est libertas; ergo in natura lapsa ponit libertatem, quæ non est libertas, & abutitur nomine libertatis ad tegendam falsitatem sub velamine veritatis. Proportionaliter in natura innocente ante lapsum ponit gratiam debitam naturæ etiam ex iustitia, & necessariam, ne natura sit peruersa, & mala; sed gratia debita præsertim ex iustitia, non est gratia, cum ad gratiam iuxta doctrinam Apostoli ad Rom. 4. requiratur, vt non detur ex debito; ergo in natura innocente ponit gratiam, quæ non est gratia. Sicut verò ad tegendum suum errorem de libero arbitrio, dum opponitur, quod est de ratione liberi, vt non sit necessitatum, distinguit, vt non sit necessitatum ne-

cel-

cessitate coactionis, concedit; vt non sit necessitatum necessitate oppositæ indifferentiæ, negat; sic ad tegendum suum errorem de gratia, dum opponitur: est de ratione gratiæ, vt non sit debita, distinguit: vt non sit debita meritis, concedit; vt non sit debita naturæ, negat. Vtraque distinctio est commentitia, & vana, & inuenta ad obtrudendos errores Caluinianos, & Pelagianos sub nominibus Catholicis. Nam & est de fide, ac definitur ab Innocentio X. quod ad merendum, ac demerendum etiam in statu naturæ puræ non sufficit libertas à coactione, sed requiritur libertas à necessitate, seù libertas indifferentiæ: & est certum, quod ad gratiam supernaturalem, & eleuantem naturam, quam gratiam Christiani fatentur, non sufficit, vt sit indebita meritis, sed requiritur, vt sit indebita naturæ.

4. Ianſenius ad probandum vtrumque figmentum vtitur eadem fallaci ratione argumentandi. Figmentum libertatis necessitatæ probat ex eo, quod Sanctus Augustinus, aliique Patres, quos citat, innumeris locis dicunt voluntatem eo ipso, quod non cogitur, esse liberam, nec faciunt mentionem indifferentiæ. Figmentum gratiæ debitæ naturæ probat lib. 1. de pura natura, cap. vltimo ex eo, quod Sanctus Augustinus sæpe doceat id, quod non debetur meritis præcedentibus, eo ipso gratuito dari, & esse gratiam, nec requirat ad gratiam, vt sit indebita naturæ.

5. Fallacia vtriusque argumenti est manifesta. Primo enim, ex eo, quod Sanctus Augustinus innumeris locis aliquid non affirmet, non sequitur, quod illud neget, præsertim cum non desint loca, in quibus expressè affirmat. Secundo quia Manichæi, contra quos Sanctus Augustinus probat liberum arbitrium, dicebant voluntatem ideo non esse liberam, & indifferentem, quia à natura quadam mala cogitur ad peccandum; ergo Sanctus Augustinus statim, ac probauit, quod non cogitur, infert, quod voluntas, cum remaneat indifferens, remanet libera; ergo non negat, sed supponit ad libertatem requiri indifferentiam, quam alijs etiam locis expressè ponit. Pelagiani, & Semipelagiani, contra quos Sanctus Augustinus defendit gratiam, dicebant gratiam non præuenire merita, sed meritis reddi; & contra hos S. Augustinus probat, quod si redditur meritis, non est gratia, cum detur ex debito; ergo supponit ad gratiam requiri, vt non detur ex vllo debito. Et licet aliquando solum exprimat debitum operum, non autem debitum naturæ, tamen non desunt loca clarissima, in quibus expressè docet tanquam certissimum dogma ad gratiam requiri, vt sit indebita etiam naturæ. Lib. enim 2. ad Bonifacium Papam contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 2. loquens de Manichæis, & Pelagianis dicit: *Gratiam Dei simul oppugnant. Dum Manichæi meritis naturæ bonæ, Pelagiani meritis voluntatis bonæ perhibent diuinitus subueniri.* lib. de dono perseuerantiæ, cap. 8. *Numquid ergo hominum duæ naturæ sunt? absit. Si duæ naturæ essent, gratia vlla non esset. Nulli enim daretur gratuita liberatio, si naturæ debita redderetur*; ergo Sanctus Augustinus ad rationem gratiæ requirit, vt sit indebita, non solum operibus, sed etiam naturæ. Didicerat autem vniuersim repugnare gratiæ, vt sit debita, ab Apostolo, qui ad Rom. 4. probat Abraham non fuisse iustificatum ex operibus, sed ex fide, quia alioquin iustitia data fuisset Abrahæ, non ex gratia, sed ex debito, dicens: *credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam. Ei autem, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Ei autem, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam secundum propositum gratiæ Dei*; ergo iuxtà Apostolum repugnat vniuersim, vt gratia detur ex debito, siquidem contraponit hæc duo, quæ sunt *dari ex gratia, & dari ex debito*, & supponens vt principium per se notum, quod id, quod datur ex debito, non datur ex gratia, ex eo probat, quod si iustitia daretur ex operibus, cum daretur ex debito non daretur ex gratia.

6. Ex dictis patet prima radix omnium errorum Ianſenij in materia de gratia, & libertate. Prima radix cæterorum errorum est error in ipsa definitione libertatis, & gratiæ. Existimat enim ad essentiam libertatis meritoriæ, ac demeritoriæ non requiri indifferentiam, & ad essentiam gratiæ non requiri, vt sit indebita naturæ; sed ex Aristotele in Poster. quem omnes sequuntur, definitio, atque essentia, subiecti est primum principium totius scientiæ de subiecto; ergo Ianſenius errat in ipso primo principio totius doctrinæ de gratia, & libertate; sed vt idem Aristoteles aduertit lib. 1. de Cœlo, tex. 33. *paruus error in principio, in progressu fit maximus, & in fine*, eo pacto, quo paruus error, & parua deuiatio in principio biuij, deducit ad terminum maximè distantem à termino intento; ergo non est mirum, si Ianſenius in progressu incidat in plurimos, & grauissimos errores de gratia, & libertate. Principium enim licet mole paruum, virtute est maximum, vtpotè continens virtualiter omnes sequelas, & omnia principiata; ergo licet error in principio videatur paruus, virtute est maximus, ideoque cum principium dilatatur in varias consequentias, etiam error dilatatur, & crescit.

QVÆSTIO XLV.

Vtrum vltimus finis totius vniuersi, ac præsertim naturæ rationalis sit Deus, vt cognitus, & amatus?

1. VIdetur non esse: primo quia nullum totum habet pro vltimo fine bonum particulare partis, eo pacto, quo totus homo non habet pro vltimo fine bonum particulare oculi, vel auris, quæ sunt partes hominis; sed cognitio, & amor Dei sunt bonum particulare solius naturæ intellectiuæ, quæ est pars mundi; ergo &c.

2. Secundo omne totum constitutum ex parti-

partibus inæqualibus habet pro vltimo fine aliquod bonum commune diuerso modo participabile à singulis partibus secundum varios gradus: e.g. exercitus, qui est totum constitutum ex imperatore, tribunis, centurioribus, ac militibus gregarijs, tanquam ex partibus inæqualibus, habet pro fine victoriam, quæ est bonum commune, quo tamen inæqualiter fruuntur imperator, tribuni, centuriones, ac milites gregarij; idemque dic de ciuitate, & regno &c. sed vniuersum est totum constitutum ex inæqualibus naturis, tanquam ex partibus inæqualibus; ergo habet pro fine diuinam bonitatem, quæ est bonum commune, prout inæqualiter participabilē ab inęqualibus naturis secundum varios gradus, hoc est à naturis sensitiuis secundum aliqualem cognitionem, à plantis secundum aliqualem vitam, à rebus inanimatis secundum esse; ergo participatio diuinæ bonitatis per cognitionem, & amorem non est finis totius vniuersi, sed solius naturæ intellectiuæ. Hæc verò videtur expressa doctrina S. Thomæ 1. p. quæst. 44. art. 4. vt nos explicauimus Tom. 1. qu. 112.

3. Tertio ex Aristotele 12. Metaph. tex. 52. vbi ex professo agit de fine vniuersi, finis intrinsecus vniuersi est aliquod bonum in ipso existens, hoc est ordo ipsius ad Deum, finis extrinsecus est ipse Deus; ergo finis vniuersi non est cognitio Dei.

4. Quarto quæ naturaliter auertunt à cognitione, & amore Dei, non possunt habere pro fine cognitionem, & amorem Dei; sed dantur peccata, quæ naturaliter excæcant mentem, & peccantem auertunt à cognitione, & amore Dei; ergo &c.

5. Respondeo triplicem esse finem, finem *cui*, finem *qui*, & finem *quo*. Finis *cui* est id, cui intenditur bonum, vt ipsi conueniens. Finis *qui*, est bonum, quod intenditur. Finis *quo* est ipsa possessio, & participatio boni. Ex. g. cum auarus appetit diuitias, finis *cui* est ipse auarus, finis *qui* sunt diuitiæ, finis *quo* est possessio diuitiarum. Quæritur, quinam sit vltimis finis *cui*, *qui*, & *quo* omnium rerum, ac totius ordinis naturalis?

6. Dicendum primo: Deus est vltimus finis *qui* omnium rerum, ac totius ordinis naturalis. Probatur: nam vltimus finis *qui* omnium rerum est illa bonitas, quam primo, & ratione sui Deus intendit communicare, & omnes creaturæ intendunt participare; sed Deus primo, & ratione sui intendit communicare suam bonitatem, & omnes creaturæ intendunt eamdem participare; ergo &c. Probatur minor. Nam omne agens in agendo intendit communicare effectui, vel patienti suā perfectionem, & similitudinem; omnis verò effectus, & omne patiens intendit participare perfectionem, & similitudinem agentis, ideoque bonitas, & perfectio agentis est finis communis, quem agens intendit communicare, patiens intendit participare; sed Deus est primum agens, respectu cuius omnes creaturæ sunt effectus, & patientes; ergo Deus intendit communicare suam bonitatem, & creaturæ intendunt eamdem participare; sed prima ratio, cur Deus intendat communicare suam bonitatem, est, quia summa bonitas est, & eadem ratione creaturæ intendunt eamdem participare; ergo &c.

7. Confirmatur: nam Deus habet essentialiter omnem bonitatem, & perfectionem, sed quod habet omnem bonitatem, & perfectionem, dum agit, non potest habere pro fine vt acquirat vllam perfectionem, cum nullam careat, sed solum vt det perfectionem, qua abundat; ergo Deus vt agens ad extra habet pro fine suam perfectionem, & bonitatem communicandam, è conuerso creaturæ cum ex se nihil sint, indigent bonitate, & perfectione diuina; sed quod indiget, habet pro fine vltimo, vt participet bonum, & perfectionem qua indiget; ergo creaturæ habent pro vltimo fine diuinam bonitatem vt participandam; ergo eadem diuina bonitas est vltimus finis vt agentis, & omnium creaturarum, sed diuersimo modo. Deus enim habet illam pro fine purè communicandam, creaturæ vt participandam.

8. Hinc est, vt actio Dei sit purè liberalis. Actio enim purè liberalis est, quæ fit sine vllo lucro agentis; sed Deus cum habeat omnem perfectionem, non potest agendo, quidquam lucrari; ergo agit actione purè liberali. E contrario actiones creaturarum nunquam sunt purè liberales, sed semper sunt agentibus lucrosæ. Creaturæ enim, dum agunt, lucrantur, & accipiunt à Deo hoc ipsum, quod est dare, & cooperari Deo in productione entium creaturis verò, hoc, quod est dare, & cooperari Deo est valde bonum, ideoque dicebat Christus, referetur actorum 20. *beatius est dare, quam accipere*, & S. Dionysius docuit omnium diuinissimum esse Dei cooperatorem fieri.

9. Dicendum secundo: Deus est etiam vltimus finis *cui* omnium rerum. Probatur: nam cum vnum ordinatur, ac dirigitur in finem ab alio, id, quod est finis ordinantis, est etiam finis ordinati, eo pacto, quo quia sagitta dirigitur in scopum à sagittario, scopus quia est finis sagittarij, est etiam finis sagittæ; sed omnes creaturæ ita ordinantur, ac diriguntur in finem à Deo, vt nullam habeant ordinationem in finem, nisi acceptam à Deo; ergo idem est finis vltimus omnium creaturarum, ac Dei vt ordinantis; sed Deus in omnibus actionibus ad extra habet pro vltimo fine se ipsum, & suam bonitatem; ergo omnes creaturæ habent Deum pro vltimo fine. Probatur assumptum: Deus enim ideo suam bonitatem effundit ad extra, quia summæ bonitati conuenit se effundere; ergo habet suam bonitatem pro vltimo fine, cui conuenit agere ad extra. Deus igitur, & creaturæ conueniunt in hoc, vt habeant se ipsas pro fine *cui* suarum actionum, differunt in modo habendi. Nam Deus habet se ipsum vt finem *cui* solius con-

ueniens.

vtilitatis, non verò vtilitatis, cum agat purè, non vt lucretur, sed quia sibi conuenit agere ad vtilitatem, & lucrum creaturarum. At creaturæ vtpotè imperfectę agunt, vt per actionem acquirant saltem perfectionem agendi; ergo habent se ipsas vt finem *cui* vtilitatis, & lucri.

10. Dicendum tertio: finis *quo* omnium creaturarum est participatio creata diuinæ bonitatis. Probatur ex dictis. Nam creaturæ habent pro fine *qui* diuinam bonitatem, vt participabilem; ergo habent pro fine *quo* ipsam participationem diuinæ bonitatis, quæ participatio est aliquid creatum.

11. Dicendum quarto: licet Deus sit vltimus finis *cui* simpliciter totius vniuersi, tamen creaturæ rationales sunt vltimus finis *cui* secundum quid, seu vltimus finis vtilitatis.

12. Probatur. In tantum enim Deus est vltimus finis *cui* suarum actionum, inquantum effundit, & communicat suam bonitatem ex hoc motiuo, quia summæ bonitati conuenit se communicare; sed non conuenit summæ bonitati se effundere, & communicare frustra, ac in nullius naturæ vtilitatem; ergo cum Deus non se communicet in vtilitatem suam, se communicat, & effundit in vtilitatem creaturarum, ac proinde habet creaturas pro vltimo fine *cui* perceptiuo vtilitatis; sed inter creaturas vltimus finis vtilitatis est natura rationalis; ergo creatura rationalis est vltimus finis vtilitatis respectu totius vniuersi. Probatur assumptum, primo, quia vltimus finis vtilitatis est illa natura, quæ rationabiliter omnia ordinat ad vtilitatem propriam, se ipsam verò non refert ad vtilitatem alterius; sed natura rationalis secundum rectam rationem omnes naturas irrationales ordinat ad vtilitatem propriam, se ipsam verò non refert in vtilitatem naturæ irrationalis: sicut enim rationabilissimum est, vt irrationalia ordinentur in vtilitatem rationalium, sic est irrationabilissimum, vt rationalia ordinentur in vtilitatem irrationalium; ergo &c.

13. Secundo omne bonum habet pro fine *cui* aliquid, quod possit bono frui: sicut enim frustra esset arbor, quæ non posset edere vllum fructum, ita frustra esset bonum, quo nemo frueretur, aut posset frui; ergo omne bonum, quod non potest frui se ipso, habet pro fine aliquid aliud potens frui tali bono; sed creaturæ irrationales ita sunt bonæ, vt non possint frui se ipsis, & non possint percipere suam substantiam, essentiam, & quidditatem, siquidem essentiæ, & quidditates rerum sunt obiectum solius intellectus; ergo omnes creaturæ irrationales habent pro fine intellectum, qui cum sit potentia perceptiua omnium, adeoque etiam sui ipsius, potest frui bono suo, & omnibus alijs bonis, ideoque non refertur in vtilitatem alterius naturæ.

14. Confirmatur: nam manifestum est, quod sensibilia sunt propter sensitiua; ergo à fortiori intelligibilia sunt propter intellectiua; sed totum vniuersum, & omnia entia secundum omnia sua prædicata sunt intelligibilia; ergo totum vniuersum, & omnia entia secundum totum suum esse habent pro vltimo fine vtilitatis intellectum. Adde, quod finis vniuscuiusque rei est id, ad quod ordinatur secundū formam constitutiuam ipsius; sed forma constitutiua mundi est bonum, ac perfectio ordinis, quo partes ordinantur inuicem, & ad Deum primum principium; ergo finis mundi est, quod potest frui bono ordinis; sed solus intellectus potest frui, ac delectari bono ordinis vniuersalis; ergo &c. Potest hoc ipsum probari ex perfectionibus veri, pulchri, repræsentatiui diuinæ bonitatis, ac sapientiæ, & ex innumeris alijs prædicatis conuenientibus vniuerso, & omnibus entibus. Manifestum enim est, quod verum habet pro fine aliquid potens ipsum cognoscere; pulchrum habet pro fine aliquid potens ipsum contemplari, eoque delectari; repræsentatiuum habet pro fine aliquid, cui possit repræsentari &c. sed solus intellectus potest cognoscere verum, contemplari pulchrum, præsertim intelligibile, & soli intellectui potest repręsentari diuina perfectio; ergo vniuersum habet pro vltimo fine vtilitatis intellectum. Et quia quod potest aliud referre ad propriam vtilitatem, habet dominium in illud, cum in hoc ipso consistat creatum dominium; naturæ verò rationales omnia irrationalia possunt, ac debent referre in propriam vtilitatem; ideo naturæ rationales sunt dominæ omnium irrationalium. Ideo scriptū est de homine psal. 8. *omnia subiecisti sub pedibus eius*, & Gen. 1. *dominamini piscibus maris &c.* E conuerso quia vnū rationale non debet aliud rationale referre in propriam vtilitatem, non dicitur homini, *dominare in hominem, sed diliges proximum tuum, sicut te ipsum*, referendo omnia in vtilitatem proximi, sicut refers in vtilitatem tuam, & habens pro fine vtilitatis totam naturam rationalem. In hoc autem præcepto fundatur societas naturę rationalis. Nulla igitur creatura rationalis est propriè serua alterius creaturæ; ideoque Apocal. 19. Angelus Ioanni volenti ipsum adorare dixit: *Caue, ne feceris conseruus enim tuus sum*: sed omnes creaturę rationales sunt seruæ Dei, cui seruire regnare est. Ratio est, quia subijci domino, ac fini referenti subiectum ad vtilitatem dominantis, miserum est: at verò subijci domino, & fini referenti omnia, atque etiam se ipsum ad vtilitatem seruientis, beatum est; sed per seruitutem Dei subijcimur domino, & fini referenti non solum creaturas, sed etiam se ipsum ad vtilitatem seruientium, iuxtà illud Gen. 14. *Ego ero merces tua magna nimis*; ergo seruire Deo est esse beatum, & regnare. Confirmatur: nam vnumquodque perfectibile perficitur per hoc, quod subijciatur suæ perfectioni, eo pacto, quo corpus perficitur per hoc, quod subijciatur animę viuificanti: sed creatura rationalis per seruitutem, qua subijcitur Deo, subijcitur suæ vltimę perfectioni, in qua consistit

ipsius felicitas ; ergo creatura rationalis per hoc, quod subijciatur Deo, perficitur, & liberatur à seruitute malorum, quibus ex se est subiecta ; & quia cum vt dicitur 1. Io. 3. *videbimus Deum sicuti est*, intellectus, & voluntas nostra perfectè subijcientur diuinę veritati, & bonitati, ideo sicut tunc perfectè seruiemus Deo, perfectè regnabimus, & beabimur.

15. Ex tradita doctrina potest inferri, Deum naturaliter, & probabiliter etiam de potentia absoluta non potuisse creare mundum sine creaturis rationalibus. Ratio est, quia summa, & sapientissima bonitas non potest se effundere, nisi eo modo, quo ipsam decet ; sed non decet summam bonitatem facere bona, quibus nemo possit frui, vera, quæ nemo possit cognoscere, pulchra, quæ nemo possit contemplari, repræsentatiua, quæ nemini possint repræsentari ; hæc autem omnia sequerentur ex productione mundi sine vlla creatura rationali ; ergo &c.

16. Confirmatur primo : nam procul dubio Deus non potest producere bona, vt ipse fruatur talibus bonis, neque vera, vt ipse cognoscat talia vera &c. cum essentialiter fruatur omni bono, & cognoscat omne verum ; ergo debet producere bona, & vera, vt creaturæ ijs fruantur, eaque cognoscant. Confirmatur secundo : nam stultus esset, qui repræsentaret tragædiam sine spectatore ; sed vniuersum nihil aliud est, quam repræsentatio quædam diuinæ bonitatis ; ergo repugnat diuinæ sapientiæ, vt vniuersum creet sine creaturis rationalibus, quibus solis potest diuina bonitas per vniuersum repræsentari.

17. Dicendum quinto ; vltimus finis *quo* totius vniuersi est cognitio, & amor Dei. Probatur : nam ex dictis vniuersum ordinatur ad naturam rationalem, tanquam ad vltimum finem vtilitatis ; ergo vltimus finis naturæ rationalis est etiam vltimus finis vniuersi ; sed vltimus finis *quo* naturæ rationalis est cognitio, & amor Dei ; ergo &c. Probatur antecedens assumptum. Primo enim natura rationalis habet pro vltimo fine *quo* perfectissimam participationem diuinæ bonitatis, cuius est naturaliter capax ; sed hæc perfectissima participatio consistit in cognitione, & amore Dei ; ergo &c. Secundo natura rationalis habet pro vltimo fine præstantissimas operationes præstantissimarum potentiarum, circa præstantissimum obiectum ; sed cognitio, & amor Dei sunt præstantissimæ operationes intellectus, & voluntatis, quæ sunt præstantissimæ potentiæ, & versantur circa Deum, qui est præstantissimum obiectum ; ergo &c. Tertio cum obiectum intellectus sit verum, vltimus finis intellectus est coniunctio intellectualis cum prima, & summa veritate ; cum obiectum voluntatis sit bonum, finis voluntatis est coniunctio cum prima, & summa bonitate ; sed intellectus per cognitionem Dei coniungitur cum prima, & summa veritate continente omnes alias veritates ; voluntas per amorem Dei coniungitur cum prima, & summa bonitate continente omnes alias bonitates ; ergo per cognitionem, & amorem Dei intellectus, & voluntas conquuntur suum vltimum finem ; ergo etiam natura rationalis. Sicut enim natura rationalis quærit finem, & bonum per suas potentias ita per easdem assequitur. Quarto sicut linea tunc solum est ita finita, vt sit perfecta, cum redit ad suum principium, illique coniungitur, ideoque sola linea circularis est perfecta sic natura tunc ita consequitur finem, vt sit perfecta, cum redit ad suum principium, illique coniungitur ; sed per cognitionem, & amorem Dei natura rationalis redit ad Deum qui est primum principium, illique coniungitur ; ergo cognitio, & amor Dei sunt vltimus finis, per quem natura rationalis constituitur perfecta. Naturæ irrationales, quæ non possunt per suam operationem immanentem attingere Deum, & redire ad suum principium, non possunt secundum se præsè esse absolutè perfectæ, licet possint esse perfectæ, in quantum constituunt vniuersum, quod per operationem naturæ rationalis tendiens ad primum principium, consequitur suam vltimam perfectionem. Quia perfectio naturæ rationalis est vltima perfectio vniuersi, & omnium creaturarum, vnumquodque verò, dum caret sua vltima perfectione, illam appetit cum quadam expectatione, ideo totum vniuersum, & omnes creaturæ appetunt cum quadam expectatione perfectionem, & felicitatem creaturarum rationalium ; quod insinuatur ab Apostolo ad Rom. 8. dicens quod *expectatio creaturæ reuelationem filiorum Dei expectat*, & quod propter hanc expectationem *omnis creatura ingemiscit, & parturit vsque adhuc*.

18. Ex dictis infertur diuerso modo Deum esse bonum, & perfectum, diuerso modo creaturas rationales, diuerso creaturas irrationales. Deus est bonus, in quantum est ipsum optimum se ipso fruens, & beatum, ac potens per sui participationem cætera efficere bona, per sui fruitionem creaturas rationales efficere beatas. Creaturæ rationales sunt bonæ in actu primo per hoc, quod sint aptæ ad fruendum optimo, & ad vtendum alijs bonis in ordine ad consequendam fruitionem optimi ; per ipsam verò actualem fruitionem optimi constituuntur perfectæ, ac beatæ in actu secundo. Creaturæ irrationales sunt bonæ in actu primo ex eo, quod sint vtiles creaturis rationalibus ad hoc, vt bene ipsis vtendo, perueniant ad fruendum optimo ; consequuntur verò suam vltimam perfectionem in actu secundo per hoc, quod actu conducant ad fruitionem optimi. Deus igitur est bonum fruibile à se ipso, & ab alijs. Creaturæ rationales sunt bonæ, & fruitiuæ : creaturæ irrationales sunt bona merè vtilia. Sicut ergo diuerso modo artifex dicitur bonus, diuerso modo instrumentum, ex. gr. serra ; nam artifex dicitur bonus ex eo, quod possit vti serra ad

ad secandum; serra dicitur bona ex eo, quod sit vtilis artifici ad secandum; sic creaturæ rationales dicuntur bonæ ex eo, quod sint aptæ, & dispositæ ad bene vtendum irrationabilibus ad finem fruendi Deo; creaturæ irrationales sunt bonæ ex eo, quod sint vtiles, & aptæ ad præstandum talem vsum rationalibus. Proportionaliter cognitio, & amor Dei diuerso modo sunt finis vltimus Dei operantis ad extra, seu potius diuinarum operationum ad extra, diuerso modo sunt vltimus finis creaturarum rationalium, vel irrationalium. Sunt vltimus finis Dei vt operantis ad extra, in quantum sunt illa perfecta participatio diuinæ bonitatis, ad quam obtinendam, vel causandam Deus ordinat omnes creaturas. Sunt vltimus finis *quo* rationalium, inquantum sunt illa participatio, ad quam obtinendam creaturæ rationales ordinantur. Sunt vltimus finis *quo* irrationalium, inquantum sunt illa participatio, ad quam causandam creaturæ irrationales ordinantur.

19. Ex eo, quod cognitio, & amor Dei sit vltimus finis, sequitur, quod diuina gloria sit vltimus finis. Gloria enim definitur ab Augustino lib. 83. quæst. 31. *clara notitia alicuius cum laude*; sed per hoc, quod Deus cognoscatur, & ametur, habetur clara notitia de Deo cum laude; ergo gloria Dei consistit in cognitione, & amore Dei; ergo eo ipso, quod vltimus finis est cognitio, & amor Dei, etiam diuina gloria est vltimus finis, adeoque idem est, quod Deus omnia ordinet ad suam gloriam, ac quod omnia ordinet ad nostram felicitatem.

20. Ad 1. Cum totum constituitur ex partibus, quarum vna habet alteram pro fine, bonum intrinsecum illius partis, quæ est finis aliarum, est etiam finis totius. Ita quia homo est totum ita constitutum ex corpore, & anima, vt corpus habeat animam pro fine, intellectio, quæ est perfectio intrinsecè afficiens solam animam, non verò corpus, est vltimus finis etiam corporis, & totius hominis; idemque valet in exercitu: nam victoria, qua fruuntur soli milites, est finis etiam apparatus belli, qui est in exercitu; sed vniuersum est totum, in quo creaturæ irrationales habent pro fine rationales; ergo vltimus finis vniuersi consistit in cognitione, & amore Dei intrinsecè afficientibus solas creaturas rationales. Idcircò Aristoteles docuit 12. metaph. tex. 52. quod vniuersum est vnum, sicut domus, aut familia est vna, Deus verò præsidet vniuerso, sicut pater familias domui. Sicut ergo pater familias per suam gubernationem intendit, vt omnia, quæ sunt in domo, sint bona, & perfecta in suo genere, sed in vtilitatem filiorum; sic Deus per gubernationem vniuersi intendit, vt omnia entia sint bona, & perfecta in suo genere, sed in vtilitatem creaturarum rationalium: & sicut insipiens esset paterfamilias, qui intenderet, vt in domo pauimentum, & tectum, canes, & equi bene se haberent in vtilitatem ipsius pauimenti, ac tecti &c, sic insipienter sentit de prouidentia gubernatiua vniuersi, qui putat Deum velle, vt irrationalia sint bona, & perfecta in vtilitatem ipsorum irrationalium, ac redarguitur ab Apostolo 1. ad Cor. 8. dicente: *nunquid de bobus cura est Deo?*

21. Ad 2. Cum totum constituitur ex partibus inæqualibus, quarum vna est dominans, alia seruiens, tunc pars seruiens habet pro fine participationem boni communis, qua fiat vtilis parti dominanti, ideoque non habet pro vltimo fine participationem, qua ipsa participet bonum commune, sed participationem, qua pars dominans participet bonum commune; sed vniuersum constituitur ex creatura rationali, tanquam ex parte dominante, & ex irrationali, tanquam ex seruiente; ergo creatura irrationalis habet pro fine participationem diuinæ bonitatis, qua fiat vtilis creaturæ rationali; ergo creatura irrationalis licet habeat pro fine proximo participationem, qua ipsamet participet diuinam bonitatem, non tamen illam habet pro fine vltimo, sed habet pro fine vlteriore participationem, qua creatura rationalis participet diuinam bonitatem, ac proinde cognitio, & amor Dei sunt vltimus finis *quo* totius vniuersi. In hoc verò sensu loquitur Sanctus Thomas locis allegatis.

22. Ad 3. Vniuerso possunt assignari tres fines subordinati. Primus finis est vltima perfectio proportionaliter intrinseca omnibus partibus vniuersi, per quam vnaquæque pars constituitur vltimo intrinsecè perfecta. Hæc perfectio consistit in aptitudine, & ordine ad Deum manifestandum. Sicut enim statua Cęsaris ex. gr. tunc est perfecta, cum est apta ad repræsentandum Cæsarem, & vnaquæque statuæ pars tunc est perfecta, cum est apta ad repræsentandam partem proportionalem Cæsaris; ex. gr. oculus statuæ est perfectus, cum est aptus ad repræsentandum oculum Cæsaris; sic vniuersum, quod nihil est aliud, quam similitudo diuinæ perfectionis, tunc est perfectum, cum est aptum ad repræsentandum Deum, & vnaquæque pars vniuersi tunc est perfecta, cum est apta ad repræsentandam illam diuinam perfectionem ratione nostra distinctam, cuius est specialis similitudo. Secundus finis est vltima perfectio intrinseca creaturæ rationalis, quæ est finis aliarum partium. Hæc perfectio consistit in hoc, vt creatura rationalis habeat in se perfectam repræsentationem intentionalem Dei, saltem in quantum repræsentabilis est per vniuersum. Tertius finis simpliciter vltimus est ipse Deus, ad quem repræsentandum vniuersa ordinantur. Aristoteles igitur, cum docet ordinem vniuersi ad Deum vt repræsentandum esse vltimum finem mundi intrinsecum, Deum esse vltimum finem extrinsecum, non negat, sed supponit repræsentationem Dei per cognitionem esse vltimum finem *quo* creaturæ rationalis, adeoque totius vniuersi.

23. Ad 4. distinguo maiorem: quæ naturaliter auertunt à cognitione, & amore Dei, ita vt non possint ad cognitionem, & ad amorem Dei conducere ex sapientia gubernantis, non possunt habere pro fine cognitionem, & amorem Dei; concedo maiorem; quæ naturaliter auertunt ita, vt possint ex sapientia gubernantis conducere ad cognitionem, & amorem Dei, non habent pro fine saltem permissionis cognitionem, & amorem Dei, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut nos sumus ita mali, vt operibus bonis Dei malè vtendo, faciamus multa mala, sic Deus est ita bonus, vt ex operibus nostris malis, & peccaminosis eliciat multa bona, ideoque vt sapienter dixit Augustinus in Enchiridio cap. 27. *melius iudicauit de malis benè facere, quam mala nulla esse permittere*. Deus ergo permittit peccata, vt ex ipsis eliciat suam gloriam, eo pacto, quo permisit deicidium Iudæorum, & proditionem Iudæ, vt glorificaretur ex morte Christi, ac salute generis humani; permisit crudelitatem tyrannorum, vt glorificaretur ex patientia martyrum; ergo peccata habent pro fine permissionis diuinam gloriam, quæ vt supra dictum est, consistit in cognitione, & amore Dei. Et quidem peccata prædestinatorum habent pro fine permissionis cognitionem, & amorem, quo Deus cognoscatur, & ametur ab ipsis peccantibus, postquam fuerint finaliter correcti; ideoque permissum fuit, vt Magdalena multum peccaret, vt deinde multum diligeret, & vt vbi abundauit delictum, superabundaret & donum. At peccata reproborum permittuntur, vt Deus cognoscatur, & ametur, non ab ipsis peccantibus, qui finaliter non corrigentur, sed vt cognoscatur, & ametur à prædestinatis. Licet enim creatura rationalis propter suam dignitatem ordinetur ad propriam felicitatem, cum tamen per peccatum excidit à propria dignitate, comparatur iumentis insipientibus etiam in hoc, quod remanet in mundo, non in vtilitatem suam, sed purè in vtilitatem aliorum, & non vt ipsa sit felix, sed vt eius æterna miseria cooperetur in bonum, & felicitatem prædestinatorum, quibus omnia cooperantur in bonum.

QVAESTIO XLVI.

Vtrum sit possibilis aliquis amor Dei, & iustitiæ, qui amor esset ordinis naturalis?

1. VIdetur non esse possibilis. Primo enim ex Aristotele 8. ethic. cap. 21. serui ad dominum non potest esse vllus amor amicitiæ; sed omnis creatura est essentialiter serua Dei; ergo &c.

2. Secundo si aliquis amor Dei esset naturalis, fuisset lumine naturæ cognitus ab Aristotele, & à Philosophis; sed nec Aristoteles nec vllus Philosophus dixit quidquam de hoc amore Dei, immò semper supposuerunt illum esse impossibilem, vt patet ex Aristotele 8. ethic. cap. 7. ergo.

3. Tertio amor Dei continet obseruantiam totius legis, & omnium mandatorum; sed est homini impossibilis naturaliter actus continens obseruantiam totius legis, & omnium mandatorum, alioquin posset homo viribus naturæ obseruare totam legem, & omnia mandata, quod est contra doctrinam Sanctorum Patrum; ergo &c.

4. Quarto si esset possibilis naturaliter aliquis amor Dei, maximè quo Deus amaretur vt lumine naturæ cognitus, sub conceptu primæ veritatis continentis omnes regulas honesti, per quas præscribitur ex. gr. *fac bonum & declina à malo; quod tibi non vis, alteri ne feceris*, quæ prima veritas Deus est, iuxta illud Augustini lib. 4. Confes. cap. 9. *lex tua veritas, & veritas tu*; sed etiam amor, quo diligitur Deus sub conceptu primæ veritatis non potest haberi, nisi per gratiam; ergo &c. Probatur minor ex Augustino, qui lib. 2. de lib. arb. cap. 19. de hoc amore loquens docet illum non posse haberi, nisi à Deo, à quo non solum sunt magna bona, sed etiam media, & infima, & lib. 1. Retract. cap. 9. dicit. *Quamuis in hoc libris, qui non contra illos omnino* (hoc est Pelagianos) *sed contra Manichæos conscripti sunt de libero arbitrio, non omnino de ista gratia Dei reticuimus, quam nefanda impietate conantur auferre. Dixeram quippe in 2. libro, cap. 19. non solum magna bona*, hoc est virtutes, *sed etiam minima bona non esse posse, nisi ab illo, à quo sunt omnia bona, hoc est Deo*. Affert, & fusè prosequitur hoc argumentum Iansenius lib. 1. de statu naturæ pura, cap. 4.

5. Quinto saltem deberet posse Deus naturaliter amari sub conceptu iustitiæ, seu boni honesti, & virtutis, amando nimirum iustitiam, honestatem, & virtutem propter se, & non solum timore pœnæ, quæ iustitia, & honestas Deus est, iuxta illud Augustini serm. 17. de Verbis Apostol. cap. 3. *Delectari in Domino Scriptura dicit: Dominus autem iustitia est*; sed naturaliter, ac sine gratia non potest homo diligere iustitiam, honestatem, & virtutem propter se, ergo. Probatur minor ex pluribus locis Augustini. Lib. 1. ad Bonifac. cap. 19. dicit. *Non video, quomodo diceret homo sub lege, condelector legi Dei secundum interiorem hominem, cum ipsa delectatio boni, quæ etiam non consentit ad malum, non timore pœnæ, sed amore iustitiæ* (*hoc est enim condelectari*) *non nisi gratia deputanda sit*. Et lib. de spiritu, & littera, cap. 2. *Porrò si adsit fides, quæ per dilectionem operatur, incipit condelectari legi Dei, id est diligere iustitiam legis secundum interiorem hominem, quæ dilectio non littera, sed spiritus donum est*.

6. Confirmatur: nam Augustinus lib. de natura, & gratia cap. 57. lib. de spiritu, & littera, in Epistolam ad Galatas, & alibi sæpe hanc

hanc ponit differentiam inter hominem viuentem sub lege, ac littera occidente, [& hominem, qui viuit sub gratia, & spiritu viuificante, quod qui viuit sub lege, terretur à lege minante pœnam, atque ex timore pœnæ seruiliter obseruat mandata, quorum iustitiam non diligit; at qui viuit sub gratia, & spiritu, diligit iustitiam mandatorum, atque illa liberaliter obseruat, non ex timore pœnæ, sed ex amore iustitiæ; ergo amor, quo iustitia, & honestas amatur propter se, & non solum ex timore pœnæ, spectat ad statum gratiæ. Affert, & fusè prosequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de statu naturæ puræ, cap. 5. ac deinde cap. 6. 7. 8. & 9. conatur ostendere iustitiam, veritatem, & bonitatem, ac legem æternam, quæ amari debent propter se, esse ipsum Deum.

7. Sexto, vt Deus diligatur iustè, debet diligi propter se, hoc est propter ipsum Deū; sed Deus sine gratia non potest diligi propter ipsum Deum; ergo. Probatur minor ex Augustino pluribus locis, ac præsertim lib. 5. contra Iulianum, cap. 3. vbi docet, quod amor, quo Deus amatur gratis, hoc est propter ipsum, non potest nobis adesse, nisi ex ipso, per hæc verba: *Ipse Deus adest, & menti illuminandæ, & concupiscentiæ superandæ, & molestiæ perferendæ. Hoc enim totum rectè fit, quando fit propter ipsum, id est quando gratis amatur ipse, qualis amor nobis esse non potest, nisi ex ipso*; sed apud Augustinum idem sonat, quod aliquid non possit haberi, nisi ex Deo, ac quod non possit haberi, nisi per gratiam; ergo amor, quo Deus amatur propter se ipsum, non potest haberi, nisi per gratiam. Affert hoc argumentum, & fusè prosequitur Ianſenius lib. 1. de statu puræ naturæ, cap. 11.

8. Septimo si dicatur, quod Sanctus Augustinus, & Concilia non dicunt charitatem, & gratiam Spiritus Sancti esse necessariam ad amandum Deum, & diligendam iustitiam præceptorum vtcunque, sed ad amandum, & diligendum, sicut oportet ad salutem; & quia ponit eleuatione, ad consequendam salutem, quæ consistit in visione clara Dei, oportet diligere Deum, & iustitiam amore supernaturali, ideo non est mirum, si ad dilectionem Dei, sicut oportet, requiratur gratia Spiritus Sancti, adeoque supernaturalis; si inquam hoc dicatur, contra est primo, quia Augustinus nihil aliud requirit ad dilectionem Dei, & iustitiæ, sicut oportet, nisi vt Deus, & iustitia diligatur gratis, hoc est propter ipsam, non autem timore pœnæ, neque propter vllum commodum temporale; sed ad diligendum Deum, & iustitiam, sicut oportet, requirit gratiam Spiritus Sancti, adeoque supernaturalem; ergo ad omnem amorem, quo Deus, & iustitia diligantur propter se, requirit gratiam supernaturalem. Probatur maior: nam in Enchirid. ad Laurentium, cap. 121. dicit: *quod ita fit timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali, vt non referatur ad illam charitatem, quam diffundit Spiritus Sanctus in cordibus nostris, nondum fit, quemadmodum fieri oportet, quamuis fieri videatur*; & infra: *quæcunque ergo mandat Deus, tunc rectè fiunt, cum fiunt ad diligendum Deum, & proximum propter se.* Secundo contra eamdem responsionem est, quia illam dilectionem Dei, & iustitiæ Augustinus docet haberi non posse, nisi ex gratia Spiritus Sancti, quam dilectionem Pelagius hostis gratiæ dicebat posse haberi sine tali gratia; sed Pelagius non dicebat amorem supernaturalem haberi posse sine gratia Spiritus Sancti, sed dicebat posse sine gratia Spiritus Sancti amari vtcumque Deum, & iustitiā gratis; ergo Sanctus Augustinus docuit non posse Deum, & iustitiam vtcumque amari gratis sine gratia Spiritus Sancti, adeoque supernaturali. Affert, & fusè prosequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de statu naturæ puræ, cap. 10. 12. 13. & 14.

9. Octauo si respondeatur, quod Augustinus dicens nos non posse amare Deum gratis, ac diligere iustitiam propter ipsam iustitiam sine gratia, loquitur de gratia, [abstrahendo ab hoc, quod sit ordinis naturalis, vel supernaturalis, contra est, quia charitas, & gratia Spiritus Sancti procul dubio est supernaturalis; sed Sanctus Augustinus sæpe docet nos non posse amare iustitiam præceptorum sine gratia, & charitate Spiritus Sancti; ergo Augustinus ad amorem iustitiæ, ac multo magis ad amorem Dei requirit gratiam supernaturalem. Minor probatur: nam Augustinus lib. de spiritu, & littera cap. 15. apertè dicit, *Spiritu Sancto fieri in nobis, vt non peccare deleſtet, vbi libertas est, sicut præter hunc Spiritum Sanctum peccare delectat*: & eod. cap. 3. *Cum id, quod agendum, & quo nitendum est, cœperit non latere, nisi etiam deleſtet, & ametur, non agitur, non suscipitur: vt autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per liberum arbitrium, quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Affert, & fusè prosequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de statu naturæ puræ, cap. 10.

10. Nono vt sæpe docent Augustinus, & alij Patres locis à Ianſenio relatis lib. 3. de natura lapsa, cap. 19. omnis amor naturæ rationalis, vel est charitas per Spiritū Sanctum cordibus nostris infusa, quæ est principium omnis actionis honestæ, ac bonæ, vel est vitiosa cupiditas, quæ est principium omnis actionis malæ, & nihil est medium; sed si esset possibilis amor Dei naturalis, daretur medium inter charitatem, & cupiditatem: nam amor naturalis Dei nec esset charitas infusa à Spiritu Sancto, nec esset vitiosa cupiditas: ergo. Affert, & fusè prosequitur hoc argumentum Ianſenius lib. 1. de statu naturæ puræ, cap. 14.

11. Respondeo plures esse sententias. Prima docet omnem amorem beneuolentiæ, quo Deus ametur propter se ipsum etiam vt finis naturalis, esse ex sua substantia supernaturalem, ita vt per se postulet auxilia supernaturalia. Huius sententiæ mentionem faci t

S. Tho-

S. Thomas quodlib. 1. art. 8. præsertim in respons. ad 3. ac videtur fuisse Alensis 2. parte quæst. 30. membro 1. Alberti 2. par. Tract. 4. quæst. 14. membro 4. art. 2. Citantur etiam Altisiodorensis, & Bannez 2.2. quæst. 23. art. 1. quos tamen hoc non docuisse probat Suarius lib. 1. de Gratia, cap. 30. num. 2. Secutus est hanc sententiam Vasquez 1. 2. disp. 195. cap. 2. & Cornelius Ianseníus lib. 1. de pura natura, cap. 4. & sequentibus vsque ad finem libri.

12. Secunda sententia docet saltem omnem amorem beneuolentiæ, quo Deus non solum diligitur propter se ipsum, sed diligitur super omnia, esse ex sua substantia supernaturalem. Videntur secuti hanc sententiam aliqui, qui vt refert Sanctus Thomas quodlib. 1. art. 8. docuerunt posse hominem diligere Deum plusquam se ipsum, ac proinde super omnia, amore concupiscentiæ, non autem amore beneuolentiæ, seu amicitiæ, idemque de Angelis aseruerunt, vt refert S. Thomas. 1. par. quæst. 60. art. 5. Tribuitur hæc opinio Alensi 2. par. qu. 30. membro 1. art. 2. eamque sequitur, & defendit Vasquez 1. 2. tota disput. 190. & disput. 195. cap. 2. & 5.

13. Tertia sententia est communis Theologorum, qui distinguunt duplicem Dei dilectionem beneuolentiæ, & super omnia, vnam Dei vt naturaliter cogniti, alteram Dei vt per fidem reuelati; vel vnam Dei, vt auctoris naturæ, & vltimi finis proportionati naturæ, & aliam Dei, vt auctoris gratiæ, & vt vltimi finis excedentis naturam, & priorem dicunt esse naturalem, posteriorem verò supernaturalem. Ita docet Sanctus Thomas 1. 2. qu. 109. art. 3. & tractando de Angelis 1. par. quæst. 60. art. 5. explicato à nobis 1. par. quæst. 169. & quodlib. 1. art 8. quem sequuntur omnes Thomistæ, Caietanus, Corradus, Medina, & alij dicto art. 3. & Sotus lib. de natura, & gratia, cap. 22. Ex antiquis Theologis eamdem distinctionem duplicis Dei amoris super omnia, tradiderunt Altisiodorensis lib. 2. summæ tract. 1. cap. 4. Alensis vel sibi contrarius, vel se magis declarans 2. par. qu. 31. membro 3. & latius qu. 91. membro 1. art. 1. ad 7. Sanctus Bonauentura in 2. dist. 3. art. 3 quæst. 1. ad 3. Richardus eadem dist. art. 7. quæst. 1. Scotus in 1. dist. 17. quæst. 2. & in 2. dist. 28. quæst. 1. Sanctus Antoninus 4. par. tit. 6. cap. 3. Abulensis cap. 19. Matth. quæst. 177. & alij, quos refert, & sequitur Suar. lib. 1. de Gratia, cap. 31. num. 5. Videntur verò huic communi sententiæ fauere Pius V. & Gregorius XIII. in Bulla contra Baium, in qua damnant propositionem 34. quæ est. *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis, quo Deus amatur, vt auctor naturæ, & gratuiti, quo Deus amatur, vt beatificator, vana est, & commentitia, & ad illudendum sacris literis, & pluribus veterum testimonijs excogitata*: & 36. quæ est: *Amor naturalis, qui ex viribus naturæ exoritur, ex sola philosophia per elationem præsumptionis humanæ cum iniuria Crucis Christi defenditur à nonnullis doctoribus*. Licet enim Vasquez dicat illas propositiones fuisse damnatos propter acerbitatem censuræ, quas asciunt sententias communes plurium Theologorum, tamen Pontifex damnans censuram Baij contra communes illas sententias, videtur illis sententijs communibus patrocinari.

14. Dicendum cum communi sententia Deus vt finis naturalis potest amari amore beneuolentiæ, ac super omnia, merè naturali.

15. Probatur primo: nam potentia diligendi Deum vt finem naturalem super omnia propter ipsum Deum, est naturalis creaturæ rationali; ergo amor, quo Deus vt finis naturalis super omnia propter se diligatur, est naturalis creaturæ rationali. Probatur antecedens: naturale enim est, quod ita est debitum naturæ, vt sine illo esset monstrosa, peruersa & mala: e. g. quia oculi, ac potentia visiua ita sunt homini debiti, vt homo carens oculis, & potentia visiua, eo ipso sit cæcus, & mutilus, oculi, & potentia visiua sunt naturales homini; sed potentia Deum vt finem naturalem super omnia propter se diligendi est ita debita creaturæ rationali, vt si creatura rationalis careat hac potentia, eo ipso sit peruersa, & mala; ergo &c. Probatur minor: nam sicut bonitas, & rectitudo cuiuslibet consistit in hoc, vt sit apta ad suum finem naturalem, sic malitia, & peruersitas consistit in hoc, vt sit ad talem finem inepta: e. gr. bonitas oculi consistit in hoc, vt sit aptus ad suum finem, hoc est ad exercendam operationem videndi, sic malitia, & peruersitas oculi consistit in hoc, vt sit cæcus, & ad videndum ineptus; sed finis naturæ rationalis est, vt tendat ad Deum suum vltimum finem, diligendo propter se amando, & omnibus alijs præponendo, ac cætera propter Deum diligendo; ergo bonitas, & rectitudo naturæ rationalis consistit in hoc, vt habeat potentiam amandi Deum super omnia propter se: malitia, & peruersitas consistit in hoc, vt careat hac potentia, ac proinde potentia diligendi Deum super omnia est ita debita naturæ rationali, sine illa esset peruersa, & mala.

16. Confirmatur: nam cum natura aliqua ordinatur ad operationem, etiam sine obligatione morali exercendi illam operationem, si careat potentia exercendi illam operationem, est mutila, monstrosa, & mala: ex. gr. quia equus ordinatur ad operationes equinas videndi, audiendi, ambulandi, si careat potentia videndi, ambulandi, audiendi &c. sit cæcus, surdus, est mutilus, monstrosus, malus in genere equi: nam nomine equi sic intelligimus equum ineptum ad exercendas operationes equinas, ad quas per suam naturam ordinatur; ergo à fortiori natura, quæ ordinatur ad aliquam operationem cum obligatione morali illam exercendi, si careat potentia illam exercendi, est mutila, monstrosa, peruersa, & mala; sed natura rationalis non solum ordinatur ad Deum suum vltimum finem naturalem propter se ipsum super omnia

diligendum, sed etiam habet moralem obligationem talem dilectionem exercendi; ergo si careret potentia Deum super omnia diligendi, esset monstrosa, peruersa, & mala. Quid enim cogitari potest magis monstrosum, quam natura rationalis carens potentia exercendi operationem, ad quam exercendam obligatur? sed quod est ita debitum naturæ, vt si illo careret, esset peruersa, & mala, est maximè naturale; ergo potentia Deum vt finem naturalem super omnia diligendi est maximè naturalis creaturæ rationali. Quod creatura rationalis naturaliter obligetur ad Deum suũ finem naturalem super omnia diligendum, patet. Nam primum præceptum naturale, & quod lumine rationis innotescit, est, quod debemus Deum propter se diligere, eumque cæteris rebus præponere. Si enim ratio naturalis dictat filios debere parentes amore etiam beneuolentiæ diligere, à fortiori dictat creaturam rationalem debere Deum suum creatorem propter se diligere, eumque cæteris rebus præponere. Addo hoc argumentum, & probare efficaciter potentiam diligendi Deum vt finem naturalem super omnia, esse naturalem creaturæ rationali, & esse efficacissimum ad hominem contra Iansenium, eiusque sectatores. Iansenius enim lib. 1. de statu puræ naturæ, cap. 17. & sequentibus docet creaturam rationalem innocentem non posse creari sine obligatione, adeoque sine potentia diligendi Deum super omnia; & quod eo ipso, quod crearetur sine tali potentia, esset peruersa, & mala, idque probat pluribus testimonijs Augustini; sed est manifestum, quod id, quod ita est debitum naturæ, vt sine illo esset peruersa, & mala, est maximè naturale; ergo potentia diligendi Deum super omnia est maximè naturalis creaturæ rationali.

17. Respondet Iansenius lib. 1. de statu puræ naturæ, cap. 15. quod potentia diligendi Deum super omnia est simul naturalis, & supernaturalis. Est naturalis, in quantum est ita debita naturæ rationali, vt sine illa esset peruersa, & mala, ideoque naturæ innocenti negari non potest. Est supernaturalis, quia non potest haberi per vires naturæ, & non potest fluere ab vllis principijs, facultatibus, vel adiutorijs naturalibus, sed debet infundi à Spiritu Sancto supernaturaliter operante.

18. Sed contra primo: nam ad supernaturale propriè non sufficit, vt sit supra vires effectiuas naturæ creatæ, sed requiritur vlterius, vt sit suprà eius exigentiam, & vt non sit debitum naturæ creatæ: ideoque licet anima rationalis sit supra vires effectiuas naturæ creatæ, & à solo Deo infundatur corpori, tamen quia exigitur à corpore organizato, illique debetur, non est propriè supernaturalis, sed naturalis; sed potentia diligendi Deum super omnia exigitur à natura rationali, illique debetur ita, vt negari non possit: ergo non est propriè supernaturalis: & ex proportionali ratione non est donum propriè gratuitum, quia donum propriè gratuitum non est debitum naturæ creatæ.

19. Contra secundo: nam vt auctoritate etiam Apostoli, & Augustini probatum est quæst. 46. num. 3. nomine proprietatis naturalis intelligimus id, quod est debitum naturis creatis, præsertim si debeatur debito ita stricto, vt sine illo, naturæ esent mutilæ, monstrosæ, peruersæ, ac malæ; nomine doni propriè supernaturalis intelligimus, quod propter suã excellentiam naturis creatis est prorsus indebitum, ideoque datur à Deo omnino gratis, & sine vllo debito; sed Iansenius docet omnem potentiam diligendi Deum super omnia esse debitam naturæ rationali debito ita stricto, vt sine illa natura rationalis esset peruersa, & mala; ergo docet omnem potentiam diligendi Deum super omnia esse propriè naturalem, & per consequens omnem amorem Dei esse naturalem, & non propriè gratuitum. Nos cum Scholasticis communiter distinguimus duplicem potentiam diligendi Deum super omnia, alteram, qua diligatur vt finis naturalis, alteram, qua diligatur vt finis supernaturalis. Primam dicimus esse debitam naturæ, adeoque propriè naturalem. Secundam dicimus propter suam excellentiam esse naturæ prorsus indebitam, adeoque donum propriè supernaturale, & gratuitum, ac à Deo conlatum omnino gratis, & sine vllo debito. Iansenius è conuerso negat potentiam diligendi Deum super omnia vt finem supernaturalem esse donum supernaturale, & gratuitum in hoc sensu, ita vt sit prorsus indebitum naturæ, & detur à Deo omnino gratis, ac dicit, illud esse donum supernaturale, & gratuitum solum in eo sensu improprio, in quo nos concedimus etiam potentiam diligendi Deum vt finem naturalem aliquo pacto esse donum supernaturale, & gratuitum; ergo Iansenius negat dona propriè supernaturalia, & gratuita, quæ nos concedimus, ac de hoc puncto est controuersia, & cum ipse auferat veram gratiam, calumniatur nos, quasi gratiam auferamus, cum verè concedamus totam gratiam, quam ille admittit, & præterea asseramus dari aliam gratiam propriè supernaturalem, & prorsus indebitam, quam ille negat.

20. Probatur secundo conclusio. Nam vel amor, quo Deus vt finis naturalis amatur super omnia, excedit ordinem naturæ, quia amor beneuolentiæ est, vel quia est amor Dei, vel quia est super omnia; nullum ex his dici potest; ergo non excedit ordinem naturæ. Probatur prima pars minoris: nam amor beneuolentiæ, & amicitiæ, quo alter amatur propter se ipsum, & non solum propter commodum amantis, non excedit ordinem naturæ, ideoque potest naturaliter dari in hominibus, vt docuerunt Aristoteles, & omnes Philosophi, ac de facto parentes amant filios amore beneuolentiæ, quamuis nullum ex eis commodum expectent.

22. Con-

21. Confirmatur primo: nam natura humana socialis est, & ad sui conseruationem indiget societate; sed societas humana subsistere non posset, si homines se ipsos tantum amarent propter se; ergo natura humana est naturaliter inclinata ad alios etiam amandos amore beneuolentiæ. Imò vt ait S. Thomas, natura humana non esset bene instituta sine hac inclinatione alios etiam amandi amore beneuolentiæ. Addo, quod hæc inclinatio datur etiam in rebus inanimatis. Vt enim aduertit S. Thomas quodlib. 1. in resp. ad vltimum, in rebus inanimatis datur non solum inclinatio ad recipiendum id, quo indigent, sed etiam ad agendum, & dandum, & communicandum alteri id, quo abundant, eo pacto, quo in Sole datur inclinatio ad illuminandum, & ad communicandam lucem, qua abundat; sed sicut inclinatio ad recipiendum reducitur ad concupiscentiã, sic inclinatio ad agendum, & dandum reducitur ad beneuolentiam; ergo.

22. Probatur secunda pars minoris. Nam ratio naturalis dictat Deum auctorem totius naturæ esse propter se diligendum, imo creaturam rationalem obligari ad Deum conditorem suum propter se amandum; sed non est supra naturam rationalem, vt faciat id, ad quod naturaliter cognoscit se obligari; ergo non est supra naturam rationalem, vt Deum amet propter se. Confirmatur: nam sicut quia ratio naturalis dictat filios debere parentes propter se diligere, non est supra naturam, vt filij parentes propter se diligant, sic quia ratio naturalis dictat creaturas rationales debere Deum conditorem suum propter se diligere, non est supra naturam rationalem, vt Deũ propter se diligant.

23. Probatur tertia pars: nam ratio naturalis non solum dictat creaturam rationalem obligari ad diligendum Deum conditorem suum propter se, sed etiam obligari ad Deum toto corde diligendum, hoc est omnibus alijs rebus præferendum, iuxta illud Bernardi lib. de diligendo Deo: *Clamat innata, & nota rationi iustitia, quia ex toto illum diligere debet, cui se totum debere non ignorat*: sed ratio naturalis non dictat hominem obligari ad ea, quæ sunt supra eius naturam; ergo amor, quo Deus vt auctor naturæ propter se diligatur, & alijs omnibus præferatur, non est supra naturam rationalem creatam; sed amor Dei super omnia consistit in hoc, vt Deus præferatur omnibus alijs rebus; ergo amor Dei neque ex eo, quod sit super omnia, est supra naturam rationalem creatam.

24. Confirmatur ratione, quam affert S. Thomas 1. par. quæst. 60. art. 5. Nam pars naturaliter inclinatur ad bonum totius propter ipsum totum, aliquando etiam cum detrimento boni proprij; sed Deus est bonum vniuersale totius vniuersi, ita vt vniuersum non possit habere vllum bonum, nisi dependenter à bono Dei; ergo naturaliter quælibet creatura magis inclinatur ad bonum Dei, quã ad bonum proprium; ergo etiam voluntas naturaliter inclinatur ad volendum bonum Dei propter ipsum Deum, magis, quam bonum proprium, adeoque ad bonum Dei præferendum omnibus alijs, & sic ad Deum amandum super omnia.

25. Verum quia diximus possibilem esse duplicem amorem Dei, alterum naturalem, alterum supernaturalem, quæritur primo, quo pacto amor Dei naturalis differat à supernaturali?

26. Respondeo, quod differunt per hoc, quod amor naturalis est amor seruilis, quo creatura amat Deum lumine naturali cognitum, vt optimum dominum; amor supernaturalis est amor amicabilis, & filialis, quo creatura amat Deum vt amicum, & patrem. Explicatur. Duplex est amor, alter amicabilis, & filialis, quo amamus Deum vt amicum, & patrem ex fide, qua credimus, quod Deus diligentes se diligit vt amicos, & adoptat in filios, cum promissione manifestandi eis se ipsum, & secreta cordis sui, eosque admittendi ad intimam familiaritatem, qua agant cum ipso facie ad faciem, & in partem hæreditatis ac regni, vt sint in æternum conuiuæ eiusdem mensæ, & participes eiusdem felicitatis. Hic amor est essentialiter supernaturalis, & creaturæ indebitus, nec potest vlli conuenire, nisi per dona gratiæ, ac dependenter à fide, qua credamus Deo reuelanti, se propter infinitam bonitatem suam nos viliſſimos seruos elegisse in amicos, & adoptasse in filios. Quia vero potentia amandi Deum tali amore est indebita naturæ, non est necessaria, vt natura rationalis non sit peruersa, & mala; alioquin esset summè debita, & naturalis, ideoque posset negari etiam innocenti. Alter amor est non amicabilis, neque filialis, quo creatura rationalis cognoscens per lumen naturale ex ijs, quæ facta sunt, Deum esse optimum dominum, & digniſſimum, vt ametur propter infinitam suam bonitatem, amaret illum vt talem, constituens suum vltimum finem in Deo, vt possit creaturas contemplabili, & amabili amore proportionato. Potentia antecedens amandi Deum tali amore est naturalis, ac debita creaturæ rationali innocenti, vtpotè necessaria, ne sit peruersa, & mala, ideoque est innegabilis innocenti: & quia quod est debitum, non est gratia, nisi in eo sensu lato, in quo ex Augustino Epistola 95. supra citata ipsa dona naturalia non improbanda ratione vocari possunt gratia, ideò potentia antecedens amandi Deum tali amore non fuisset gratia superaddita donis creationis. Dixi, quod potentia antecedens non fuisset gratia superaddita creationi, quia ad amandum Deum, & ad quemlibet actum bonum exercendum, præter potentiam antecedentem necessaria est necessitate consequenti cogitatio congrua, quæ cum sit indebita, cuicunque individuo determinatè sumpto, respectu cuiuscunque est gratia superaddita dono

dono creationis, licet non sit gratia supernaturalis, cum debeatur naturæ saltem indeterminatè, sed sit gratia ordinis naturalis. Addo, quod ipsa potentia antecedens secundum gradus, secundum quos præcisè non deberetur, esset gratia superaddita creationi, sed ordinis naturalis.

27. Quæritur secundo, in quo sensu amor Dei naturalis, vel supernaturalis possit, aut debeat esse super omnia?

28. Respondeo amorem Dei dupliciter posse esse super omnia, appretiatiuè nimirum, & intensiuè. Amor Dei super omnia appretiatiuè est, quo Deus ita diligitur propter se, vt præferatur omnibus alijs. Vt autem Deus præferatur omnibus alijs, requiritur, vt amans ita Deum diligat, vt sit efficaciter paratus facere, & pati omnia, quæ Deus præceperit præcepto graui. Qui enim ita Deum diligit, vt sit ad hoc paratus, Deum præfert omnibus alijs; qui non est ad hoc paratus, Deum non præfert omnibus alijs, adeoque non diligit Deum super omnia. Hinc sequitur amorem Dei super omnia continere saltem virtualiter voluntatem efficacem obseruandi totam legem, & omnia præcepta grauiter obligantia, ideoque posse dici super omnia etiam obedientialiter. Amor Dei super omnia appretiatiuè in sensu explicato potest esse vel naturalis, vel supernaturalis. Si enim Deus lumine naturali cognitus ametur super omnia vt optimus dominus, est amor super omnia merè naturalis. Si Deus ametur ex fide amore amicabili, & filiali, est amor super omnia supernaturalis. Amor Dei super omnia propriè supernaturalis includit voluntatem non solum affectiuè, sed etiam effectiuè efficacem implendi totam legem, non solum naturalem, sed supernaturalem, cum det vires faciendi quidquid Deus potest præcipere etiam supernaturaliter, ideoque qui amat Deum super omnia, potest dicere cum Apostolo: *Omnia possum in eo, qui me confortat*. Amor Dei super omnia merè naturalis includit voluntatem efficacem etiam effectiuè obseruandi totam legem naturalem, cum det vires obseruandi omnia præcepta naturalia grauiter obligantia; at non includit voluntatem effectiuè efficacem implendi legem supernaturalem, cum non det vires supernaturales. Ideo amor supernaturalis est magis super omnia, quam naturalis.

29. Amor super omnia intensiuè est, quo Deus diligitur tota intensione hic, & nunc diligenti possibili per vires, quas habet: & quia beati amant Deum super omnia tota intensione, qua possunt, amant Deum super omnia non solum appretiatiuè, sed etiam intensiuè. In via vix vnquam datur amor Dei super omnia intensiuè, & non videtur præceptus, nec est ad iustificationem extra sacramentum necessarius, vt docent communiter Theologi. Amor etiam purè naturalis potest esse super omnia intensiuè, vt docet Suarius lib. 1. de necessitate gratiæ, cap. 31. num. 9.

30. Ex eo, quod sit possibilis amor naturalis Dei super omnia, infertur, quod homines, & Angeli in pura natura possent Deum super omnia diligere amore purè naturali.

31. Ad 1. Aristoteles 8. Ethic. cap. 18. negat solum serui vt serui ad dominum posse dari amorem amicitiæ, quo diligat illum vt amicum, at non negat, quod seruus possit diligere dominum vt pulchrum, iustum, sapientem, liberalem, bonum, ac retribuentem seruo multa bona, vt iam melius patebit in resp. ad 2.

32. Ad 2. nego, quod Aristoteles non dixerit quidpiam de amore, quo creatura diligit Deum. Licet enim 8. Ethic. cap. 7. dicat Deum non posse esse amicum homini, tamen 10. Ethic. cap. 9. docet, quod sapiens, & felix est *Theophilestatos*, hoc est Deo dilectissimus per hæc verba. *At qui ex intellectu operatur, eumque excolit, atque optimè afficit, esse Theophilestatos, hoc est Deo dilectissimus videtur. Nam si aliquam rerum humanarum curam Dij habent, sicut videtur, consentaneum est ipsos re illa, quæ optima est, atque ipsis maximè cognata, delectari, qui est intellectus, eosque, qui eam maximè curant, & honorant, remunerari, vtpotè qui eorum, quæ sunt amica, curam habent, rectèque, & honestè agunt. Hæc autem omnia sapienti maximè inesse obscurum non est. Is igitur est theophilestatos, hoc est Deo charissimus, eumdemque esse etiam felicissimum verisimile est. Quare ita quoque efficitur, vt sapiens maximè felix sit*; ergo concedit Aristoteles, quod Deus maximè amat felicem, & sapientem vt optimum seruum, adeoque quod è conuerso felix, & sapiens potest maximè redamare Deum, vt optimum dominum.

33. Iam quod Plato, & alij antiqui Philosophi nihil dixerint de amore Dei, est falsum, & contra S. Augustinum pluribus locis, ac præsertim in lib. de Ciuit. Dei. Libro enim 12. de Ciuit. cap. 20. de Philosophis dicit: *Fatentur, quanto plus aliquis amauerit Deum, tanto eum facilius ad beatitudinem peruenturum*. Lib. 14. cap. 7. dicit. *Amorem eos in bonis rebus, & erga ipsum Deum magni pendere, libri eorum satis loquuntur*. Lib. 8. cap. 9. de Platone loquens dicit. *Non dubitat Plato hoc esse philosophari, amare Deum*: & ibidem: *ipsum verum, ac summum bonum Plato dicit Deum; vnde vult esse philosophum amatorem Dei, vt quoniam Philosophia ad beatam vitam tendit fruens Deo, sit beatus, qui Deum amauerit*. Eodem lib. 8. cap. 5. *Si ergo Plato Dei huius imitatorem, cognitorem, amatorem dixit esse sapientem, quid opus est excutere cæteros Philosophos?* Lib. 10. cap. 1. de Platonicis dicit. *Vitam beatam quemquam isti assecuturum negant, qui non illi vni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhæserit*; ergo manifestum est antiquos Philosophos lumine naturali cognouisse, quod felicitas consistit etiam in amore Dei.

34. Ad 3. concedo maiorem, quod nimi-

tum amor Dei super omnia naturalis contineat obseruantiam totius legis naturalis; ac distinguo minorem; est impossibilis homini naturaliter actus continens obseruantiam totius legis naturalis sine gratia ordinis naturalis, concedo; sine gratia ordinis supernaturalis, nego; & nego consequentiam. Lex continet præcepta, quibus præscribuntur actiones necessariæ ad consequendum vltimum finem. Quia ergo dari potest duplex finis, alter naturalis, alter supernaturalis, ideo dari potest duplex lex, altera præscribens actiones necessarias, & sufficientes ad finem naturalem, altera præscribens actiones necessarias, & sufficientes ad finem supernaturalem. Amor Dei super omnia vt finis supernaturalis, hoc est vt amici volentis nos beatificare per manifestationem suæ essentiæ, & suorum secretorum, continet obseruantiam totius legis supernaturalis. Amor super omnia Dei vt finis naturalis, hoc est vt optimi domini volentis beatificare bonum seruum per cognitionem sui in creaturis, quas fecit, continet obseruantiam totius legis naturalis. Vterque amor est impossibilis ex viribus naturæ sine gratia Dei, sed diuersimodè. Nam amor supernaturalis est impossibilis sine gratia ordinis supernaturalis: amor naturalis est impossibilis sine gratia ordinis naturalis, vt magis explicabitur in responsione ad 5. Sancti ergo Patres dum dicunt esse impossibilem ex viribus naturæ obseruantiam totius legis, intelligendi sunt, vt dicant, non posse nos obseruare totam legem supernaturalem sine gratia supernaturali, & non posse in pura natura obseruare totam legem naturalem sine gratia ordinis naturalis, vt magis explicabitur in resp. ad 6. & 7.

35. Ad 4. transmitto maiorem, ac distinguo minorem: amor, quo Deus amatur vt lumine naturæ cognitus sub conceptu primæ veritatis, non potest haberi, nisi per gratiam ordinis naturalis, concedo; ordinis supernaturalis, nego; & nego consequentiam. Amor, quo Deus ametur vt lumine naturæ notus sub conceptu primæ veritatis, non potest haberi, nisi per gratiam ordinis naturalis, at potest haberi sine gratia ordinis supernaturalis. Augustinus lib. 2. de libero arbitrio, dum dicit amorem illum non posse haberi, nisi à Deo per gratiam, loquitur de gratia, abstrahendo ab hoc, quod sit ordinis naturalis, vel supernaturalis. Patet ex verbis citatis. Nam docet non solùm magna bona, sed etiam minima bona non posse esse, nisi à Deo; sed nomine minimorum bonorũ intelligit potentias, & alia, quibus possumus benè, & malè vti: nomine magnorum bonorum intelligit actus, & habitus virtutum, quibus nemo potest malè vti; ergo sicut dum docet potentias, & alia minora bona debere esse à Deo, docet, quod debent esse à Deo per gratiam, abstrahendo ab hoc, quod sit ordinis naturalis, vel supernaturalis (certum enim est minora bona esse à Deo per gratiam ordinis merè naturalis) sic dum docet maiora bona, & præsertim amorem Dei vt primæ veritatis, debere esse à Deo, abstrahit ab hoc, quod debeant esse à Deo per gratiam ordinis naturalis, vel supernaturalis. Citato loco retractationum Augustinus dicit se per hanc doctrinam, quam lib. 2. de libero arbitrio tradiderat, scribens non contra Pelagianos, sed contra Manichæos indicasse gratiam, quam Pelagiani nefanda impietate oppugnabantur auferre. Pelagiani enim dicebant liberum arbitrium, quo possumus esse boni vel mali, esse à Deo, voluntatem autem bonam non esse à Deo per gratiam, sed esse à nobis; ergo docebant liberum arbitrium, quo possumus benè, vel malè vti, adeòque recensetur inter minora bona, esse à Deo, voluntatem autem bonam, qua nemo potest nisi vti, adeoque recensetur inter maiora bona, non esse à Deo, sed ex nobis; ergo Augustinus lib. 2. de libero arbitrio docens etiam maiora bona, adeoque voluntatem bonam esse à Deo, indicauit gratiam, quam Pelagiani negabant; sed liberum arbitrium est à Deo per gratiam merè naturalem; ergo dum asserit voluntatem bonam esse à Deo, abstrahit ab hoc quod sit à Deo per gratiam supernaturalem vel ordinis merè naturalis. Eodem argumento contra Pelagianos agens lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione probat bonam voluntatem esse à Deo per gratiam, dicens: *liberum arbitrium, hoc est libera quædam voluntas à Deo est, quæ adhuc potest esse bona, vel mala, bona autem voluntas ex nobis est, melius est quod à nobis, quam quod ab illo est; quod si absurdissimum cimus, oportet fateamur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipisci*; sed liberum arbitrium habemus à Deo per gratiam ordinis naturalis, ergo etiam bonam voluntatem naturalem possumus habere à Deo per gratiam ordinis naturalis.

36. Ad 5. respondeo eodem pacto, quo Deum lumine naturæ cognitum sub concep honestatis, & iustitiæ, homo in natura pura posset propter se diligere cum gratia ordinis naturalis. Augustinus dum locis citatis dicit hominem sine gratia non posse diligere iustitiam propter ipsam iustitiam, vel loquitur de gratia, abstrahendo ab hoc, quod sit ordinis naturalis, aut supernaturalis, vel loquitur de homine lapso, qui cum sit infirmus, non potest moraliter diligere iustitiam propter se sine gratia sanante, quæ est ordinis supernaturalis, vt magis explicabitur suo loco.

37. Ad 6. concedo maiorem, & distinguo minorem: Deus non potest diligi propter sum Deum amore amicabili, & filiali, sine gratia ordinis supernaturalis, concedo: Deus non potest diligi propter ipsum Deum amore non amicabili, neque filiali, sine gratia ordinis supernaturalis, ac cum sola gratia ordinis naturalis, nego minorem; & nego consequentiam. Amor Dei amicabilis, & filialis non potest haberi, nisi à Deo per gratiam supernaturalem. At amor non amicabilis, & non filialis

lialis potest haberi sine gratia supernaturali cum sola gratia ordinis naturalis. Ad auctoritates Sancti Augustini respondeo Augustinum, dum dicit, non posse amari Deum gratis, nec posse diligi iustitiam propter ipsam iustitiam, nec posse fieri vllum opus bonum sine gratia propriè dicta, loqui de amore Dei, ac iustitiæ salutari, ac de operibus bonis bonitate non purè morali, sed salutari, hoc est conducente ad salutem, quæ de facto consistit solùm in vita æterna, siue in visione Dei; sed salus consistens in visione Dei est supernaturalis; ergo omnes actus salutares debent esse supernaturales, adeoque fieri non possunt sine gratia propriè dicta, ac supernaturali. Eodem modo intelligendus est, dum videtur docere, quod infideles nullum exercent actum bonum. Negat enim solum infideles exercere actus bonos bonitate salutari, non negat exercere actus bonos bonitate purè morali, ac proinde non meritorios vitæ æternæ, sed solùm meritorios alicuius felicitatis temporalis, quam felicitatem temporalem fatetur in libris de Ciuit. Dei fuisse concessam à Deo Romanis in præmium aliquarum virtutum moralium.

38. Ad 7. & 8. respondeo ex dictis in responsione ad 6. quod S. Augustinus dum docet ad actus bonos necessariam esse gratiam Spiritus Sancti, adeoque supernaturalem, loquitur de actibus bonis bonitate salutari. Confirmari potest primo, nam ad illos actus bonos S. Augustinus, & alij Catholici docuerunt esse necessariam gratiam Spiritus Sancti, de quibus præsertim orta fuerat controuersia cum Pelagio; sed controuersia cum Pelagio præsertim fuit de actibus bonis bonitate salutari: docebat enim Pelagius, nos per vires liberi arbitrij sine gratia Dei posse facere actus meritorios vitæ æternæ; ergo Sanctus Augustinus, & Catholici de actibus salutaribus loquebantur, dum docebant ad actus bonos esse necessariam gratiam Spiritus Sancti. Secundo confirmari potest ex pluribus locis Sanctorum Augustini, Prosperi, & aliorum allegatis à Suario lib. 1. de necessitate gratiæ, cap. 20. in quibus expresse suam doctrinam de necessitate gratiæ restringunt ad actus salutares, & meritorios vitæ æternæ. Nec solùm Patres, sed etiam Concilia eamdem restrictionem addunt suis definitionibus de necessitate gratiæ, vt patet ex can. 6. 7. & 25. secundi Concilij Arausicani, & ex can. 3. sess. 6. Concilij Tridentini; hæc autem restrictio esset omninò superflua, nisi supponerent, esse possibiles aliquos actus bonos bonitate purè morali, ad quos non sit necessaria gratia propriè dicta. Nec est verum, quod Sanctus Augustinus ad hoc, vt amor Dei, & iustitiæ sit salutaris, nihil aliud requirat, nisi vt amemus Deum, & iustitiam gratis. Requirit enim semper, vt amemus Deum, & iustitiam, prout proponuntur amanda per fidem; sed per fidem Deus & iustitia proponuntur vt amanda amore amicabili formaliter, vel ordinatiuè; ergo S. Augustinus ad actum salutarem requirit, vt sit amicabilis formaliter, vel ordinatiuè, & ad hunc præter externam prædicationem Euangelij docet esse necessariam interiorem gratiam supernaturalem, quam interiorem gratiam Pelagius negabat.

39. Ad 9. Augustinus, & Patres dum videntur asserere, quod omnis amor naturæ rationalis vel est charitas, vel est vitiosa cupiditas, nomine charitatis intelligunt charitatem formaliter, aut participatiuè, abstrahendo à naturali, vel supernaturali. Omnis nimirum actus honestus est formaliter, aut participatiuè amor vltimi finis, hoc est Dei; omnis autem amor deliberatus, qui non sit honestus, per se est malus, & peccaminosus, cum non detur actus deliberatus per se indifferens, vt dixi lib. 5. de Actibus humanis, quæst. 18. adeoque est vitiosa cupiditas; ergo omnis amor deliberatus creaturæ rationalis, vel est charitas saltem participatiua, vel est vitiosa cupiditas. Quod Augustinus, & Patres debeant intelligi in hoc sensu, non autem in sensu Ianseniano, ita vt asserant omnem amorem creaturæ rationalis vel esse supernaturalem charitatẽ formaliter, vel vitiosam cupiditatem, probatur primo: nam 38. propositio Baij damnata à duobus Pontificibus est: *omnis amor creaturæ rationalis, aut est vitiosa cupiditas, qua mundus diligitur, quæ à Ioanne prohibetur, aut est laudabilis illa charitas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa, Deus amatur.* Secundo si omnis actus honestus esset formaliter actus charitatis supernaturalis, nulla daretur virtus distincta à formali charitate supernaturali, quod est contra omnes Philosophos, & Theologos. Tertio probatur: nam loca Augustini, & Patrum, quos Iansenius affert lib. 3. de natura lapsa, cap. 19. probant solum, quod omnes actus, quibus creaturam amamus sine vlla relatione saltem virtuali ad Deum vltimum finem, sunt mali, adeoque vitiosa cupiditas; sed actus per talem relationem constituuntur charitas solùm participatiuè; ergo probant solùm, quod omnes actus, qui non sunt charitas saltem participatiuè, sunt vitiosa cupiditas. Probatur maior, afferendo loca Patrum citata à Iansenio, & illa explicando. Primus est Augustini lib. 9. de Trinitate, cap. 7. & 8. vbi dicit. *Non quod non sit amanda creatura, sed si ad creatorem refertur* saltem virtualiter *ille amor non iam cupiditas, sed charitas erit*, vel formaliter, vel participatiuè. Tunc enim est cupiditas, cum propter se amatur creatura, sine vlla nimirum relatione ad Deum vltimum finem.

40. Secundus est lib. 8. de Trinitate, cap. 4. *Ea quippe dilectio dicenda est, qua vera est: alioquin cupiditas &c. Hæc est autem vera dilectio, vt inhærentes veritati iustè viuamus*; sed tunc inhærentes veritati iustè viuimus, cum diligimus Deum, qui est ipsa veritas, & alia, cum aliqua relatione saltem virtuali ad Deum; ergo etiam hic locus probat, quod omnis amor

creaturæ rationalis est vel charitas formalis, aut participatiua, vel cupiditas vitiosa.

41. Tertius est ex lib. 2. de Peccator. merit. & remiss. cap. 18. *Quanquam voluntas mirum si potest in medio quodam consistere, vt nec bona, nec mala sit. Aut enim iustitiam diligimus, & bona est, & si magis diligimus, magis bona, si minus, minus bona est: aut si omnino non diligimus, non bona est. Quis verò dubitet voluntatem nullo modo iustitiam dil gentem, non modo esse malam, sed pessimam voluntatem?* Sed cum cætera amamus cum aliqua relatione saltem virtuali ad vltimum finem, iustitiam diligimus; ergo hoc testimonium probat solùm non dari medium inter cupiditatem vitiosam, & charitatem formalem, vel participatiuam.

42. Quartus locus est: Augustinus lib. de natura, & gratia, cap. 21. dicit, quod *bona voluntas nihil aliud est, quam charitas, quam Scriptura esse clamat ex Deo.* Concedimus omnem bonam voluntatem esse charitatem formaliter, vel participatiuè in sensu explicato. In eodem sensu lib. 14. de Ciuit. cap. 7. dicit; *Bona voluntas est bonus amor, mala voluntas est malus amor*; & lib. de Gratia Christi, cap. 20. dicit, *non solùm potest homo habere charitatem*, vel formalem nimirum, vel participatiuam, *qua sit arbor bona, sed potest etiam cupiditatem, qua sit arbor mala*; & eodem lib. cap. 21. *cum peccat homo, non secundùm charitatem* formalem nimirum, vel participatiuam, *sed secundùm cupiditatem peccat &c.* & in psal. 18. *qui noluerit seruire charitati* formali, vel participatiuæ, *necesse est, vt seruiat iniquitati*. Eodem pacto intelligenda sunt verba S. Leonis serm. 5. de Ieiunio 7. mensis: *Duo amores sunt, ex quibus omnes prodeunt voluntates, ita diuersi qualitatibus, sicut diuiduntur auctoribus. Rationalis enim animus, qui sine dilectione esse non potest, aut Dei amator est* charitate nimirum formali, vel participatiua, *aut mundi*. Eodem modo sunt intelligenda alia testimonia Augustini, & Patrum; ergo testimonia Patrum probant solùm non dari medium inter charitatem abstrahentem à formali, vel participatiua, naturali, vel supernaturali, quod vltra concedimus, sed non probant non esse possibilem amorem Dei, tum naturalem, tum supernaturalem.

43. Ex dictis infertur primo, quod quia possibilis est amor Dei super omnia ordinis, naturalis, homines, & Angeli in pura natura possent amare Deum tali amore. Addimus, quod potentia antecedens amandi Deum super omnia amore naturali, esset ordinis naturalis, & esset debita creaturæ rationali innocenti: & quia quod est debitum non est gratia, nisi in eo sensu lato, in quo ex Augustino epistola 98. supra citata, ipsa dona naturalia non improbanda ratione vocari possunt gratia; ideò potentia antecedens amandi Deum tali amore non fuisset gratia superaddita dono creationis. Dixi, quod potentia antecedens non fuisset gratia superaddita creationi, quia ad amandum Deum, & ad quemlibet actum bonum exercendum, præter potentiam antecedentem, necessaria est necessitate consequenti cogitatio congrua, quæ cum sit indebita cuicunque indiuiduo determinate sumpto, respectu cuiuscunque est gratia superaddita dono creationis, licet non sit gratia supernaturalis, cum debeatur naturæ saltem indeterminatè, sed sit gratia ordinis naturalis. Addo, quod ipsa potentia antecedens secundum gradus, secundùm quos præcisè non deberetur, esset gratia superaddita creationi, sed ordinis naturalis.

44. Opponunt aduersarij, nos attollere vires naturæ, ac deprimere necessitatem gratiæ, dum asserimus, quod creatura rationalis potest per vires naturales sine gratia propriè dicta amare Deum aliquo amore saltem non amicabili.

45. Respondeo, quod potiùs aduersarij deprimunt, immo totaliter auferunt necessitatem gratiæ propriè dictæ, ac supernaturalis, ac naturam attollunt, cum nos tum gratiæ, tum naturæ tribuamus, quod vniuscuiusque est proprium. Patet. Nam nos dicimus creaturæ rationali innocenti deberi solas vires amandi Deum amore non amicabili, adeoque tales vires esse naturales, nec esse propriè gratiam ordinis supernaturalis, fatemur verò vires amandi Deum amore amicabili esse ominò indebitas, & supernaturales, adeoque ad amandum Deum amicabiliter necessariam esse gratiam supernaturalem proprissimam & indebitam. E conuersò aduersarij dicunt creaturæ rationali innocenti deberi vires amandi Deum etiam amicabiliter; ergo dicunt amandum Deum etiam amicabiliter non esse necessariam vllam gratiam indebitam: ergo deprimunt, immo totaliter auferunt necessitatem gratiæ supernaturalis propriæ, & indebitæ, & nominibus abutentes, sub nominibus gratiæ propriè dictæ obtrudunt dona necessaria, ne natura creetur peruersa, & mala, adeoque summè debita, & naturalia; quod est obtrudere sub nominibus catholicis errorem Pelagianum, fastu Pelagiano. Pelagius siquidem in Concilio Palestino ne ab Episcopis damnaretur, ita fassus est necessitatem gratiæ ad singulos actus salutares, vt nomine gratiæ intellexerit naturam, vt S. Augustinus fidè refert, ac præsertim libro de gestis Pelagij, & Concilij Palestini, cap. 15.

46. Infertur secundo, quod sicut est possibilis amor Dei super omnia ordinis naturalis, sic possibiles sunt actus iustitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c. ordinis naturalis; sicut homines, & Angeli in pura natura possent amare Deum amore naturali, sic possent exercere actus aliarum virtutum illis proportionatarum ordinis naturalis. De potentia antecedenti, vel consequenti exercendi tales actus philosophari debemus proportionaliter ad ea, quæ diximus num. 43. de potentia antecedenti, vel consequenti ad diligendum Deum super omnia amore naturali.

In

47. Infertur tertio, quod hominibus, & Angelis in pura natura debita esset potentia antecedens, non solùm physica, sed moralis obseruandi pro toto tempore, quo essent in via, totam legem grauiter obligantem. Ratio est, quia naturæ rationali innocenti debetur potentia non solùm physica, sed etiam moralis ad consequendum suum vltimum finem naturalem; sed si non haberet potentiam etiam moralem ad non peccandum mortaliter per totum tempus viæ, non haberet potentiam moralem ad consequendum suum vltimum finem, hoc est felicitatem naturalem, sed haberet necessitatem moralem ad incurrendum in miseriam æternam; ergo. Probatur maior: nam naturæ rationali innocenti debetur, vt non creetur peruersa, & mala; sed si crearetur sine tali potentia morali, crearetur peruersa, & mala: ergo. Probatur minor; quod enim est moraliter ineptum ad suum vltimum finem, eo ipso est moraliter peruersum, ac malum; sed si natura rationalis innocens careret potentia morali ad consequendum suum finem, esset moraliter inepta ad suum finem consequendum; ergo esset peruersa, & mala.

48. Opponunt: homines in natura pura non haberent maiores vires naturales, quam habeant in natura lapsa; sed in natura lapsa sine gratia supernaturali non possunt obseruare totam legem; ergo nec in natura pura.

49. Respondeo, negando maiorem. Dico enim, quod quia homo in natura lapsa non solùm est spoliatus gratuitis, sed etiam est vulneratus in naturalibus, habet vires multò minores, quam habiturus esset in natura pura, sicut vulneratus, & ægrotus habet vires minores, quam habeat sanus. Sed de hoc agendum est infra.

QVÆSTIO XLVII.

Vtrum vltimus finis naturalis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis sit Deus vt in se ipso visus, vel vt per creaturas cognitus?

1. VIdetur, quod vltimus finis, & beatitudo naturalis creaturæ rationalis non sit Deus, vt per creaturas cognitus. Primo enim ex doctrina S. Thomæ 1.2. quæst.3. ar.8. in corpore, & 3. contra Gentes cap. 52. & sequentibus, finis vltimus possessus causat quietem, & cessationem ab vlteriori motu; sed cognitio Dei per creaturas non causat in intellectu quietem, sed causat vlteriorem motum; ergo cognitio Dei per creaturas non est vltimus finis intellectus, ac proinde nec est vltimus finis ordinis naturalis. Probatur minor. Nam ex Aristotele 1. metaph. cap. 2. cum intellectus per effectum cognoscit causam imperfectè, & solum quoad *an est*, & non perfectè, & quidditatiuè, hoc est quoad *quid est*, inquietatur, & per curiositatem mouetur ad quærendam cognitionem perfectam, & quidditatiuam causæ; sed per creaturas cognoscimus Deum solum imperfectè, ac non quidditatiuè; ergo cognitio Dei per creaturas non quietat intellectum, sed causat motum curiositatis, quo quærimus cognitionem Dei perfectam, & quidditatiuam.

2. Confirmatur: nam si lapis, acquisito centro, adhuc impetu naturali inclinaretur ad motum, quo tenderet ad aliquem alium terminum, procul dubio centrum non esset vltimus finis lapidis; sed intellectus, habita cognitione Dei per creaturas, adhuc naturali impetu curiositatis inclinatur ad vlteriorem cognitionem quidditatiuam Dei, prout est in se; ergo cognitio Dei per creaturas non est vltimus finis intellectus creati.

3. Secundo cognitio, qua potiùs cognoscitur, quid res non sit, quam quid sit, non quietat intellectum, sed inquietat, excitando appetitum sciendi, quid res sit. Et ratio est, quia vt Aristoteles docet 3. de Anima, tex. 26. obiectum finale intellectus est quod quid est, siue essentia rei; sed per creaturas cognoscitur potiùs, quid Deus non sit, quam quid sit, ideoque ex doctrina S. Dionysij de Mystica Theologia, cap. 1. tunc per creaturas habemus perfectam cognitionem de Deo, cum coniungimur Deo, sicut omninò ignoto; ergo cognitio Dei per creaturas non quietat intellectum, adeoque non est vltimus finis.

4. Tertio vltimus finis creaturæ rationalis est felicitas, seu beatitudo; sed beatitudo, & felicitas naturæ rationalis non potest consistere in cognitione Dei per creaturas, sed solùm in visione clara Dei, prout est in se; ergo &c. Minor probatur ex conditionibus felicitatis explicatis ab Aristotele 1. ethic. cap. 7. & Sancto Thoma in commentario, alijsque communiter. Felicitas debet esse bonum pulcherrimum, & iucundissimum, per se sufficiens, excludens omnem miseriam, & cum illa inconiungibile perpetuum, & inamissibile, ac securitatem afferens de sua perpetuitate, & naturalis desiderij satiatiuum; sed pleræque ex istis conditionibus non conueniunt cognitioni Dei per creaturas; ergo &c. Probatur minor: nam primo cognitio Dei per creaturas non sufficit cognoscenti, sed relinquit illum indigentem amicis, cum quibus socialiter viuat. Secundo est coniungibilis cum peccato, quod est summa miseria, & de facto coniungeretur cum peccabilitate, quæ etiam est magna miseria. Tertio est amissibilis per peccatum, ac proinde non affert securitatem de sua perpetuitate, sed potiùs trahit perpetuam sollicitudinem, ne amittatur, & commutetur in miseriam. Quarto demum nullo pacto est satiatiua desiderij naturalis, vt ostensum est duobus primis argumentis: ergo felicitas, ac proinde vltimus finis non potest consistere in cognitione Dei per creaturas.

5. Quarto si vltimus finis naturalis consisteret

ſteret in cognitione Dei per creaturas, conſiſteret etiam ſaltem partialiter, & integraliter in amore Dei vt cogniti per creaturas; ſed non poteſt conſiſtere in tali amore, cum omnis amor Dei ſit ſupernaturalis eſſentialiter: ergo &c.

6. Quinto ſi natura rationalis ita ordinaretur ad viſionem Dei, prout eſt in ſe, vt talis viſio non poſſet illi negari, niſi in pœnam peccati, cognitio Dei per creaturas non eſſet vltimus finis naturæ rationalis; ſed natura rationalis ordinatur modo dicto ad viſionem Dei, prout eſt in ſe, vt ſæpe docet Sanctus Auguſtinus lib. 3. contra Iulianum, cap. 12. & lib. 5. cap. 22. & alijs locis; ergo &c.

7. Reſpondeo certum eſſe ex Ariſtotele 1. ethic. cap. 2. quem omnes ſequuntur, quod dari debet aliquis vltimus finis, propter quem alia omnia ſecundum rectam rationem debemus deſiderare, ipſum verò non debemus deſiderare propter aliud, ſed propter ſe ipſum. Probat Ariſtoteles, quia ſi quodlibet debemus deſiderare propter aliud, deſiderium naturæ protenditur in infinitum, appetendo A. propter B. B. propter C. ſine vllo termino; ſed deſiderium, quod protenditur in infinitum, eſt fruſtraneum, inane, & vacuum, cum non poſſit vmquam expleri, obtinendo fines intentos; ergo deſiderium naturale eſſet fruſtraneum, inane, & vacuum; ſed deſiderium naturale non poteſt eſſe fruſtraneum, inane, & vacuum, cum ſit inclinatio nobis inhærens ex ordine primi mouentis, hoc eſt Dei, quæ ordinatio non poteſt eſſe fruſtranea, nec ad aliquid inconſequibile: ergo &c. Confirmatur: nã deſiderium, quo appetimus A. propter B, B. propter C. & ſic in infinitum, eſt deſiderium fatuum, ac proinde non eſt ſecundum rectam rationem; ergo per deſiderium ſecundum rectam rationem non debemus procedere in infinitum, ſed ſiſtere debemus in aliquo bono, propter quod ita appetamus cætera, vt ipſum non appetamus propter aliud, ſed propter ſe ipſum. Et quia bonum, propter quod alia ſunt appetibilia, eſt melius illis, ideo vt Ariſtoteles infert, vltimus finis eſt optimum bonorum à creatura rationali appetendorum.

8. Hoc ſuppoſito, duplex oritur quæſtio. Prima eſt, an vltimus finis, ad quem naturaliter creatura rationalis deberet ordinare ſe ipſam, & omnes ſuas actiones, ſit cognitio Dei per creaturas, & amor ad illam conſequens, an viſio Dei ſecundum ſe. Secunda, an poſito, quod cognitio Dei per creaturas eſſet vltimus finis naturalis, eſſet finis quietatiuus naturalis deſiderij, & haberet alias conditiones felicitatis.

9. Dicendum primo: creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſe ipſam, & omnes ſuas actiones, tanquam ad vltimum finem, ad cognitionem, & amorem Dei per creaturas, non verò ad viſionem Dei ſecundum ſe.

10. Probatur primo: nam creatura rationalis ſolo lumine naturali prædita deberet ordinare ſe ipſam ad illum finem, quem lumen naturale proponeret, vt prudenter, & licitè intendibilem, non verò ad illum, quem proponeret vt intendibilem ſolum imprudenter, temerariè, & illicitè; ſed lumen purè naturale proponeret, vt prudenter, & licitè intendibilem ſolam cognitionem Dei per creaturas, viſionem immediatam Dei proponeret vt intendibilem ſolum imprudenter, temerariè, & illicitè; ergo &c. Maior eſt manifeſta. Loquimur enim de fine, ad quem creatura rationalis ſecundum rectam rationem debet ordinare omnes ſuas actiones. Euidens verò eſt, quod ſecundum rectam rationem non debet ordinare ſuas actiones ad finem illicitè ſolum intendibilem. Probatur minor: nam lumen purè naturale proponit vt prudentem intentionem ſolius finis proportionati naturæ creatę, nec excedentis vires illius; proponit vero vt temerariam intentionem finis excedentis dignitatem, & vires totius naturę creatæ, & de quo neque etiam ſcit, an ſit aſſequibilis de potentia Dei abſoluta; ſed ſola cognitio Dei per creaturas eſt proportionata dignitati, ac viribus naturæ creatæ, viſio immediata Dei eſt improportionata, & excedens ita, vt fortaſſe per lumen naturæ neque etiam poſſimus ſcire an ſit aſſequibilis de potentia Dei abſoluta; ergo &c. Confirmatur, & explicatur. Euidens enim eſt per lumen naturale, quod prudenter intendimus curſum, imprudenter intendimus volatum, non ex alia ratione, niſi quia curſus eſt proportionatus noſtris viribus, volatus eſt improportionatus, atque excedens; ſed per lumen rationale cognoſcitur, quod viſio Dei multo magis excedit vires noſtræ naturæ, quam volatus; ergo lumẽ naturale proponit intentionem videndi Deum vt magis temerariam quam intentionem volandi. Confirmatur ſecundo: nam lumen naturale proponit ruſticum, quod non poteſt, niſi per ſummam temeritatem intendere, vt adoptetur à rege, vt ſit heres ipſius, & vt admittatur ad intimam familiaritatem regis, ita vt rex manifeſtet illi omnia ſecreta cordis ſui; ſed viſio Dei includit adoptionem, qua ſumus filij Dei, hæreditatem, qua poſſidemus bona, & felicitatem diuinam, & intimam familiaritatem, per quam Deus manifeſtat omnia ſua ſecreta; ergo lumen purè naturale proponit cuilibet creaturæ quod non poteſt niſi per ſummam temeritatem intendere viſionem Dei.

11. Hinc verò infertur, quod intentio videndi Deum non ſolum eſſet peccatum, ſed eſſet grauiſſimum peccatum, ex quo tanquam ex radice ſequeretur, quod creatura peccaret in omnibus ſuis actionibus moralibus. Ratio eſt, quia cum intentio finis eſt peccaminoſa, omnes actiones factæ propter talem finem ſunt peccaminoſæ, iuxtà illud Chriſti Matth. 6. & Lucæ 11. *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebroſum erit*; ſed in caſu poſito intentio vltimi finis, ad quem creatura ordi-

ter

ret omnes suas actiones, esset peccaminosa; ergo omnes actiones morales, hoc est factæ ex intentione vltimi finis essent peccaminosæ.

12. Secundo probatur conclusio. Nam creatura rationalis solo lumine naturali prædita deberet ordinare suas actiones ad finem, ad quem actiones factæ ex solo lumine naturali essent aptæ, non verò ad finem, ad quem essent omnino ineptæ; sed per solum lumen naturale absque fide supernaturali impossibile est facere vllam actionem aptam, & conducentem ad visionem Dei; ergo creatura rationalis solo lumine naturali prædita non deberet ordinare se ipsam, & suas actiones ad visionem Dei; alioquin ordinaret se ad finem per media omnino inepta ad talem finem. Hinc verò reijcitur responsio, quæ posset afferri, quod creatura rationalis solo lumine naturali prædita deberet ordinare omnes suas actiones ad visionem Dei, non determinatè, sed indeterminatè sub conceptu communi felicitatis, ac beatitudinis. Nam creatura deberet ordinare suas actiones ad illam solam beatitudinem, ad quam tales actiones essent aptę & proportionatæ, sed actiones factæ per solū lumen naturale sunt aptæ ad solam beatitudinem consistentem in cognitione Dei per creaturas, & sunt omnino ineptæ ad beatitudinem consistentem in visione Dei secundum se; ergo &c.

13. Tertiò probatur conclusio: nam beatitudo, quam potest homo per solum lumen naturale prudenter intendere, ac sperare, procul dubio potest naturaliter ascendere in cor hominis. Quomodo enim non ascendit in cor, quod prudenter intenditur, & speratur? Sed beatitudo consistens in visione Dei non potest naturaliter ascendere in cor hominis; ergo beatitudo consistens in visione Dei non est prudenter intendibilis, ac sperabilis ab homine per solum lumen naturale. Probatur minor ex Scriptura. Isaiæ 64. dicitur: *A sæculo non audierunt, neque auribus perceperunt: oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti expectantibus te.* A sæculo inauditum dicitur, quod non potest cadere in mentem: quæ enim cadunt in mentem, dicuntur, & audiuntur ab hominibus; sed Isaias dicit esse inauditam à sæculo absque Deo, hoc est absque diuina reuelatione, beatitudinem à Deo præparatam expectãtibus ipsum, quæ beatitudo consistit in visione Dei; ergo non potest cadere in mentem hominis absque diuina reuelatione, quod Deus præparauerit hominibus beatitudinem consistentem in visione Dei; sed finis, qui non potest cadere in mentem absque diuina reuelatione, non potest prudenter intendi, ac sperari ab homine per solum lumen naturale; ergo visio Dei non potest prudenter intendi, ac sperari ab homine per solum lumen naturale.

14. Hunc locum Isaiæ in eumdem scopum refert Paulus 1. ad Cor. 2. dicens. *Sicut scriptum est, quod nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus his, qui diligunt illum; nobis autem reuelauit Deus per spiritum suum.* Sensus est: non solum non possumus oculo, vel aure, vel alio sensu percipere beatitudinem nobis præparatam, cum non sit sensibilis, sed purè intelligibilis, sed neque possumus ex sensibilibus per discursum naturalem ascendere ad illam cognoscendam, & sperandam (ascendere enim in cor est cognosci cognitione excitante spem) sed solum possumus ad illam cognoscendam, & sperandam peruenire per reuelationem Spiritus Sancti. Quod hic sit germanus sensus Apostoli, & ex se patet, & confirmatur ex antecedentibus, & consequentibus. Ex antecedentibus quidem: dixerat enim Apostolus, quod ipse docebat, & prædicabat sapientiam non humanam, sed diuinam, absconditam in mysterio, quam Deus ab æterno prædestinauit, vt annunciaretur in tempore in gloriam nostram, quam sapientiam non cognouerunt principes huius sæculi, quia si cognouissent Deum prædestinasse nos ad gloriam, & beatitudinem per Christum, numquam crucifixissent ipsum Christum Dominum gloriæ. His dictis, ad probandum, quod sapientia, quam docebat, & prædicabat, erat non humana, sed diuina, abscondita, & incognita principibus, & sapientibus sæculi, affert testimonium Isaiæ *sicut scriptum est &c.* ergo intentum Apostoli est, quod non possumus per lumen naturale, & per naturalem sapientiam peruenire ad cognoscendam beatitudinem, quam Deus nobis præparauit, eamque sperandam, sed indigemus diuina reuelatione. Hoc ipsum adhuc magis patet ex consequentibus. Statim enim rationem subdit Apostolus ad ostendendum, quod non possumus scire, nisi per reuelationem Spiritus Sancti beatitudinem, quam Deus nobis præparauit, dicens: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita & quæ Dei sunt nemo cognouit, nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Sensus est: sicut profunda secreta hominis scit solus spiritus ipsius hominis, alij verò homines non possunt illa scire, nisi homo dignetur reuelare, sic à fortiori profunda secreta Dei scit solus spiritus Dei, nulla verò creatura potest illa scire, nisi Deus dignetur reuelare; sed est profundissimum secretum Dei, quod dignatus sit præparare nobis creaturis vilissimis visionem sui, per quam constituamur amici, filij adoptiui, & participes diuinæ hæreditatis, sicut esset profundissimum secretum regis, quod decreuisset adoptare vilissimum seruum, constituendo illum intimum amicum, atque hæredem regni; ergo sicut non potest cognoscere seruus, quod rex decreuit illum adoptare, nisi rex reuelauerit; sic non potest creatura cognoscere, quod Deus præparauerit illi

vi-

visionem sui, & sic assurgere ad illam intendendam, & sperandam, nisi Deus reuelauerit.

15. Confirmatur, comparando modum, quo Apostolus ad Rom. 1. loquitur de Deo, vt auctore mundi, & rerum naturalium, cum modo, quo hic loquitur de Deo, vt beatificatore diligentium se. De Deo vt creatore dicit: *inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius, & diuinitas*: De Deo vt beatificatore dicit: *Nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus &c.* Diuinitatem, & virtutem Dei condentis mundum vocat notum Dei, ex creaturis manifestum; *quod enim notum est Dei, manifestum est in illis &c.* è conuerso voluntatem, qua Deus præparauit beatitudinem diligentibus ipsum vocat profundum Dei, quod nemo scit, nisi spiritus Dei, & cui voluerit spiritus reuelare; ergo doctrina Apostoli est, quod licet possimus per lumen naturale ascendere ad cognoscendum Deum, vt auctorem mundi, & retributorem præmiorum naturalium, non tamen possumus per solum lumen naturale ascendere ad cognoscendum Deum, vt beatificatorem, & retributorem visionis beatificæ.

16. Infertur, quod quidquid sit de illa quæstione, vtrum homo, vel Angelus per solum lumen naturale possit cognoscere euidenter, vel saltem probabiliter possibilitatem visionis beatificæ, & aliorum donorum supernaturalium, saltem nec homo, nec Angelus possunt per solum lumen naturale cognoscere ne probabiliter quidem, quod Deus sit de facto daturus talia dona. Probatur ex pluribus. Primo Apostolus dicit, quod beatitudo nobis præparata non ascendit in cor; sed quod potest probabiliter cognosci vt futurum, adeoque potest prudenter sperari, potest ascendere in cor; ergo &c. Secundo vocat voluntatem dandi hæc dona, profundum secretum Dei: sed vtcunque posset dici secretum hominis id, quod possumus probabiliter conijcere, saltem non potest dici secretum profundum; ergo multo minus id, quod possumus probabiliter conijcere, est profundum secretum Dei, cuius secreta sunt magis profunda, & impenetrabilia, quam secreta hominum. Tertio Christus Matth. 15. dicit regnum Cælorum, hoc est beatitudinem esse similem thesauro abscondito in agro, quem qui inuenit &c. sed thesaurus absconditus inuenitur ex improuiso, & sine præuia probabilitate, ac spe inueniendi; ergo creatura cum per lumen naturale non habeat vllam probabilitatem inueniendi beatitudinem consistentem in visione Dei, ex improuiso per fidem à Deo infusam inuenit hunc thesaurum, & mouetur ad illum acquirendum per contemptum omnium bonorum naturalium. Hunc modum ex improuiso inueniendi Deum vt beatificatorem describit Isaias initio cap. 65. dicens in persona Dei: *quæsierunt me, qui ante non interrogabant, qui non quæsierunt, inuenerunt me, dixi ecce ego, ecce ego ad gentem, quæ non inuocabat nomen meum*; ergo Deus per reuelationem & fidem ex improuiso offert se vt beatificatorem creaturæ rationali non interroganti, neque quærenti, cum per lumen naturale nec possit probabiliter conijcere, ac sperare tantum bonum, illique dicit: *Ecce ego: ecce ego*. Quarto Matth. 13. dicitur de Christo intelligendum locum psal. 77. *Aperiam in parabolis os meum: eructabo abscondita à constitutione mundi*; sed ex eodem capite 13. Matthæi, & ex toto euangelio constat, quod Christus aperiens in parabolis os suum, loquebatur de regno Dei, hoc est de beatitudine, ac de modo illa consequendi, ac dicebat, *simile est regnum Cælorum &c.* ergo hæc doctrina de beatitudine consistente in visione Dei est illud absconditum à constitutione mundi, quod Christus eructauit. Quo pacto verò talis beatitudo fuisset abscondita à constitutione mundi, si potuissent homines per lumen naturale probabiliter conijcere, ac sperare se illam consecuturos? Quinto videmus à posteriori, quod antiquis Philosophis, licet fuerint summo ingenio prædíti, & accuratissimè disputarint de fine, & beatitudine hominis, nemo leuiter quidem suspicatus est beatitudinem consistere in visione Dei, & illam esse prudenter intendibilem & sperabilem; ergo nulla per lumen naturale potest haberi probabilitas de visione Dei obtinenda. Sexto non solum sapientes mundi per lumen naturale non cognouerunt ne probabiliter quidem beatitudinem consistentem in visione Dei, sed etiam cum Apostoli ceperunt prædicare hanc doctrinam, sapientes mundi per rationes purè humanas illam examinantes reprobarunt tanquam stultitiam, vt sæpe dicit Paulus 1. ad Corinth. cap. 1. & alijs locis; ergo standō lumine pure naturali hæc doctrina, licet non appareat euidenter falsa, apparet vt improbabilis, ac stultè solum, & imprudenter credibilis. Ideo Apostolus 1. ad Corinth. 1. dicit quod de prædicatione euangelica verificatur illa prophetia Isa. 29. *Perdam sapientiam sapientium, & prudentiam prudentium reprobabo*: quæ *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*; quæ *per stultitiam prædicationis placuit saluos facere credentes*, & quod id, *quod stultum est Dei, sapientius est hominibus*. Perdidit Deus sapientiam sapientium, quia quæ per humanam sapientiam censebantur vt impossibilia, vel improbabilia, annunciauit futura de facto, & sic sapientiam humanam fecit stultam, ostendens eius falsitatem. Reprobauit prudentiam prudentium, quia reuelauit debere nos ordinare omnes nostras actiones ad finem, & beatitudinem, quæ per humanam prudentiam censebatur vt intendibilis, ac sperabilis solum imprudenter, ac stultè. Saluos fecit credentes per stultitiam prædicationis, prædicando doctrinam, quæ per lumen purè naturale censebatur improbabilis, ac stulta. Ex eadem ve-

ratio-

ratione doctrina euangelica, quæ est doctrina Dei, vocatur *stultum Dei*, licet hoc stultum sit sapientius omni humana sapientia.

17. Septimo Iudæi habuerunt Scripturas, & Prophetas, & tamen ante aduentum Christi pauciſſimi ex ipsis intellexerunt mysteria Trinitatis, Incarnationis, & beatitudinis consistentis in clara visione Dei; primus verò Christus clarè annunciauit hæc mysteria, prædicans regnum Dei, ideoque in morte Christi, *velum templi scissum est*, quia per Christum reuelata, ac manifestata sunt illa mysteria, quæ *sub* velis figurarum fuerant solum insinuata in veteri testamento, eo pacto, quo beatitudo consistens in visione Dei insinuata fuit sub promissione terræ fluentis lac, & mel; ergo signum est, quod hæc mysteria sunt incognoscibilia quoad existentiam per discursum naturalem, cum de facto neque insinuatio facta à Prophetis in veteri testamento sufficerit, vt à plerisque cognoscerentur.

18. Octauo demum ex proportionali ratione, ex qua non potest vlla creatura per lumen purè naturale cognoscere ne probabiliter quidem mysterium Trinitatis, neque etiam potest probabiliter cognoscere mysterium beatitudinis; ergo &c. Probatur antecedens. Ratio enim, propter quam non possumus ne probabiliter quidem conijcere mysterium Trinitatis, est, quia ex vna parte effectus creati ostendunt solum vnitatem primi principij, ex alia verò parte essentiæ creatæ non possunt subsistere in pluribus suppositis, sed subsistunt in vnico supposito, adeoque non relinquunt fundamentum probabiliter opinandi, quod essentia diuina subsistat in tribus suppositis; sed creaturæ rationales dedignantur demittere se ad inferiora: licet enim homines sint æquales secundum naturam, tamen propter inæqualitatem accidentalem conditionis, Reges indignum putant sua maiestate demittere se ad amicitiam cum rusticis; Angeli etiam experiuntur in se, quod dedignantur agere amicabiliter cum hominibus inferioris naturæ, & fortasse occasio peccandi Angelis fuit, quia dedignati sunt homines æquari sibi in donis gratiæ, & beatitudinis; ergo neque homines, neque Angeli habent fundamentum probabiliter opinandi, quod Deus sit ita bonus, & misericors, vt cum sit infinitè superior quacunque creatura, dignetur respicere humilitatem seruorum, demittere se ad amicitiam cum seruis, adoptando illos in filios, & faciendo participes hæreditatis diuinæ. A fortiori non potuit vlla creatura probabiliter suspicari, quod Filius Dei æqualis Patri esset exinaniturus semetipsum, *formam serui accipiens, & factus obediens vsque ad mortem, mortem autem Crucis*, & quod Pater sic esset dilecturus mundum *vt filium suum vnigenitum daret* pro salute inimicorum, cum adhuc inimici essemus.

19. Ex his concluditur argumentum. Creatura enim rationalis solo lumine naturali prædita deberet ordinare suam vitam ad aliquem vltimum finem prudenter intendibilem, & sperabilem; sed per solũ lumen naturale non posset habere vllam probabilitatem obtinendi visionem beatificam, adeoque non posset illam prudenter intendere, & sperare; ergo non deberet ordinare totam suam vitam ad visionem beatificam, sed ad cognitionem Dei per creaturas.

20. Posito, quod creatura rationalis per solum lumen naturale deberet ordinare totam suam vitam ad cognitionem Dei per creaturas, oritur secunda quæstio initio proposita, vtrum talis cognitio esset quietatiua desiderij naturalis, & haberet alias conditiones felicitatis?

21. Dicendum secundo: cognitio Dei per creaturas quietaret naturale desiderium, & haberet cæteras conditiones felicitatis, proportionaliter, ac de facto visio Dei quietat, atque habet cæteras conditiones felicitatis.

22. Probatur: nam naturale desiderium creaturæ rationalis tunc quietatur, cum creatura rationalis possidet inamissibiliter summum bonum possessione sibi conueniente, & proportionata, & cognita vt tali, etiamsi non possideat illud alia perfectiore possessione, quæ vel est illi omnino impossibilis, vel non est de facto conueniens, & proportionata; sed creatura rationalis, cognoscendo Deum per creaturas, possideret summum bonum possessione sibi conueniente, & proportionata, atque inamissibili, perfectiorem verò possessionem per immediatam visionem cognosceret vt sibi inconuenientem, & improportionatam, ac temerariè solum intendibilem, ac sperabilem; ergo &c. Minor patet ex dictis conclusione 1. Probatur maior: nam si possessio summi boni vnicuique conueniens non sufficeret ad quietandum desiderium, neque visio Dei, quantumuis excellentissimi gradus, ex. gr. qua Deum videt humanitas Christi, sufficeret; consequens est absurdum; ergo &c. Probatur maior: nam humanitas Christi non possidet Deum visionibus simpliciter possibilibus perfectioribus, & perfectioribus sine termino, quandoquidem iuxta communiorem sententiam impossibilis est visio Dei, qua dari non possit visio perfectior, & perfectior sine termino; ergo si non sufficit ad quietandum naturale desiderium possessio conueniens, & proportionata cum carentia possessionis perfectioris, neque visio, qua Deum videt humanitas Christi, sufficit ad quietandum desiderium naturale humanitatis.

23. Confirmatur primo: nam humanitas Christi caret visionibus perfectioribus, & perfectioribus illi conuenientibus, ac debitis in actu primo ratione vnionis hypostaticæ, ratione cuius humanitati debetur omne bonum possibile, quod elegerit, & tamen quia visiones perfectiores, & perfectiores non sunt debitæ, & conuenientes humanitati in actu

secundo, posita electione, qua Christus elegit sibi visionem in certo gradu, ideo per visionem imperfectiorem quietatur naturale desiderium humanitatis; ergo à fortiori sufficit ad quietandum desiderium possessio conueniens, cum carentia possessionis indebitæ etiam in actu primo.

24. Confirmatur secundo: nam cuicumque beato possidenti inferiorem gradum visionis magis est proportionatus perfectior gradus visionis, quam homini solo lumine naturali prædito sit proportionata visio; ergo sicut beati inferioris gradus quietantur per visionem, qua vident Deum, etiamsi careant superioribus gradibus visionis, quos in via potuissent prudenter intendere, & sperare, sic creatura solo lumine naturali prædita quietaretur cognitione Dei mediata, etiamsi careret immediata visione, quam nunquam potuisset prudenter intendere, ac sperare.

25. Ratio à priori desumitur ex definitione beatitudinis allata à Sancto Augustino lib. 13. de Trinitate: *Beatus est qui habet omnia, quæ vult, & nihil malè vult*; & epistola 121. *Ille est beatus, qui omnia, quæ vult, habet, & nihil vult, quod non decet*. Duæ ergo conditiones ad beatitudinem requiruntur, vel potius duo effectus per beatitudinem præstantur. Primus est rectitudo voluntatis, ac desiderij, per quam beatus nihil malè, & inordinatè velit; secundus est adimpletio desiderij, per quam beatus habet omnia, quæ benè, & ordinatè vult; sed qui nihil malè, atque inordinatè vult, ac desiderat, si possideat summum bonum possessione sibi conueniente, & proportionata, non vult, neque desiderat perfectiorem possessionem sibi inconuenientem, & improportionatam; ergo eo ipso beatificatur ita, vt quietetur naturale desiderium illius; ergo creatura rationalis solo lumine naturali prædita possidens Deum per cognitionem, qua contemplaretur illum in creaturis, quietaretur, quia cum nihil malè vellet, non desideraret absolutè visionem immediatam Dei, vtpotè quam non posset velle, & intendere nisi temerariè, & imprudenter, vt iam est probatum. Sed hæc omnia melius patebunt in solutione argumentorum, vbi etiam explicabitur, quo pacto cognitioni Dei per creaturas conueniret inamissibilitas, & reliquæ conditiones felicitatis enumeratæ in 3. argumento.

26. Ad 1. Respondeo primo indirectè, quod argumentum nimis probat. Ostendit enim, quod neque visio immediata Dei possit quietare intellectum. Eatenus enim qui cognoscit Deum per effectus non quietatur, quatenus cum cognoscat Deum imperfectè, & non quidditatiuè, desiderat cognoscere Deum perfectè, & quidditatiuè; sed etiam qui videt Deum immediatè non cognoscit Deum, quantum est cognoscibilis, sed ita imperfectè, vt possit cognoscere perfectius, & perfectius sine termino; ergo neque qui videt Deum immediatè quietatur.

27. Confirmatur: nam naturale desiderium intellectus videtur esse de cognoscendo obiecto perfectè, & adæquatè, & quantum est cognoscibile; sed quamcunque visionem habeamus de Deo, numquam cognoscimus Deum, quantum est cognoscibilis; ergo argumentum allatum valet, sola comprehensio Dei potest quietare intellectum, ideoque solus Deus est perfectè quietus, & beatus, cum solus cognoscat se ipsum adæquatè, quantum est cognoscibilis.

28. Respondeo secundo directè, negando minorem. Ad probationem distinguo maiorem: cum intellectus cognoscit causam perfectè, ac non quidditatiuè, inquietatur, & quærit cognitionem quidditatiuam causæ, si cognoscat esse sibi conuenientem, & proportionatam solam cognitionem non quidditatiuam, nego maiorem; si cognoscat cognitionem quidditatiuam esse sibi conuenientem, & proportionatam, concedo maiorem, distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut aduersarij debent fateri, quod intellectus cognoscens obiectum non comprehensiuè, inquietatur, si videat esse sibi conuenientem cognitionem comprehensiuam talis obiecti; si verò videat cognitionem comprehensiuam esse sibi inconuenientem, non inquietatur; sic nos dicimus quod intellectus cognoscens obiectum non quidditatiuè, inquietatur, si cognoscat esse sibi conuenientem cognitionem quidditatiuam; si verò cognoscat cognitionem quidditatiuam esse sibi inconuenientem, non inquietatur; sed creatura rationalis solo lumine naturali prædita cognoscens Deum per creaturas videret esse sibi inconuenientem cognitionem quidditatiuam Dei; ergo non inquietaretur, ex proportionali ratione, ex qua videntes Deum immediatè non inquietantur, licet non videant quantum est ab ipsis visibilis.

29. Aristoteles dum 1. metaphysic. dicit quod cognita causa non [quidditatiuè, creatur curiositas naturalis cognoscendi illam quidditatiuè, intelligendus est de causis materialibus, quarum cognitio quidditatiua est nobis conueniens, & proportionata, non verò de causis, quarum cognitio est nobis improportionata. Patet, tum quia exemplum affert in causa eclipsis, quæ causa potest nobis cognosci quidditatiuè; tum quia Aristoteles negat appetitum naturalem impossibilium, & existimat animæ nostræ impossibile esse cognitionem quidditatiuam, non solum Dei, sed etiam omnium substantiarum immaterialium completarum, ideoque tertio de anima, text. 26. docet, quod obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis; ergo putat purè immaterialia non posse ab homine cognosci quidditatiuè; & 2. metaph. text. dicit, quod *sicut oculi vespertilionum ad lumen diei se habent, ita & intellectus animæ nostræ ad ea quæ manifestissima omnium sunt*.

30. Sed

30. Sed licet argumentum allatum sit solutum, quid dicemus ad auctoritatem S. Thomæ, qui locis allegatis, & alibi passim eo argumento probat beatitudinem perfectam, & vltimam, non posse in alio consistere, quam in visione Dei? Primo dici potest cum Caietano in Commentario, quod S. Thomas loquitur vt Theologus de homine prout est de facto, & posita eleuatione. Verissimum autem est, quod homo prout est de facto, non potest quiescere, habita quacunque cognitione Dei per creaturas, quia cum cognoscat se esse ordinatum ad videndum Deum prout est in se, naturaliter desiderat desiderio intensissimo videre Deum. Ex opposita ratione est verum, quod homo non eleuatus, cum cognosceret se non esse ordinatum ad cognoscendū Deum in se, sed solum in creaturis, non naturaliter desideraret cognoscere Deum quidditatiuè, & in se, sed solum desideraret cognoscere in creaturis, adeoque habita cognitione Dei per creaturas in suo ordine perfecta, quietaretur. Confirmatur: nam de rustico adoptato à rege simpliciter verificaretur, quod quietari non posset, nisi per possessionem regni, & simul verificaretur, quod nisi fuisset adoptatus, potuisset quietari absque possessione regni, dummodo obtineret conuenientia statui ipsius; ergo etiam de homine eleuato verum est simpliciter, quod non possit quietari, nisi videat Deum, & tamen etiam est verum, quod si non esset eleuatus, quietaretur cognitione Dei per creaturas in suo gradu perfecta. Hinc patet, in quo sensu desiderium cognoscendi Deum quidditatiuè, & immediatè sit homini naturale. Dico, quod est desiderium naturale subiectiuè, & præsuppositiuè; at radicaliter, & terminatiuè non est naturale, sed supernaturale. Est naturale subiectiuè, quia est desiderium naturæ vt subiecti desiderantis: est naturale præsuppositiuè, quia connaturaliter, ac necessario sequitur ex eleuatione, quam supponit in natura. At non est naturale radicaliter, quia radix proxima, ex qua oritur, est eleuatio supernaturalis, quam supponit; neque est naturale terminatiuè, quia terminatur ad visionem Dei supernaturalem. S. igitur Thomas cum desiderium videndi Deum vocat naturale, loquitur in primo, & secundo sensu, non autem in tertio, & in quarto, & ex eo, quod de facto detur in homine, probat vltimam hominis felicitatem de facto consistere in visione Dei, quæ sola quietare posset tale desiderium.

31. Secundo dico, quod S. Thomas signanter dicit beatitudinem perfectam, & vltimam consistere in sola visione Dei, vt indicet, quod aliqua beatitudo minus perfecta consistere potest in cognitione Dei mediata.

32. Pro explicatione distingui debent tres gradus beatitudinis. Primo simpliciter perfecta beatitudo est possessio summi boni quietans omnino, quia non potest dari, neque cogitari sine aperta contradictione aliquid melius illa. In hoc sensu solus Deus est beatus, quia solus possidet summum bonum possessione identitatis realis, & intentionalis per cognitionem comprehensiuam, qua possessione non potest dari, neque cogitari quidquam melius sine aperta contradictione. Secundo beatitudo perfecta, non simpliciter, sed respectu creaturæ, est possessio summi boni quietatiua desiderij, eo quod non sit possibilis creaturæ possessio melior, ac perfectior in specie. In hoc sensu visio immediata Dei est beatitudo perfecta, & vltima, quia ita quietat desiderium, vt non remaneat desiderabilis possessio summi boni perfectior in specie. Cognitio enim comprehensiua, quæ esset perfectior in specie, est omnino impossibilis creaturæ. Tertio beatitudo est possessio summi boni quietans desiderium, quia licet sit possibilis possessio incomparabiliter perfectior in specie, non est conueniens creaturæ pro statu præsenti; & talis esset cognitio Dei per creaturas in pura natura. Visio igitur Dei est beatitudo creaturæ rationalis simpliciter perfecta, & vltima, quia illa habita, non potest remanere desiderium beatitudinis perfectioris in specie. At cognitio Dei per creaturas est beatitudo non simpliciter perfecta, & vltima, quia illa habita, si natura eleuetur, potest remanere desiderium beatitudinis perfectioris in specie, licet tale desiderium remanere non possit in natura non eleuata.

33. Ad 2. Respondeo eodem pacto, quod cognitio, qua potius cognoscitur, quid obiectum non sit, quam quid sit, quietat appetitum, si simul cognoscat, quod cognoscenti non est conueniens cognitio quidditatiua talis obiecti, eo pacto, quo etiam aduersarij debent dicere, quod cognitio, qua Deus ita videtur immediatè, vt remaneat infinitè magis visibilis, quietat appetitum beatorum, quia cognoscunt impossibilem esse cognitionem, qua cognoscant Deum, quantum est cognoscibilis.

34. Ad 3. Cognitio Dei per creaturas haberet omnes conditiones felicitatis. Primo esset bonum pulcherrimum, cum esset contemplatio primæ pulchritudinis. Secundo esset bonum iucundissimum. Delectatio enim sequitur ex perfecta operatione potentiæ circa proportionatum eius obiectum: ex. gr. cum tactus perfectè operatur circa proportionatissima tangibilia, sequitur delectatio sensibilis in tactu: cum oculus perfectè videt obiecta sibi conuenientissima, sequitur delectatio sensibilis in visu &c. sed intellectus cognoscendo Deum per creaturas, haberet perfectissimam operationem sibi conuenientem circa primam, & vniuersalem veritatem, quæ est præcipuum obiectum intellectus; ergo ex cognitione Dei per creaturas sequeretur delectatio tanto maior quacunque delectatione sensibili, quanto intellectus est perfectior quolibet sensu.

35. Tertio esset bonum per se sufficiens, ex proportionali ratione, ex qua visio Dei est bonum per se sufficiens. Ratio est, quia possessio summi boni vnicuique conueniens est bonum per se vnicuique sufficiens; sed contemplatio Dei per creaturas esset possessio summi boni conueniens creaturæ in pura natura; ergo esset bonum per se sufficiens creaturæ in pura natura. Dum opponitur: creatura rationalis adhuc indigeret amicis; ergo cognitio Dei per creaturas non esset bonum illi sufficiens: distinguo antecedens; indigeret amicis, tanquam instrumentis, & adiumentis ad consequendam perfectam contemplationem Dei, concedo antecedens; indigeret amicis, tanquam formalibus complementis beatitudinis essentialis, nego antecedens; & nego consequentiam. Non valet: visio Dei indiget lumine gloriæ; ergo non est bonum per se sufficiens; ergo neque valet: contemplatio Dei per creaturas indigeret amicis; ergo non esset bonum per se sufficiens. Ratio est, quia cum dicitur, quod operatio, in qua consistit beatitudo, sit bonum per se sufficiens, non negatur, quod indigeat aliquibus principijs, & instrumentis, per quæ efficiatur talis operatio, vt patet in exemplo visionis beatæ, sed asseritur solum, quod talis operatio posita per debita instrumenta ex sua perfectione quietat, & satiat desiderium naturale. Contemplatio Dei per creaturas, ad hoc, vt eliceretur, indigeret obiectis creatis, tanquam medijs, in quibus Deus cognosceretur; indigeret præterea, vt anima naturaliter beata esset perfecta per habitus, & actus omnium virtutum, vt posset in se ipsa tamquam in speculo purissimo contemplari Deum; & quia amicitia est præcipua virtus, deberet beatus habere etiam habitum, & actus amicitiæ, adeoque deberet habere amicos, circa quos virtutem amicitiæ exerceret. Hæc tamen omnia, cum non possent satiare, non essent ipsa beatitudo, sed essent præparatoria beatitudinis; beatitudo verò ipsa consisteret in contemplatione Dei in creaturis, ac præsertim in ipsa anima beati per omnes virtutes perfecta, quæ contemplatio ita satiaret, vt nihil restaret desiderandum.

36. Quarto perfecta cognitio Dei per creaturas præstaret cognoscenti impeccabilitatem saltem moralem, adeoque esset moraliter inconiungibilis non solum cum miseria peccati, sed etiam cum miseria peccabilitatis, atque esset per peccatum inamissibilis. Ratio est, quia omnis peccans, eatenus peccat, quatenus cum non possideat bonum satiatiuum, sed experiatur in se indigentiam multorum bonorum, mouetur ad quærenda etiam bona illicita, quibus aliqualiter satietur; sed cognoscens Deum per creaturas cognitione perfecta, satiaretur, vt iam est probatum; ergo eo ipso non posset quærere satietatem in bonis illicitis, præsertim videns, quod eo ipso amitteret bonum satiatiuum, quod bonum nemo, qui illud iam possideat, potest vel amittere. Nemo enim, qui est beatus, potest velle amittere beatitudinem, & euadere miser. Confirmatur: nam iuxta communiorem sententiam Angeli etiam solo lumine naturali præditi, si semel liberè concipiant propositum vniuersale non peccandi, redduntur moraliter impeccabiles, cum neque possint peccare, retinendo tale propositum, neque possint illud mutare; ergo multò magis tum Angeli, tum animæ separatæ, concepto tali proposito, & vlterius obtenta perfecta cognitione Dei satiatiua, possunt reddi moraliter impeccabiles.

37. Quinto cum beatitudo naturalis nõ posset per peccatum amitti, afferret securitatem de sua perpetuitate.

38. Potest opponi: Deus saltem de potentia absoluta posset beatum beatitudine purè naturali annihilare; ergo cum beatus non esset securus de sua non annihilatione, nec esset securus de perpetuitate beatitudinis.

39. Respondeo primo, quod sicut Deus potest facere, vt Sol eras non oriatur, tamen vnusquisque est moraliter securus de securitate excludente sollicitudinem, quod Sol eras orietur, & insanus deberet censeri qui esset sollicitus de ortu Solis; sic licet Deus posset annihilare beatum, adhuc beatus esset moraliter securus, ita vt deberet censeri insanus, si esset sollicitus de sua annihilatione.

40. Secundo dicì posset ad hominem contra aduersarios, quod Deus neque de potentia absoluta posset annihilare creaturam, quæ iam dedisset beatitudinem naturalem. Ratio posset esse, quia eo ipso, quod posset annihilare, Deus non posset dare beatitudinem naturalem afferentem perfectam securitatem, & quietem; sed ad perfectionem diuinæ prouidentiæ, & gubernationis requiritur, vt Deus possit dare creaturæ rationali beatitudinem naturalem afferentem perfectam securitatem & quietem; ergo ad perfectionem diuinæ prouidentiæ spectat, vt non possit annihilare beatum etiam beatitudine naturali. Aduersarij porrò, qui asserunt Deum non solum non posse etiam de potentia absoluta annihilare creaturam rationalem innocentem, & neque posse illi negare beatitudinem consistentem in visione Dei, nequeunt reprehendere eum, qui diceret non posse Deum creaturam non solum innocentem, sed iam beatam annihilare. Ex his iam constat, quod cognitio Dei per creaturas haberet omnes conditiones felicitatis.

41. Ad 4. Concedo, quod beatitudo naturalis partialiter, & integraliter consisteret etiam in amore fruitiuo Dei, vt cogniti per creaturas, quem amorẽ q. 46. ostendimus posse esse naturalem. Videri possunt, quæ de beatitudine supernaturali dixi lib. 5. de Actibus humanis quæst. 5. præsertim num. 21. &

Pro-

Proportionaliter enim applicanda sunt beatitudini naturali, quæ iuxta principia Aristotelis 10. Ethic. cap. 7. consisteret in perfecta contemplatione Dei per creaturas, moraliter necessitante ad se quietandum in Deo, tanquam in obiecto contemplationis.

42. Ad 5. Concedo maiorem, & nego minorem, in qua dicitur, quod natura rationalis naturaliter ita ordinatur ad visionem Dei prout est in se, vt talis visio non possit illi sine iniustitia negari, nisi in pœnam peccati. Ex hoc enim sequeretur, quod visio Dei, & lumen gloriæ non essent dona supernaturalia, sed essent proprietates naturales creaturarum rationalium. Quod enim est ita debitum naturæ, vt non possit illi negari sine iniustitia, non est supernaturale, sed naturale, vt ostensum est quæst. 43. num. 2. & sequent.

43. Iansenius lib. 2. cap. 3. & 4. opponit. S. Augustinus sæpè docet, quod naturæ rationali innocenti non possit sine iniustitia negari gratia adoptionis, vita æterna, & regnum cælorum consistens in visione Dei, & ex hoc principio contra Pelagianos ostendit dari in parvulis peccatum originale, quia alioquin iniustè Deus negaret illis pereuntibus sine baptismo adoptionem, & regnum; ergo qui hoc negat, contradicit Augustino. Probat antecedens, afferendo loca Augustini. Lib. 1. operis imperfecti contra Iulianum: *Dic*, inquit, *qua iustitia ille paruulus adoptetur in baptismo, ille sine hac adoptione moriatur*: & infra, *dic, si potes, cur ambos adoptare noluerit, si certè ambos ad imaginem suam condidit. An ita iustus est, vt non sit omnipotens?* & non multo post, *si non condemnat Deus spretus, dic vtrum spernat suam imaginem, nisi spretus? quod si non audes, dic, vndè spernat eos, quos paruulos non adoptat, in quibus eum spretum non inuenies, nisi eos inuenias in Adam*. Et infra: *cur ergo cætera multis negat Deus paruulis, qui sine hac gratia in illa ætate moriuntur? cur inquam non eis datur illuminatio spiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Ierusalem cælestis, sanctificatio, atque in Christi membra translatio, & possessio regni cælorum? Hæccine tanta munera, tam necessaria, tot imaginibus suis nullum secundum vos peccatum habentibus negaret Deus, penes quem potestas est, cum hoc beneficium non à se prohibeat voluntas contraria paruulorum?* Lib. 1. contra Iul. cap. 7. *Iam tu responde, vtrum Deus iustus nulli obnoxiam peccato imaginem suam priuare vita possit æterna?* lib. 1. de peccator. mer. & remiss. cap. 30. *Nunquam explicant isti, qua iustitia nullum peccatum habens imago Dei, separetur à regno Dei*: & paulo post: *vndè imago Dei non intrat in Regnum Dei, nisi impedimento prohibente peccati?*

44. Respondeo, distinguo antecedens: S. Augustinus dicit, quod vita æterna &c. non posset sine iniustitia negari naturæ rationali innocenti, facta suppositione, quod sit condita propter finem videndi Deum, concedo antecedens; non facta tali suppositione, nego antecedens; & nego consequentiam. Sanctus Augustinus disputans cum Pelagianis supponit ea, in quibus Pelagiani conueniebant cum catholicis, iisque suppositis, argumentatur contra errores, in quibus Pelagiani discrepabant à Catholicis. Pelagiani ex vna parte conueniebant cum Catholicis in hoc, quod homo fuerit creatus propter regnum cælorum, & propter vitam æternam consistentem in visione Dei, & quod non possit obtinere felicitatem, nisi admittatur ad regnum cælorum. Ex alia parte negabant paruulos concipi cum peccato originali. Sanctus igitur Augustinus, supposito primo, ad secundum euincendum, sic argumentatur. Paruuli decedentes sine baptismo excluduntur à regno cælorum, & à vita æterna, & priuati in æternum ea felicitate, propter quam sunt conditi, eiiciuntur in tenebras exteriores, iuxta illud Christi Io. 3. 5. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non poterit introire in regnum Dei*; sed non potest Deus sine iniustitia innocentes paruulos à se creatos propter felicitatem, & vitam æternam obtinendam in regno cælorum excludere à felicitate, & à regno cælorum; ergo paruuli morientes sine baptismo non sunt innocentes; sed sunt innocentes à peccatis personalibus; ergo in generatione contraxerunt peccatum originale. Confirmatur: nam non potest Deus vllam pœnam, multo minus potest æternam miseriam infligere imagini suæ innocenti, & à se conditæ propter felicitatem, & regnum cælorum; sed æternum exilium à patria, propter quam sumus creati, est maxima pœna; æterna priuatio vitæ æternæ est mors æterna; æterna priuatio felicitatis est æterna miseria; ergo non potest Deus paruulis innocentibus infligere has pœnas; sed infligit morientibus sine baptismo; ergo paruuli morientes sine baptismo rei sunt peccati originalis. Ex eo, quod Deus innocentibus creatis propter regnum cælorum, & felicitatem visionis beatæ, non possit iustè negare felicitatem visionis beatæ, gratiam adoptionis, & alia dona necessaria ad talem felicitatem obtinendam, non sequitur, quod Deus non potuisset ab initio creare homines, & Angelos propter aliquam inferiorem felicitatem merè naturalem, & tunc potuisset negare omnia dona supernaturalia, & illa negando, nullam feciisset iniustitiam, nec inflixisset vllam pœnam, quod S. Augustinus non solum non negat, sed supponit locis citatis q. 44. n. 5. Docet enim esse contra essentiam doni gratuiti, vt sit debitum naturæ; proculdubio verò dona gratiæ essent debita naturæ, si non possent illi sine iniustitia negari.

QVÆ-

QVÆSTIO XLVIII.

Vtrum vltimus finis naturalis hominis sit beatitudo obtinenda in hac vita, vel in futura, à toto homine, vel solum ab anima separata?

1. Videtur, quod vltimus finis naturalis hominis sit beatitudo obtinenda à toto homine, non autem à sola anima separata: primo quia vltimus finis hominis est aliqua beatitudo, qua possit esse beatus ipse homo; sed per beatitudinem animæ separatæ non potest esse beatus ipse homo, qui post mortem non existit, sed sola anima separata, quæ non est homo; ergo &c.

2. Secundo, vt arguit Sanctus Thomas in 4. dist. 43. quæst. 1. art. 1. merces debetur operanti; sed operans non est sola anima, sed totus homo, siquidem vt docet Aristoteles 1. de Anima, tex. 16. operationes non sunt solius animæ, sed compositi ex anima & corpore; ergo beatitudo debetur toti homini, ac non soli animæ separatæ, quæ non est homo.

3. Tertio nullum totum habet pro vltimo fine bonum partis; sed homo est totum, anima est pars hominis; ergo homo non habet pro vltimo fine beatitudinem obtinendam à sola anima separata.

4. Quarto hinc videtur sequi, vltimum finem naturalem hominis esse beatitudinem obtinendam in hac vita præsenti, non autem in futura. Vltimus enim finis naturalis hominis debet posse naturaliter obtineri ab homine; sed beatitudo naturaliter ab homine potest obtineri solum in vita præsenti, non autem in futura; ergo. Probatur minor: vt enim homo naturaliter obtineret beatitudinem in vita futura, deberet post mortem resurgere, & quidem cum corpore immortali, & incorruptibili; sed homo non potest naturaliter resurgere, præsertim in corpore immortali, & incorruptibili, sed talis resurrectio est omnino supernaturalis; ergo.

5. Respondeo, quod cum ostenderimus vltimum finem naturalem hominis esse beatitudinem consistentem, non in visione immediata Dei, sed in cognitione Dei per creaturas, sequitur, vt examinemus, vtrum vltimus finis hominis esset beatitudo obtinenda in vita præsenti, vel in futura, à toto homine, vel ab anima separata?

6. Dicendum primo: vltimus finis naturalis hominis non est vllum bonum obtinendum in vita præsenti, sed in futura.

7. Probatur efficaciter. Primo enim non licet homini constituere suum vltimum finem in hac vita mortali, quæ est status viæ; ergo nec licet homini constituere suum vltimum finem in vllo bono obtinendo in hac vita mortali.

8. Secundo vltimus finis est, ad quem obtinendum debet homo ordinare omnes suas actiones, præsertim honestas; sed multas actiones, ex. gr. actionem fortitudinis, qua homo moritur pro patria, & virtute, non posset homo ordinare ad vllam felicitatem, aut bonum obtinendum in vita mortali; ergo &c.

9. Tertio homo, qui secundum animam est immortalis, ac sempiternus, non potest licitè sibi constituere pro vltimo fine aliquod bonum temporale, ac parum duraturum, sed omnia bona obtinenda in vita mortali sunt temporalia, & parum duratura; ergo &c.

10. Quarto si vltimus finis hominis esset vllum bonum obtinendum in vita præsenti, maximæ virtutes essent vitia, & maxima vitia essent virtutes: est enim maxima virtus pro communi bono, & salute eligere vitam expositam periculis, laboribus, & ærumnis, & mortem ipsam inter cruciatus, qualem apud Romanos elegit Regulus; sed si vltimus finis esset felicitas obtinenda in vita præsenti, talis electio esset maximum vitium, & peccatum; ergo &c. Probatur minor: nam est vitium sponte eligere vitam maximè contrariam suo vltimo fini, sed vita exposita periculis, laboribus, & ærumnis, ac terminata per mortem inter cruciatus est miserrima, adeoqoe maximè contraria felicitati temporali, quæ supponitur vltimus finis; ergo &c. Ex alia parte est maximum vitium eligere vitam deliciosam, atque Epicuræam, dicendo cum illis, qui reprehenduntur in lib. Sap. cap. 2. *Venite fruamur bonis, edamus & bibamus, cras enim moriemur*; sed si vltimus finis obtinendus est in vita præsenti, talis electio esset conformis vltimo fini, adeoque honesta, & prudens; ergo &c.

11. Hoc argumento secundum vtramque partem vtitur Apostolus 1. ad Corith. cap. vt probet, quod vltimus finis hominis non est felicitas vitæ præsentis, sed futuræ, dicens: *Si hoc mundo tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*. Sensus est: finis noster à nobis speratus est felicitas vitæ præsentis, nos eligentes vitam expositam periculis, laboribus, atque ærumnis, sponte eligimus vitam miserriman, adeoque maximè contrariam fini: & quia stultum est, & inhonestum sponte eligere vitam miseram, & contrariam fini, ideo sumus miserabiliores, & proinde stultiores, & peiores omnibus hominibus. Et Paulo post idem argumentum magis vrget, dicens. *Vt quid & nos periclitamur omni hora? si secundum hominem ad bestias pugnavi Ephesi, quid mihi prodest, si mortui non resurgunt? Manducemus, & bibamus, cras enim moriemur*; ergo manifestè Apostolus docet, quod si finis hominis est felicitas vitæ præsentis, stultè eligitur pro communi bono vita ærumnis exposita, sapienter eligitur vita deliciosa, & Epicuræa, adeoque maximæ virtutes sunt vitia, maxima

xima vitia sunt virtutes. Hinc patet Apostolum reprobare doctrinam Stoicorum, quod actus virtutum etiam difficiles, & ardui, sint prudenter eligibiles propter se ipsos, etiam nullo alio fine proposito, iuxta illud celebre, *Ipsa sibi pretium virtus*. Quid enim aliud significat dicens, *vt quid & nos periclitamur omni hora: quid mihi prodest*; nisi *irrationabiliter, ac stulte periclitamur omni hora, nullo alio fine proposito consequendo in vita futura*; ergo Apostolus supponit vt per se notum, quod vita ærumnosa, & mors inter cruciatus non potest rationabiliter, & prudenter eligi, nullo proposito fine in vita futura, adeoque quod falsa est doctrina Stoicorum asserentium, omnes actus virtutum posse prudenter eligi propter se ipsos tantum.

12. Posito, quod vltimus finis naturalis hominis non esset obtinendus in hac vita mortali, sed in futura immortali, ac perpetua, quæritur, vtrum sit obtinendus ab anima separata, vel à toto homine, adeoque anima etiam in pura natura deberet per resurrectionem reuniri corpori, vt totus homo, qui in corpore meritus esset, in corpore reciperet naturalem beatitudinem.

13. Duæ sunt sententiæ. Prima Suarij Tomo de actibus humanis, tract. 1. de beatitudine disp. 15. sect. 2. num. 4. & 7. & sequentibus, & 3. p. tom. 2. disp. 47. docet, quod in pura natura homo non deberet resurgere, adeoque beatitudo & vita æterna non esset obtinenda à toto homine, sed ab anima separata. Iuxta hanc sententiam resurrectio mortuorum præsertim cum corporibus incorruptibilibus est naturæ humanæ prorsus indebita, & supra exigentiam, adeoque propriè supernaturalis, & gratuita, quod videtur expresse docuisse Cyprianus citatus à Suario Serm. de Resurrectione Christi, non multo ante finem, dicens. *Homo quia ex caelesti, & terrena materia compactus est, vestitus extrinsecus pelle, & carnibus, tempus accepit, quo, te iubente, redderet terræ quod de terra assumpserat, & ad immaterialem originem reuerteretur spiritus, cuius natura dissolutionis non admittit iniuriam. Corpus putredine, & caro vermibus consumenda secundum naturæ suæ rationem non poterat æternitatis priuilegio perfrui, & quod sibi iure non competebat, à conditore nequibat exigere; neque vlla eorum interrogatio super hoc merebatur responsum. Sed tu optimè Domine vtro gratiam volens dare spiritui, decreuisti clementius, vt ex societate, & clientela, quam reddiderat anima caro, aliquid ei commodi perueniret, & quæ ei vehiculum fuerat, & particeps studiorum in recompensatione ministerij, iterum dilecto accolæ consociata, pudica, & pacifica rediret, nullas secum veuehens contumelias, quibus deinceps quietis interne concuteret puritatem. Sed & hoc Domine ad cumulum beneficij addidisti, vt inter legem carnis, & spiritus, nulla postmodum esset diuersitas, nec post initum fœdus, vlla iterum inter eos recrudesceat rebellio, sed per manum tuam reconciliatio ordinata, stabilis in perpetuum perseueret. Te igitur iubente, terra fit caro, & expulsa de domo iterum coniungatur viro, non iam ancilla, sed libera & habitent vnius moris in domo, murmurationibus consopitis, quas olim compugnantes inter se concupiscentiæ concitabant.*

14. Secunda Sententia est S. Thomæ pluribus in locis, Nam 4. contra gentes cap. 49. paragrapho *ad ostendendum*, docet expresse, quod supposita immortalitate animæ, & supposito quod anima naturaliter vnitur corpori, euidens ratio suffragatur ad ostendendam resurrectionem carnis. In commentario 1. ad Corinth. cap. 15. lect. 2. dicit, quod si negetur resurrectio corporis, non de facili, immo difficile est sustinere immortalitatem animæ. Lib. 4. sentent. dist. 43. quæst. 1. art. 1. probat contra Porphirium, quod homo non potest consequi beatitudinem in sola anima, sed debet dari resurrectio corporum. Existimat ergo Sanctus Thomas, quod rationes naturales ostendentes immortalitatem animæ, quæ sit forma naturalis corporis, probant etiam futuram resurrectionem corporum. Operationes enim non sunt solius animæ, sed compositi, vt Aristoteles docet 1. de Anima, tex. 16. sed merces debetur operanti; ergo debetur non soli animæ, sed composito; ergo debet resurgere compositum, vt accipiat mercedem; & in hoc sensu interpretatur locum Apostoli 1. ad Cor. 15. citatum num. 11.

15. Iuxta hanc sententiam etiam in natura pura, hoc est non eleuata ad visionem immediatam Dei, deberet dari resurrectio mortuorum, quæ resurrectio, vt explicat S. Thomas in 4. Sentent. loco citato, esset naturalis terminatiuè, quia terminaretur ad naturam, & vitam naturalem, & esset supernaturalis ex principio, quia non fieret, neque fieri posset per causas naturales, sed à solo Deo, sicut illuminatio cæci est naturalis terminatiuè, quia terminatur ad visum naturalem, at est supernaturalis ex principio, quia non potest fieri per causas naturales, sed à solo Deo; & sicut prima creatio mundi, ac totius naturæ fuit naturalis terminatiuè, sed supernaturalis ex principio. Videntur verò hanc Sententiam docuisse Sancti Patres, dum ex diuina prouidentia probarunt resurrectionem. Chrysostomus Homilia 65. in Ioannem dicit. *Ego aliud dicam ex humanis rationibus. Alij malitiam, alij virtutem sectantur. Sed malitiæ sectatorum multi ad vltimam peruenerunt senectutem, virtutis autem contra. Quomodo ergo pro meritis vnusquisque accipiet?* ac idem argumentum sæpe repetit in sermonibus de Resurrectione. Eadem ratione vtuntur Theodoretus lib. 5. Diuinorum Decretorum cap. de Iudicio, Cyrillus Ierosol. Catech. 18. Damascenus lib. 4. cap. 18. qui concludit: *Si non est resurrectio, non est Deus, nec Prouidentia*, Gregorius Nissenus orat. 3 de resurrect. qui dicit: *Si non est resurrectio, non est iudicium.* Si resurrectio est necessaria ad saluandam diuinam prouidentiam, vt docent Patres citati, etiam in ordine naturali naturæ puræ deberet dari resurrectio.

16. Vtraque sententia est probabilis, ideoque

que vtramque probabiliter defendam, soluendo argumenta contraria.

17. Ad 1. contra Sententiam Suarij distinguo maiorem: vltimus finis hominis est beatitudo, qua reddatur beatus ipse homo, inquantum anima dicitur homo, concedo; in quantum compositum dicitur homo, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Homo physicè est compositum, sola anima non est homo. Homo moraliter dicitur sola anima. In materia de beatitudine, quæ est moralis, homo sumitur moraliter pro anima, ideoque dicimus, quod Sanctus Petrus, & alij Sancti sunt beati, licet non sint adhuc beati secundum compositum, sed solum secundum animam; & Apostolus dicebat *cupio dissolui, & esse cum Christo*, per *ly ego* intelligens, non compositū, quod cupiebat dissolui, sed animam, quam, composito dissoluto, optabat videre Deum, & esse cum Christo. Ratio à priori est, quia in materia de beatitudine nomine hominis debet intelligi id, quod debemus constituere vltimum finem *cui* nostrarum actionum, illud amando super cætera, & pro bono illius parati contemnere cætera; sed debemus constituere vltimum finem *cui* nostrarum actionum, non compositum, sed animam, parati pro bono, & felicitate solius animæ contemnere non solum bonum, & esse temporale, sed etiam bonum, atque esse æternum compositi; ergo in materia morali nomine hominis sumi debet anima. Minor probatur: nam pro bono animæ debet homo contemnere mortem, per quam compositum amittat esse, iuxta illud Christi, *Nolite timere eos, qui cum occiderint corpus, non habent amplius quid faciant*. Rursus vnusquisque, si daretur optio, deberet præponere quemcunque minimum gradum beatitudinis solius animæ resurrectioni, & gloriæ corporum, adeoque bono, & esse non solum temporali, sed etiam æterno compositi; ergo homo debet constituere sibi vltimum finem *cui*, non compositum, sed animam.

18. Confirmatur primo: nam sicut in nullo casu potest homo licitè contemnere felicitatem, quæ est vltimus finis *qui*, sic à fortiori in nullo casu potest licitè contemnere finem *cui*; sed potest homo prò maiori felicitate animæ suæ non curare resurrectionem corporum, qua non posita, compositum amplius non esset; ergo non compositum, sed anima est vltimus finis, ad cuius bonum, & felicitatem debet homo ordinare omnes suas actiones, paratus etiam contemnere bonum, atque esse perpetuum compositi pro maiori felicitate solius animæ.

19. Confirmatur secundo: nam ex doctrina communi resurrectio, & gloria corporis spectat ad beatitudinem, non essentialem, sed merè accidentalem. Quo pacto verò sine resurrectione potest haberi beatitudo essentialis, si neque existeret finis *cui*, propter cuius beatitudinem operamur?

20. Confirmatur tertio: nam licet Aristoteles in Physica, & Metaphysica probet contra Platonem hominem non esse solam animam, sed compositum, quia nimirum homo physicè, & metaphysicè consideratus est animal rationale, hoc est potens sentire, & discurrere, sola autem anima non est animal, cum non possit sentire; tamen in moralibus, cum hominem contemplatur vt finem *cui* humanarum actionum, docet hominem esse animam, & intellectum. Lib. enim 10. Ethic. cap. 7. probat docet intellectum siue animam vtpotè diuinam, & immortalem esse præstantiorem composito, adeoque felicitatem intellectus esse præstantiorē felicitate totius compositi. Verba eius sunt. *Quanto autem hic*, hoc est intellectus *præstat composito, tanto quoque eius operatio ab operatione distat, quæ ex virtute alia existit. Si igitur intellectus diuinum quid est, si ad hominem respicimus sic vita, quæ ex intellectu traducitur, si humanæ comparetur, diuina etiam ipsa est*. Secundo quia aliqui dicebant, quod homo non debet habere pro fine felicitatem intellectus, & animæ quæ non est homo, sed felicitatem compositi reijcit hanc opinionem, dicens. *Neque non oportet, quemadmodum multi monent, vnumquemque, cum sit homo, humana, & cum sit mortalis, mortalia cogitare, sed quatenus decet, immortalem se reddere, omniaque efficere, vt ex præstantissimo omnia quæ in ipso sunt, vitam traducat. Nam licet id sit paruum, vi tamen, & pretio omnia longo intervallo excellit*. Tertio demum ex his concludit quod homo est anima, siue intellectus, & quia anima est finis *cui* debemus bonum emittere, dicens. *Id autem esse etiam vnusquisque videretur, siquidem præcipuum, & melius est. Non circa absurdum esset, si non suam quisque, sed aliam alterius vitam expeteret*. Hinc patet falsum dici quod Aristoteles nunquam locutus fuerit de felicitate animæ, sed solum de felicitate compositi consequenda in hac vita mortali. Nam & loco citato loquitur de felicitate animæ præferens illam felicitati compositi, vt diuinæ humanæ, & sequenti capite 8. distinguit felicitatem animæ à felicitate compositi, dicens *virtutes compositi humanæ sunt; & vita igitur, quæ secundum ipsas traducitur, & felicitas huiusmodi. Mentis verò separatæ est. De ipsa enim hoc tantum modo dictum sit. Nam exquisitè tractare maioris quam præsenti proposito conueniat*; ergo manifestum Aristoteles vltrà felicitatem compositi consequendam in hac vita mortali, quæ est felicitas imperfecta, atque vltimus finis secundum quid, cognoscit aliam felicitatem animæ, quam dicit esse diuinam, & separatam, ac magis expetendam, quam felicitatem compositi, atque expetendam vt vltimum finem simpliciter, cum vltimus finis simpliciter sit bonum maximè expetendum.

21. Potest opponi. Apostolus prima Cor. cap. 15. verbis num. 11. allegatis probat resurrectionem mortuorum ex eo, quia *in hoc mundo tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*; & quia

bestias pugnaui epheſi, quid mihi prodeſt, ſi mortui non reſurgunt? ſed hæc argumenta non valerent, ſi finis, *cui* deberemus intendere felicitatem non eſſet homo, ſed anima, quæ etiam ſine reſurrectione corporum poteſt conſequi felicitatem; ergo &c.

22. Reſpondeo, quod Paulus probat reſurrectionem mortuorum contra hæreſim Saducæorum, qui vt dicitur in actis Apoſtolorum, cap. 23. dicebant reſurrectionem non eſſe, neque angelum, neque ſpiritum. Negabant ergo Saducæi dari angelum, & ſpiritum, adeoque animam rationalem eſſe ſpiritualem, & immortalem, & dicebant illam mori ſimul cum corpore, ac proinde non poſſe dari reſurrectionem, cum non remaneat anima, quæ corpori reuniatur. Quia ergo Saducæi eatenus negabant reſurrectionem corporum, quatenus negabant animam remanere, vt de Saduceis docent etiam Origenes, ac S. Hieronymus citati à Maldonato in cap. 23. Matth. Apoſtolus vt euellat radicem erroris, argumentis allatis oſtendit animam remanere, adeoque dari reſurrectionem corporum; deinde verò directè probat, quod ſicut Deus viuificat ſemina iam extincta, ſic poteſt viuificare corpora iam corrupta. Confirmatur: nam etiam Chriſtus Matth. 23. vt contra Saducæos oſtenderet reſurrectionem mortuorum, directè probauit Abraham, Iſaac, & Iacob non eſſe mortuos, ſed viuos ſecundum animam, ex eo, quod Deus in Scriptura vocetur *Deus Abraham, Deus Iſaac, & Deus Iacob*; ſed non eſt Deus mortuorum, qui amplius non exiſtunt, ſed viuentium; ergo Abraham, Iſaac, & Iacob viuunt ſecundum animam, adeoque poſſunt reſurgere; ergo non eſt mirum, ſi etiam Paulus reſurrectionem probet contra Saducæos, vel contra alios, qui ſequebantur errorem Saducæorum, ex eo, quod poſt mortem anima viuat. Videri poteſt Maldonatus loco citato.

23. Ad 2. Diſtinguo maiorem; merces debetur operanti formaliter per actus formaliter meritorios, concedo; operanti denominatiuè, nego; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Principium formale actuum formaliter liberorum, & meritoriorum eſt ſola anima per intellectum, & voluntatem, non concurrente corpore: compoſitum autem ex anima, & corpore eſt principium ſolum denominatiuum; ſed merces beatitudinis ſufficit, vt retribuatur ſoli principio formali; ergo ſufficit, vt retribuatur ſoli animæ in intellectu, & voluntate.

24. Ad 3. Diſtinguo maiorem; nullum totum partim mortale, partim immortale habet pro vltimo fine bonum partis immortalis, nego: nullum totum, quod nõ ſit partim mortale, partim immortale, tranſeat; diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Vniuerſum quia eſt totum conſtans ex creaturis corporeis, & incorporeis, habet pro vltimo fine, vt Deus cognoſcatur, & ametur, qui finis obtineri poteſt à ſola parte, hoc eſt à natura rationali, quæ ſola capax eſt Deum cognoſcendi, & amandi; ergo proportionaliter homo, qui eſt microcoſmus, hoc eſt paruus mundus, quia conſtat ex parte corporea, & incorporea, habet pro vltimo fine beatitudinem conſiſtentem in cognitione, & amore Dei, quæ poterit obtineri à ſola parte incorporea, & immortali, quæ eſt anima rationalis.

25. Ad 4. argumentum, in quo arguitur ex eo, quod vt homo naturaliter obtineret beatitudinem in vita futura, deberet naturaliter reſurgere in corpore immortali, & incorruptibili, quod videtur repugnare, diſtinguo maiorem: homo deberet naturaliter reſurgere, in quantum naturale dicitur, quod à Deo fit ad exigentiam naturæ, vel ſaltem non ſupra exigentiam naturæ, concedo: in quantum naturale dicitur, quod actiuè fit per cauſas ſecundas naturales, nego maiorem: diſtinguo eodem pacto minorem; & nego conſequentiam. Naturale dicitur dupliciter. Primo naturale dicitur, quod licet non poſſit actiuè fieri ab vlla cauſa ſecunda naturali, ſed à ſolo Deo, tamen fit ad exigentiam naturæ, vel ſaltem non fit ſupra exigentiam natutæ. In hoc ſenſu creatio animæ rationalis in materia diſpoſita eſt naturalis, quia licet anima non poſſit creari ab vlla cauſa ſecunda naturali, ſed à ſolo Deo, tamen à Deo creatur ad exigentiam naturæ, & materiæ diſpoſitæ. Similiter creatio mundi fuit naturalis, quia licet mundus creatus fuerit à ſolo Deo, & non ad exigentiam naturæ, tamen fuit creatus non ſupra exigentiam naturæ. Secundo naturale dicitur, quod non ſolum fit ad exigentiam naturæ, ſed etiam fit per cauſas ſecundas actiuas naturales. In hoc ſenſu generationes plantarum, & animalium irrationalium &c. ſunt naturales, quia non ſolum fiunt ad exigentiam naturæ, ſed etiam fiunt per cauſas ſecundas naturales. Reſurrectio igitur mortuorum eſſet naturalis in primo ſenſu, quia fieret ad exigentiam naturæ, partim phyſicam, partim moralem. Anima enim immortalis, cum ſit naturaliter forma corporis, exigeret reuniri corpori, vt ſuo complemento, & cum moraliter operata ſit in corpore, exigeret in corpore recipere æternam mercedem operum ſuorum. At reſurrectio mortuorum non eſſet naturalis in ſecundo ſenſu, quia non fieret actiuè à cauſis ſecundis, ſed à ſolo Deo, operante tamen ad exigentiam naturæ. Addo, quod reſurrectio eſſet ſimpliciter, & abſolutè ſupernaturalis, & miraculoſa, quia principium actiuum reſurrectionis non eſſet in natura, ſed eadem reſurrectio eſſet naturalis ſolum ſecundum quid, quia in natura daretur aliqua potentia paſſiua, & inclinatio ad reſurrectionem. Hæc autem doctrina deſumpta eſt ex S. Thoma in 4. diſt. 43. qu. vnica art. 1. quæſtiun. 3. in corpore, vbi dicit. *Nullum autem principium actiuum reſurrectionis eſt in natura, neque reſpectu coniunctionis animæ ad corpus, neque reſpectu diſpoſitionis, quæ eſt neceſſitas ad*

talem coniunctionem, quia talis dispositio, non potest à natura induci, nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Vnde & si ponatur etiam esse aliqua potentia passiua ex parte corporis, seu inclinatio quacumque ad animæ coniunctionem, non est talis, quod sufficiat ad rationem motus naturalis. Vnde resurrectio simpliciter loquendo est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid.

26. Dices; ad beatitudinem naturalem, quæ debet esse æterna, requireretur, vt homines resurgerent in corporibus immortalibus, & incorruptibilibus; sed immortalitas, & incorruptibilitas corporum non potest esse naturalis; ergo.

27. Respondeo, concedo maiorem, & distinguo minorem: immortalitas, & incorruptibilitas corporum non potest esse naturalis secundum quid, in quantum naturale dicitur, quod fit ad aliquam exigentiam naturæ, nego; non potest esse naturalis simpliciter, in quantum naturale dicitur, quod fit per causas secundas naturales, transeat; & nego consequentiam. Immortalitas illa, & incorruptibilitas esset naturalis secundum quid, in quantum esset iuxta aliquam exigentiam naturæ. Anima enim immortalis exigit exigentia partim physica, partim morali pro statu termini corpus incorruptibile, & immortale, vt in eo possit recipere mercedem æternam. Eadem immortalitas non esset naturalis simpliciter, in quantum naturale dicitur, quod fit per causas secundas naturales. Addo probabiliter dici posse, quod immortalitas perfecta causari potest per causas secundas naturales, puta per fructū ligni vitæ, iuxta opinionem Bellarmini relatam à nobis tom. 1. qu. 271. num. 22. quæ docet lignum vitæ habuisse virtutem naturalem causandi in corporibus immortalitatem perfectā: & fortasse Poetæ ad hunc effectum ligni vitæ alluserunt, dum dixerunt ambrosiam potatam reddere corpora immortalia, & incorruptibilia.

28. Dices supra Tomo 1. qu. 270. diximus immortalitatem illam imperfectam, quam habuit Adamus, fuisse donum supernaturale, & supra exigentiam naturæ; ergo inconsequenter nunc dicimus, quod immortalitas, qua homines in pura natura fruerentur in naturali beatitudine, esset donum naturale, & non supra exigentiam naturæ.

29. Respondeo, distinguo antecedens; immortalitas Adami pro statu viæ fuit donum supernaturale respectu hominis in statu viæ, concedo; respectu hominis in statu termini, nego; & nego consequentiam. Natura humana in statu viæ non exigit immortalitatem, sed illam exigit in statu termini; ergo immortalitas data Adamo pro statu viæ fuit supra exigentiam naturæ, adeoque donum supernaturale, licet immortalitas in statu termini exigatur à natura, adeoque sit aliquo pacto naturalis secundum quid. Proportionaliter perfecta subiectio partis inferioris respectu superioris data Adamo in statu viæ fuit donū supernaturale, quia fuit supra exigentiam naturæ in statu viæ; at in statu beatitudinis daretur perfecta subiectio, & etiam impeccabilitas saltē moralis, vt dictum est quæst. 47. num. 36. quæ essent dona aliquo pacto naturalia secundum quid, quia essent debita naturæ pro statu beatitudinis. Quia Adam habuit plura dona, quæ homini non debentur in statu viæ, sed in statu termini, ac beatitudinis, ideo Sanctus Augustinus sæpe docet Adamum fuisse constitutum in quodam statu beatitudinis, vt cum lib. 1. de lib. arbit. cap. 11. dicit. *Quanquam credamus hominem tam perfectè conditum à Deo, & in beata vita constitutum, vt ad ærumnas mortalis vitæ ipse de propria voluntate delapsus sit, tamen hoc cum fidissima fide teneam, intelligentia nondum assecutus sum.*

30. Infertur primo, quod immortalitas Adami, & perfecta subiectio, qua pars inferior obediebat superiori, fuerunt dona supernaturalia, sed non eodem modo, ac gratia sanctificans. Gratia enim sanctificans ita fuit supernaturalis, vt à natura non exigeretur pro vllo statu naturali, neque viæ, neque termini; at immortalitas illa, & perfecta subiectio fuit ita supernaturalis, vt non exigeretur à natura pro statu naturali viæ, sed exigeretur pro statu naturali termini.

31. Infertur secundo, quid sit dicendum de alijs duabus conditionibus requisitis ad beatitudinem naturalem, quæ sunt non falli, non offendi, siue perturbari. Dico, quod sicut immortalitas, qua homines non morerentur, esset aliquo pacto naturalis secundum quid, sic non falli, ac non offendi, essent dona proportionaliter naturalia secundum quid, in quantum exigerentur à natura pro statu termini beatitudinis, vt explicatum est.

QVAESTIO XLIX.

Vtrum homo innocens posset creari cum concupiscentia, ac sine dono integritatis quo pars inferior esset perfectè subiecta superiori?

1. VIdetur esse impossibile, vt natura rationalis innocens creetur cum concupiscentia, & sine dono integritatis, per quam pars inferior sit perfectè subiecta superiori primo quia non potest Deus creare naturam inordinatam, & malam; sed eo ipso, quod pars inferior non esset subiecta superiori, natura esset inordinata, & mala, cum rectus ordo postulet subiectionem respectu superioris; ergo &c.

2. Secundo concupiscentia, qua caro concupiscit aduersum spiritum, est mala; sed Deus non potest esse auctor mali; ergo Deus non potest creare naturam cum tali concupiscentia. Maior, & minor probatur auctoritate, & rationibus Sancti Augustini disputantis contra Iulianum, Iulianus enim dicebat concupiscentiam

tiam esse bonam, & habere auctorem Deum. Augustinus è conuerso probat concupiscentiam esse malam, adeoque non habere auctorem Deum. Rationes autem Augustini sunt primo, quia id, cui consentire est malum, & cui repugnare est bonum, procul dubio est malum; manifestum enim est, quod consentire bono non est malum, & repugnare bono non est bonum: sed malum est consentire concupiscentiæ, bonum est repugnare concupiscentiæ per continentiam; ergo concupiscentia non est bona, sed mala. Secundo si actus concupiscentiæ sunt mali, etiam concupiscentia est mala, cum non possit arbor bona malos fructus facere; sed actus concupiscentiæ sunt desideria peccandi, quæ desideria procul dubio sunt mala, etiamsi spiritu non consentiente, sed repugnante, concupiscentia, quæ desiderando concepit peccatum, non sinatur illud parere, exequendo; ergo &c.

3. Tertio quod est naturaliter pudendum est malum, nec habet auctorem Deum: neminem enim pudere debet de bono, neque de eo, cuius Deus auctor est; sed concupiscentia rebellis rationi, & eius motus sunt naturaliter pudendi; ergo &c. Vrget autem hæc argumenta sæpissimè S. Augustinus, ac præsertim in libris contra Iulianum. Lib. enim 4. cap. 2. dicit. *Cur non potius malum vocetur, quod fateris esse frenandum: cur quæso frenandum, nisi ne noceat, nisi ne ad illicita, quæ desiderat, relaxetur? Et vtique desiderium mali malum est, etiamsi non consentiatur.* Et eodem lib. cap. 26. *quid nobis esset ingratius, quid irreligiosius, si in membris nostris, non de vitio non de pœna nostra, sed de Dei confunderemur operibus?*

4. Respondeo, quod procul dubio natura humana innocens potuisset creari cum concupiscentia, & sine dono integritatis, quo pars inferior esset perfectè subiecta superiori: & quod etiamsi crearetur cum concupiscentia, nihilominus non esset mala, sed bona, ac Deus non esset culpandus, vt auctor mali, sed summopere laudandus, vt auctor boni.

5. Probatur primo: nam si natura humana non potuisset creari sine integritate, eo ipso integritas non fuisset indebita naturæ humanæ exaltatio, sed naturalis eius conditio, quæ est 27. propositio Baij, damnata à duobus Pontificibus. Probatur sequela. Est enim naturalis conditio naturæ rationalis, vt non creetur peruersa, & mala; ergo si integritas esset necessaria, ne natura humana sit peruersa, & mala, vt assumunt aduersarij, non est indebita naturæ exaltatio, sed naturalis eius conditio.

6. Probatur secundo. Nam si integritas esset ita debita naturæ humanæ innocenti, vt non posset illi negari sine iniustitia, non esset gratia propriè dicta, quod est contra Sanctum Augustinum, qui lib. 4. contra Iulianum, capite vltimo dicit: *Gratia magna erat ibi, vbi terrenum, & animale corpus bestialem libidinem non habebat.* Probatur sequela: quod enim est ita debitum naturæ, vt non possit illi negari sine iniustitia, non est gratia propriè dicta, vt dictum est quæst. 43. num. 5. sed integritas esset ita debita naturæ innocenti, vt non potuisset illi negari sine iniustitia; ergo.

7. Probatur tertio: nam eatenus per aduersarios natura humana innocens non potuisset creari cum concupiscentia, & cum difficultate bene operandi, quæ oritur ex concupiscentia, quatenus si sic crearetur, natura esset peruersa, & mala, adeoque Deus esset auctor mali, & esset culpandus, non laudandus, vtpotè qui fecisset naturam peruersam, & malam; sed etiamsi natura crearetur cum concupiscentia, & cum difficultate orta ex concupiscentia, nihilominus natura non esset peruersa, & mala, ac Deus non esset auctor mali, ac proindè non esset culpandus, sed laudandus, vt ex professo docet Augustinus lib. 3. de lib. arb. cap. 20. & confirmat lib. 1. retractationum, cap. 9. dicens: *Quamuis ignorantia, & difficultas, etiamsi essent hominis primordia naturalia, nec sit culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in eodem 3. libro de libero arbitrio disputauimus.* Sed hoc magis explicabitur paulo post, respondendo ad argumenta desumpta ex auctoritate Augustini.

8. Ad Argumenta in contrarium respondeo primo, in quantum nituntur rationibus desumptis ex Augustino: secundo in quantum nituntur auctoritate Augustini.

9. Ad 1. Concedo maiorem, & distinguo minorem: eo ipso, quod pars inferior non esset subiecta superiori debita subiectione, natura humana esset inordinata, & mala, concedo minorem; eo ipso, quod non esset subiecta subiectione perfectissima, & indebita, natura humana esset inordinata, & mala, nego minorem; & nego consequentiam. Ad hoc, vt aliquid sit simpliciter malum, non sufficit, vt careat perfectissimo bono, sed debet carere bono debito, & proportionaliter vt sit inordinatum, carere debet ordine debito; sed naturæ humanæ debetur quidem aliqua subiectio partis inferioris ad superiorem, sed non debetur perfectissima subiectio; ergo non est inordinata, & mala ex eo, quod careat perfectissima subiectione, sed tunc solum esset mala, si careret subiectione debita. Sed explicandum est, quænam sit subiectio perfectissima, & indebita, quæ verò sit subiectio minus perfecta, & debita. Perfectissima subiectio est, per quam pars inferior, hoc est appetitus sensitiuus, est ita perfectè subordinata parti inferiori, hoc est voluntati, & rationi, vt proposito suo obiecto, hoc est bono sensibili, non possit illud appetere, nisi voluntas consentiat, vel saltem non reluctetur, & non possit in vllo corporeo membro, voluntate reluctante, causare vllum motum, nec vllam alterationem. Hæc subiectio est indebita naturæ humanæ, ideoque in Adamo non fuit naturalis conditio, sed gratiæ beneficium, vt constat ex Bulla contra propositionem 17. Baij, & fuit magna gratia, vt Sanctus Augustinus docet loco iam allegato. Ratio est, quia voluntati naturaliter non conuenit tantum dominium supra cæteras potentias,

vt possit impedire, ne propositis obiectis, moueantur ab ipsis: e. g. non potest voluntas impedire, ne oculus videat, proposito obiecto visibili, ne auris audiat, proposito obiecto audibili; ergo neque voluntati naturale est, vt habeat tam perfectum dominium supra appetitum, vt possit impedire, ne appetat bonum sensibile propositum, & ne ex actibus appetitus sensitiui sequantur aliquæ alterationes, & aliqui motus proportionati in corpore; ex. g. ne ex timore sequatur tremor, frigus, & motus sanguinis ad cor; ne ex ira sequatur efferuescētia sanguinis circa cor &c. Subiectio minus perfecta, & debita est, per quam voluntas rationalis ita dominatur appetitui sensitiuo, vt possit contra inclinationem appetitus ad bonum sensibile eligere efficaciter bonum honestum, & mouere corporea membra ad illud efficiendum per actiones etiam contrarias appetitui sensitiuo. Hæc subiectio est omnino debita naturæ humanæ, & si natura crearetur sine illa, esset inordinata, & mala. Prima illa perfecta subiectio non est debita, sed purè gratuita, & est magna gratia, ideoque natura sine illa non fuisset inordinata, & mala, sed solum defectuosa aliquo naturali defectu, eo pacto, quo omnis natura creata est essentialiter defectuosa, vt paulo post magis explicabitur.

10. Ad 2. distinguo maiorem; concupiscentia est mala in eo sensu, in quo omnes defectus naturales, vt peccabilitas, defectibilitas possunt dici mali, & præterea de facto est etiam mala denominatiuè, in quantùm originem habet à peccato concedo maiorem; concupiscentia est mala moraliter, & formaliter, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo Deus non potest creare naturam cum concupiscentia, itavt concupiscentia originem habeat à Deo, concedo consequentiam; itavt concupiscentia originem habeat ex nostro nihilo, nego consequentiam. Tripliciter potest intelligi, quod concupiscentia sit mala. Primo ita, vt sit mala formaliter, & moraliter, & quod sit verè, & propriè peccatum. In hoc sensu de fide est ex Concilio Tridentino sess. 5. de peccato originali, concupiscentiam in iustificatis non esse malam, ita vt sit verè, & propriè peccatum. Secundo potest intelligi, quod sit mala denominatiuè, in quantum de facto originem ducit à peccato Adæ, & ad peccatum inclinat; & in hoc sensu ex Tridentino eodem loco concupiscentia potest dici mala. Tertio potest intelligi, quod concupiscentia sit mala, hoc est sit quidam defectus, eo pacto, quo peccabilitas, corruptibilitas, & alia eiusmodi sunt defectus; & etiam in hoc sensu concupiscentia potest dici mala. Deus licet non possit esse auctor mali, & defectus, potest tamen esse auctor, & causa rerum defectuosarum, ita vt formaliter loquendo, defectus conueniat rebus, non in quantum sunt ex Deo, sed in quantum sunt ex nihilo: ex. gr. Deus creauit creaturas defectuosas defectibus peccabilitatis, corruptibilitatis &c. ita vt tales defectus conueniant creaturis, non in quantum sunt ex Deo, sed in quantum sunt ex nihilo, vt docent communiter Theologi ex S. Augustino. Regula igitur vniuersalis est, vt illa omnia, & sola prædicata creaturarum, formaliter loquendo, dicantur habere auctorem Deum, quæ ante creationem præextiterunt in Deo, non autem in creaturis; illa autem prædicata quæ ante creationem non præextiterunt in Deo, sed intelliguntur præextitisse in nihilo creaturarum, creaturæ dicantur habere non ex Deo, sed ex suo nihilo, ex quo factæ sunt, sed in Deo præextiterunt omnes, & solæ perfectiones creaturarum, secluſis imperfectionibus, defectus autem, & negationes perfectionum non præextiterunt in Deo, sed intelliguntur præextitisse in nihilo, quod conuenit omnes defectus, & negationes omnium perfectionum; ergo formaliter loquendo, solæ perfectiones creaturarum, secluſis imperfectionibus, habent auctorem Deum, defectus & imperfectiones creaturæ habent ex suo nihilo, & veluti ex necessitate materiæ; ergo etiam defectus concupiscentiæ, libidinis, mortalitatis &c. natura pura habuisset, non ex Deo, sed ex suo nihilo, & ex necessitate materiæ. Sicut ergo Deus de facto creauit creaturas rationales innocentes defectuosas defectu peccabilitatis, ita potuisset creare primum hominem innocentem defectuosum defectu concupiscentiæ non perfectè subditæ rationi, & si talem creasset, non creasset naturam malam, nec fuisset auctor mali, sicut dum creauit Adamum, & angelos defectuosos defectu peccabilitatis, non creauit angelos, & Adamum malos, nec fuit auctor mali. Deus tamen ita Deus creauit naturam humanam in Adamo, vt per donum integritatis liberaret illam à defectu connaturali concupiscentiæ & fecit hominem rectum, hoc est nullo peccato per concupiscentiam inclinatum ad bonum sensibile, & ad peccatum: per peccatum autem Adæ concupiscentia intrauit in hominem, quæ proinde potest dici mala, etiam quantum est vitium conueniens homini, non ratione primæ conditionis, sed ratione peccati.

11. Eodem pacto respondeo ad tres rationes, quibus probatur concupiscentiam esse malam. Ad primam ex eo, quod id, cui consentire est malum, repugnare est bonum, potest dubio est malum; concupiscentia est talis; ergo &c. distinguo maiorem, id, cui consentire est malum, repugnare est bonum, est malum, hoc est defectuosum, concedo maiorem; est malum formaliter, & moraliter, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Malum formaliter, & moraliter consistit in hoc, quod voluntas rationalis, proposito sibi ex vna parte bono perfecto, & incommutabili, quale est honestum, ex alia parte bono defectuoso & commutabili, quale est bonum sensibile, ad

ad quod concupiscentia inclinat, consentiens concupiscentiæ, auertat se à bono incommutabili, & se conuertat per liberam electionem ad bonum sensibile, defectuosum, & commutabile. Bonum verò moraliter consistit in hoc, vt voluntas rationalis etiam repugnante concupiscentia, relicto bono sensibili, & commutabili, conuertat se per liberam electionem ad bonum incommutabile. At verò ipsa concupiscentia per hoc, quod appetat bonum commutabile, & defectuosum, est quidem defectuosa, sed non est moraliter mala. Ratio est, quia malitia moralis consistit formaliter in auersione libera à bono incommutabili; sed concupiscentia cum habeat pro adæquato obiecto bonum sensibile, non potest se liberè auertere à bono incommutabili; ergo concupiscentia potest quidem esse defectuosa in se, & in suis actibus, non potest autem esse formaliter, & moraliter mala, neque in se, neque in suis actibus.

12. Ad secundam rationem, quæ est: actus concupiscentię sunt desideria peccatorũ, adeoque sunt mali; ergo etiam concupiscentia est mala, nego, quod actus concupiscentiæ sint formaliter desideria peccandi; sunt enim solùm desideria boni sensibilis, & defectuosi, ideoque sunt quidem defectuosi, sed non sunt mali moraliter, & formaliter. Voluntas verò consentiens concupiscentiæ, & eligens liberè bonum defectuosum, cum auersione à bono perfecto, & incommutabili, eligit formaliter peccatum, & est formaliter, & moraliter mala.

13. Ad tertiam rationẽ, quæ est: quod est naturaliter pudendũ, est malum, nec habet auctorem Deum; concupiscentia cum suis actibus est eiusmodi; ergo &c. distinguo maiorem; quod est naturaliter pudendum, semper, & necessariò est malum moraliter, nego maiorem; est malum aliquando moraliter, aliquando est purè defectuosum, concedo maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Etiam defectus, quos habemus ex nihilo, possunt esse naturaliter pudendi, si habeant alias conditiones requisitas ad excitandum pudorem. Et quia concupiscentia, & eius motus in pura natura essent defectus habentes originem, non à Deo, sed ex nostro nihilo, & haberent alias conditiones requisitas ad excitandum pudorem, ideo possent excitare pudorem, per quem confunderemur, non de bono naturæ, neque de opere diuino, sed de defectu, quem haberemus ex nostro nihilo.

14. Ad auctoritatem S. Augustini respondeo patere ex tota serie disputationis contra Iulianum, Sanctum Augustinum circa concupiscentiam idem ipsum docuisse, quod nos dicimus. Obiecerat Iulianus contra peccatum originale, quod vocabat peccatum naturæ; est impossibile, vt ex principijs, & actionibus vndique bonis generetur aliquid malum; sed filij, qui nascuntur ex legitimo matrimonio, generantur ex principijs, & actionibus vndique bonis; ergo non possunt generari mali, adeoque non possunt ex tali generatione contrahere peccatum originale. Minorem probabat. Natura enim parentum, & diuersitas sexuum est bona, & à Deo creata; nuptiæ sunt bonæ, & à Deo institutæ; fœcunditas est bona, ac fructus diuinæ benedictionis, qua dixit, *Crescite, & multiplicamini*; omnes actiones sunt bonæ, & licitæ; ergo omnia, quæ concurrunt ad generationem, sunt bona, & habent auctorem Deum. Vnde ergo generatur filius malus, & subditus diabolo? Respondet S. Augustinus lib. 2. de Nupt. & Concup. c. 5. concessa maiori, negando minorem. Ad generationem enim filiorum concurrit concupiscentia carnis, & libido parentum, quæ non est bona, nec habet auctorem Deum, qui creauit primos homines immunes à concupiscentia, & libidine, sed est mala, & per peccatum ex inuidia diaboli ingressa est in hominem. Cum igitur ad generationem filiorum concurrat libido mala orta ex peccato, nascuntur filij mali, & infecti peccato. Hinc orta est controuersia inter Augustinum, & Iulianum, vtrum concupiscentia sit bona, & habeat auctorem Deum, an sit mala, & habeat originem à peccato. Iulianus contendebat concupiscentiam spectare ad bonum naturæ, ideoque esse bonam, & habuisse auctorem Deum, & fuisse in Adamo etiam ante peccatum. Augustinus è conuerso docet, & probat ex Scriptura, quod Deus creauit primos homines sine concupiscentia, qui idcirco ante peccatum non confundebantur de sua nuditate; post peccatum verò concupiscentiam experti, confusi sunt, & ad confusionem auertendam consuerunt sibi perizomata. Secundo probat concupiscentiam non esse bonam, sed malam rationibus allatis, ex eo, quod malum sit illi consentire, bonum repugnare &c. Cùm igitur nos fateamur concupiscentiam non esse bonam, sed malam; non spectare ad bonum, sed ad vitium, & corruptionem naturæ; non fuisse in primis parentibus ante peccatum, sed post peccatum; non habuisse auctorem Deum, qui ab initio creauit hominem rectum sine vlla curuitate ad bonum sensibile, quæ ex peccato per inuidiam diaboli ingressa est in hominem; ex parentibus verò bonis nasci filios malos, quia ad eorum generationem concurrit concupiscentia mala, quæ est fructus peccati, omnino consentimus doctrinæ Sancti Augustini contra Iulianum. Superest quæstio cum Ianseno, & eius sectatoribus, vtrum omnis concupiscentia ita sit mala, vt non potuerit Deus ab initio creare naturam innocentem cum aliqua concupiscentia, & vtrum si Deus creasset naturam innocentem cum concupiscentia, fuisset auctor mali? In hac quæstione dico, Sanctum Augustinum expresè docuisse, quod concupiscentia non ita est mala, vt non potuerit conuenire naturæ innocenti; & quod si Deus creasset naturam cum concupiscentia,

non

non fuisset auctor mali; & quod hoc totum non solum est verum, sed est necessario defendendum, cum disputamus contra Manichæos, vt soluere possimus eorum argumenta. Probatur: nam Sanctus Augustinus 1. Retract. cap. 9. agens de ignorantia, & difficultate bene operandi orta ex concupiscentia, tria docet. Primum est, quod ignorantia, & difficultas non fuerunt primordia naturalia hominis, cum Adam ab initio creatus fuerit sine ignorantia, & sine difficultate orta ex concupiscentia, sed sunt pœna primi peccati. Secundum est, quod si fuissent hominis primordia naturalia, adhuc Deus non esset culpandus, sed laudandus, quia adhuc non creasset naturam malam, sed bonam, & refert fusissimam disputationem, qua id probauit lib. 3. de libero arbitrio, cap. 20. & sequentibus. Tertium est, quod licet quando disputatur cum Pelagianis, asserendum sit, quod concupiscentia sit pœna peccati, adeoque Deus non creauit naturam malam, quia creauit illam sine concupiscentia, tamen dum disputatur contra Manichæos, asserendum est, quod licet natura fuisset ab initio creata cum concupiscentia, adhuc Deus non fuisset auctor mali; ergo Iansenius docens non potuisse Deum creare hominem cum concupiscentia, quia fuisset auctor mali, directè repugnat Sancto Augustino in aliquo principio, quod Sanctus Augustinus non solum existimat verum, sed existimat necessarium ad defendendam veritatem catholicam contra Manichæos; nos verò sequimur omni ex parte doctrinam Sancti Augustini. Ratio, cur hoc principium sit necessarium ad soluenda argumenta Manichæorum est, quia Manichæi ad probandum, quod detur primum principium malum, sic arguebant. Natura humana ab ipso suo exordio est mala, cum habeat ignorantiam boni, & difficultatem exequendi bonum ortam ex concupiscentia; sed Deus bonus non potest creare naturam malam; ergo cum Deus bonus produxit naturam bonam, aliquod aliud principium malum naturam vitiauit, ac fecit malam, admiscendo tenebras ignorantiæ, & ardorem concupiscentiæ, Hoc argumentum non sufficienter soluitur, dicendo, quod Deus ab initio creauit naturam humanam in Adamo sine ignorantia, & concupiscentia adeoque bonam, Adam verò peccando, vitiauit naturam, vt constat ex Genesi, & alijs locis Scripturæ. Manichæi enim negant totum vetus testamentum, adeoque dicunt narrationem de creatione, & peccato Adami in paradiso esse fabulosam, & consequenter asserunt omnia loca testamenti noui, in quibus alluditur ad testamentum vetus, fuisse addita nouo testamento à corruptoribus sacrarum litterarum, qui contra præceptum Christi voluerunt infundere vinum nouum in vtres veteres, hoc est voluerunt copulare doctrinam nouam, & veram testamenti noui à Deo bono per Christum, & Apostolos traditam, doctrinæ veteri & falsæ testamenti antiqui traditæ ab altero principio malo, & mendaci. Vter[o] soluitur allatum argumentum Manichæor[um] dicendum est cum Sancto Augustino, quo[d] etiamsi ignorantia, & difficultas orta ex concu[p]iscentia essent hominis primordia naturalia adhuc natura esset bona, adeoque Deus crea[s]do ab initio hominem talem, qualis nunc [e]scitur, non esset culpandus, sed laudandus[q]hoc dicendo, admittitur possibilis natura inn[o]cens cum ignorantia, & concupiscentia; [q]ad soluenda argumenta Manichæorum, S[a]cto Augustino auctore, admittenda est poss[i]bilitas naturæ innocentis à Deo creatæ [c]ignorantia, & concupiscentia, licet contra Pe[l]lagianos admittentes omnes Scripturas [e]veteris testamenti, dicendum sit naturam h[u]manam de facto creatam fuisse sine concu[p]iscentia; concupiscentiam verò per peccat[u]primi hominis ingressam in hominem. Ver[a] Sancti Augustini in loco allegato lib. 1. retra[c]. c. 9. sunt. *Ad quam miseriam iustæ damnatio[n]pertinent ignorantia, & difficultas, quam patitur [o]nis homo ab exordio natiuitatis suę, nec ab [i]ssa n[i]si Dei gratia, quisquam liberatur: quam miser[i]a Pelagiani nolunt ex iusta damnatione Dei descen[d]negantes originale peccatum. Quamuis ignorantia [e]difficultas etiamsi essent hominis primordia natur[a]nec sic culpandus Deus, sed laudandus esset, sicut in [e]dem tertio libro disputauimus, quæ disputatio [c]Manichæos habenda est, qui non accipiunt Scriptur[a]Sanctas veteris instrumenti, in quibus originale p[e]catum narratur, & quidquid inde in litteris Apost[o]cis legitur, detestabili impudentia immissum fuisse [c]tendunt à corruptoribus Scripturarum, tanquam [n]fuerit ab Apostolo dictum. Contra Pelagianos autem hoc defendendum est, quod vtraque Scriptura co[m]mendat, quam se accipere profitentur.*

QVAESTIO L.

Vtrum homo innocens posset creari subie[c]ignorantiæ, mortalitati, ægritudinibus, doloribus, & alijs miserijs, quibus de facto est subiectus?

1. VIdetur, quod non: primo quia Augu[s]nus contra Iulianum, alioſque Pe[l]gianos peccatum originale probat ex eo, q[u]si paruuli nascerentur innocentes ab om[n]peccato etiam originali, Deus iniustè illis [i]fligeret tot miserias, quot de facto patiuntur[;]ergo Augustinus docuit naturæ humanę inn[o]centi non posse sine iniustitia tales miserias [i]fligi.

2. Probatur antecedens, afferendo pr[æ]pua loca Augustini ex Iansenio libro secun[d]de statu puræ naturę, cap. 22. & lib. 3. cap. 6. [&] & 8. Augustinus igitur lib. 1. operis imper[f]ecti contra Iulianum dicit: *Deus igitur tuas [t]tot, ac tantis malis, quæ paruuli patiuntur, aut [i]stitiam, aut omnipotentiam, aut ipsam curam [r]rum humanarum est perditurus*: & lib. 2. eiusdem operis: *propter quid ergo affliguntur paruuli, [n]nullum*

nullum habent omnino peccatum? an omnipotens, & iustus Deus iniustas pœnas à tot innocentibus prohibere non potest? & lib. 4. operis imperfecti contra Iulianum, cap. vltimo. *Quid igitur restat, nisi vt causa istorum malorum sit, aut iniquitas, aut omnipotentia Dei, aut pœna primi, veterisque peccati. Sed quia nec iniustus, nec impotens est Deus, restat quod non vis, & cogeris confiteri, quod grauia iugum non fuisset, nisi delicti originalis meritum præcessisset.*

3. Secundo non solum Catholici, sed etiam Gentiles, & hæretici, tum Manichęi, & Marcionitę, tum materiarij cognouerunt non posse miserias vitę præsentis habere auctorem Deum, ideoque ex Gentilibus Platonici dixerunt, animas in corporibus luere pœnas delictorum, quæ contraxerunt ante corpora, quem errorem secutus est Origenes; Manichæi, & Marcionitæ præter Deum, qui est primum principium bonorum, posuerunt aliud primum principium malorum, à quo omnia mala profluxerint; Materiarij dixerunt, Deum creare res ex aliqua materia, ex qua proueniant mala, vt docet Tertull. contra Hermogenem, cap. 10. dicens: *Materiam cum creatore præponunt, vt malum à materia, non à creatore deducant*; ergo cum omnes ferè sectæ conueniant in hoc principio, quod mala vitæ præsentis non possunt habere auctorem Deum, dicendum id esse per se notum, adeoque naturam innocentem non potuisse creari subiectam talibus miserijs.

4. Respondeo, quod circa miserias ignorantiæ, mortalitatis, ægritudinum &c. quibus subiecti nascimur, duæ debent examinari quæstiones, altera cum Pelagianis, altera cum Ianseno, & sectatoribus. Prima quæstio cum Pelagianis est, vtrum suppositâ prima conditione naturæ, qualis narratur in Scriptura, & à Pelagianis debet admitti, nos innocentes possimus iustè subijci miserijs, quibus de facto subijcimur. In hac quæstione Iulianus, alijque Pelagiani negantes originale peccatum, coacti sunt docere partem affirmatiuam: Sanctus Augustinus docuit negatiuam, & ex ea sic probauit originale peccatum. Vt narratur in Genesi, Adam creatus fuit, & post creationem translatus in paradisum, ac constitutus in magna quadam felicitate, & in pœnam peccati expulsus à paradiso, damnatus fuit ad ducendam vitam miseram, & huic miseriæ omnes nos sumus subiecti à natiuitate, & per totam vitam; sed iniustum est, vt qui sunt immunes à culpa, subijciantur pœnæ; ergo nos non sumus immunes à culpa Adami; ergo in generatione contrahimus peccatum originale. Hoc verò solum docet Sanctus Augustinus testimonijs allatis in argumento, alijsque, quæ passim occurrunt.

5. Secunda quæstio cum Iansenio est, vtrum Deus potuisset ab initio creare in Adamo naturam innocentem subiectam miserijs, quibus de facto sumus subiecti.

6. In hac quæstione dicendum, quod Deus ab initio potuisset creare in Adamo naturam innocentem subiectam miserijs ignorantiæ, mortalitatis, ægritudinum &c. quibus de facto sumus subiecti.

7. Probatur primo: nam si Deus non potuisset sine iniustitia creare naturam humanam subiectam his miserijs, donum immunitatis ab his miserijs non fuisset supernaturale, & indebitum, sed debitum ex iustitia, & naturale, quod ex supra dictis est absurdum, & contra Sanctos Patres.

8. Probatur secundo: nam fundamentum aduersariorum est, quod si Deus creasset naturam humanam innocentem subiectam his miserijs, esset iniustus; sed Augustinus lib. 3. de libero arbitrio, cap. 22. & 23. defendit ex professo, quod si natura innocens ab initio fuisset subiecta miserijs, quibus de facto est subiecta, adhuc Deus non esset iniustus, ac præsertim opponit, ac soluit argumentum desumptum ex miserijs paruulorum: ac lib. 2. retract. cap. 9 approbat hanc doctrinam, vt necessariam in disputatione contra Manichæos; ergo.

9. Infertur, quod cum nos, & contra Pelagianos fateamur, quod posito, quod natura humana in Adamo fuerit creata immunis à miserijs, iniustè subijcimur talibus miserijs, si sumus immunes à culpa Adami, & contra Manichæos dicamus, quod si natura fuisset ab initio subiecta talibus miserijs, adhuc esset bona, ac Deus non esset culpandus, vt iniustus, sed laudandus, vt beneficus, sequimur omnino doctrinam Sancti Augustini, à qua Iansenius, & eius sectatores recedunt.

10. Infertur secundo, quod tota doctrina Iansenij de pura natura fauet Manichæis. Manichæi enim non satis distinguentes malum morale, quod reddit naturam simpliciter malam, à malo puri defectus, quod non reddit simpliciter malam, sed solum minus bonam, docuerunt indistinctè, quod Deus bonus non potest creare naturam cum vllo malo: & quia in naturis præsertim corporeis dantur multa mala, multique defectus, intulerunt, quod Deus bonus non est auctor omnium naturarum, sed multæ naturæ præsertim corporeæ conditæ sunt ab altero principio malo; sed etiam Iansenius confundens malum morale cum malis puri defectus, docet Deum bonum non posse creare naturam humanam cum defectibus physicis, quos habet de facto; ergo fauet Manichæis. Confirmatur: nam si Deus bonus non potest innocentem creare cum vlla miseria, quandoquidem peccabilitas est magna miseria, & multo maior alijs, quas patimur, Deus bonus non potuisset creare naturam cum peccabilitate; ergo cum peccabilitas, vtpotè antecedens peccatum, non possit esse pœna peccati, deberet habere pro auctore aliquam substantiam per se malam, quæ est hæresis Manichæorum.

11. Ad 1. distinguo antecedens: Augustinus contra Pelagianos probat peccatum originale

ginale ex eo, quia facta suppositione, quod natura humana in Adamo creata fuerit immunis à talibus miserijs, vt probatur ex Scripturis, Deus iniustè paruulis innocentibus à peccato originali tales miserias infligeret, concedo: non facta tali suppositione, nego: & nego consequentiam. Ex dictis Augustinus docet contra Pelagianos, quod facta suppositione, quæ debet admitti à Pelagianis, quod natura humana in Adamo sit creata immunis à talibus miserijs, iniustè paruulos innocentes talibus miserijs affligeret; & simul docet contra Manichæos, quod non facta tali suppositione, etiamsi illos creasset subiectos talibus miserijs, non esset culpandus vt iniustus, sed esset laudandus; ergo quoad vtramque partem docet sententiam, quam nos secuti sumus, & Iansenius quoad secundam partem docet sententiam contrariam Augustino.

12. Ad 2. retorqueo argumentum. Cum enim ex hoc principio, quod Deus non potuerit creare naturam, qualis nunc est, Platonici, Origenistæ, Manichæi, Marcionitæ, & Materiarij intulerint suos errores, atque hæreses contra fidem, & contra rationem naturalem, negandum est hoc principium cum Sancto Augustino, qui loco citato retract. docet illud necessario esse negandum ad refellendos Manichæos. Falsum est igitur, quod illud principium admittatur à Catholicis simul cum Gentilibus, & Hæreticis. Negatur enim à Catholicis cum Sancto Augustino contra Manichæos; negatur ab Aristotele cum Peripateticis contra Platonicos; admittitur à Platone, qui ex eo intulit errorem contra fidem, & rationem naturalem, quod animæ fuerint ante corpora, & in pœnam peccatorum detrudantur in corpora, tanquam in carceres; admittitur ab Origene, qui ex illo ita factus est Platonicus, vt desierit esse Christianus, ac factus sit hæreticus, ac Pater hæreticorum: admittitur à Marcionistis, Manichæis, & Materiarijs, qui ex illo intulerunt varias hæreses, de duobus primis principijs, altero bono, altero malo, de æternitate materiæ primæ, quæ sit Deo coæua &c; ergo cum illud principium negetur à Catholicis, & à rectè philosophantibus, admittatur solum ab hæreticis, & à malè philosophantibus, negandum est vt radix multorum errorum contra fidem, & rationem naturalem. Fateor tamen, quod licet Deus ab initio potuisset creare naturam humanam, qualis nunc est, adhuc congruentius fuit diuinæ bonitati, vt crearet in statu meliori, ideoque ex hoc potest desumi argumentum ad reddendam infidelibus magis credibilem doctrinam fidei de creatione Adami, de eius peccato, ac de malis ex peccato originali secutis.

QVAESTIO LI.

Solutio nouem classium argumentorum, quibus Iansenius probat impossibilitatem puræ naturæ.

1. EX dictis facile soluuntur nouem class. obiectionum relatarum quæst. 2[illegible] bus Iansenius probare conatus est impossibi[illegible] tatem puræ naturæ.

2. Ad primam classem concedo, quod creatura rationalis non potest creari sine potentia amandi iustitiam, & Deum suum vltimum finem: sed dico possibilem esse amorem Dei, qui amor sit ordinis naturalis, ac posse dari sine dono, & gratia supernaturali, per gratiam ordinis naturalis, vt fusè probatum quæst. 46.

3. Ad secundam classem concedo, quod creatura rationalis non potest creari sine potentia consequendi suum vltimum finem, qui est beatitudinem; sed dico, quod præter beatitudinem supernaturalem consistentem in visione immediata Dei, possibilis est beatitudo ordinis naturalis consistens in contemplatione Dei per creaturas, quam creatura consequi potest sine dono, & gratia ordinis supernaturalis, per gratiam ordinis naturalis, vt fusè explicatum est quæst. 47.

4. Ad tertiam classem concedo, quod visio immediata Dei sit supernaturalis; sed dico quod si Deus, vt potuisset, creasset hominem non ordinatum ad beatitudinem supernaturalem, posset sine iniustitia homini etiam innocenti negare visionem Dei, ac dare illi beatitudinem merè naturalem, vt fusè probatum est quæst. 47. Augustinus dum dicit, Deum non posse homini innocenti sine iniustitia negare visionem Dei, loquitur de homine, qui vt fuit de facto creatus cum ordine ad finem supernaturalem, vt explicatum est eadem quæst. 47.

5. Ad quartam classem concedo, quod ad beatitudinem etiam ordinis naturalis requiritur, vt vel totus homo, vel saltem anima separata constituatur in statu, in quo non possit amplius falli, perturbari, vel mori; sed dico, quod in tali statu potuit constitui pura natura, & gratiam ordinis naturalis, vt explicatum est quæst. 47.

6. Ad quintam, & sextam classem concedo, quod homo innocens non possit à Deo constitui in statu, in quo non possit facere aliquod actum bonum, & habeat necessitatem physicam, vel moralem peccandi in singulis operibus; sed dico, quod ad hoc, vt homo innocens haberet potentiam etiam moralem faciendi actus naturaliter bonos, & etiam obseruandi totam legem naturalem, & non peccandi mortaliter per totam vitã, nõ indiget gratia ordinis supernaturalis, sed illi sufficit gratia ordinis naturalis, vt fusè probatũ quæ-

7. Addo

7. Addo contra aliquos Scholasticos, quod quia homo in natura lapsa est vulneratus in naturalibus, *in natura pura* non esset vulneratus in naturalibus, ideo haberet multo maiores vires in natura pura, quam habeat de facto in lapsa, vt probabitur *infra*, ideoque ex eo, quod in natura lapsa non possit sine gratia supernaturali obseruare totam legem naturalem, non infertur, quod neque posset in natura pura.

8. Ad septimam classem concedo, quod concupiscentia, eiusque motus secundum se præcisè non sunt boni, sed sunt mali, non quidem malitia morali, quæ non possit oriri nisi ex peccato, sed malitia defectus physici, qui defectus non habeat auctorem Deum, sed formaliter loquendo, sit ex nostro nihilo, sicut *peccabilitas* non habet auctorem Deum, sed est ex nostro nihilo. Sicut igitur natura rationalis innocens potuit à Deo creari cum defectu physico peccabilitatis, qui cum præcesserit peccatum, non fuit ex peccato, sed ex nostro nihilo, sic potuit creari cum defectu concupiscentiæ, qui defectus non fuisset ex peccato, sed ex nostro nihilo, vt fusè explicatum est quæst. 49. vbi ostensum est etiam hanc nostram sententiam fuisse desumptam ex Augustino.

9. Ad octauam classem concedo, quod Deus non posset naturam rationalem innocentem creare cum ignorantia iuris naturalis necessitante physicè, vel moraliter ad mortaliter peccandum; sed dico, quod vt crearetur sine tali ignorantia, non indigeret dono, & gratia ordinis supernaturalis, sed sufficeret gratia ordinis naturalis. Ad confirmationem dico implicare, vt Verbum assumat naturam humanam in puris naturalibus; siquidem *ipsa vnio hypostatica* esset essentialiter supernaturalis, & secum traheret essentialem impeccabilitatem, & alia dona supernaturalia, sine quibus indecens esset dari Verbum humanatum.

10. Ad nonam classem dico, quod Deus posset sine crudelitate hominem innocentem creare subiectum miserijs cõnaturalibus mortalitatis, ægritudinum, dolorum &c. vt in his exerceret virtutem patientiæ, & alias præclaras virtutes: & quod hoc ipsum expressè docet Augustinus lib. 3. de lib. Arbit. & lib. 1. Retract. vt probatum est quæst. 50. Augustinus dum contra Pelagianos docet Deum fore iniustum, si paruulos innocentes tot miserijs subiectos conderet, loquitur ex suppositione concedenda à Pelagianis admittentibus testamentum vetus, quod Deus de facto creauerit naturam Adami immunem ab his miserijs, & voluerit mortem, & alias miserias esse pœnam peccati, & sic argumentatur. Deus de facto creauit in Adamo naturam humanã immunem à morte, & ab alijs miserijs, & voluit mortem, ac alias miserias esse pœnam peccati, vt patet ex Genesi, quæ à Pelagio adimitur; sed hoc posito, esset iniustus, si paruulis sine peccato infligeret has miserias; nam infligeret pœnas absque culpa; ergo paruuli non sunt sine peccato, adeoque nascuntur cum peccato originali. Ex hoc non sequitur, quod Deus non potuisset creare naturam humanam subiectam istis miserijs, & quod tunc esset iniustus, imo Augustinus expressè asserit hoc necessario dicendum contra Manichæos, qui non admittunt libros veteris testamenti, vt explicatum est qu. 50.

11. Ad ea, quæ Iansenius opponit contra auctores dicentes Deum posse de potentia absoluta efficere, vt iustus nunquam beetur, peccator nunquam puniatur, quia est supremus omnium dominus, respondeo me non sequi illas sententias, nec illas inferri ex possibilitate puræ naturę, quam nos defendimus. Addo Iansenium nimis acerbè inuehi contra illas opiniones, quæ fuerunt plurium insignium scholasticorum, etiam antiquorũ &c.

TRACTATVS VIII.

De nomine, definitione, & diuisione gratiæ.

S. Th. 1. 2. qu. 111.

QVÆSTIO LII.

Quot modis dicatur gratia, & quid sit?

1. GRATIA dicitur multipliciter, sed cum quodam ordine ad vnum primum, ideoque dicitur analogicè. Primo, & principaliter gratia dicitur quod gratis datur. Vt enim dicit Augustinus tract. in Psal. 43. *gratia merito nominatur, quia gratis datur*, & sermone 61. de verbis Domini, *ideo gratia, quia gratis datur*. Vt aliquid gratis detur requiruntur duæ conditiones. Prima est, vt non detur ex debito; & quia quod datur vt præmium meritis, vel vt merces labori, datur ex debito, ideo non datur gratis, nec est gratia iuxta illud Apostoli ad Romanos 4. *Ei, qui operatur, merces non deputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*: & cap. 11. *Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non est gratia*. Rursus quia quod datur ex eo, quod dans aliquid accepit ab eo, cui dat, datur etiam ex aliquo debito, non datur gratis, nec est gratia. Secunda conditio est, vt non detur ad hoc, vt dans aliquid commodum vicissim accipiat. Qui enim dat, vt accipiat, non gratis dat, sed quodammodo vendit. Gratia in hoc sensu cum explicatis conditionibus optimè definitur ab Aristotele 2. Rhetoricorum, cap. 7. *Gratia est, per quam qui possidet, dicitur gratis dare indigenti, non quia aliquid ab ipso acceperit, neque*

vt aliquid danti commodum accedat, sed vt bene sit indigenti.

2. Secundo quia causa gratis dandi est amor, quo aliquem diligimus, ideo etiam amor dicitur gratia, & in hoc sensu qui amatur à rege ex. gr. dicitur inuenisse gratiam apud regem. Porrò amor non solum dicitur gratia, quia est causa gratis dandi, sed etiam quia amans amato gratis dat ipsum amorem, qui amor proinde est primum donum, & prima causa gratis dandi cætera dona, iuxta illud Io. 3. *Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret.*

3. Tertio quia aliquando in vultu, moribus, gestibus, locutione &c. datur quædam venustas, & elegantia concilians amorem, etiam talis venustas, & elegantia dicitur gratia: in quo sensu de Christo propter sermonis amabilitatem dictum est psalmo 44. *diffusa est gratia in labijs tuis.*

4. Quarto demum quia beneficia gratis collata prouocant accipientem ad illa recompensanda, etiam compensatio beneficij vocatur gratia, ideoque dicitur quis agere gratias, & reddere gratiam: in quo sensu Dauid 2. Regum dixit, *sed & ego reddam gratiam.* Videri potest S. Thomas 1.2. quæst. 110. art. 1.

QVÆSTIO LIII.

Diuisio gratiæ in naturalem, & supernaturalem.

1. GRatia diuina primo modo dicta, inquantum sumitur pro dono gratuito, diuiditur primo in philosophicam, vel quasi philosophicam, & theologicam. Gratia philosophica est donum Dei gratuitum purè naturale. In hoc sensu gratia Dei est, quod sumus, viuimus, vtimur ratione, & libero arbitrio, quia Deus hæc omnia dedit nobis gratis, & sine vllo debito, siquidem antequam essemus, Deus non habebat vllum debitum creandi nos.

2. Gratia theologica est donum Dei gratuitum naturæ superadditum, & indebitum, eiusque exigentiam excedens; vt fides, spes, charitas, & auxilia, per quæ eleuamur ad credendum, sperandum, & diligendum Deum, prout oportet ad salutem.

3. Hanc gratiæ diuisionem indicat S. Augustinus in psalmum 44. dicens. *Attendamus gratiam Dei, non solum qua fecit nos, verum etiam qua refecit.* Gratia nimirum, qua Deus fecit nos, est naturalis, & quasi philosophica; gratia, qua refecit, est supernaturalis, & theologica; & epist. 95. *Etsi quadam non improbanda ratione dicitur gratia, qua creati sumus &c. alia est tamen, qua prædestinati vocamur, iustificamur, glorificamur.* Addit S. Augustinus eadem epistola 95. in Scripturis nomine gratiæ non intelligi philosophicam, seu creationis, sed theologicam, ac dicit. *Hanc apostolica doctrina gratiam isto nomine appellat, qua saluamur, & iustificamur ex fide Christi &c. illam verò gratiam, qua creati sumus homines, etiamsi ità appellandam non immerito intelligimus, mirum est tamen, si ita appellatam in vllis legitimis propheticis, euangelicis, apostolicisque literis legitur.*

QVAESTIO LIV.

Diuisio gratiæ in eam, quæ datur non digni & quæ datur indignis.

1. DIuiditur secundo gratia theologica gratiam, quæ supra omnem exigentiam naturæ datur non dignis, qualis est gratia data in creatione angelis, & primis parentibus ante peccatum, & gratia vnionis hypostaticæ data humanitati Christi: & in gratiam, quæ datur peccatoribus, & indignis, qualis est gratia, quæ datur hominibus post peccatum originale, per quod omnes nascimur peccatores, & indigni. Certum est, quod omnis gratia conferens ad salutem, quæ datur peccatoribus, & indignis, est gratia per Christum, cum detur ex meritis Christi. Vnde enim de Christo loquens dixit S. Petrus actorum 4. *Non est in aliquo alio salus. Nec enim aliud nomen est sub cælo datum hominibus, in quo oporteat nos saluos esse.* Certum est rursus gratiam vnionis hypostaticæ datam fuisse humanitati Christi, non ex meritis Christi, sed ex pura liberalitate Dei. Vt enim dicit S. Augustinus in de Prædestinatione Sanctorum cap. 15. *Est profectò clarissimum lumen prædestinationis, & gratiæ, ipse saluator, ipse mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui vt hoc esset, quibus tandem præcessit vel operum, vel fidei præcedentibus meritis, naturæ humanæ, quæ in illo est, comparauit?* Dubitatur vtrum gratia Angelis, & primis parentibus ante peccatum data fuerit ex meritis Christi, adeoque sit gratia per Christum, an data fuerit ex pura liberalitate Dei, & non ex meritis Christi, ac proinde non sit gratia per Christum; & auctores in hoc puncto non conueniunt, & decisio quæstionis non spectat ad hunc locum, sed ad tractatum de Incarnatione.

QVÆSTIO LV.

Diuisio gratiæ in creatam, & increatam.

1. DIuiditur tertio gratia in creatam, & increatam. Gratia increata est donum increatum gratis collatum. Et quia Deus gratis dat Spiritum Sanctum iuxta illud Apostoli ad Rom. 8. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, imo dat totam Trinitatem, vt specialiori modo habitet in iustis, iuxta illud Io. 14. *Ad eum*

eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus, ideo Spiritus Sanctus, & tota Trinitas sunt gratia increata, gratis collata iustis. Vt enim dicit S. Augustinus serm. 61. de verbis Domini, cap. 1. *Gratia quippe Dei donum Dei est; donum autem maximum ipse Spiritus Sanctus est, & ideo gratia dicitur.* Verbum etiam diuinum est gratia increata humanitati Christi gratis collata, vt in ea sit intrinsecè, & substantialiter per vnionem hypostaticam. Amor Dei, quo Deus ab æterno nos dilexit, & voluit in tempore dare nobis dona gratiæ, est gratia increata, & æterna, siquidem Deus ab æterno gratis donauit nobis ipsum suum amorem, qui amor proinde est primum donum, & prima gratia.

2. Gratia creata, & temporalis sunt beneficia creata vocationis, sanctificationis, & glorificationis &c. quæ ex æterna prædestinationis gratia, vt effectus ex causa deriuantur. Vt enim dicit Apostolus ad Rom. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit; & quos vocauit, hos & iustificauit; quos autem iustificauit, illos & glorificauit.* Hanc diuisionem in gratiam æternam, & increatam prædestinationis, & in temporalem vocationis, iustificationis &c. insinuat Augustinus lib. de hæresibus, hæresi 88. dicens Pelagianos fuisse inimicos *gratiæ, qua prædestinati sumus in adoptionem Filiorum Dei per Christum, & qua eruimur à potestate tenebrarum.*

3. Licet S. Augustinus ponat vtramque gratiam, æternam nimirum prædestinationis, & temporalem, tamen simpliciter, & absolutè nomine gratiæ solet intelligere beneficia in tempore nobis à Deo gratis collata in ordine ad salutem: prædestinationem autem æternã vt plurimum vocat præparationem gratiæ, & beneficiorum conferendorum in tempore, vt patet ex cap. 11. libri de Prædestinatione Sanctorum, vbi dicit. *Inter prædestinationem porro, & gratiam hoc tantum interest, quod prædestinatio est gratiæ præparatio, gratia verò iam ipsa donatio.*

QVAESTIO LVI.

Diuisio gratiæ in internam, & externam.

1. Diuiditur quarto gratia in externam, & internam. Gratia interna est, quæ intrinsecè afficit, aut mouet ipsam animam, vel eius internas, & spirituales potentias, intellectum nimirum, & voluntatem. Gratia externa continet beneficia gratis collata, quæ non intrinsecè afficiunt, aut mouent animam, vel eius spirituales potentias, intellectum nimirum, & voluntatem. Ad gratiam internam spectant gratia sanctificans, & virtutes infusæ, nimirum fides, Spes, Charitas, & ipse Spiritus Sanctus illuminans intellectum, & voluntatem charitate inflammans; actuales præterea illuminationes intellectus, & inspirationes, hoc est sancti affectus voluntati inspirati. Ad gratiam externam spectant mors Christi, sacramenta, prædicatio euangelij, occasiones bene agendi, subtractio occasionum malè agendi, immutationes factæ in sensu, imaginatione, appetitu sensitiuo, alijsque potentijs distinctis ab intellectu, & voluntate. De hac gratia externa loquitur S. Augustinus lib. 50. Homiliarum, homil. 13. dicens in Persona Dei: *Regebam te mihi, & seruabam te mihi. Vt adulterium non committeres, suasor defuit; vt suasor deesset ego feci; locus, & tempus defuit; vt hæc deessent, ego feci,* & concludit: *agnosce ergo gratiam.*

QVÆSTIO LVII.

Diuisio gratiæ in gratum facientem, & gratis datam.

S. Tho. 1. 2. quæst. 111. artic. 1. 4. & 5.

1. Diuiditur quinto gratia ex S. Thoma 1. 2. quæst. 111. art. 1. & alijs in gratiam gratis datam, & gratum facientem. Gratia gratum faciens est donum gratuitum naturæ indebitum, eiusque exigentiam excedens, collatum principaliter ad sanctificandum, & Deo gratum reddendum subiectum, cui datur. Gratia igitur gratum faciens continet gratiam sanctificantem, virtutes per se infusas, tum theologicas, tum morales, & earum actus, auxilia illuminationum, & inspirationum, quibus excitamur, & adiuuamur ad faciendos actus supernaturales, & meritorios vitæ æternæ &c. quia omnia hæc dona dantur principaliter ad sanctificandum subiectum, cui dantur.

2. Gratia gratis data est donum gratuitum naturæ indebitum, eiusque exigentiam excedens, collatum principaliter, non ad sanctificandum subiectum, cui datur, sed ad sanctificandos alios. Vt enim aduertit Suarius To. 1. de gratia, Prolegomeno 3. cap. 4. num. 7. sicut in corporibus animalium, & plantarum præter potentiam nutritiuam, & augmentatiuam, quæ ordinantur principaliter ad bonum, & perfectionem subiecti, & indiuidui, datur potentia generatiua, & facultates illi deseruientes, quæ principaliter ordinantur ad bonum totius speciei; sic in corpore mystico Ecclesiæ præter dona gratiæ gratum facientis, quæ ordinantur principaliter ad bonum subiecti, dantur gratiæ gratis datæ, quæ ordinantur principaliter ad bonum totius Ecclesiæ; ideoque S. Clemens lib. 8. Constitutionum, cap. 1. docet charismata, seu gratias gratis datas, collata fuisse Apostolis, deinde alijs, non quidem ad illorum vtilitatem, qui charismata illa operantur, sed vt qui non credunt, ad credendum inducantur.

3. Nouem gratias gratis datas enumerat Apostolus 2. ad Corinth. 12. dicens. *Alij per Spiritum datur sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ secundum eumdem Spiritum, alij fides in eodem spi-*

ritu, alij gratia sanitatum, alij operatio virtutum, alij Prophetia, alij discretio spirituum, alij genera linguarum, alij interpretatio sermonum. Prima igitur gratia gratis data est sermo sapientiæ, hoc est donum supernaturale ex principijs fidei inferendi conclusiones circa diuina. Secunda est sermo scientiæ, hoc est donum supernaturale ex principijs fidei inferendi conclusiones circa humana. Tertia est fides, hoc est donum supernaturale penetrandi, & explicandi ipsa principia, & mysteria fidei diuinitus reuelata. Notat autem S. Thomas 1. 2. quæstione 111. artic. 4. fidem, quæ est gratia gratis data, distingui à fide, quæ est virtus theologica, & spectat ad gratiam gratum facientem. Nam fides virtus theologica est habitus assentiendi mysterijs reuelatis, ordinatus principaliter ad sanctificandum subiectum, in quo est. At fides gratis data est donum penetrandi mysteria, prout requiritur ad alios instruendos, ordinata principaliter ad sanctificationem aliorum. Quarta est gratia sanitatum, hoc est donum supernaturale sanandi corpora. Quinta est operatio virtutum, hoc est donum supernaturale faciendi opera miraculosa, & per naturam impossibilia, non spectantia ad sanitatem corporum, qualia fecit Moyses in Ægypto. Sexta est prophetia, hoc est donum supernaturale prænunciandi futura contingentia, quæ Deo soli sunt naturaliter nota. Septima est discretio spirituum, hoc est donum supernaturale penetrandi secreta cordium soli Deo naturaliter nota. Octaua est genera linguarum, hoc est donum supernaturale loquendi varijs linguis. Nona est interpretatio sermonum, hoc est donum supernaturale explicandi alijs quæ spectant ad fidem, & mores.

4. Ratio harum gratiarum ex S. Thoma 1.2. quæst. 111. artic. 4. est, quia ad propagandam fidem in alijs tria requiruntur. Primo vt doctores, & prædicatores penetrent mysteria fidei, & sciant ex ipsis inferre conclusiones circa diuina, & humana; sed ad penetranda mysteria fidei requiritur gratia fidei, ad inferendas conclusiones circa diuina, & humana requiruntur gratiæ, quæ vocantur sermo sapientiæ, & scientiæ; ergo. Secundo requiritur, vt doctor possit sensum mysteriorum fidei explicare auditoribus per donum, quod dicitur interpretatio sermonum, & vt possit explicare linguis, quæ ab auditoribus variarum nationum intelligantur, per donum linguarum. Tertio demum requiritur, vt possit doctrinam fidei confirmare, faciendo miracula naturæ impossibilia per gratiam sanitatum, & operationem virtutum, & enunciando quæ solus Deus potest naturaliter scire per dona prophetiæ, & discretionis spirituum.

5. Obijcies: gratia gratum faciens est gratis data; ergo malè gratia diuiditur in gratum facientem, & gratis datam, siquidem primum membrum includitur in secundo contra regulas diuisionis.

6. Resp. distinguo antecedens; gratia gratum faciens est gratis data genericè, concedo; specificè, nego; & nego consequentiam. Aliquando genus diuiditur in duas aut plures species, alteram perfectiorem, alteram imperfectiorem, ac speciei perfectiori imponitur proprium nomen, speciei autem imperfectiori attribuitur nomen generis: sic angeli diuiduntur in nouem choros, & angeli superiorum chororum vocantur nomine peculiaribus archangeli, throni &c. angeli autem infimi chori vocantur nomine generico angeli. In casu nostro gratia, hoc est donum supernaturale gratis datum diuiditur in duas species, & gratia ordinata ad sanctificandum subiectum, vtpotè perfectior, vocatur proprio nomine *gratia gratum faciens*, quia non solum est gratia secundum rationem genericam, secundum quam gratis datur, sed etiam secundum rationem differentialem, secundum quam reddit subiectum Deo gratum; gratia autem ordinata ad sanctificandos alios, vtpotè imperfectior, caret proprio nomine, & vocatur nomine generico *gratia gratis data*.

7. Ratio autem, quare gratia gratum faciens sit perfectior, est, quia cum gratia sanctificans, adeoque entis ens, illa gratia est perfectior, quæ magis perficit subiectum; sed gratia ordinata ad subiectum sanctificandum magis perficit subiectum, quam quæ ordinata principaliter ad sanctificandos alios; ergo &c. Confirmatur: nam medium est imperfectum fine; sed gratiæ gratis datæ habent pro fine vt alij perficiantur, & sanctificentur per dictas gratiæ gratum facientis; ergo &c.

8. Duo sunt præcipua discrimina gratiæ gratis datæ à gratia gratum faciente. Primum discrimen est: gratiæ gratis datæ etiam omnes simul possunt dari in peccatoribus, vt patet ex verbis Christi Matth. 7. *Multi dicent mihi in illa die, Domine nonne in nomine tuo prophetauimus, & dæmonia eiecimus, & virtutes multas fecimus; & tunc confitebor illi, quia nunquam noui vos; discedite à me, qui operamini iniquitatem.* At gratiæ gratum facientes omnes simul non possunt dari in peccatoribus. Nam licet fides, & spes &c. possint dari in peccatoribus, charitas, & gratia sanctificans non potest dari in peccatoribus.

9. Secundum discrimen est: dona gratiæ gratum facientis sunt maxima bona, quibus nimirum iuxta doctrinam Augustini nemo potest malè vti. Consistunt enim in habitibus, & auxilijs ad bene agendum, quibus licet possimus non vti, tamen si illis vtamur non possumus malè vti; ità vt per vsum illorum, & per actus ab ipsis elicitos peccetur. At gratiæ gratis datæ sunt bona non maxima, siquidem possumus illis malè vti, peccando per vsum ipsorum. Potest enim quis malè vti prophetia, & virtute faciendi miracula, &c.

prophetando, & faciendo miracula ex fine vanæ gloriæ, vel ex alio prauo fine. Ideo qui habet gratias gratis datas, vt illis bene vtatur, indiget auxilijs gratiæ gratum facientis. Videri potest Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 111. art. 1. 4. & 5. & Suarius tomo 1. de gratia, Prolegomeno 3. cap. 4. & 5.

10. Gratiæ gratis datæ dari possunt, vel permanenter, & per modum habitus, vt datæ fuerunt Christo, vel non permanenter, & per modum habitus, sed per modum actus, vt plerumque dantur viris sanctis. Neque enim viri sancti habebant habitum prophetandi, & miracula faciendi, quoties volebant, sed solum in certis opportunitatibus spiritu prophetiæ, vel faciendi miracula diuinitus afflabantur.

QVAESTIO LVIII.

Diuisio gratiæ in habitualem, & actualem.

1. Dluiditur sexto gratia gratum faciens in permanentem, siue habitualem, & actualem. Gratia permanens, & habitualis consistit in habitibus supernaturalibus fidei, spei, charitatis, gratiæ sanctificantis, & aliarum virtutum infusarum. Gratia actualis consistit in specialibus auxilijs naturæ indebitis, quibus Deus nos mouet, & adiuuat ad faciendos actus salutares supernaturales, ac meritorios vitæ æternæ, & in ipsis actibus salutaribus meritorijs vitæ æternæ. Ipsi scilicet actus salutares, & meritorij vitæ æternæ sunt dona Dei naturæ indebita, eiusque exigentiam excedentia, gratis nobis collata, ac proindè sunt proprijssimè gratia; ideoque S. Augustinus in Enchiridio, cap. 7. docet Deum dum remuneratur merita nostra, remunerari dona sua, siquidem nostra merita sunt gratuita dona Dei; idemque latius confirmat lib. de gratia, & lib. arbit, cap. 6. & Cælestinus Papa in Epistola ad Episcopos Galliæ, cap. 11. dicit: *Tanta enim est erga homines bonitas Dei, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro his, quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus.*

2. Hinc gratia actualis potest subdiuidi in ipsos actus salutares, & in auxilia specialia, quibus mouemur, & adiuuamur ad faciendos actus salutares. Duplex nimirum est auxilium Dei, generale, & speciale. Auxilium generale est, quo Deus ad exigentiam causarum secundarum concurrit ad faciendas earumdem naturales actiones, puta qua ad exigentiam Solis concurrit, & adiuuat Solem ad illuminandum; & hoc auxilium generale, vtpotè aliquo pacto debitum causis secundis, licet sit gratia philosophica, non est gratia theologica. Auxilium speciale est, quo Deus supra exigentiam naturæ concurrit, & adiuuat creaturas intellectiuas ad faciendos actus salutares, & supernaturales credendi, sperandi, & amandi &c. & hoc auxilium est proprijssimè gratia theologica, siquidem est donum gratuitum naturæ exigentiam excedens.

3. Diuisionem gratiæ in habitualem, & actualem insinuat Concilium Mileuitanum cap. 3. dicens. *Quicunque dixerit, gratiam Dei, qua iustificamur per Christum Dominum nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ iam commissa sunt, non autem ad adiutorium, vt non committantur, anathema sit.* Gratia nimirum remissiua peccatorum commissorum est habitualis: gratia adiuuans ad non peccandum est gratia actualis auxilij. Eamdem diuisionem indicat Augustinus Epist. 95. ad Innocentium, vbi distinguit gratiam, qua iustificamur à peccatis, & qua saluamur ab infirmitate, & infra docet ad hanc gratiam spectare *quidquid per subministrationem Spiritus Sancti pertinet ad concupiscentias, tentationesque vincendas*, hoc est auxilia actualia, quæ Spiritus Sanctus subministrat ad vincendas concupiscentias, & tentationes.

QVÆSTIO LIX.

Diuisio gratiæ in præuenientem, subsequentem, & comitantem.

S. Thomas 1. 2. qu. 111. art. 3.

1. Dluiditur septimo gratia specialis auxilij à Magistro in 2. dist. 27. S. Thoma 1. 2. quæst. 111. art. 2. & 3. quos sequuntur omnes, in præuenientem, & subsequentem. De gratia præueniente dicitur Psalmo 8. *Misericordia eius præueniet me.* De gratia subsequente dicitur Psalm. 22. *Misericordia tua subsequetur me.*

2. Gratia præueniens, & subsequens pluribus modis fuit sumpta, tum ab Augustino, eiusque discipulis, tum à S. Thoma, & Scholasticis. Primo gratia simpliciter, & antonomasticè præueniens, de qua frequentissimè contra Pelagianos, & Semipelagianos loquuntur Augustinus, eiusque discipuli, Prosper, & Fulgentius, est quæ præcedit, & præuenit totam collectionem actuum salutarium, adeoque etiam primum actum, quo liberè incipimus conari, & velle salutem. Gratia subsequens est, quæ subsequitur aliquem nostrum actum liberum, & salutarem, saltem primum, quo incipimus liberè conari, & velle salutem, & datur ad hoc, vt perficiamus quod incepimus. De gratia præueniente, & subsequente in hoc sensu dixit Augustinus lib. 2. ad Bonifacium, cap. 9. *Si enim sine illo nihil possumus facere, profectò nec incipere, nec perficere: quia vt incipiamus, dictum est, misericordia eius præueniet me: &c. vt perficiamus, dictum est misericordia eius subsequetur me;* & in Enchiridio, cap. 32. *nolentem præuenit, vt velit, volentem subsequitur, ne frustra velit;* vndè videtur

detur

detur desumptum illud S. Gregorij homil. 9. in Ezechielem : *nos præuenit, vt velimus, & volentes subsequitur, ne inaniter velimus*, & S. Fulgentij libro 1. ad Monimum : *vt præueniente misericordia bonum velle incipiat, & subsequente misericordia, bonum, quod vult, facere valeat.*

3. Ratio, quare S. Augustinus, eiusque discipuli potissimum loquuti sint de gratia præueniente totam collectionem actuum salutarium, est, quia cum exorta fuisset controuersia, vtrum voluntas per vires liberi arbitrij incipiat velle bonum, gratia verò subsequatur, & adiuuet voluntatem ad perficiendum quod incepit; an potius necessariò gratia debeat præcedere, & præuenire omnem actum voluntatis etiam primum, quo incipit velle bonum, Semipelagiani, licet tandem concesserint esse necessariam gratiam subsequentem, ac veluti pedissequam voluntatis, quæ adiuuet volentem ad perficiendum quod vult, semper negarunt esse necessariam gratiam, quæ præueniret ipsum primum velle; ergo Augustinus, eiusque discipuli coacti fuerunt ad agendum potissimum de gratia præueniente etiam primum actum salutarem voluntatis. Hanc autem gratiam præuenientem omnia merita, adeoque omnem actum bonum voluntatis definit Tridentinum sess. 6. cap. 5. dicens. *Declarat præterea ipsius iustificationis exordium in adultis à Dei per Christum Iesum præueniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorũ existentibus meritis, vocantur.*

4. Secundo, vt bene explicat Vasquez 1. 2. disp. 185. cap. 10. num. 46. & Suarius tom. 2. de gratia, lib. 3. cap. 22. Gratia præueniens est quæ licet non præcedat totam collectionem actuum voluntatis, tamen præuenit per singula opera consensum voluntatis, hoc est actum liberum, & salutarem, quo volumus bene agere. Gratia comitans est, quæ est simul cum consensu, & cum libero arbitrio concurrit ad actum liberum, & salutarem, quo volumus bene agere. Gratia subsequens est, quæ sequitur consensum, seu actum liberum, & salutarem, quo volumus bene agere, & voluntatem adiuuat ad perseuerandum in tali actu, & ad exequendum quod volumus. Explicatur exemplo. Cum aliquis vult restituere quod iniustè possidet, & de facto restituit, habet gratiam præuenientem, quæ consistit in illuminationibus intellectus, & inspirationibus voluntatis, quibus impellitur ad dicendum, *volo restituere*: habet gratiam comitantem, quæ consistit in actuali concursu, quo Deus concurrit, & adiuuat ad actum, quo dicit *volo restituere*; & habet gratiam subsequentem, qua postquam dixit, *volo restituere*, mouetur ad perseuerandum in eo actu, ad vincendas difficultates restituendi, & ad restituendum re ipsa. Gratiam præuenientem, comitantem, & subsequentem omnes pias actiones, quas homines etiam iustificati exercent, fatetur Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicens. *Cum enim ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem infundat, quæ virtus bona ipsorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur*; sed talis virtus consistit in auxilijs gratiæ actualis, vt bene probat Vasquez 1. 2. disp. 185. cap. 10. num. 46. ergo Tridentinum docet ad quodlibet opus bonum dari gratiam præuenientem, comitantem, & subsequentem. Eamdem gratiam petit Ecclesia in orat. Dominicæ 16. post Pentecosten dicens : *Tua nos Domine gratia semper præueniat, & sequatur, ac bonis operibus iugiter præstet esse intentos* : & in alia oratione : *Actiones nostras quæsumus Domine aspirando præueni, & adiuuando prosequere*. Cum enim nemo possit, nisi stulte petere gratiam præuenientem ipsam orationem qua orat, Ecclesia in ijs orationibus petit gratiam præuenientem singula opera salutaria facienda post orationem, non autem gratiam præuenientem totam collectionem operum salutarium, & ipsam orationem, quam gratia qui orat supponitur iam habuisse.

5. Tertio S. Thomas 1. 2 quæst. 111. art. 3. diuisionem gratiæ in præuenientem, & subsequentem applicat gratiæ habituali. Supponit quinque esse præcipuos effectus gratiæ habitualis. Primo sanat animam : secundo facit, vt anima velit bonum : tertio facit, vt velit bonum, quod vult, opere exequatur : quarto facit, vt in bono perseueret : quinto facit, vt ad gloriam perueniat, Gratia igitur habitualis, in quantum facit effectum priorem, dicitur præueniens respectu effectus posterioris, sic in quantum facit effectum posteriorem, dicitur subsequens respectu effectus prioris. Ex. gr. gratia inquantum sanat animam, est præueniens respectu effectus volendi bonum; in quantum facit, vt anima velit bonum, est subsequens respectu effectus sanandi animam, & quia idem effectus, qui est posterioris actu vnius, potest esse prior respectu alterius, ideo gratia, in quantum causat eundem effectum, potest esse præueniens, & subsequens respectu diuersorum. Ex gr. gratia in quantum facit, vt perseueremus in bono, est præueniēs respectu effectus consequendi gloriam, & est subsequens respectu effectus primo volendi bonum. In confirmationem huius doctrinæ S. Thomas affert Augustinum in Enchiridio, cap. 31. vbi loquens de gratia dicit : *Præuenit vt sanemur, at subsequitur vt sanati glorificemur ; præuenit, vt vocemur, subsequitur, vt iustificemur ; præuenit, vt piè viuamus, subsequitur vt cum illo semper viuamus.*

QVÆSTIO LX.

Diuisio gratiæ in excitantem, & adiuuantem.

1. Diuiditur octauo gratia in excitantem, & adiuuantem. Gratia excitans dicit-

dicitur dupliciter. Primo gratia excitans dicitur, quæ voluntatem torpentem, & veluti sopitam excitat ad primitus volendum bonum volitione salutari. Gratia adiuuans è conuerso est, quæ voluntatem iam volentem, & conantem, sed infirmam adiuuat, vt bonum, quod vult, perficiat, & exequatur. Pelagiani, & Semipelagiani docuerunt voluntatem per vires naturales liberi arbitrij primo exurgere ad volendum bonum volitione salutati, adeoque non indigere gratia excitante ad primitus volendum bonum; conatibus autem voluntatis infirmis Deum ex merito ipsorum subiungere gratiam adiuuantem ad tales conatus perficiendos, & roborandos, & ad exequendum quod per illos voluntas vult. Catholici è conuerso cum S. Augustino docuerunt non solum Deum per gratiam adiuuare voluntatem, cum iam vult, sed etiam excitare, vt primitus velit. Vt enim dicit Augustinus Conc. 1. in Psal. 58. loquens in persona hominis: *non ego prior ad te exurrexi voluntate, sed tu ad me excitandum venisti: nam misericordia eius præueniet me. Antequam aliquid boni ego faciam, misericordia eius præueniet me. Quid hic respondebit infelix Pelagius?* & Bernardus lib. de gratia, & lib. arb. *conatus nostri cassi sunt, si non adiuuentur, nulli, si non excitentur.*

2. Secundo gratia excitans dicitur, quæ voluntatem pro singulis opportunitatibus excitat ad volendum salutariter singula opera bona; gratia autem adiuuans est, quæ voluntatem volentem singula opera bona adiuuat, & roborat ad illa exequenda. Gratiam excitantem in hoc sensu frequenter in suis orationibus petit Ecclesia, dum dicit: *Excita Domine corda nostra; excita tuorum fidelium voluntates.* Neque enim per has orationes petimus gratiam excitantem ad primitus volendum bonum, siquidem ante orationem supponimur iam velle bonum, quod petimus, sed petimus gratiam excitantem ad volendum bonum pro singulis opportunitatibus post orationem occurrentibus, quia Deus per singulas opportunitates excitat nos ad volenda opera bona, ideoque Apocalypsis 3. dicit: *Ego stò ad ostium, & pulso.*

3. Tertio gratia excitans dicitur, quæ per illuminationes intellectus, & inspirationes voluntatis excitat ad volitiones salutares: gratia adiuuans dicitur, quæ per concursum simultaneum adiuuat ad volitiones salutares. Vt enim dicit Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 4. *quod ad Deum nos conuertimus, nisi ipso excitante, & adiuuante, non possumus.* Excitat nimirum Deus per illuminationes, & inspirationes: adiuuat per concursum simultaneum. In hoc sensu gratia excitans coincidit cum præueniente: gratia adiuuans cum comitante.

QVAESTIO LXI.

Diuisio gratiæ in operantem, & cooperantem.

S. Thom. 1. 2. quæst. 111. art. 2.

1. DIuiditur nono gratia à S. Thoma 1. 2. quæst. 111. art. 2. in operantem, & cooperantem. Hæc diuisio desumpta est ex Augustino lib. de gratia, & lib. arb. cap. 17. vbi explicans verba Apostoli ad Philippenses 2. *Deus est, qui operatur in nobis velle, & perficere pro bona voluntate*, dicit: *ipse vt velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens*: & paulo post: *vt velimus in nobis sine nobis operatur, cum autem volumus, & sic volumus, vt faciamus, nobiscum cooperatur.*

2. Ex allatis verbis Diui Augustini gratia operans describi potest, *per quam Deus incipiens in nobis, sine nobis operatur, vt velimus.* Gratia cooperans describi potest, *per quam Deus perficiens, cum volumus, & sic volumus, vt faciamus, nobiscum cooperatur.*

3. Tripliciter potest intelligi, quod Deus operetur in nobis sine nobis. Primo vt operetur sine nobis meritoriè nos disponentibus, & mouentibus ad recipiendum id, quod Deus operatur in nobis: secundo vt operetur in nobis sine nobis liberè consentientibus ad recipiendum id, quo Deus operatur in nobis; tertio vt operetur sine nobis physicè, & actiuè concurrentibus ad id, quod Deus operatur in nobis, sed merè passiuè nos habentibus. Hinc desumuntur varij modi explicandi gratiam operantem, & cooperantem.

4. Primus, & præcipuus est, vt gratia operans sit, per quam Deus operatur in nobis primum actum bonum salutarem, & meritorium sine nobis meritoriè nos ipsos disponentibus, & mouentibus ad illum recipiendum. Eo enim ipso, quod sit primus actus meritorius, repugnat, vt ad illum meritoriè nos disponamus per alium actum meritorium priorem. Gratia cooperans est, per quam Deus operatur in nobis cæteros actus bonos, & meritorios, nobis cooperantibus, hoc est meritoriè disponentibus nos ipsos ad illos recipiendos. Et quia primus actus salutaris, & meritorius est primum initium fidei, ad omnes autem alios actus nos ipsos meritoriè disponimus per fidem, ideo Deus per gratiam operantem operatur in nobis sine nobis solum primum initium fidei, alios actus consequentes ad fidem operatur nobiscum per gratiam cooperantem. In hoc sensu gratiam operantem, & cooperantem vt plurimum sumit Augustinus, vt probat Bellarminus tomo 4. lib. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 14. cui consentit Iansenius tom. 3. lib. 4. cap. 15. Ratio est, quia Semipelagiani negabant Deum per gratiam operari in nobis primum initium fidei, ac solum concedebant Deum operari actus consequentes fidem; ergo negabant in hoc sensu gratiam operantem, ac solum concede-

cedebant cooperantem; ergo non est mirum quod Augustinus vt plurimum loquatur de hac gratia cooperante in hoc sensu.

5. Secundus modus, in quo gratiam operantem, & cooperantem sumit P. Vasquez, est, vt gratia operans sit, per quam Deus operatur in nobis sanctam cogitationem, & pium motum necessarium voluntatis sine nobis liberè consentientibus: gratia cooperans sit, per quam Deus operatur in nobis ipsum pium actum liberum, nobis liberè consentientibus. Vt enim dicit Concilium Arausicanum cap. 9. *quoties bona operamur, Deus in nobis, atque nobiscum, vt operemur operatur*, per gratiam nimirum cooperantem. De gratia operante, & cooperante in hoc sensu loquitur Anselmus in illud 1. ad Corinth. 15. *Non ego autem, sed gratia Dei mecum. Notandum* inquit, *quod superna pietas prius aliquid agit in nobis sine nobis, vt subsequente nostro arbitrio, bonum, quod appetimus, operetur nobiscum*, quæ verba desumpta sunt ex S. Gregorio, lib. 16. Moralium, cap. 10.

6. Tertius modus Andreæ de Vega lib. 6. in Concilium Tridentinum, cap. 8. est, vt gratia operans sit, per quam Deus operatur in nobis sine nobis physicè agentibus sanctam cogitationem, & pium motum voluntatis, qui procedant actiuè à sola gratia. Sed hic modus continet doctrinam falsam. Nam sancta cogitatio, & pius motus voluntatis, cum sint actus vitales, procedunt actiuè, non à sola gratia, sed etiam à nobis, & à nostris potentijs vitalibus.

7. Quartus modus S. Thomæ 1. 2. qu. 111. quem sequuntur Caietanus, alijque communiter, est, vt gratia operans sit, per quam Deus in nobis facit actum liberum, & salutarem, ad quem nos non liberè mouemus nos ipsos per aliquem actum præcedentem; gratia autem cooperans sit, per quam Deus in nobis facit actum liberum, & salutarem, ad quem liberè nos ipsos mouemus per aliquem actum priorem: & quia ad solum primum actum salutarem non mouemus liberè nos ipsos per aliquem actum priorem, ad cæteros actus aliquo pacto liberè mouemus, ac disponimus nos ipsos per primum actum salutarem, ideo hic modus videtur coincidere cum primo, quem diximus esse S. Augustini.

8. Quintus demum modus est eiusdem S. Thomæ loco citato, qui diuisionem gratiæ in operantem, & cooperantem accommodat gratiæ habituali, ac dicit gratiam habitualem dici operantem, in quantum nos facit formaliter Deo gratos, quia per se ipsam, & nobis non concurrentibus, facit hunc effectum in genere causæ formalis; in quantum verò est principium operis meritorij, dici cooperantem, quia opus meritorium facit, nobis actiuè, & liberè concurrentibus ad ipsum.

9. Potest quæri, vtrum eadem entitas gratiæ, & auxilij diuini possit esse præueniens, comitans, excitans, adiuuans, & cooperans?

10. Respondeo affirmatiuè. Sicut enim idem homo relatè ad diuersos effectus est sensitiuus, discursiuus, admiratiuus, risibilis, pater, auus &c. sic in casu nostro. Eadem igitur entitas auxilij gratuiti, in quantum præuenit omnes actus salutares, atque excitat ad faciendum primum actum bonum, cumque efficit sine nobis meritoriè nos disponentibus dicitur præueniens, excitans, & operans; in quantum est simul cum consensu, & ad eum adiuuat, dicitur comitans, cooperans, & adiuuans; in quantum posito primo actu volendi facit, vt nos ipsos moueamus ad alios actus pios, & vt quod volumus exequamur, dicitur subsequens, & cooperans.

QVÆSTIO LXII.

Diuisio gratiæ in efficacem, & sufficientem siue inefficacem.

1. Diuiditur decimo gratia in efficacem & inefficacem. Gratia efficax est quæ non solum dat posse, sed etiam dat ipsum liberam, & sanctam operationem: ex. gr. Sanctus Michael, & Angeli boni acceperunt gratiam efficacem, quæ nimirum dedit illis non solum, vt possent non peccare, & possent perseuerare in ipsa sanctitate, sed etiam vt de facto non peccarent, sed perseuerarent in sanctitate: è conuerso Lucifer, & Angeli mali acceperunt gratiam inefficacem, quæ solum dedit illis, vt possent non peccare, & possent perseuerare in sanctitate, sed non dedit, vt de facto non peccarent, atque in sanctitate perseuerarent. Vtriusque gratiæ mentionem facit Augustinus lib. de Correptione, & Gratia, cap. vbi loquens de Adamo, dicit. *Istam gratiam nunquam habuit primus homo, qua nunquam vellet esse malus*, hoc est nunquam habuit gratiam efficacem ad perseuerandum, *sed sanè habuit in qua, si permanere vellet, nunquam esset malus*, hoc est habuit gratiam inefficacem, per quam posset non esse malus, ac non peccare.

2. Debet aduerti, quod gratia efficax & inefficax conueniunt tanquam in genere communi in hoc, quod sint gratia sufficiens pacto, quo homo, & bestia conueniunt in genere animalis. Ratio est, quia gratia sufficiens est, quæ dat sufficientiam ad bene agendum, vel ad non peccandum; sed tum gratia efficax, tum inefficax dant sufficientiam ad bene agendum, vel ad non peccandum; ergo gratia efficax, & inefficax conueniunt in hoc quod sint gratia sufficiens, ac differunt in hoc, quod inefficax dat solum sufficientiam, at non dat ipsum bene agere, & non peccare, efficax non solum dat sufficientiam, sed etiam dat bene agere, vel non peccare. Sicut autem licet homo, & bestia conueniant in hoc, vt sint animal, tamen communiter nomine animalis sine addito solemus significare bestiam, non autem hominem, sic licet gratia efficax, & inefficax conueniant in hoc, quod sint

sint sufficiens, tamen communiter nomine gratiæ sufficientis sine addito solet intelligi gratia inefficax, ideoque gratia solet diuidi in sufficientem, & efficacem, nomine sufficientis intelligendo gratiam inefficacem. Nos ad vitandas æquiuocationes, cum nomine gratiæ sufficientis intelligemus inefficacem, vocabimus illam purè sufficientem; cum intelligemus genus commune gratiæ efficaci, & inefficaci, vocabimus illam gratiam sufficientem generice.

3. Gratia generice sufficiens ad non peccandum potest subdiuidi in sufficientem solum physicè, & in sufficientem moraliter. Gratia solum physicè sufficiens est, per quam possumus aliquid, sed cum tanta difficultate, vt nemo, vel penè nemo cum æquali difficultate illud faciat. Gratia moraliter sufficiens est, cum qua possumus aliquid cum tanta facilitate, vt cum æquali plures illud faciant. Ex. gr. habemus gratiam solum physicè sufficientem ad vitanda omnia peccata venialia per longum tempus, quia ita est difficile vitare omnia peccata venialia per longum tempus, vt cum æquali difficultate nemo vitauerit, viuet, aut sit vitaturus, iuxta illud Iacobi 3. *In multis offendimus omnes*. Beata enim Virgo vitauit peccata venialia per totam vitam, quia cum præuenta fuerit gratia vberiori, quam alii Sancti, habuit potentiam etiam moralem illa vitandi. E conuerso habemus gratiam moraliter sufficientem ad vitandum per totam vitam omnia mortalia, quia licet id sit difficile, tamen multi cum æquali difficultate per totam vitam non peccant mortaliter.

4. Gratiam solum physicè sufficientem ad vitandum omnia venialia agnouit Augustinus lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 6. & 7. in quibus ex professo probat hominem posse quidem per totam vitam nunquam peccare, sed de facto omnes aliquando peccare. Rationem verò, cur nemo sit, qui nunquam peccet, cap. 3. desumit ex summa difficultate coniuncta cum potentia physica non peccandi, dicens contra Pelagianos. *Acutè autem sibi videntur dicere, quasi nostrum vllus ignoret, quod si volumus, non peccamus, nec præciperet Deus, quod esset humanæ impossibile voluntati. Sed hoc non vident, quod ad nonnulla desideranda, vel quæ malè præcipiuntur, vel quæ malè metuuntur, magnis aliquando, & totis viribus opus est voluntatis, quas nos non perfectè in omnibus adhibituros esse præuidit, qui per Prophetam psalm. 14. veridicè dicit volunt, non iustificabitur in conspectu tuo omnis caro.*

5. Huic doctrinæ Augustini docentis posse hominem esse sine peccato, & tamen neminem fuisse, vel fore sine peccato, videtur contradicere Hieronymus, qui Epistola ad Cresiphontem propè finem agens contra Pelagianos dicit. *Rogo, quæ est argumentatio, posse esse, quod nunquam fuerit, posse fieri, quod nullum fecisse testaris*: idemque fusius sub Persona Attici repræsentantis Catholicum disputantem contra hæreticum Pelagianum, vrget lib. 1. Dialog. contra Pelagianos, circa initium. Sed dicendum, quod Hieronymus negat dari potentiam moralem ad id, quod nunquam fit: Augustinus admittit solam potentiam physicam, adeòque non sunt contrarij.

TRACTATVS IX.

De gratia actuali, eiusque necessitate, & concursu ad actus salutares.

S. Thomas 1. 2. qu. 109.

1. QVæstione 57. diuisimus gratiam, in gratum facientem, & gratis datam, ac breuiter egimus de gratijs gratis datis. Sequitur, vt fusius agamus de gratia gratum faciente. Et quia gratia gratum faciens ex dictis quæst. 58. diuiditur in actualem, quæ consistit in actualibus auxilijs supernaturalibus, præsertim illuminationum, & inspirationum, quibus Deus nos mouet, & adiuuat ad faciendos actus supernaturales, & meritorios vitæ æternæ, & habitualem, quæ consistit in habitibus supernaturalibus fidei, spei, charitatis, & gratiæ sanctificantis, & aliarum virtutum infusarum: ideo primò in hoc 9. tractatu agemus de gratia actuali, ac de eius necessitate. Tractatu 10. agemus de gratia habituali iustificante, & sanctificante. Tractatu 11. de merito, qui est effectus gratiæ.

2. Agentes igitur de gratia actuali primo referemus errores hæreticorum: secundo illos reijcientes ostendemus necessitatem gratiæ actualis: tertio probabimus diuinam gratiam præuenientem consistere præsertim in pijs cogitationibus, ac sanctis inspirationibus, eamque concurrere immediatè cum libero arbitrio non solum moraliter, sed etiam physicè ad actus salutares: quarto demum explicabimus, quo pacto pijs cogitationibus, & sanctis inspirationibus conueniant ea, quæ Scripturæ, & Patres tribuunt gratiæ præuenienti, nimirum quo pacto Deus per pias cogitationes, & inspirationes faciat, vt faciamus, operetur, vt velimus, & det ipsum velle, exerceat partes præcipuas in producendis actibus supernaturalibus, trahat, & moueat nos, ac discernat pium ab impio. Agentes porrò de gratia præueniente, abstrahimus semper à quæstione, in qua quæritur, vtrum sit efficax intrinsecè, vel extrinsecè, siquidem de ea per Pontificias constitutiones disputare non licet, & solum explicamus ea, in quibus contra hæreticos conuenire debent auctores vtriusque sententiæ.

QVÆSTIO LXIII.

De Erroribus Pelagianorum.

1. PElagius natione Britannus, professione Monachus, acerrimo ingenio præditus, & ante hæresim, teste Augustino lib. 3. de peccat. merit., & remiss. cap. 10. existimatus vir *sanctus, & non mediocri perfectione Christianus*, iam senex circa an. Dom. 405. lapsus est in hæresim, eiusque lapsum deplorauit Chrysostomus tunc exul in quadam Epist. ad Olympiadem. Pelagij errores Cælestius eius discipulus sic est sequutus, vt diu ante magistrum in quodam Concilio, vel potius Iudicio Carthaginensi damnatus sit an. 413. Vnde factum est, vt eorum hæresis non solum Pelagiana, sed etiam Cælestiana vocata sit, vt dicit Augustinus lib. de hæres. hær. 88. Post damnatum in Africa Cælestium anno Dom. 415. in Palestina, vbi tunc degebat, apud Concilium Diospolitanum à duobus Episcopis Gallis accusatus est Pelagius, illique obiecti sunt plures errores, quos refert Augustinus epist. 106. ad Paulinum, & latius lib. de gestis Pelagij, qui habetur apud Suarium tom. 1. de gratia, proleg. 6. Vt igitur colligitur ex Augustino locis citatis, & lib. de hæres. hæres. 88. errores Pelagij sunt sequentes. Primo docuit Adamum etiamsi non peccaret, fuisse moriturum, ac proinde mortuum esse, non in pœnam peccati, sed ex conditione naturæ. Secundo docuit peccatum Adæ nocuisse ipsi soli, non autem generi humano. Tertio docuit infantes nasci in eo statu, in quo fuit Adam ante peccatum, ac proinde non contrahere peccatum originale. Docuit consequenter mortem, concupiscentiam, & alia mala, quæ patimur, non esse pœnas peccati, sed conditiones naturæ. Quarto docuit infantes esse baptizandos, non vt mundentur à peccato originali, sed vt admittantur in regnum Cælorum, ac proinde si moriantur sine baptismo, non admitti ad regnum Cælorum, sed extra regnum habere vitam quandam beatam, & æternam. Quinto docuit homines posse per vires naturales liberi arbitrij obseruare omnia mandata diuina, & mereri regnum Cælorum sine adiutorio gratiæ. Hinc vt notat Suarius tom. 1. de gratia proleg. 5. cap. 2. §. 3. & seqq. Pelagius videtur negasse omnem supernaturalitatem actuum liberorum. Actus enim supernaturales sunt, ad quos liberum arbitrium non sufficit per vires naturæ: sed Pelagius docuit liberum arbitrium per vires naturales sine adiutorio gratiæ posse obseruare omnia præcepta, ac proinde posse credere, sperare, & diligere Deum prout oportet ad salutem, & ad merendum regnum Cælorum; ergo &c. Sexto cum fuisset increpatus, quod negaret Deum dare adiutorium gratiæ ad obseruanda præcepta, docuit Deum dare adiutorium gratiæ ad hoc, vt quæ possumus difficilius obseruare per liberum arbitrium facilius possimus implere per gratiam, adeoque concessit gratiam quæ solum daret facile posse, non autem quæ daret simpliciter posse. Septimo dum oppugnebatur, quod nullo pacto sine gratia possimus obseruare omnia præcepta, concedebat hoc, sed nomine gratiæ intelligebat ipse liberum arbitrium, quod quia à Deo nobis datur gratis, ac nullis præcedentibus meritis vocabat gratiam. Octauo nomine gratiæ intelligebat qua liberum arbitrium adiuuatur ad facile obseruanda præcepta, intelligebat gratiam externam, puta legem, aut doctrinam, quâ Deus nobis ostendit, & reuelat quid nos facere debeamus, promissionesque nobis pollicetur præmia æterna, exemplum Christi &c. Negabat autem veram gratiam internam, qua Deus intellectum illuminet, & voluntatem moueat, atque inflammet per charitatem diffusam in cordibus nostris præsertim negauit gratiam internam, qua Deus moueat voluntatem. Nono hanc gratiam, qua facilius possimus implere præcepta, docuit dari vnicuique secundum merita, ne Deus sit acceptor personarum. Decimo docuit non esse liberum arbitrium, quod indiget adiutorio, ideoque vt docet Bellarm. lib. 4. de gratia, cap. 8. & Abulensis in Matth. quæst. 178. Pelagius videtur docuisse Deum non concurrere ad actus liberos, quia eo ipso quod Deus concurreret, non essent liberi. Per hoc autem destruebat orationes, quas facit Ecclesia, siue pro infidelibus, vt conuertantur, siue pro fidelibus, vt in fide, & perseuerent, siquidem contendebat homines fidem, bona opera, & perseuerantiam habere à se ipsis, & non accipere à Deo. Vndecimo docuit iustos in hac vita per vires liberi arbitrij peruenire ad hoc, vt nullum omninò committant peccatum, ne veniale quidem, contra ex ijs, qui ad hoc perueniunt, componi Ecclesiam Christi, quasi non sit Ecclesia Christi quæ in toto orbe terrarum clamat ad Deum quotidie: *Dimitte nobis debita nostra*. Duodecimo docuit nos vincere tentationes ex nostro arbitrij, non ex diuino adiutorio. Decimo tertio docuit, quod peccantibus venia detur non secundum gratiam, & misericordiam Dei, sed secundum meritum, & laborem eorum qui per pœnitentiam digni fuerint misericordia, ac proinde videtur docuisse posse liberum arbitrium per proprias vires mereri remissionem peccatorum, etiam mortalium. Decimo quarto docuit diuites baptizatos, nisi omnibus renunciauerint, si quid bene videantur facere, non imputari illis, nec posse admitti ad regnum Dei.

2. Ex his patet hæresim Pelagianam inferre necessitatem redemptionis, & mortis Christi. Si enim dixit Apostolus ad Gal. 2. *Si per legem iustitia; ergo Christus gratis mortuus est*, à fortiori possumus dicere: si per vires naturales liberi arbitrij possumus cōsequi per[illegible]

iustitiam, & mereri regnum Cælorum: ergo Christus gratis mortuus est. Hinc est, vt teste Cassiano lib. 1. de Incarn. cap. 3. & lib. 3. cap. 1. Pelagiani docuerint Christum venisse, non ad præstandam humano generi redemptionem, sed ad præstanda bonorum actuum exempla. Imò eò progressi sunt, vt docuerint Christum à natiuitate fuisse purum hominem, ac per vires naturales arbitrij ita sanctè vixisse, vt meruerit fieri Filius Dei, & nos etiam per vires arbitrij posse peruenire ad æqualem cum Christo dignitatē; quem errorem, quod Christus à natiuitate fuerit purus homo, sequuti sunt deinde Nestoriani, ideoque Cassianus locis cit. & Prosper in Epitaphio hæresis Pelagianæ, & Nestorianæ testātur hæresim Nestorianam fuisse filiam Pelagianæ.

3. Errores Pelagianorum damnati sunt primò in Concilio prouinciali Diospolitano Palestinæ, in quo Pelagius ipse, ne anathematizaretur, ipsos anathematizauit, licet deinde, teste Augustino lib. de hær. hæres. 88. scriptis posterioribus eosdem errores pertinaciter docuerit. Damnati sunt deinde in quibusdam Concilijs prouincialibus, & nationalibus Africæ, quibus interfuit S. Augustinus, ac contra errores Pelagij constituti sunt octo Canones, qui circumferuntur sub nomine Concilij Mileuitani. Damnati sunt iterum ab Innocentio I. & à Zosimo eius successore, qui Pelagium, & Cælestium excommunicauit, & declarauit hæreticos. Damnati deinde sunt à Concilio Generali Ephesino, in quo Pelagiani simul cum Nestorianis, cum quibus societatem inierant, proscripti sunt. Damnati sunt rursus à Cælestino I. in Epist. ad Episc. Gall. & à Concilio Arausicano II. tempore Sancti Leonis, vel potius Felicis IV. in Gallia celebrato, ac demum à Concilio Tridentino sess. 5. & 6.

QVÆSTIO LXIV.

De Erroribus Prædestinatianorum, Lutheranorum, Caluinistarum, & Ianseniſtarum.

1. HÆresis Prædestinatianorum videtur ortum habuisse in quodam Africæ Monasterio, quod Adrumetinum vocabatur. Vt enim refert Augustinus epist. 46. & 47. cum quidam Florus Monachus illius Monasterij prælegeret Epistolam 105. Augustini ad Sixtum, & difficillimam quæstionem de gratia, & libero arbitrio enodare conaretur, quidam Monachi, non satis eum intelligentes, prolapsi sunt in errorem Pelagiano extremè contrarium, & ceperunt ita gratiam confiteri, vt negarent liberum arbitrium, & adderent, quod Deus in die iudicij non sit redditurus vnicuique iuxta opera sua. Hoc audito, Augustinus ad Monachos illius Monasterij scripsit librum de Gratia, & Libero Arbitrio, quo lecto, correcti sunt, sedquidam vt Augustinus refert lib. 2. retract. cap. 67. cepit asserere, quod quandoquidem non possumus non peccare, nisi Deus per gratiam dederit, vt non peccemus, orandus est Deus, vt per suam gratiam faciat nos abstinere à peccatis: cum autem peccamus, non sumus corripiendi, ac reprehendendi, ideoque Augustinus ad eosdem Monachos scripsit librum de Correptione, & Gratia, in quo ostendit, quod & orandus est Deus, vt faciat nos non peccare, quia non peccare est donum Dei, & corripiendi sunt qui peccant, quia voluntariè, & liberè peccant.

2. Eosdem errores docuerunt etiam in Gallia, qui vocati sunt Prædestinatiani, qui vt refert Sigebertus in Chron. ad an. Christi 415. ex scriptis Augustini sumpserunt occasionem errandi, ac dicendi diuinam prædestinationem, & gratiam auferrè liberum arbitrium, ac proinde nec piè viuentibus prodesse bona opera, si sint reprobi, nec praua opera obesse peccantibus, si sint prædestinati. Videri potest Petauius lib. 9. de Deo c. 2. in quo ostendit verè extitisse hæreticos Prædestinatianos, ac falsam esse coniecturam Iansenij, qui lib 8. de hær. Pelag. c. vltimo docet Prædestinatianos hæreticos nunquam extitisse, sed hoc nomine per calumniam à Semipelagianis vocatos fuisse Prosperum, & Hilarium, aliosque catholicos defensores doctrinæ S. Augustini. Eundē errorem, quod gratia impediat vsum, & indifferentiam liberi arbitrij, sequuti sunt deinde Lutherani, Caluinistæ, Baiani, & Iansenistæ, & damnati sunt à Tridentino sess. 7. cap. 4. 5. & 6. à Pio V. & Gregorio XIII. Bulla contra Baium, & Vrbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in Bullis contra Iansenium.

QVAESTIO LXV.

Proponitur doctrina Catholica contra errores Pelagianorum, & Prædestinatianorum &c.

1. RElatis erroribus Pelagianorum, Prædestinatianorum &c. per varias conclusiones proponenda est doctrina catholica illis contraria. Dicendum igitur primo: Adam si non peccasset, non fuisset mortuus, ac proinde mortuus est, non necessitate naturæ, prout fuerat de facto creata, sed in pœnam peccati. Probat Augustinus lib. 1. de peccat. mer. & rem. c. 2. Nam Genesis secundo Deus Adæ dixit: *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris*; ergo Adam mortuus est in pœnam transgressionis. Respondebat Pelagius Deum per illa verba comminatum esse mortem spiritualem animæ, non autem mortem materialem corporis. Reijcitur ab Augustino; nam illam mortem Deus comminatus est, ad quam post transgressionem Gen. 3. damnauit Adamum, dicens: *Puluis es, & in puluerem reuerteris*; sed damnauit Adamum ad mortem

corporis, quod solum in puluerem reuertitur; ergo &c. Confirmatur 1. ex Apostolo ad Rom. 8. vbi dicit: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, quo loco adducto c. 4. libri citati, Augustinus dicit: *Puto, quod non expositore, sed tantum lectore opus habeat tam clara, & aperta sententia*. Confirmatur 2. nam Sap. 2. dicitur: *Deus creauit hominem inexterminabilem, inuidia autem diaboli mors ingressa est in orbem terrarum*.

2. Dicendum secundo: peccatum Adæ non ipsi soli nocuit, sed toti generi humano. Probatur: nam Eccles. 25. dicitur: *Ex muliere initium factum est peccati, & per illam omnes morimur*: 1. ad Corinth. 15. *Per hominem mors, & per hominem resurrectio mortuorum. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, sic in Christo omnes viuificabuntur*; ergo sicut Christi iustitia profuit non solum ipsi, sed toti generi humano, cui meruit etiam resurrectionem corporum, sic Adæ peccatum obfuit non solum ipsi, sed generi humano, cui meruit etiam mortem corporum. Confirmatur ex eodem Apostolo ad Rom. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt*; ergo peccatum Adæ nocuit toti generi humano.

3. Dicendum tertio: infantes non nascuntur in eo statu, in quo fuit Adam ante peccatum, sed nascuntur cum peccato originali, ac necessitas moriendi, concupiscentia, rebellio carnis &c. sunt pœna peccati, non autem conditio naturæ. Probatur: nam ex dictis conclusione prima Adam ante peccatum non habebat necessitatem moriendi, infantes nascuntur cum necessitate moriendi. Rursùs primi parentes non habebant concupiscentiam, neque rebellionem carnis, ideoque vt dicitur Gen. 2. licet essent nudi, non erubescebant: infantes dum perueniunt ad ætatem perfectam, habent concupiscentiam, & rebellionem carnis: ergo infantes non nascuntur in eo statu, in quo fuit Adam ante peccatum, ac proindè mors, concupiscentia &c. non sunt conditio naturæ, prout in Adamo condita est, sed sunt pœna peccati. Quod Infantes nascantur cum peccato originali, probatur ex Apostolo ad Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransijt, in quo omnes peccauerunt*; ergo &c.

4. Respondebat Pelagius, quod omnes peccant in Adamo *imitatione*, non autem *propagatione*, qua contrahant ex Adamo peccatum originale. Sed contra: nam infantes non peccarunt in Adamo imitatione, cum propria voluntate non potuerint imitari peccatum Adæ; ergo peccarunt propagatione. Confirmatur 1. ex Apostolo ad Eph. 2. *Eramus natura filij iræ*; sed non essemus natura filij iræ, nisi naturali propagatione contraheremus peccatum originale; ergo non imitatione, sed propagatione contrahimus peccatum originale. Confirmatur 2. nam Ps. 50. dicitur: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, & in peccatis concepit me mater mea*. Confirmatur 3. vt enim arguit Augustin. lib. 1. de peccat. mer. & rem. cap. 14. Ecclesia ex consuetudine antiquissima baptizat infantes in remissionem peccatorum, præmissis exorcismis, aliisque ceremonijs ad expellendum diabolum; sed infantes non haberent peccatum originale, cum procul dubio careant peccato personali, non possent baptizari in remissionem peccatorum; ergo vt dicitur in Concilio Milevitan. 2 & in Tridentino sess. 5. *Ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, vt in regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt*.

5. Dicendū quarto: infantes baptizantes mundentur à peccato originali, & si moriantur sine baptismo, non solum non admittantur in regnum Cælorum, iuxta illud Christi Ioan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non intrabit in regnum Dei*, sed quæ habebunt vllam vitam beatam, & æternam. Probatur primo: nam absurdū est, vt inimicis Dei extra regnum Dei habeantur la vita beata, & æterna; sed infantes morientes sine baptismo, per peccatum originale sunt inimici Dei, & non intrabunt in regnum Dei; ergo &c. secundo Apostolus ad Rom. 5. *per vnius delictum in omnes homines in condemnationem*; sed hoc vnum delictum est peccatum originale: ergo infantes, qui moriuntur cum peccato originali, condemnabuntur; sed absurdum est, vt qui condemnantur, habeant vllam vitam beatam, & æternam; ergo &c. Ideo Augustin. lib. 1. de pecc. mer. & rem. cap. 16. dicit. *Potest proindè rectè dici parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnationis quidem mitissima futuros. Multum autem fallitur, qui eos in damnatione prædicat non futuros, dicente Apostolo: iudicium ex vno delictum in condemnationem*. Bellarminus autem lib. 3. de amiss. gratiæ, & statu peccati docet esse hæreticam non solum opinionem cuiusdam Valentij, quem Augustinus, refellit lib. 1. Orig. animę, qui licet admitteret peccatum originale, dicebat infantes morientes sine baptismo intrare in regnum cœlorum, quę hæresim sequutus est Zuinglius, sed etiam opinionem Catharini, & aliorum, qui docuerunt infantes morientes sine baptismo extra regnum cœlorum, in quodam veluti paradiso terrestri beatitudine naturali fruituros, sed non desint, qui hanc secundam opinionem vindicent à tam acerba censura.

6. Dicendum quinto: homo lapsus per se liberi arbitrij sine gratia non potest vllum vnum mandatum obseruare, prout oportet ad obtinendam gratiam iustificationis, & demerendum vitam æternam. Probatur enim dicitur Canone 5. Concilij Mileuitani *De fructibus mandatorum Dominus loquebatur* Io. 15. vbi non ait: *Sine me difficile potestis*

ti, sed sine me nihil potestis facere. Confirmatur: nam iustificatio, & vita æterna sunt dona supernaturalia; sed ad merendum præmium supernaturale, requiruntur merita supernaturalia; ergo non possumus obseruare mandata proùt oportet ad iustificationem, & ad merendam vitam æternam, nisi per actus supernaturales; sed liberum arbitrium sine gratia supernaturali non potest exercere actus supernaturales, eo pacto, quo homo non potest volare sine alis; ergo &c.

7. Dices: Deus præcipit homini, vt faciat actus meritorios vitæ æternę: ergo homini non est impossibile facere actus meritorios vitæ æternę; alioquin Deus præciperet impossibilia.

8. Respondeo, distinguo consequens; ergo homini non est impossibile per solas vires naturæ facere actus meritorios vitæ æternę, nego; per vires gratię, concedo. Deus præcipit homini possibilia per gratiam, & cum præceptum vrget, semper dat gratiam proximè, vel remotè sufficientem ad illud implendum, vt magis explicabitur inferius.

9. Infertur primo contra 6. & 7. errorem Pelagij gratiã Christi superadditam libero arbitrio indebitam, & supernaturalem esse necessariam ad hoc, vt simpliciter possimus obseruare mandata, prout oportet ad vitam æternam, ac non solum esse necessariam, vt facilius possimus.

10. Infertur secundo contra 8 errorem Pelagii, quem errorem, vt cum Augustino ep. 95. notarunt alij, docuerant etiam Iudæi, quos S. Paulus refellit in epist. ad Rom. & Gal. non sufficere gratiam externam legis ac doctrinæ, per quam Deus ostendat, quid facere debeamus, & per promissiones præmiorum alliciat ad illud faciendum, sed vlterius requiri diuinum adiutorium, vt illud facere possimus. Probatur, & explicatur: nam vt ego volem in Cœlum, non sufficit, vt Deus doceat me modum volandi, & promissione præmiorum incitet ad volandum, sed requiritur vlterius, vt det mihi alas, & vires ad volandum: rursus vt grauiter ægrotans velocissimè currat, non sufficit, vt inuitetur ad currendum, & ostendatur illi modus currendi, sed debent ipsi dari vires ad currendum; sed actus meritorij vitæ æternæ propter intrinsecam supernaturalitatem, & propter ægritudinem peccati originalis non minus excedunt vires naturæ, quam volatus in Cœlum excedat vires naturales hominis, & cursus velocissimus excedat vires grauiter ægrotantis; ergo &c.

11. Infertur tertio hominem in natura lapsa sine gratia Christi ad summum habere potentiam faciendi aliquem actum naturalem bonum secundum quid, hoc est meritorium alicuius præmij temporalis in hac vita, non autem bonum simpliciter, hoc est conducentem ad vltimum finem æternæ beatitudinis. Probatur: nam homo lapsus sine gratia Christi habet potentiam faciendi solos actus naturales; sed actus naturales de facto non conducunt ad vltimum finem naturalem, qui in hac prouidentia est impossibilis, nec conducunt ad finem supernaturalem, cum quo non habent proportionem; ergo solum sunt meritorij præmij naturalis in hac vita.

12. Dicendum sexto contra 9. errorem Pelagij; gratia propriè dicta non datur ex meritis liberi arbitrij operantis viribus naturæ, sed vel datur ex nullo merito, vel datur ex meritis factis ex viribus gratiæ theologicæ. Probat August. epist. 106. paulo post initium, sic arguens ex Apostolo ad Rom. 11. *Si gratia, iam non ex operibus est, alioquin gratia non est gratia. Operibus enim debitum redditur: gratia gratis datur: vnde etiam nuncupatur*. Confirmatur, & explicatur. Quod enim datur vt merces, & præmium operanti ex viribus naturæ, potius redditur, quam gratis donatur, ideoque propriè non est gratia; sed iuxta Pelagianos gratia datur ex meritis liberi arbitrij operantis ex viribus naturæ; ergo &c.

13. Infertur primo nullam gratiã theologicam dari ex meritis liberi arbitrij operantis ex viribus naturę, siquidem eo ipso propriè non esset gratia.

14. Infertur secundo aliquam gratiam theologicam dari sine vllo merito eius, cui datur. Probatur: nam repugnat, vt quis bene vtendo alis ad volandum, mereatur primo accipere alas, licet possit mereri conseruationem alarum; sed sicut non possumus volare, nisi per alas, sic non possumus mereri vllam gratiam theologicam, nisi per vires gratiæ theologicę; nam vt dictum est, vires naturæ sunt insufficientes ad merendam gratiam theologicam: ergo repugnat, vt bene vtendo gratia theologica, & per eius vires faciendo actum meritorium, mereamur primo accipere gratiam theologicam, licet possimus mereri conseruationem ipsius. Confirmatur: nam primum principium meriti non potest cadere sub meritum: alioquin eueniret aliquid simile, ac si quis currendo, primò acquireret pedes, quibus currit: sed aliqua gratia theologica est primum principium omnis meriti supernaturalis; ergo non potest cadere sub vllum meritum supernaturale: sed neque potest cadere sub meritum naturale; ergo non potest cadere sub vllum meritum; ac proindè prima gratia ad merendum merito supernaturali donatur omnino gratis, & non ex vllo merito. Ideo Augustinus ep. 106. dicit: *Opera ex gratia, non ex operibus gratia*.

15. Infertur tertio aliquam gratiam theologicam dari ex meritis factis ex viribus primæ gratiæ theologicæ datæ sine vllo merito. Probatur: nam vita æterna, siue supernaturalis beatitudo est gratia theologica, iuxta illud ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*; sed vita æterna datur ex meritis factis per vires gratiæ; ideoque Apostolus 2. ad Tim. 4. vitam æternam vocat coronam iustitiæ, dicens: *Reposita*

est

est mihi corona iustitiæ; ergo &c. Confirmatur: nam per fidem meremur de congruo gratiam iustificationis, & gratiam, per quam adiuuemur ad bene operandum; ergo &c. Gratia, quæ datur in præmium meritorum factorum ex viribus gratię, Io. 1. vocatur *gratia pro gratia*. Licet autem sit contra rationem gratiæ, vt cadat sub meritum naturæ, tamen vt acutè obseruat Augustinus ep. 106. non est contra rationem gratiæ, vt cadat sub meritum gratiæ. Ratio est, quia licet natura non possit mereri gratiam, siquidem gratia debet esse supra meritum naturæ; tamen gratia potest mereri gratiam, cum gratia non debeat esse supra meritum gratiæ, imò ipsa gratia possit mereri, vt augeatur, & perficiatur. Verba Augustini sunt: *Cum ergo fides impetrat iustificationem, sicut vnicuique Deus partitus est etiam ipsius mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur perfici, comitante, non ducente, pedisequa, & non præuia voluntate.* Videri etiam potest idem August. lib. de gratia, & lib. arbit. cap. 8. & 9. vbi de hoc puncto agit ex professo.

16. Obijciebat Pelagius: si gratia datur, & non ex meritis, Deus cum illam vni dat, alteri non dat, est acceptor personarum.

17. Respondeo, quod quando quis ex mera liberalitate aliquid vni gratis dat, alteri non dat, non est acceptor personarum, vt patet. Confirmatur primo ad hominem; nam Pelagius fatebatur gratiam creationis dari sine vllo merito, & tamen Deus ex eo, quod istos homines creet, alios nō creet, non est acceptor personarum. Confirmat secundo Augustinus ad hominem lib. 1. de pecc. mer. & rem. c. 21. nam ex duobus infantibus alter sine vllo merito accipit gratiam baptismi, & obtinet regnum Cœlorum, alter non accipit gratiam baptismi, & excluditur à regno Cœlorum, & tamen Deus non est acceptor personarum. Respondebant aliqui Pelagianorum infantes, qui baptizantur, baptizari in præmium alicuius meriti personalis: eos qui non baptizantur, priuari gratia baptismi in pœnam alicuius peccati personalis, quod in illa ætate commiserunt. Verùm vt opponit Augustinus, hæc responsio risu potius, & sibilis, quam argumentis est explodenda. Confirmat tertio lib. 2. eiusdem operis: nam humanitati Christi sine vllo merito data est gratia vnionis hypostaticæ, quæ negatur alijs humanitatibus, & tamen Deus non est acceptor personarum. Respondebant Pelagiani defendentes vnum errorem alio errore maiore, Christum natum esse purum hominem, ac deindè meruisse, vt fieret filius Dei. Sed hæc responsio continet aliam hæresim, & vt obijcit Augustinus, Christus debet esse vnus tantum; ex hac autem doctrina sequitur, quod possent esse duo, tres, & plures Christi, siquidem alij etiam homines per vires naturales liberi arbitrij possent peruenire ad hoc, vt fierent filij Dei, vt Christus.

18. Dicendum septimo contra 10. errorem Pelagij; etiamsi ad omnes, & ad singulos actus bonos, & ad non peccandum indigeamus adiutorio gratię præuenientis, & comitantis nostrum consensum, nihilominus habemus liberum arbitrium, quo ita peccamus, vt possimus non peccare, ita bene operamur, vt possimus non bene operari.

19. Probat primo Augustinus epist. 46. c. cens: *Si non est gratia Dei, quomodo saluat mundum? si non est liberum arbitrium, quomodo iudicat mundum?* Explicatur. Nam si liberum arbitrium sine adiutorio gratiæ seruat mandata, & meretur vitam æternam, non Deus saluat nos per gratiam, sed dat vitam æternam debitam meritis liberi arbitrij. Rursus, si cum peccamus, & transgredimur præcepta, non liberè, sed necessario peccamus, iniustè nos Deus damnat, & punit propter peccata, quæ non potuimus vitare.

20. Probat secundo lib. de gratia, & lib. arb. cap. 2. 3. & sequent. Nam Deus in Scripturis præcipit nobis, vt conuertamur ad ipsum per obseruantiam mandatorum, vt cum Zach. 1. dicit; *Conuertimini ad me*; sed non præcipit vt conuertamur ad Deum per obseruantiam mandatorum, & non iustè puniret nos, cum transgredimur mandata, nisi possemus liberè conuerti, & obseruare mandata etiam super naturalia credendi, sperandi, & diligendi Deum super omnia; ergo possumus liberè conuerti, & obseruare mandata etiam super naturalia. Rursus in ijsdem Scripturis non petimus à Deo, vt nos conuertat ad se per obseruantiam mandatorum, vt cum Psalmo 84. dicimus: *Conuerte nos Deus salutaris noster*; ita non peteremus à Deo, vt nos conuerteret, si liberum arbitrium ad hoc, vt liberè conuerteretur ad Deum, non indigeret gratia, & adiutorio Dei, & nisi ipsa conuersio, quam petimus, esset donum Dei; ergo obseruantia mandatorum, & conuersio ad Deum simul sunt nobis libera, simul sunt dona Dei. In Scripturis igitur tot sunt argumenta pro libero arbitrio, quot sunt præcepta, tot sunt argumenta pro gratia, quot sunt orationes, quibus petimus diuinum adiutorium ad obseruanda præcepta; & quia fideles semper credidерunt se obligari diuinis præceptis, semper per orationes petierunt à Deo adiutorium ad obseruanda præcepta, ideo fideles semper confessi sunt gratiam, & liberum arbitrium.

21. Probat tertio lib. 2. de pecc. mer. & rem. cap. 18. nam si liberum arbitrium, hoc est voluntas, quæ est indifferens ad hoc, vt sit bona vel mala, à Deo est; bona autem voluntas est à nobis est, & non ex Deo, *melius est quod à nobis, quam quod ab illo est: quod si absurdissimè dicitur, oportet fateantur etiam bonam voluntatem nos diuinitus adipisci.*

22. De-

22. Debet aduerti, quod hic error, quod nimirum non est liberum arbitrium, si diuino indiget adiutorio, est principium commune, in quo conuenerunt Pelagiani, Prædestinatiani, Lutherani, Caluinistæ &c. & ex quo intulerunt contrarias hæreses. Pelagius enim assumpto eo principio, tanquam maiori syllogismi, subsumpsit minorem, *sed est liberum arbitrium, vt patet ex fide, & ratione*; & concluſit, *ergo non indigemus adiutorio Dei*. Prædestinatiani subsumpserunt; *sed indigemus adiutorio Dei*, & concluſerunt, *ergo non est liberum arbitrium*. Fides catholica docet ita nos habere liberum arbitrium, vt Dei semper indigeamus auxilio, qui Deus ita nos præuenit auxilio præcedente conſensum, & adiuuat auxilio comitante conſensum, vt neque auxilium præueniens, neque comitans auferat liberum arbitrium; siquidem vt colligitur ex Tridentino seſſ.6. cap.5. & can.3. auxilio præuenienti possumus non conſentire, atque illud abijcere; auxilium comitans oblatum possumus non acceptare.

23. Dicendum octauo contra 11. errorem Pelagij; Iusti in hac vita, excepto Christo, & Beata Virgine, non solum per vires naturæ, sed neque per vires gratiæ perueniunt ad hoc, vt non committant vllum peccatum, ne veniale quidem.

24. Probat Augustinus. Nam Iac.3. dicitur: *In multis offendimus omnes*, 1. Ioan. 1. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, & veritas in nobis non est*. Ideo vt loquitur Tridentinum seſſ.6.cap.11. *Iustorum illa vox est*; *Dimitte nobis debita nostra*; idemque definitum fuerat can. 6. & 7. Concilij Mileuitani. Hinc sequitur Christi Eccleſiam militantem non componi ex iustis, qui nunquam peccarunt, sed ex ijs, qui quotidie, quia peccant, clamant ad Deum; *Dimitte nobis debita nostra*.

25. Dicendum nono contra 12. errorem Pelagij; non possumus vincere tentationes ex viribus naturalibus liberi arbitrij sine adiutorio gratiæ, vt ex Innocentio I. docet Cæleſtinus in ep. ad Epiſc. Gal. cap.6.

26. Probat Augustinus lib. de gratia, & lib. arb. cap. 5. Apoſtolus enim 1. ad Corint. 15. dicit; *Gratia autem Dei dat nobis victoriam per Dominum nostrum Iesum Christum*; ergo victoria tentationum est donum gratiæ. Confirmat; nam Christus Matth. 26. dicit; *Vigilate, & orate, vt non intretis in tentationem*; ergo quandoquidem orandus est Deus, vt non intremus in tentationem, hoc est vt à tentationibus non vincamur, victoria tentationum est donum Dei. Hanc victoriam oratione dominica petimus dicentes: *Ne nos inducas in tentationem*. Vt enim dicit Augustinus lib. 2. de pecc. mer. & rem. cap.4. per hæc verba petimus, *vt si forte tentari cæperimus à concupiſcentia nostra, adiutorio eius non deseramur, vt in eo possimus vincere, ne abſtrahamur illecti*.

27. Dicendum decimo contra 13. errorem Pelagij. Venia pœnitentibus datur secundum misericordiam, & gratiam Dei, non secundum merita, & laborem eorum, ac proinde per vires liberi arbitrij sine gratia Dei nemo potest facere fructus dignos pœnitentiæ, itaut veniam mereatur.

28. Probat primo: nam si per vires naturæ sine gratia Christi possumus facere opera pœnitentiæ, quibus mereamur veniam, & iustificemur, non indigemus redemptione per Christum, ac proindè, vt infert Augustinus ep.106. paulo post initium, possumus dicere id, quod de lege dicit Apoſt. ad Gal. 2. *Si per naturam iustitia; ergo Christus gratis mortuus est*.

29. Probat secundo Augustinus eadem ep. non multò ante finem: nam ipsa pœnitentia obtinens veniam peccatorum est donum Dei, iuxta illud Apoſtoli 2. ad Tim.2. *Ne forte det illis Deus pœnitentiam*; ergo dum peccatores obtinent veniam per pœnitentiam, obtinent veniam per gratiam Dei, non autem per merita facta ex viribus arbitrij sine gratia. Addo, quod licet per actus pœnitentiæ supernaturalis, & factos viribus gratiæ possimus mereri veniam, & iustificationem, tamen non possumus illam mereri de condigno, sed solum de congruo: ideoque Tridentinum seſſ.6. cap.8. dicit. *Gratis autem ideo iustificari dicimur, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur*, intellige, *de condigno*. Ratio est, quia vt docet communis sententia in tract. de Incarn. sola Persona infinita, ac proindè solus Christus potest de condigno satisfacere pro mortali, vel eius remiſſionem de condigno mereri; ergo pœnitentia puri hominis non potest satisfacere de condigno, neque de condigno mereri remiſſionem peccati mortalis alieni, vel proprij.

30. Dicendum vndecimo contra vltimum errorem Pelagii, qui non spectat ad materiam de gratia; diuites baptizati, etiamsi retineãt suas diuitias, si bene illis vtantur, possunt consequi regnum cœlorum.

31. Probat Augustinus ep.106. Apoſtolus 1. ad Tim.6. dicit: *Diuitibus præcipe, non sublime sapere, neque sperare in incerto diuitiarum, sed in Deo viuo, qui præstat omnia nobis abundè ad fruendum, bene agere, & diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant vitam æternam*; ergo diuites retinendo suas diuitias, dummodo faciant quæ Apoſtolus præcipit, possunt consequi vitam æternam, hoc est regnum cœlorum.

32. Errores Prædestinatianorum, & recentiorum hæreticorum, qui conueniunt cum Pelagio in eo principio, quod si ad omnes actus bonos indigemus adiutorio Dei, non datur liberum arbitrium, reiecti sunt, agendo contra 10. errorem Pelagij.

QVÆ-

QVAESTIO LXVI.

De Erroribus Semipelagianorum.

1. CVm Augustinus in aliquibus libris contra Pelagium, & præsertim lib. de corrept. & gratia docuisset omnes homines nasci cum peccato originali, ac proindè in massa perditionis, hoc est dignos æterna damnatione; ex hac autem massa Deum per æternam suam prædestinationem quosdam misericorditer eligere ad gratiam, per quam credant in Christum, & iustificati perseuerent, & saluentur, alios autem iusto iudicio non eligere ad istam gratiam, sed relinquere in massa perditionis, ita vt vel non credant in Christum, vel credentes non iustificentur, vel iustificati non perseuerent vsque ad mortem, & non saluentur: ex occasione huius doctrinæ orta est hæresis Prædestinatianorum, vt dictum est quæstione 64. Præterea in Gallia, & præsertim Massiliæ quidam Episcopi, & Præsbiteri, quorum princeps videtur fuisse Ioannes Cassianus, viri, vt dicit Prosper in epist. ad August. clari, & in omnium virtutum studio egregij, existimarunt Augustini doctrinam de vocatione electorum secundum propositum Dei esse contrariam sensui Ecclesiæ, & antiquorum Patrum, eaque reiecta, nouam sectam commenti sunt, quæ dicta est Semipelagiana, quia ita quosdam Pelagianos errores resipuebat, vt alios retineret. Opposuerunt se nouæ sectæ, ac reliquijs Pelagianorum duo Augustini discipuli, Prosper, & Hilarius, quorum ille postea fuit Episcopus Rhegiensis in Gallia, hic à multis putatur fuisse Episcopus Arelatensis. Verum cum Semipelagianorum auctoritati resistere non possent, totam Semipelagianorum doctrinam scripto complexi sunt, & Augustino per literas transmiserunt, rogantes, vt quid de illa sentiendum esset, explicaret.

2. Vt igitur ex Epistolis Prosperi, & Hilarij colligitur, Semipelagiani primo cum catholicis docuerunt omnes homines nasci obnoxios peccato originali, ac non posse à peccato liberari, & saluari per vires naturales liberi arbitrij, sed solum per Christi gratiam. Docuerunt etiam gratiam Christi præuenire voluntates hominum, atque hominem sine gratia non posse vllum opus bonum incipere, vel perficere.

3. Secundo docuerunt, proposita externa prædicatione Euangelij, posse homines per vires naturales liberi arbitrij credere, & ad baptismum accedere, atque in fide, quæ deindè per Dei gratiam sit augenda, & iuuanda, perseuerare. Hunc errorem, qui est Semipelagianorum præcipuus, & in quo cæteri fundantur, docuerat ipse Augustinus in quibusdam libris ante Episcopatum scriptis, asserens fidem initialem gratia non præueniri, nec esse donum Dei, eumque errorem retractat lib. 1. retract. cap. 23. & lib. de dono Perseu. cap. 3.

4. Tertio docuerunt gratiam Christi, & æternam salutem omnibus sine exceptione esse propositam, itaut quicunque per vires naturales liberi arbitrij ad fidem, & ad baptismum accedere voluerint, consequantur gratiam, qua salui esse possint.

5. Quarto docuerunt Deum ab æterno præscisse, quinam per naturales vires liberi arbitrij credituri sint in Christum, & in illum per gratiam iuuanda permansuri, atque ita gratia morituri, eosque prædestinasse ad gloriam æternam; ideo omnes homines in sacris literis moneri, vt credant, ac bene operentur, quia per vires naturales liberi arbitrij possunt credere, & credendo, accipere gratiam, qua diuina mandata obseruent, & saluentur.

6. Quinto docuerunt prædestinationem ab Augustino prædicatam, per quam Deus nullis præcedentibus meritis, quosdam elegit ad gratiam, per quam credant, iustificentur, perseuerent, & saluentur, alios ad talem gratiam non eligit, sed relinquit in massa perditionis, esse omnino reijciendam, tanquam alienam à doctrina veterum Patrum, & quæ sub nomine prædestinationis fatalem quandam necessitatem inducit, lapsis adimit veram resurgendi, sanctis autem occasionem temporis affert. Addebant, quod etiamsi hæc doctrina esset vera, tamen non esset prædicanda, vtpotè quæ est ædificationi audientium contraria.

7. Sexto quidam illorum dum cogebantur ad concedendam gratiam præcedentem omnia merita, ne si omnis gratia sit ex meritis quens aliquod meritum, propriè non sit gratia, cum detur ex merito. Respondebant cum Pelagianis, gratiam præuenientem omnia merita esse gratiam creationis, qua ante omnia merita accipimus liberum arbitrium, quo bene vtendo, ac per naturales vires credendo, quærendo, petendo, & pulsando possumus peruenire ad gratiam Christi.

8. Septimo dicebant Deum omnes homines, vel per legem naturæ, vel per legem scriptam, vel per prædicationem Euangelij vocare ad salutem, quam post aduentum Christi solum per baptismum possumus obtinere, & quod sicut aliqui per vires naturales liberi arbitrij sunt inobedientes diuinæ vocationi, quia nolunt obedire, & credere, ita aliqui per vires naturales arbitrij sunt obedientes vocationi, quia volunt, siquidem vnusquisque ex viribus naturalibus, quantum potest ad malum, & ad peccandum, tantum potest ad bonum, & ad bene agendum, itaut eligat bonum, gratia Dei subsequente, iuuetur;

tur: si eligat malum, subtractione gratiæ puniatur.

9. Octauo cum opponebatur, quod ex paruulis, alter sine vllo merito personali præcedente obtinet gratiam baptismi, & moriens saluatur, alter non obtinet gratiam baptismi, & moriens damnatur: Respondebant, infantes, qui baptizantur, baptizari, & saluari in præmium bonorum operum, quæ Deus videt illos facturos fuisse, si viuerent; infantibus autem, qui non baptizantur, negari gratiam baptismi, & salutem, in pœnam peccatorum, quæ Deus videt illos facturos fuisse, si viuerent. Similiter dicebant, quod Deus vni nationi dat gratiam, vt illi prædicetur Euangelium, in præmium fidei, qua præuidit illas credituras, si prædicaretur Euangelium, alteri nationi negat gratiam prædicationis Euangelij, in pœnam incredulitatis, qua præuidet illam non credituram, si prædicaretur Euangelium.

10. Nono dicebant Christum æqualiter pro omnibus mortuum esse, ac Deum æqualiter velle omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, ac proinde rationem, cur vnus potius conuertatur, & saluetur, quam alius, non esse diuinam prædestinationem, & gratiam, qua specialiter velit salutem vnius magis, quam alterius, sed liberum arbitrium.

11. Decimo negabant dari certum numerum prædestinatorum, qui neque possit augeri, neque minui.

12. Vndecimo demum dicebant, quod cum ad salutem adultorum duo requirantur, nimirum obedientia hominis, & gratia Dei, prior est obedientia hominis, quam gratia Dei, & initium salutis ex eo est, qui saluatur, non ex eo, qui saluat, itaut voluntas hominis diuinæ gratiæ sibi pariat opem, non gratia sibi humanam subijciat voluntatem.

13. Acceptis epistolis Prosperi, & Hilarij, quibus exponebant doctrinam Semipelagianorum, Augustinus paulo ante mortem relatos Semipelagianorum errores confutauit duobus lib. de Prædest. Sanct. & de Dono Perseuer. quibus Semipelagiani non sunt correcti, sed mortuo Augustino, eius doctrinam voce, & scripto calumniosè exagitare, & Prosperum, atque Hilarium in suspicionem Hæreseos vocare cæperunt, ac Prosper aduersariorum errores, & calumnias pluribus opusculis reiecit. Verùm cum Prosper, & Hilarius Semipelagianorum auctoritati resistere non possent, Romam simul venerunt ad Cælestinum Pontificem, qui audita Semipelagianorum petulantia, per Epistolam ad Episcopos Galliæ datam doctrinam Augustini commendauit, Semipelagianis silentium indixit, eorumque errores damnauit. Cum autem Ioannes Cassianus, præsertim collat. 13. de Protectione Dei, Semipelagianos errores docuisset, Prosper illos confutauit, libro qui inscribitur contra Collatorem. Post plures annos iussu, vt creditur Sancti Leonis, vel vt verius est, Felicis IV. in secundo Concilio Arausicano in Gallia celebrato, promulgati sunt viginti quinque Canones verbis ferè Augustini concinnati, & à Sede Apostolica ad illud concilium transmissi, quibus Semipelagiana hæresis damnata est, licet eius sectatores, hoc est Ioannes Cassianus, & quidam alij Galliæ Præsbyteri, & Episcopi, nec non Faustus Prosperi in Episcopatu Rhegiensi successor, nunquam fuerint ab Ecclesia damnati vt hæretici, sed tolerati vixerint inter Catholicos, quia mortui sunt, antequam eorum errores vltimo damnarentur à Concilio Arausicano.

QVAESTIO LXVII.

Proponitur doctrina catholica contra errores Semipelagianorum.

1. SVperest, vt proponamus doctrinam catholicam contra errores Semipelagianorum, qui errores sunt ita subtiles, vt facilè sit, vel probabiles catholicorum sententias reijcere, tanquam semipelagianas, vel errores Semipelagianos defendere, vt probabiles sententias. Dicendum igitur contra præcipuum, & fundamentalem errorem semipelagianorum: non solum volentibus, & incipientibus credere datur, & est necessaria gratia subsequens, per quam possint in fide proficere, & per bona opera consequi salutem, sed etiam datur, & est necessaria gratia præueniens ad hoc, vt possint velle, & incipere credere ideoque non solum augmentum, sed etiam initium fidei, & credulitas, seu voluntas credendi est donum gratiæ.

2. Probat primo August. l. 1. de Prædest. Sanc. cap 2. Nam si tota gratia est subsequens voluntatem credendi, & fidem initialem, quæ voluntas, & fides initialis non sit donum Dei, neque effectus gratiæ præuenientis, sed sit ex viribus naturæ, tota gratia datur ex aliquo merito facto ex viribus naturæ, quod spectat ad nonum errorem Pelagij. Quia verò Semipelagiani poterant dicere voluntatem credendi, & initium fidei prærequiri ad gratiam, non vt meritum, sed vt meram conditionem, vel dispositionem, refellit hoc Augustinus, dicens: *Quis autem dicat eum, qui cæpit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?*

3. Probat secundo eodem cap. 2. Nam præsertim de donis gratiæ dicit Apostolus ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia*; sed iuxta opinionem allatam prius nos per vires arbitrij damus Deo voluntatem credendi, & initium fidei, vt retribuatur nobis gratia, per quam possimus in fide proficere, & bene operando, salutem consequi: rursus non à Deo per gratiam sunt omnia spectantia ad salutem, sed voluntas credendi, & initium

fidei est à nobis per vires naturæ, ac deinde cætera sunt à Deo per gratiam; ergo &c.

4. Probat tertio: Apostolus enim ad Philip. 1. dicit: *Vobis donatum est, non solum vt in eum credatis, sed etiam vt pro illo patiamini*; ergo non solum est donum Dei, vt plenius, perfectiusque credamus, sed etiam vt simpliciter credamus. Neque enim nos incipimus, Deus autem perficit, sed vt ibidem dicit Apostolus, *Qui cæpit in nobis opus bonum, ipse perficiet*. Rursus idem Apostolus 1. ad Cor. 7. dicit: *Tanquam misericordiam consequutus à Domino, vt sim fidelis*; ergo Apostolus dono gratiæ consequutus est, non solum vt esset fidelior, sed etiam vt primo esset fidelis: vt patet etiam Act. 9. ex historia conuersionis Sancti Pauli, ex qua habetur, quod Saulus cum non solum nollet credere, sed vellet persequi credentes, per gratiam Dei præuenientem accepit ipsam primam voluntatem credendi in Christum, atque ex incredulo factus est credens.

5. Probat quarto ex eodem Apost. 2. ad Corin. 3. vbi loquens de ijs, quæ spectant ad pietatem, & religionem, dicit: *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Ex his verbis arguit Augustinus dicens; *Quis non videat prius esse cogitare, quam credere? Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem, de qua loquebatur Apostolus, si non sumus idonei cogitare aliquid quasi à nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profectò non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra, qua credere incipimus, ex Deo est.*

6. Probat quinto cap. 3. Vt enim docet Apostolus 1. ad Corin. 4. fidelis non discernit se ipsum ad infideli per vires naturæ, sed discernitur à Deo per vires gratiæ, ideoque dicit; *quis enim te discernit?* & quia fidelis poterat respondere, *Ego liberè credens per fidem discerno me ipsum à non credente*, subdit Apostolus: *Quid autem habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* sed si fidelis liberam voluntatem credendi, & initium fidei non haberet à Deo per donum gratiæ, sed à se ipso per vires naturæ, ita per hanc voluntatem credendi, & per initium fidei discerneret se ipsum ab infideli, qui credere non vult, vt posset de sua credulitate, & fide gloriari, tanquam de non acceptis per donum gratiæ; ergo etiam voluntatem credendi, & initium fidei accipimus per donum gratiæ. Relato hoc testimonio Apostoli, *Quid autem habes, quod non accepisti*, addit Augustinus, *Quò præcipuè testimonio etiam conuictus sum, cum similiter errarem, putans fidem, qua in Deum creditur, non esse donum Dei, sed à nobis esse in nobis, & per illam nos impetrare Dei dona.*

7. Ex hac Augustini doctrina, & ex testimonijs Scripturarũ ab ipso adductis desumpti sunt Canones quintus, sextus, & septimus Concilij Arausicani, in quorum quinto asseritur quod *qui dixerit initium fidei, & credulitatis affectum non per donum gratiæ, & inspirationem Spiritus Sancti, sed naturaliter nobis inesse, Apostolicis dogmatibus aduersarius comprobatur*. In sexto asseritur, quod *si quis sine gratia Dei credentibus, intentibus, quærentibus, pulsantibus &c. diuinam misericordiam conferri, non autem vt credamus, velimus, vel hæc omnia, sicut oportet, agere valeamus per inspirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitetur, resistit Apostolo dicenti: quid habes, quod non accepisti? & gratia Dei sum id, quod sum.* In septimo asseritur, quod *si quis per naturæ vires bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, vel per doctrinæ prædicationi Euangelij consentire nos posse confirmat, sine illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui hæretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei Ioa. 15. dicentis, sine me nihil potestis facere, & Apost. 1. ad Cor. 3. non quod idonei simus cogitare aliquid à nobis, quasi ex nobis.*

8. Infertur, quod quandoquidem Scripturæ, & Concilia eodem pacto dicunt requiri gratiam ad incipiendum, & ad perficiendum opus nostræ iustificationis, & salutis; ad perficiendum autem requiritur gratia intrinsecè supernaturalis; etiam ad incipiendum requiritur gratia intrinsecè supernaturalis. Insinuat hanc doctrinam Augustinus lib. de prædest. Sanct. cap. 5.

9. Potest obijci: vt narratur Act. 10. Cornelius Centurio, antequam crederet in Christum, per orationes, & eleemosinas meruit, vt mitteretur ad eum Angelus, à quo reciperetur ad fidem Christi; sed tales orationes, & eleemosinæ vtpotè factæ ante fidem, fuerunt factæ ex viribus naturæ; ergo aliqui per vires naturæ meruerunt primam gratiam vocationis ad fidem. Respondet Augustinus lib. de Prædest. Sanct. cap. 7. quod Cornelius *sine aliqua fide donabat, & orabat.* Nam iuxta doctrinam Apostoli ad Rom. 10. quomodo orationibus *inuocabat, in quem non crediderat?* Cornelius igitur, nullis præcedẽtibus meritis acceperat gratiam præuenientem, per quam aliqua fide crediderat in Deum remuneratorem, & ex hac fide Deum orando inuocabat vt obtineret salutem, & per orationes, & eleemosinas factas, non ex viribus naturæ, sed ex fide, & ex viribus gratiæ, obtinuit, vt vocaretur ad fidem Christi, & per Christum saluus fieret: ideoque Concilium Arausicanum can. 25. docet, fidem illius Centurionis non fuisse *de natura, sed diuinæ largitatis donum*.

10. Posita hac conclusione, qua reiecta præcipuus, & fundamentalis error Semipelagianorum, facile est iudicium ferre de vnoquoque eorum propositionibus relatis quæst. 6. ac distinguere, quid per illas verè, & catholicè, quid falsò, & hæreticè dicatur.

11. Prima igitur propositio, vt verba sonant, est vera, & catholica. Dixi, *vt verba sonant*: nam illa pars propositionis, per quam dicebant, præueniri voluntates hominum Deo gratia, non intelligebatur ab ipsis cum generalitate catholica, sed cum limitatione hæretici.

tica. Catholici enim dicunt Dei gratia præueniri omnes omnino actus, & volitiones salutares, etiam quibus volumus credere, conari, petere, pulsare &c. At Semipelagiani dicebant præueniri voluntates hominum, non omnes, sed exceptis his. Similiter Catholici, dum dicunt ad nullum opus bonum incipiendum, vel perficiendum sibi quemquam sufficere, nomine operis boni intelligunt etiam initium fidei, voluntatem credendi, petendi &c. Semipelagiani verò intelligebant sola opera bona distincta à voluntate credendi &c. vt notat Hilarius in Epist. ad Augustinum.

12. Opponebant primo: dum dicitur, quod ægrotus non potest facere vllum opus sanatiuum sine auxilio medici, nomine operis sanatiui non intelligitur desiderium, quo ægrotus vult sanari, & credens in artem medici petit auxilium, & se committit curæ medici: nam procul dubio ægrotus potest hæc facere sine auxilio medici: ergo dum dicitur, quod homo lapsus, & ægrotus propter peccatum originale non potest facere vllum opus salutare sine auxilio gratiæ sanantis, nomine operis salutaris non intelligitur voluntas, qua vult sanari, & credens in Christum ab ipso petit salutem.

13. Respondeo, quod sicut ægritudo inducens phrænesim, lethargum &c. est ita grauis, vt ægrotus sine auxilio medici neque possit desiderare sanitatem, & inuocare auxilium medici, sic ægritudo peccati originalis est ita grauis, vt sine auxilio gratiæ sanantis non solum non possimus desiderare veram sanitatẽ, sed vt loquitur Apostolus, neque simus sufficientes cogitare salutariter à nobis, quasi ex nobis. Ideo Prosper lib. contra collatorem prope finẽ allatam doctrinam Cassiani reijcit dicens: *Quasi medicus noster non etiam hoc donet morbidis, vt veram desiderent sanitatem.*

14. Opponebant secundo, vt refert Augustinus lib. de prædest. Sanct. cap. 11. cum ad Rom. 10. dicitur, *si credideris, saluus eris, vnum horum exigitur, alterum offertur. Quod exigitur in hominis, quod offertur in Dei est potestate.*

15. Respondet Augustinus: *cur non vtrumque est in Dei potestate, & quod iubetur, & quod offertur. Rogatur enim, vt det quod iubet &c.* Confirmatur; nam dum Matth. 19. dicitur, *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*, offertur vita æterna, exigitur obseruantia mandatorum, & tamen Semipelagiani fatebantur contra Pelagium, non posse nos seruare mandata sine gratia Dei, & obseruantiam mandatorum esse simul nobis liberam, cum præcipiatur, & esse liberam Deo, cum orationibus petatur à Deo; ergo idem dicendum in casu nostro. Deus igitur cum dicit: *crede, & saluus eris*, simul offert salutem, quam promittit, & fidem, seu gratiam ad credendum, quam fidem præcipit.

16. Secunda propositio Semipelagianorum ex parte est vera, & catholica, ex parte falsa, & hæretica. Cornelius Iansenius, lib. 8. de hær. Pelag. cap. 2. & 3. & lib. 3. de gratia Christi, cap. 3. docet Semipelagianos errasse, dicendo gratiam Christi, & salutem omnibus adultis ratione vtentibus sine exceptione propositam, ita vt omnes accipiant gratiam sufficientem ad salutem, & præsertim ad legem naturalem obseruandam. Sed dicendum, quod certum est omnes habere gratiam sufficientem ad obseruanda præcepta, quando præceptis obligantur, alioquin obligarentur ad impossibile. Dicendum rursus non esse errorem, sed esse opinionem veram penè omnium Scholasticorum, quod omnes adulti ratione vtentes, etiam infideles, habeant gratiam proximè, vel remotè sufficientem ad obtinendam salutem, vt probatur etiam authoritatibus Augustini, & Prosperi, qui nunquam reiecerunt Semipelagianos quoad hoc punctum.

17. Error igitur illius secundæ propositionis consistit in hoc, quod Semipelagiani dicebant gratiam, & salutem dari vt pediſſequã naturæ, adeoque illis solum, qui per vires naturæ voluerunt credere. Hic error reijcitur: nam de facto, vt constat Act. 10. Sancto Paulo gratia, per quam factus est fidelis, data est, cum nolebat in Christum credere, sed volebat Christum persequi: ergo gratia non datur iis tantum, qui per vires naturæ volunt credere.

18. Cassianus hoc argumento conuictus coll. 13. cap. 11. mediam quandam sententiam sequutus docuit, aliquibus gratiam Christi dari, qui per vires naturæ præueniunt gratiam, & volunt credere, & hoc pacto datam fuisse Zachæo, & latroni in cruce, qui, verba sunt Cassiani: *desiderio suo vim quamdam regnis Cælestibus inferentes, specialia vocationis monita præuenerunt*; aliquando dari ita, vt gratia præueniat bonam hominis voluntatem, & hoc pacto datam fuisse Paulo. Sed hæc opinio reijcitur omnibus fundamentis ex Augustino allatis paulo ante. Confutata est etiam à Prospero, lib. contra coll. & damnata est Can. 8. concil. Arausic. in quo dicitur: *si quis alios misericordia, alios verò per liberum arbitrium ad gratiam baptismi posse venire contendit, à recta fide probatur alienus*; & can. 25. dicitur: *vnde manifestissimè credendum est, quod & illius latronis, quem Dominus ad paradisi patriam prouocauit, & centurionis, ad quem Angelus Domini missus est, & Zachæi, qui ipsum Dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura, sed diuinæ largitatis donum.*

19. Tertia propositio, per quam Semipelagiani dicebant posse homines, suppositâ externa prædicatione Euangelij, per vires naturales liberi arbitrij credere, prout oportet, atque in fide, quæ deinde per Dei gratiam sit augenda, perseuerare, est hæretica: siquidem sine gratia non possumus credere, prout oportet, & damnata est can. 7. Arausicani, in quo dicitur: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, siue salutari, ideſt Euangelicæ*

prædicationi consentire posse: confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suauitatem in consentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu.

20. Debet aduerti particula illa, *vt expedit*, & æquiualens, *prout oportet*, qua vtitur etiam Tridentinum sess. 6. can. 3: Certum enim videtur, quod audita prædicatione Euangelij, potest aliquis per vires naturales credere, prout non oportet, hoc est fide aliqua merè humana, non salutari, sed vitiosa, & mala, qua velit credere, & baptizari, vt deinde ex. gr. pecunia emat gratiam faciendi miracula, & dandi Spiritum Sanctum, vt fortasse fecit Simon magus, act. 8. ergo auxilium gratiæ est necessarium ad credendum, non vtcunque, sed fide salutari, & prout oportet.

21. Quæritur, vtrum audita prædicatione Euangelij, possit quis sine auxilio gratiæ credere fide purè naturali, ac moraliter bona. Affirmant aliqui, alij negant, sed de hoc puncto agendum est alibi.

22. Quarta propositio continet plures errores. Primus est, quod Deus prædestinauerit ad primam gratiam dandam in præmium fidei habitæ ex viribus naturæ, quod est erroneum; siquidem Deus prædestinat ad primam gratiam dandam omninò gratis. Secundus est, quod Deus fidem initialem non prædestinauerit vt à se donandam, sed solum præsciuerit, vt à nobis faciendam per vires naturæ, quod est pariter erroneum. Nam Deus omnes actus salutares, & bonos non solum præsciuit, vt à nobis liberè faciendos, sed etiam prædestinauit, vt ab ipso Deo donandos, iuxta illud Apostoli: *Quid habes, quod non accepisti*; solos actus malos Deus non prædestinauit, vt à se donandos, quia illos non dat, sed solum præsciuit, vt à nobis faciendos, Deo permittente. In sacris igitur literis omnes monentur, vt credant, quia possunt credere, non per vires naturæ, vt dicebant Semipelagiani, sed per vires gratiæ: Deus autem, cum proponitur Euangelium, non negat gratiam sufficientem, qua possint audientes credere, & credendo, impetrare vlteriorem gratiam ad obseruanda præcepta, & ad salutem obtinendam.

23. Quinta propositio, per quam reijciebant prædestinationem ab Augustino prædicatam, partim est hæretica, partim falsa. Primo Augustinus docuit prædestinationem ad primam gratiam non supponere præscientiam absolutam fidei, vel alterius meriti, cui retribuatur prima gratia, & hoc est de fide. Cum enim prima gratia detur, nullis præcedentibus meritis, Deus prædestinauit ad primam gratiam, non supposita scientia absoluta vllius meriti, adeoque hæreticè Semipelagiani hoc negabant, ac dicebant Deum prædestinasse ad primam gratiam ex præscientia absoluta fidei naturalis. Secundo Augustinus docuit etiam prædestinationem ad gloriam dandam ex meritis gratiæ non supponere scientiam absolutam vllius meriti, quod licet sit verum, vt dixi lib. 2. de Deo, qu. 71. de prædest. tamen non est de fide, cum plurimi auctores docti prædestinationem ad gloriam supponere præscientiam absolutam meritorum, ideoque hoc punctum spectat ad profundiores quæstiones, quas, vt dicit Cælestinus Papa in fine ep. ad Epis. Gall. *Non necesse habemus adstruere.*

24. De fide igitur est, quòd Deus, non præcedente præscientia absoluta meritorum ex eadem massa perditionis cum æqualibus demeritis quosdam misericorditer eligit ad gratiam efficacem, per quam credant, quosdam non eligit ad hanc gratiam efficacem, sed iustè relinquit in massa perditionis. De fide quod ex iustificatis etiam habentibus æqua merita quosdam eligit ad gratiam efficacem per quam perseuerent vsque in finem, & consequentur, quosdam non eligit, sed permittit peccare, & in peccato morientes damnari. De fide est, quod ex lapsis etiam habentibus æqualia demerita, quosdam efficaciter eligit ad iustificationem, quosdam non eligit, sed permittit perseuerare finaliter in peccato. Si quæratur, quare Deus ad hæc dona vnum specialiter eligat præ alio, respondet Augustinus lib. de dono Perseu. cap. 8. cum Apostolo Rom. 9. *O homo tu quis es, qui respondeas Deo? Nunquid dicit figmentum ei, qui se fecit: cur me fecisti sic?*

25. Opponebant primo, quod hæc prædestinatio ab Augustino prædicata esset alia à sensu Ecclesiæ, & antiquorum Patrum.

26. Respondet lib. de dono Perseu. cap. Augustinus, quod hanc prædestinationem gratiam *nunquam Ecclesia tacuit in precibus, etsi aliquando in sermonibus exerendam, nullo necessario cogente, non putauit.* Cum enim Ecclesia semper orauerit pro fide infidelium, pro conuersione peccatorum, pro perseuerantia iustorum, semper credidit fidem, conuersionem, & perseuerantiam finalem esse a Deo, ac proinde Deum ab æterno aliquos prædestinasse ad hæc dona accipienda, alios non prædestinasse, pro sua libera, & iustissima voluntate: sed hæc est prædestinatio ab Augustino asserta; ergo Ecclesia semper docuit prædestinationem ad gratiam, quam prædestinationem Augustinus asseruit.

27. Opponebant secundo, quod sub hac prædestinationis inducitur quædam talis necessitas.

28. Respondeo, quod tunc prædestinatio induceret necessitatem, quando auferret vsum liberi arbitrij; sed hunc non aufert; ergo. Ex eadem ratione lapsis non aufert rationaliter curam resurgendi, nec Sanctis affert rationabilem occasionem torporis, sicut aduersarios infallibilitas, quam concedit diuinæ præscientiæ, non aufert lapsis rationaliter curam resurgendi, nec sanctis, ac affert rationabilem occasionem torporis.

29. Opponebant tertio, quod hæc do-

na, etiamsi esset vera, non esset prædicanda, quia est contraria ædificationi audientium, & plus desperationis, quam exhortationis affert.

30. Respondet primo Augustinus lib. de dono perseu. cap. 14. Paulum Apostolum illam, in suis Epistolis prædicasse. Respondet secundo eodem lib. cap. 17. grauissimis verbis dicens. *Ego autem nolo exagerare meis verbis, sed illis potius cogitandum relinquo, vt videant, quale sit, quod sibi persuaserunt, prædicationem prædestinationis, audientibus plus desperationis, quam exhortationis afferre. Hoc enim est dicere, tunc de sua salute hominem desperare, quando spem suam, non in se ipso, sed in Deo didicerit ponendam, cum Propheta clamet, maledictus homo, qui spem ponit in homine.* Idem respondet infra, cap. 22. & lib. 1. de præd. Sanct. cap. 11.

31. Sexta propositio, per quam aliqui Semipelagianorum nomine gratiæ præuenientis omnia merita, intelligebant ipsum liberum arbitrium, coincidit cum 7. errore Pelagij reiecto conclusione 5. qu. 14. ideoque nihil est addendum.

32. In septima propositione prima pars, in qua dicebant Deum omnes homines vocare ad salutem, est vera, vt dictum est, agendo de secunda propositione. Secunda pars, in qua dicebant, quod sicut aliqui per vires naturales sunt inobedientes, & dissentiunt Euangelio, quia nolunt credere, & obedire, sic aliqui per vires purè naturales sunt obedientes, & consentiunt, prout oportet, quia volunt, est hæretica, vt dictum est, agendo de secunda, & tertia propositione. Qui enim obediunt, & consentiuut Euangelio, obediunt quidem, & consentiunt, quia volunt, sed volunt ex viribus gratiæ, non autem ex solis naturalibus. Tertia pars, in qua dicebant, quod vnusquisque ex viribus naturalibus quantum potest ad malum, & ad peccandum, tantum potest ad bonum, & ad obseruanda præcepta, est hæretica, & continet quintum errorem Pelagij relatum supra, quod nimirum sicut per vires naturales possumus transgredi omnia præcepta, sic per easdem possumus implere omnia præcepta. Cum igitur aliquis obligatur præcepto, præsertim supernaturali, potest per vires naturales sine auxilio gratiæ illud transgredi: at per vires naturales sine auxilio gratiæ non potest illud implere. Explicatur exemplo. Si Deus daret alicui alas, & præciperet volatum, posset ille præceptum transgredi, & non volare, sine auxilio alarum: at non posset præceptum implere, volando, sine auxilio alarum. Quia verò Deus non præcipit impossibilia, non potest præcipere volatum, nisi det, vel offerat auxilium alarum: & proportionaliter non potest proximè obligare præcepto, nisi det, vel offerat gratiam sufficientem ad illud implendum.

33. Octaua propositio, in qua dicebant, infantes, qui baptizati moriuntur, & saluantur, obtinere salutem in præmium, meritorum, quæ fecissent, si vixissent, ac proportionaliter infantes, qui moriuntur sine baptismo, damnari in pænam peccatorum, quæ non fecerunt, sed fecissent, est hæretica, & absurdissima, & reijcitur ab Augustino, lib. 1. de præd. Sanct. cap. 2. & seq. & lib. de dono perseu. cap. 9. 10. & 13.

34. Arguit igitur primo, lib. de præd. Sanct. cap. 12. Nemo à Deo recipit præmium, aut pœnam, pro ijs, quæ nunquam fecit, aut faciet, sed solum esset facturus sub aliqua conditione, ideoque Apost. ad Cor. 2. 5. dicit: *Omnes stabimus ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque secundum ea, quæ per corpus gessit, siue bonum, siue malum. Quomodo ergo potuit talibus viris in mentem venire, vt futura, quæ non sunt futura, puniantur, aut bonorentur merita paruulorum?*

35. Arguit secundo cap. 13. Nam si Deus potest per negationem baptismi punire peccata conditionatè futura, posset etiam per baptismum dimittere peccata conditionatè futura; ergo dum contra Pelagianos probatur paruulos nasci obnoxios peccato originali, ex eo, quod baptizantur in remissionem peccatorum, Pelagiani possent respondere, paruulos baptizari in remissionem peccatorum conditionatè futurorum, adeoque ex baptismo paruulorum non ostendi peccatum originale; quod tamen nunquam Pelagiani ausi sunt dicere propter eius absurditatem.

36. Arguit tertio cap. 14. eiusdem lib. Nam Sap. 4. dicitur, *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*; sed si homo posset puniri pro peccatis, quæ faceret, si diutius viueret, nihil prodesset illum rapi, ne talia peccata committeret, siquidem nihilominus esset reus criminum conditionatè futurorum; ergo &c.

37. Respondebant Semipelagiani librum Sapientiæ non esse canonicum. Reijcit Augustinus hanc responsionem, tum quia constat librum Sapientiæ esse canonicum ex eo, quod vt canonicus ab antiquissimis temporibus legebatur in officijs ecclesiasticis, & citabatur ab antiquis Patribus, tum quia nemo potest dubitare, quod si Iudas, & alij peccatores rapti fuissent, dum erant in statu gratiæ, fuissent saluati, & tamen debuissent damnari, si homo iudicatur pro peccatis, quæ fecisset, si diutius vixisset; ergo &c.

38. Arguit quarto lib. de dono perseu. cap. 9. Si enim homines possent recipere præmium, & pœnam pro meritis conditionatè futuris, frustra tantis laboribus Sanctorum fuit prædicatum, & prædicatur Euangelium. Nam etiam non prædicato Euangelio, posset Deus homines iudicare secundum contumaciam, vel obedientiam, quam præsciuit homines habituros fuisse, si Euangelium audissent.

39. Arguit quinto ibidem. Nam Luc. 10. Christus dicit, quod *si in Tyro, & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere, & cilicio pœnitentiam egissent*; ergo Tyrij, & Sidonij non deberent damnari, sed à damnatione

tione liberari propter pœnitentiam conditionatè futuram: & tamen Christus ibidem dicit: *Veruntamen dico vobis, Tyro, & Sidoni remissius erit in die iudiij*: seuerius ergo punientur isti. Hoc est Iudæi, ac illi, hoc est Tyrij, & Sidonij remissius, sed tamen punientur.

40. Ijsdem argumentis reijcitur secunda pars propositionis, qua Semipelagiani dicebant vni genti prædicari Euangelium in præmium conuersionis conditionatè præuisæ, alteri negari prædicationem Euangelij in pœnam incredulitatis conditionatè præuisæ, ne Deus sit acceptor personarum. Præterea exemplo allato Tyriorum, & Sidoniorum constat hoc esse falsum. Nam Iudæis prædicatum fuit Euangelium, licet Deus sciret illos non esse credituros; Tyrijs non fuit prædicatum, licet Deus sciret illos fuisse credituros, & pœnitentiam acturos, si prædicaretur; ergo ratio, cur vni genti prædicatur Euangelium, non alteri, non est quam afferebant Pelagiani, sed referenda est ad occulta iudicia Dei, qui dat gratiam, non secundum merita, sed prout voluerit, iuxta doctrinam Apostoli ad Rom. 9.

41. Debet aduerti Augustinum manifestè admittere Deum habere scientiam meritorum conditionatorum, ac solum negare Deum dare præmium, aut pœnam pro meritis conditionatè futuris.

42. Nonam propositionem Ianseníus docuit esse hæreticam, quatenus asserit Christum mortuum esse pro omnibus, etiam reprobis, ac non pro solis prædestinatis, ac Deum velle omnes saluos fieri, si per ipsos, vel parentes, aut Adamum non steterit, ac proinde dare omnibus adultis ratione vtentibus gratiam proximè, vel remotè sufficientem ad salutem. Sed hæc Iansenij doctrina damnata est vt hæretica ab Innocentio X. adeoque de fide est Christum mortuum esse pro omnibus, etiam reprobis, & infidelibus, ac non pro solis prædestinatis, iuxta illud Apostoli 1. ad Tim. cap. 2. *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*. Error propositionis consistit in illa particula, *æqualiter*, Deus enim vult omnes homines saluos fieri, sed non æqualiter vult: nam prædestinatos efficaciter vult saluari, ideoque dat illis gratiam efficacem, & perseuerantiam finalem; reprobos vult saluari, si per ipsos non steterit, & dat illis gratiam purè sufficientem, efficacem ad salutem non dat, sed solum offert. Proportionaliter Christus mortuus est pro omnibus hominibus, sed non æqualiter quoad applicationem meritorum. Nam pro prædestinatis applicauit mortem suam ad obtinendam illis gratiam efficacem ad salutem, pro reprobis ad obtinendam solum sufficientem. Prima igitur ratio, cur vnus saluetur præ alio, est specialis Dei misericordia, qua vnum prædestinat, & eligit præ alio, & per gratiã facit, vt vnus præ alio liberè perseueret in gratia, & iustitia vsque ad mortem, & obtineat vitam æternam, vt explicabitur infra.

43. Circa decimam propositionem certum est dari definitum numerum prædestinatorum, qui numerus, supposita immutabili Dei voluntate efficaci saluandi hos, cæteros autem damnandi in pœnam peccatorum, in sensu compositum cum tali voluntate, non augeri potest, nec minui. Certum est rursus potentia antecedenti, & in sensu diuiso ab immutabili diuina prædestinatione numerum prædestinatorum posse augeri, vel minui. Semipelagiani, dum negabant certum numerum prædestinatorum, videntur negasse in Deo voluntatem specialem dandi aliquibus præ alijs perseuerantiam finalem, & in hoc errabant. Docebant rursus ijdem Semipelagiani perseuerantiam finalem ita esse donum Dei, vt acceptum possit amitti. Sed hoc refutatur Augustino lib. de dono perseu. cap. 6. *Si quis accepit perseuerantiam vsque in finem, ergo non potest amplius amittere perseuerantiam vsque in finem, siquidem iam perseuerauit vsque in finem; si autem non perseuerauit vsque in finem, non accepit perseuerantiam vsque in finem*. Perseuerantia igitur vsque in finem potest amitti oblata, illam non acceptando, & sic non perseuerando vsque in finem: at accepta non potest amplius amitti, ideoque vt ibidem loquitur Augustinus, *donum Dei suppliciter emereri potest, sed cum acceptum fuerit, amitti contumaciter non potest*.

44. Vndecima propositio, qua dicebatur quod prior est obedientia hominis, quam gratia Dei, & initium salutis in eo est, qui iustificatur, non in eo, qui saluat, itaut voluntas hominis diuinę gratiæ sibi pariat opem, nõ gratiam humanam sibi subijciat voluntatem, includit errores reiectos prima, & secunda propositione. Confirmat absurditatem huius propositionis Augustini. lib. de prædest. Sanct. cap. Nam Dominus Ioan. 15. dicit: *non vos me elegistis, sed ego elegi vos*, quia nimirum prius Deus eligit nos per gratiam, quam nos eligamus Deum per fidem, & obedientiam; sed si nos esset nostra fides, & obedientia, quam gratia Dei, prius nos eligeremus Deum per fidem & obedientiam, quam Deus eligeret nos per gratiam; ergo &c.

45. Debet aduerti Semipelagianos non conuenisse in admittendis omnibus relatis erroribus, sed quosdam omnes, quosdam aliquos tantum sequutos esse. Præsertim Iohannes Cassianus collat. 13. mediam quandam sententiam sequutus docuit primam gratiam aliquando præuenire, aliquando sequi primam bonam hominis voluntatem; aliquando ex aliquo merito, aliquando ante omnia merita; aliquando nos benè, & salutariter operari ex viribus gratię, aliquando ex solis viribus liberi arbitrij; & iuxta hęc principia cap. 14. collationis docuit Iob, non ex viribus gratiæ sed ex solis viribus arbitrij victoriam de diabolo retulisse. Ideò Prosper, lib. contra Collatorem, hanc decimam Cassiani definitionem reijcit dicens: *Si ipse Deus sciuit tantum quid Iob posset, non etiam donauit, vt posset,*

pr-

potentiæ extitit, non auxiliator fuit. Et in quo erit necessarium gratiæ adiutorium, si humanis solum viribus tanta illa est parta victoria?

QVAESTIO LXVIII.

Ostenditur auxilia prævenientia consistere præsertim in pia cogitatione, & sancta inspiratione, & concurrere ad actus salutares, non solum moraliter, sed physicè, immediatè, & indiuisim cum libero arbitrio.

1. REiecimus errores hæreticorum, & contra eos ostendimus ad omnes, & singulos actus salutares esse necessariam gratiam prævenientem. Sequitur, vt agamus de ipsa gratia præveniente, & explicemus, in quo consistat, & quo pacto concurrat cum libero arbitrio ad actus salutares, & liberum arbitrium moueat, ac trahat, faciat, vt Deus operetur, discernat pium ab impio.

2. Dicendum primo: auxilia prævenientia ad actus salutares præcipuè consistunt in pijs, & supernaturalibus cogitationibus, per quas apparet, & penetratur quod latebat, & in sanctis, ac supernaturalibus inspirationibus, & delectationibus, per quas suaue fit quod non delectabat.

3. Probatur primo ex Augustino lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 17. vbi dicit: *Vt autem innotescat quod latebat, & suaue fiat, quod non delectabat, gratia Dei est, quæ hominum adiuuat voluntates.* Eodem lib. cap. 19. dicit. *Cum ab illo illius adiutorium deprecamur ad faciendam, perficiendamque iustitiam, quid aliud deprecamur, quam vt aperiat, quod latebat, & suaue fiat quod non delectabat?* Idem docet innumeris alijs locis.

4. Probatur secundo ex Conciliis, quæ insistendo doctrinę Augustini, auxilia gratiæ constituunt præsertim in illuminatione intellectus, qua cognoscimus, quid sit faciendum, & in inspiratione, hoc est pio motu voluntatis nobis inspirato, quo illud diligimus, eoque delectamur. Concilium Meleuitanum can. 4. dicit. *Cum vtrumque sit donum Dei, & scire, quid facere debeamus, & diligere vt faciamus.* Idem ex Concilio Carthaginensi docet Cælestinus in epist. ad Episc. Gallię cap. 10. Concilium Arausicanum 2. can. 7. dicit: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, vel eligere, siue salutari, id est Euangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suauitatem in consentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur spiritu*; ergo auxilia gratiæ præsertim consistunt in illuminatione, & inspiratione dante suauitatem consentiendi. Concilium Senonense decreto 15. de lib. arb. dicit. *Vt voluntas humana misericordiæ prævenientis auxilio suffulta, & interiori quodam, & occulto secretioris inspirationis afflatu contacta sese conuertat ad Deum*; ergo auxilia gratiæ constant præsertim in diuinis inspirationibus: Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 5. agens de auxilijs gratiæ prævenientis dicit. *Ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omninò agat, inspirationem illam recipiens*; ergo auxilia gratiæ prævenientis constituit præsertim in illuminatione intellectus, & in inspiratione voluntatis.

5. Probatur tertio: nam Deus per auxilia voluntatem mouet ad actus liberos, & salutares eo pacto, quo voluntas secundum suam naturam apta est moueri; sed voluntas, cum sit appetitus rationalis, secundum suam naturam apta est moueri cognitione, qua penetret, quam bonum sit aliquid facere, & delectatione, qua delectetur tali bonitate, eamque diligat; ergo Deus voluntatem mouet ad actus salutares, præsertim infundendo intellectui piam cogitationem, & cognitionem, qua penetret, quam bonum sit obseruare mandata, & actus salutares exercere, & infundendo voluntati sanctam inspirationem, hoc est delectationem, & dilectionem, qua cum quadam suauitate diligat bonitatem obseruandi mandata, & exercendi actus salutares.

6. Dices: Deus auxilia prævenientia operatur in nobis sine nobis; sed piam cogitationem, & sanctam inspirationem, cum sint actus vitales, non operatur in nobis sine nobis, sed operatur nobiscum, concurrentibus vitaliter intellectu, & voluntate; ergo &c.

7. Respondeo ex doctrina tradita quæst. 10. num. 3. distinguendo maiorem; Deus auxilia prævenientia operatur in nobis sine nobis physicè concurrentibus, nego; liberè cooperantibus, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Auxilia prævenientia singulos actus liberos salutares consistunt in pijs cogitationibus, & sanctis inspirationibus, seú motibus voluntatis indeliberatis, ac nobis non liberis, qui præcedunt singulos actus liberos nostræ voluntatis, quibus illuminationibus, & inspirationibus Deus dicitur pulsare, inuitare, excitare, tangere cor, impellere ad electiones liberas salutares; sed hos actus indeliberatos operatur in nobis sine nobis liberè operantibus, licet Deus illos operetur in nobis nobiscum physicè, & vitaliter concurrentibus; ergo.

8. Quæres primo, vtrum detur aliquod auxilium prævenies, quod Deus operetur in nobis sine nobis, etiam physicè, & actiuè concurrentibus?

9. Respondeo affirmatiuè contra Suarium tom. 2. de gratia lib. 3. cap. 18. & 19. Ratio est, quia piæ cogitationes, & sanctæ inspirationes sunt actus vitales supernaturales indeliberati; sed per solas vires naturæ nō possumus elicere actus supernaturales; ergo actus vitales indeliberati, in quibus consistunt piæ cogitationes, & sanctæ inspirationes, non eliciuntur per solas vires naturæ, sed ad illos eliciendos iuuamur viribus supernaturalibus gratiæ; sed licet de potentia absoluta possimus eleuari purè ex-

trinsecè ab Omnipotentia Dei, tamen connaturale est, vt eleuemur per aliquod auxilium, quo intellectus, & voluntas constituantur intrinsecè potentes elicere actus vitales supernaturales, vt dictum est lib. 1. de Deo, quæst. 26. num. 10. ostendendo necessitatem connaturalem luminis gloriæ ad videndum Deum; ergo de facto intellectus, & voluntas per aliquam qualitatem intrinsecam eleuantur ad eliciendos actus supernaturales indeliberatos, quam qualitatem Deus operatur in nobis sine nobis actiuè concurrentibus.

10. Dices: sufficienter eleuamur ad tales actus supernaturales eliciendos per habitus infusos fidei, spei, charitatis, & virtutum moralium charitati annexarum.

11. Sed contra: nam tales actus supernaturales indeliberati sæpè eliciuntur ab infidelibus carentibus omnibus habitibus infusis, & à peccatoribus habentibus solum habitus fidei, & spei: rursus sæpè à fidelibus, & iustis eliciuntur ita, vt conseruent habitus infusos, adeoque, vt non possint pro eodem instanti temporis pendere efficienter ab habitibus infusis, ne detur mutua causalitas; ergo in omnibus istis casibus homo eleuatur ad actus indeliberatos supernaturales producendos, non per habitus infusos permanentes, sed per aliquam qualitatem transeuntem, quam Deus pro singulis opportunitatibus producit in nobis sine nobis actiuè concurrentibus.

12. Quæritur secundo, vtrum gratia inspiritationis, quæ spectat ad voluntatem, sit donum distinctum, & non inclusum in gratia illuminationis, quæ spectat ad intellectum.

13. Respondeo aliquos docere gratiam inspirationis esse donum inclusum in gratia illuminationis. Fundamentum est, quia donum, quod naturali necessitate consequitur ex alio dono natura priori, dicitur includi in dono priori: ex. gr. quia naturales proprietates naturali necessitate sequuntur ex substantia, & natura cuiuslibet rei, naturales proprietates dicuntur dona inclusa in dono creationis, per quod vnaquæque res accipit suam substantiã, & naturam; sed posito, quod intellectus per gratiam illuminationis cognoscat, & penetret, vt oportet, dona supernaturalia, naturali necessitate sequitur, quod voluntas ad illa inclinetur, ijsque delectetur inclinatione, & delectatione proportionata cognitioni; ergo gratia inspirationis consistens in supernaturali delectatione, & inclinatione voluntatis ad bona supernaturalia est donum inclusum in gratia illuminationis.

14. Dicendum: in natura lapsa, & vulnerata gratia inspirationis, qua bonum supernaturale delectat, vt oportet, est donum distinctum à gratia illuminationis.

15. Probatur primo: nam S. Augustinus semper loquitur de illuminatione intellectus, & delectatione voluntatis, tanquam de donis distinctis; ergo &c. Probatur antecedens: lib. de Spiritu, & litera cap. 3. dicit. *Cum id, quod agendum est, caperit non latere, nisi etiam delectet, & ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vouitur* ergo docet non sufficere gratiam illuminationis, qua bonum non lateat, sed requiri tanquam nouam gratiam, vt bonum delectet. Lib. 1. ad Simplicianum, quæst. 2. propè finem dicit. *Quis habet in potestate, vt vel occurrat, vel delectare possit, vel delectet cum occurrerit? cum ergo nos ea delectant, quibus proficimus in Deum, inspiratur hoc, & præbetur gratia*; ergo vltra gratiam piæ cogitationis, per quam occurrunt ea, quæ possunt delectare, requiritur vt noua gratia, quod delectent.

16. Probatur secundo, & simul solum argumentum in contrarium. Nam in natura lapsa voluntas nostra propter vulnera malæ concupiscentiæ, & infirmitatis, ita est inclinata ad bona naturalia, & temporalia, & talibus bonis adeò delectatur, vt licet intellectus sanitus illuminatus cognoscat magnitudinem bonorum æternorum, & supernaturalium, ad perfectissimè ad illa inclinetur, ijsque parum delectetur, & non iuxta proportionem illuminationis: ergo vt voluntas inclinetur, vt oportet, ad bona æterna, & supernaturalia, ijsque delectetur, indiget noua gratia sanante ab istis vulneribus. Ad fundamentum igitur oppositum neganda est minor, cuius falsitas ostensa.

17. Dicendum secundo cum Bellarmino, Molina, Valentia, & alijs, quos refert, & sequitur P. Sparsa quæst. 17. de gratia cum Tannerum, Meracium, Amicum, & alios: auxilia gratiæ concurrunt ad actus liberos, & saluatares, non solum formaliter, intentionaliter, & moraliter, suadendo, & inclinando, sed etiam physicè, & efficienter simul cum libero arbitrio, producendo ipsos actus salutares.

18. Probatur primo: nam actus salutares facimus per vires gratiæ, & ita, vt non tam nos illos faciamus, quam gratia Dei nobiscum, iuxta illud Apostoli prima ad Corin. 15. *Non ego autem, sed gratia Dei mecum*: sed si gratia non concurreret physicè, sed solum moraliter, non faceremus actus salutares per vires gratiæ: ergo &c.

19. Probatur minor: nam si quis suadendo dirigat me ad pondus eleuandum, sed physicè non adiuuet, non verificatur, quod eleuo pondus per vires illius, sed potius verificatur, quod eleuo per vires proprias; si autem ille non solum suadeat, & dirigat, sed etiam physicè adiuuet, verificatur, quod eleuo pondus per vires illius, & quod non tam ego eleuo, sed ille mecum eleuat: ergo si gratia solum moraliter concurrit ad actus salutares, suadendo, & inclinando, non autem physicè adiuuando, non verificatur, quod facimus actus salutares per vires gratiæ, ita vt non tam nos illos faciamus, quam gratia Dei nobiscum.

20. Probatur secundo: nam licet, vt loquitur Trid. sess. 6. cap. 5. homo ipse non moueatur omninò agat, liberè gratiæ assentiendo, & cooperando, tamen ita agit, vt Augustinus lib. de

Gelis

Gestis Pelagij dicat; *Qui autem agitur, agere ipse vix intelligitur*: sed si gratia solum moraliter, non autem physicè adiuuaret ad actus salutares, non saluaretur, quod homo vix ageret, eo pacto, quo cum alter solum suadet, & dirigit me ad eleuandum pondus, sed physicè non adiuuat, non saluatur, quod ego eleuando, pondus, vix agam; ergo gratia non solum moraliter, sed physicè adiuuat ad actus salutares.

21. Probatur tertio: nam vt refert Augustinus lib. de Gratia Christi, cap. 41. Pelagius tria distinxit, nimirum posse, seu potentiam, ac possibilitatem faciendi actus salutares, velle, & agere, seu actionem salutarem, ac docuit, verba sunt Augustini, *solam possibilitatem diuino semper adiuuari auxilio, voluntatem autem, & actionem nullo Dei adiutorio indigere*; Augustinus autem docuit, non solam potentiam, seu possibilitatem, sed etiam voluntatem, & actionem diuinitus adiuuari, ideoque cap. 47. concludit: *si, vt dixi consenserit Pelagius, ipsam etiam voluntatem, & actionem diuinitus adiuuari, vt sine illo adiutorio nihil bene velimus, & agamus, eamque esse gratiam Dei per Iesum Christum Dominum nostrum, nihil de adiutorio gratiæ, quantum arbitror, controuersiæ relinquetur*; sed Pelagius docens per gratiam adiuuari solum possibilitatem, non autem voluntatem, & actionem, nihil aliud potuit docere, quam gratiam adiuuare quidem potentiam, suadendo, facilitando, & inclinando ad actus salutares, at non adiuuare voluntatem, & actionem, ad ipsas physicè, & actiuè concurrendo; ergo Augustinus dicens gratiam non solum adiuuare potentiam, sed etiam voluntatem, & actionem, docet gratiam non solum adiuuare potentiam, facilitando, suadendo, & inclinando, sed etiam voluntatem, & actionem, ad illas immediatè, physicè, & actiuè concurrendo.

22. Probatur quartò: nam actus supernaturales non possumus physicè producere per solas vires naturæ; ergo ad illos eliciendos debemus eleuari diuino auxilio; sed vt dictum est conclusione 2. in responsione ad primum quæsitum, licet Deus possit de potentia absoluta eleuare purè extrinsecè per suam omnipotentiam, connaturale est, vt eleuet, dando vires intrinsecas ad actus supernaturales eliciendos, tales autem vires consistunt in auxiliis gratiæ; ergo auxilia gratiæ debent physicè nos eleuare, & adiuuare ad actus supernaturales producendos.

23. Obijcies: vt dictum est num. 2. auxilia gratiæ consistunt in actibus intellectus, & voluntatis indeliberatis, ac diuinitùs nobis infusis à Deo; sed actus indeliberati intellectus, & voluntatis non concurrunt physicè, sed solum moraliter ad actus liberos deliberatos; ergo &c.

24. Respondeo, nego minorem. Primo enim ego censeo etiam in naturalibus actus intellectus, & voluntatis indeliberatos concurrere physicè ad actus liberos, & deliberatos. Ratio est, quia vt dixi q. 26. Physicæ agens de prioritate naturæ, quod ita prærequiritur ad aliquem effectum, vt illum assimilet sibi in multis prædicatis, prærequiritur non solum vt conditio, sed vt causa physicè, & actiuè cõcurrens ad talem effectum; sed actus intellectus, & voluntatis indeliberati ita prærequiruntur ad actus deliberatos, vt illos assimilẽt sibi in multis prædicatis, puta in vitalitate, spiritualitate &c. ergo. Secundo pia cogitatio, & sancta inspiratio supernaturalis prærequiruntur ad actus deliberatos supernaturales, & assimilant illos sibi in prædicato supernaturalis: ergo immediatè, & physicè influunt. Addo, quod ad actus salutares physicè concurrit etiam habitus supernaturalis permanens, vel qualitas transiens, quæ complet intellectum, & voluntatem in ordine ad actus indeliberatos, vt explicatum est nu. 10. & 11.

25. Infertur cum Abulensi Matth. 19. qu. 178. Bellarm. lib. 4. de Gratia, & lib. arb. c. 4. in quorum opinionem inclinat etiam Suarius tom. 1. de Gratia, prologom. 5. c. 4. num. 8. contra Cornelium Iansenium in suo Augustino tom. 1. lib. 5. cap. 20. & 21. Pelagium, & Pelagianos negasse Deum concurrere immediatè ad actus liberos etiam concursu illo simultaneo, quem vocant generalem.

26. Probatur: nam vt dictum est qu. 63. num. 1. decimus error Pelagij fuit, quod non datur liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio; ergo Pelagius censuit hæc duo esse incompossibilia, quod aliquis actus sit liber creaturæ, & quod Deus debeat ad ipsum adiuuare, & concurrere, siquidem eo ipso, quod Deus concurrit, videbatur Pelagio suo concursu omnipotenti necessitare voluntatem creatam ad talem actum exercendum. Confirmatur primo ex S. Hieronymo epist. ad Cresiphontem, in qua refert doctrinam Pelagij per hæc verba. *Sic philosophatur, & disputat &c. Frustra dedit arbitrij potestatem, quam implere non potero, nisi ipse me semper adiuuerit. Destruitur enim voluntas, quæ alterius ope indiget.* Libro etiam tertio contra Pelagianos refert Pelagianum sic arguentem contra Catholicum. *Quomodo seruas liberum arbitrium, qui dicis hominem nihil posse facere, nisi Deus adiuuerit?* ergo Pelagius putauit ad liberum arbitrium requiri, vt ad actus liberos exercendos non indigeat auxilio Dei.

27. Confirmatur secundo: nam idem Hieronymus ad Cresiphontem contra Pelagium dicit: *Audite quæso, audite sacrilegum: si inquit voluero curuare digitum, mouere manum, sedere, stare, ambulare, discurrere, sputa iacere &c. semper mihi auxilium Dei necessarium erit*; sed Catholici ad has actiones merè naturales dicunt requiri solum auxilium generalis concursus; ergo Pelagius negauit ad actiones liberas nos indigere auxilio etiam generalis concursus.

28. Confirmatur tertio: nam vt refert Augustinus lib. de Gratia Christi, & sequentibus,

licet Pelagius concesserit à Deo adiuuari potentiam liberam, semper negauit adiuuari voluntatem, seu volitionem, & actiones liberas; sed si Deus concurreret ad volitionem, & actiones liberas concursu generali, adiuuaret etiam voluntates, & actiones liberas; ergo Pelagius docuit Deum non concurrere ad vllum actum liberum vllo concursu, ne quidem generali.

29. Iansenius citato tom. 1. lib. 5. cap. 20. affert ex libris Augustini plura loca Iuliani Pelagiani, in quibus fatetur Deum esse auctorem omnium rerum, sed nullum affert locum, in quo fateatur Deum concurrere immediatè ad vllum actum liberum, adeoque ex hoc ipso infertur Pelagianos cum Magistro suo, nunquam concessisse Deum concurrere immediatè ad actus liberos.

30. Dicendum quarto: ad actus liberos, & salutares concurrit immediatè non solum gratia, sed etiam liberum arbitrium, & concurrunt tamquam duæ causæ partiales producentes indiuisim eumdem numero effectum.

31. Probatur primo: nam de ratione actus vitalis est, vt procedat immediatè à propria potentia vitali: ex. gr. de ratione visionis est, vt procedat immediatè à potentia visiua; sed actus liberi, & salutares sunt actus vitales voluntatis; ergo de ratione actuum liberorum salutarium est, vt procedant immediatè à voluntate, & à libero arbitrio, licet quia sunt actus vitales supernaturales, debeant procedere à libero arbitrio operante, non per solas vires naturæ, sed etiam per vires gratiæ, adeoque indiuisibiliter per voluntatem eleuatam, & adiutam gratia supernaturali, itaut possimus dicere: *non ego autem, sed gratia Dei mecum*.

32. Probatur secundo: nam Tridentinum sess. 6. cap. 5. contra hæreticos definit, *quod homo diuinæ gratiæ assentiendo, & cooperando, non nihil omnino agit*; sed hæretici cum dicunt hominem nihil omninò agere, asserunt hominem, cum exercet actus supernaturales, non præstare vllum influxum immediatum per voluntatem, sed solum mediatum, & *vt quod*, in quantum recipit gratiam, qua sola concurrit immediatè, & vt quo ad actus liberos supernaturales: ergo Tridentinum definiens hominem *non nihil omnino agere* definit hominem præstare aliquem concursum immediatum, licet ita paruum, vt homo non tam debeat dici aliquid agere, quam non nihil omninò agere, quia nimirum, vt dicit Augustinus, & vt magis explicabitur qu. 19. n. 1. & seq. *vix agit*.

33. Probatur tertio ex pluribus locis Augustini, quibus clarissimè docet, voluntatem præstare simul cum gratia aliquem concursum immediatum ad actus salutares. Lib. 2. de peccatorum meritis, & remissione, cap. 5. ait: *Adiutor enim noster Deus dicitur, nec adiuuari potest, nisi qui aliquid sponte conatur*. Tract. 4. in cap. 26. Io. *si dicis, adiutor meus esto, aliquid agis: nam si nihil agis, quomodo ille adiuuat*? Psalm. 68. *Qui enim adiuuatur, aliquid etiam se ipsum agit*. Ly *per seipsum*, quid aliud significat, quam quod agit immediatè, & vt quo. Serm. 13. de verbis Apostoli: *dicit mihi aliquis, ergo agimur, non agimus. Respondeo: immò & agis, & ageris, & tunc bene agis, si à bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adiutor est. Ipsum nomen adiutorij præscribit tibi, quod & tu aliquid agis*. Et paulo post: *non enim adiutor ille, si nihil agat; non enim operator est ille, si nihil cooperamini*.

34. Probatur quarto ex S. Thoma qu. de Veritate art. 4. ad 12. vbi dicit. *Dicendum quod anima agit, disponendo se ad gratiam virtute propria naturæ, Sacramenta autem virtute diuina*, sed dispositio ad gratiam procul dubio actus supernaturalis; ergo S. Thomas dicit animam immediatè, ac virtute propria naturæ, non solius gratiæ, adeoque *vt quo* concurrere ad actus supernaturales, cum sacramenta concurrant ad gratiam solum virtute diuina, purè *vt quod*, & sine influxu immediato. Idem S. Doctor 1. 2. qu. 109. ar. 6. ad 1. dicit: *Hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non fit sine auxilio gratiæ*; sed ly *per liberum arbitrium* significat influxum immediatum, & *vt quo*, ergo. Eadem 1. 2. qu. 114. art. 3. & qu. 24. de Veritate, art. 14. ad 1. dicit actus meritorios & obseruationem supernaturalium mandatorum fieri quoad substantiam per liberum arbitrium, quoad modum per gratiam, quia nimirum in quantum sunt actus vitales, voluntarij, & liberi, procedunt à libero arbitrio, in quantum habent modum supernaturalem procedunt à gratia.

35. Dices: ipsa vitalitas est supernaturalis; ergo non potest immediatè procedere à potentia naturali.

36. Respondeo, distinguo consequens: ergo non potest procedere à potentia naturali eleuante, & cooperante gratia, nego; non eleuante, & non cooperante gratia, concedo. Vitalitas supernaturalis procedit à libero arbitrio, gratia supernaturali cooperante, atque indiuisim coagente cum ipso libero arbitrio.

QVÆSTIO LXIX.

Explicatur, quo pacto Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes faciat, vt faciamus, agat nos, & det ipsum velle.

1. CErtum est, quod gratia præueniens excitet, vt faciamus. Ideo Ezech. 27. dicitur: *Faciam, vt in præceptis meis ambuletis*. Augustinus lib. de gratia, & libero arbitrio docet Deum operari, vt velimus, ac det ipsum velle. Certum etiam est, quod gratia nos agit ad bene agendum, iuxta illud Apostoli

Holl ad Rom. 8. *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi sunt Filij Dei.* Ideo Augustinus lib. de Corrept. & Gratia, cap. 2. alludens ad citata verba dicit: *Intelligant se Spiritu Dei agi, vt quod agendum est, agant*: & paulo post; *Aguntur enim, vt agant.* Quæritur, quo pacto Deus per gratiam præuenientem faciat, vt faciamus, operetur vt velimus, det ipsum velle, & agat nos ad bene agendum?

2. Dicendum, quod Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes facit, vt faciamus, operatur, vt velimus, dat ipsum velle, & agit nos ad bene agendum.

3. Probatur ex Augustino lib. de Spiritu, & littera, cap. 34. vbi dicit. *Attendant, & videant non ideo tantum istam voluntatem diuino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, verum etiam, quod visorum suasionibus agit Deus, vt velimus, & vt credamus, siue per extrinsecas exhortationes &c. siue intrinsecus, vbi nemo habet in potestate, quid ei veniat in mentem; sed consentire, vel dissentire propriæ voluntatis est*; ergo iuxta S. Augustinum Deus agit, vt velimus, & vt credamus, intrinsecus visorum suasionibus, hoc est immittendo nobis cogitationes, & motus indeliberatos, qui suadendo, & delectando faciant, vt velimus, & credamus, sed ita, vt possimus consentire, vel non consentire; sed has visorum suasiones vocamus pias cogitationes, & sanctas inspirationes; ergo Deus facit, vt velimus, & credamus, & operatur in nobis ipsum velle, & ipsum credere per pias cogitationes, & sanctas inspirationes.

4. Sed adhuc magis explicandum, quo pacto Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes faciat, vt velimus, operetur in nobis ipsum velle, & donet ipsum liberum consensum, & agat nos ad bene agendum.

5. Dicendum, quod qui ex fine, vt alter aliquid faciat, aut velit, ponit medium imperii, vel suasionis, ex quo videt secuturum, vt ille faciat, & velit, eo ipso dicitur per imperium, vel suasionem facere, vt faciat, & velit: ex. gr. dominus per imperium dicitur facere, vt seruus faciat quod illi imperat: amicus per suasionem dicitur facere, vt amicus faciat quod illi suadet; sed Deus, quia vult, vt peccator ex. gr. conuertatur, ponit media non solum extrinseci præcepti, sed etiam intrinsecæ suasionis, nimirum pias cogitationes, & sanctas inspirationes, ex quibus videt peccatorem liberè conuertendum; ergo Deus à fortiori per cogitationes, & inspirationes congruas facit, vt peccator liberè conuertatur, & vt faciat actus bonos, præsertim cum piæ cogitationes, & inspirationes non solum moraliter, sed etiam physicè concurrant ad actus bonos, ac Deus per suam omnipotentiam immediatè concurrat ad actus bonos. Hinc sequitur, quod licet homo suadens solum moraliter faciat, vt amicus ex. gr. faciat quod suadet, Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes non solum moraliter, sed etiam physicè facit, vt faciamus actus bonos. In tantum enim homo suadendo solum moraliter facit, vt amicus aliquid faciat, quatenus suasio est causa solum moralis, non autem physica, vt amicus faciat quod suadet; sed piæ cogitationes, & sanctæ inspirationes congruæ sunt causa, non solum moralis, sed physica, vt faciamus actus bonos, siquidem physicè concurrunt ad producendos actus bonos, vt dictum est supra qu. 68. ergo Deus non solum moraliter, sed etiam physicè facit, vt faciamus actus bonos. Sequitur rursus, quod Deus physicè, & per se efficit in nobis actus bonos, eosque nobis donat, siquidem physicè, & ex intentione libera actus bonos nobis donandi, ad actus bonos immediatè concurrit, eosque in nobis producit, nobis liberè cooperantibus.

6. Dices: quandoquidem gratia simul cum libero arbitrio concurrit ad actus bonos, quare potius dicitur gratia facere, vt liberum arbitrium faciat, quam è conuerso?

7. Respondeo, quod gratia *vt quo* facit, vt liberum arbitrium faciat, ideoque non tam gratia facit, vt liberum arbitrium faciat, quam Deus per gratiam facit, vt liberum arbitrium faciat, iuxta illud Ezechielis 27. *Spiritum meum ponam in medio vestrum, & faciam, vt in præceptis meis ambuletis.* Ratio, quare Deus per gratiam facit, vt faciamus, non nos faciamus, vt Deus faciat, est, quia cum duo ita concurrunt ad aliquam actionem, vt vnus eorum ex intentione talis actionis ponat medium, ex quo videt infallibiliter sequuturam talem actionem, ille dicitur non solum facere illam actionem, sed etiam per medium positum facere, vt alter concurrat ad illam actionem; sed Deus ita nobiscum facit omnes actus bonos, vt ex intentione actuum bonorum ponat media piæ cogitationis, & sanctæ inspirationis, ex quibus videt infallibiliter sequuturos actus bonos; ergo Deus per pias cogitationes, & sanctas inspirationes facit, vt faciamus actus bonos, adeoque gratia præueniens *vt quo*, Deus *vt quod* per gratiam præuenientem facit, vt faciamus actus bonos; nos è conuerso non facimus, vt Deus faciat. Ex oppositâ ratione Deus non facit, vt faciamus actus malos, quia non intendit, vt faciamus actus malos, neque ponit vllum medium, vt faciamus actus malos, sed ponit media piarum cogitationum, & inspirationum retrahentium ab actibus malis, videns liberum arbitrium non vsurum talibus medijs, sed illis restiturum, & facturum actus malos, Deo purè illos permittente.

QVÆSTIO LXX.

Quo pacto in producendis actibus supernaturalibus præcipuæ partes sint gratiæ; & quo pacto Deus nos trahat, & moueat, & discernat pium ab impio?

1. CErtum est, quod ad actus bonos, & salutares ita concurrunt gratia, & liberum arbitrium, vt præcipuæ partes sint gratiæ, secundariæ liberi arbitrij. Ideo Augustinus lib. de gestis Pelagij agens de secunda propositione Pelagij docet liberum arbitrium ita agi à gratia, vt vix agat, dicens; *Qui enim regitur, aliquid agit, & à Deo regitur, vt rectè agat. Qui autem agitur, agere ipse vix intelligitur.* Quæritur, vtrum, & quo pacto id verificetur in nostra sententia.

2. Dicendum; verissimum est, quod ad actus bonos supernaturales ita indiuisim concurrunt gratia, & liberum arbitrium, vt præcipuæ partes sint gratiæ, secundariæ liberi arbitrij, & vt liberum arbitrium ita agatur, vt vix agat. Probatur, & explicatur exemplo. Ponamus, quod puer per suas vires sine auxilio gigantis possit solum mouere corpus, & pondus vnius libræ. Si cum auxilio gigantis moueat pondus mille librarum, puer potest dicere: *Non ego moueo, sed gigas mecum mouet, ita vt ego vix agam, & moueam*; sed liberum arbitrium sine auxilio, & viribus gratiæ potest solum facere actus merè naturales, qui excedunt ab actibus supernaturalibus incommensurabiliter, & multo magis, quam vnum excedatur à mille; ergo liberum arbitrium cum per vires gratiæ facit actus supernaturales, & meritorios vitæ æternæ, comparatione gratiæ vix agit, ideoque etiam Tridentinum sess. 6. cap. 5. vt explicet, quam parum agat liberum arbitrium comparatione gratiæ, dicit, *ita vt tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens.* Dum dicit, quod *homo ipse non nihil omnino agit*, insinuat hominem comparatione gratiæ tam parum agere, vt vix agat, licet possit gratiæ non consentire, & non agere.

3. Quo pacto liberum arbitrium ita agatur à gratia, vt vix agat, & tamen, vt dicit Tridentinum, possit gratiæ resistere, ac dissentire, & non agere, explicari potest allato exemplo gigantis mouentis pondus mille librarum simul cum puero. Potest gigas ita iuuare puerum ad mouendum pondus mille librarum, vt etiam regat, & moueat manum pueri, ita tamen attemperando totam hanc actionem, vt puer possit impedire, & resistere, ne gigas moueat manum pueri, & si impediat, ac resistat, non sequatur motus; sed in hoc casu puer ita adiuuatur, & agitur ad mouendum, vt vix agat, & moueat, & tamen possit resistere, & impedire, ne agatur, & moueat; ergo &c. Proportionaliter Deus per pias cogitationes, sanctas inspirationes, & simultaneum concursum adiuuat, & agit liberum arbitrium ad actus supernaturales, & liberum arbitrium agatur, & comparatione gratiæ vix agat, & tamen possit non agere, & resistere, & impedire, ne agatur.

4. Sequitur, vt explicemus, quo pacto Deus per gratiam trahat homines, iuxta illud Christi Io. 8. *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus, qui misit me, traxerit eum.*

5. Dicendum, quod Deus trahit homines pijs cogitationibus, & sanctis inspirationibus.

6. Probatur primo; nam Deus trahit homines ad Christum ostensione, & delectatione boni; sed ostensio boni consistit in cogitatione, & illuminatione intellectus, & delectatio de bono consistit in sancta inspiratione voluntatis; ergo &c. Probatur maior; Christus enim Ioannis 6. cum dixisset: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, subdit: *Scriptum est enim in Prophetis, & erunt omnes docibiles Dei. Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.* Quæ verba explicans Augustinus tract. 26. in Io. dicit. *Ecce quomodo trahit; docendo delectat, non necessitatem imponendo. Ecce quomodo trahit, & erunt omnes docibiles Dei.* ergo Deus trahit interiori doctrina, illuminando intellectum, & inspirando voluntati delectationem boni. In eumdem sensum multo post Augustinus explicans eadem verba dicit. *Quomodo voluntate credo, si trahor? dico: parum est voluntate, etiam voluptate trahitur. Si Poetæ dicere licuit, trahit sua quemque voluptas, non necessitas, sed voluptas, non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere debemus trahi homines ad Christum, qui delectatur veritate, delectatur beatitudine, delectatur iustitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est?* Et infra: *ista reuelatio, ista est attractio. Ramum viridem ostendis oui, & trahis illam; nuces puero demonstrantur, & trahitur &c. Si ergo ista, quæ inter delicias istas voluptates terrenas reuelantur amantibus, trahunt, quoniam verum est, trahit sua quemque voluptas, non trahit reuelatus Christus à Patre? Quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem?* ergo per Augustinum Deus trahit hominem ostensione, & delectatione boni. Idem docet S. Thomas Comment. in Io. lect. 3. in caput 6. capcans citata verba Christi.

7. Probatur secundo: nam Deus omnia mouet, & trahit congruenter ad suam naturam, vt docet S. Thomas quæst. 23. de Veritate, art. 2. & 2. 2. quæst. 52. art. 4. & alibi sæpe; sed modus congruus naturæ rationali, ac liberæ est, vt trahatur intentionaliter ostensione, & delectatione boni, ideoque S. Thomas ibi caput 6. Ioan. lect. 3. dicit, quod *modus attrahendi est congruus, quia Deus trahit, reuelando, & docendo*; ergo Deus trahit ostentione, & delectatione boni, cui licet possit resisti, videtur de facto non resistendum à libero arbitrio, ideoque

que Concilium Senonense decreto 15. dicit: *trahit quidem Deus, sed in eius odorem currimus, non vi, non vnco raptamur.*

8. Ex hac doctrina patet primo, quo pacto Deus per cogitationes, & inspirationes trahat fortiter, & suauiter, iuxta illud Sap. 8. *Attingit à fine vsque ad finẽ fortiter, & disponit omnia suauiter.* Trahit suauiter, quia trahit modo congruo naturæ rationali, ac liberæ, hoc est ostensione, ac delectatione boni, quibus possit resisti. Trahit fortiter, quia trahit per pias cogitationes, & inspirationes, cum quibus cognoscit de facto coniungendum esse non dissensum, sed consensum, quo voluntas sponte currat ad Deum trahentem.

9. Patet secundo solutio quæstionis, quam Augustinus lib. 2. contra Petilianum, cap. 84. proponit, dicens. *Quomodo attrahit, si dimittit, vt quis quod voluerit eligat? & tamen vtrumque verum est.* Dicendum, quod Deus trahit, & quidem fortissimè ostensione, ac delectatione boni, cum qua videt hominem sponte, & liberè venturum, & simul ita trahit, vt dimittat, vt homo eligat quod vult, & veniat, vel non veniat ad trahentem, vt libuerit, quia trahit ostensione, & delectatione boni, quibus voluntas potest resistere, ac dissentire, si velit.

10. Demum quæritur, quo pacto verificetur, quod homo non discernat se ipsum, sed discernatur à Deo per gratiam, iuxta illud Apostoli 1. ad Corint. 4. *Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* & iuxta illud Augustini lib. de Correptione, & Gratia cap. 7. *discernuntur autem non meritis suis, sed gratia Saluatoris.*

11. Respondeo certum est fidelem discerni ab infideli per hoc, quod fidelis credat, infidelis non credat; eum, qui conuertitur discerni ab eo, qui non conuertitur, per hoc, quod alter conuertitur, alter non conuertitur; perseuerantem discerni à non perseuerante per hoc, quod alter perseuerat, alter non perseuerat. Hinc sequitur, quod si, vt dicebant Pelagiani, actus credendi, nos conuertendi, perseuerandi &c. habemus à nobis ipsis per vires naturæ, & non à Deo per vires gratiæ, ipsi nos ipsos discernimus, & non Deus nos discernit, ideoque possumus de his gloriari, quasi non acceperimus. Si autem Deus non solum dat nobis potentiam credendi, nos conuertendi, & perseuerandi, & quoslibet actus salutares exercendi, sed etiam per gratiam dat nobis omnes, & singulos actus salutares credendi &c. Deus nos discernit, dando actus, per quos discernimur. Patet ex ipsis verbis Apostoli. Quia enim quidam ex Corinthijs gloriabantur de fide, & alijs actibus bonis, quos exercebant, Apostolus ad retundendam eorum superbiam, interrogat: *Quis enim te discernit?* & vt loquitur S. Augustinus contra duas Epistolas Pelagianorum, cap. 7. post medium, *tanquam respondisset: discernit me fides mea, propositum meum, meritum meum; quid enim habes,* inquit, *quod non accepisti? si autem accepisti quid gloriaris, quasi non acceperis, hoc est quasi de tuo sit, vnde discerneris? ergo ille discernit, qui vndè discernaris, impertit.* Hactenus Augustinus. Ergo iuxta Apostolum, & Augustinum, eo ipso, quod omnes, & singulos actus bonos non habemus à nobis ipsis per vires naturæ, sed accepimus à Deo per gratiam, Deus nos discernit, dando nobis actus salutares, quibus discernamur; sed in nostra sententia saluatur, quod omnes, & singulos actus bonos non habemus à nobis per vires naturæ, sed à Deo per gratiam; ergo saluatur, quod non ipsi nos discernimus, sed Deus nos discernit, ac proinde non possumus de vllo actu salutari gloriari, quasi illum non acceperimus à Deo per gratiam.

12. Dices: ideo discernimur à Deo, quia actus bonos habemus à Deo liberè illos donante; sed actus bonos habemus etiam à nobis ipsis liberè illos elicientibus; ergo etiam discernimur à nobis ipsis.

13. Respondeo, distinguo maiorem; ideo discernimur, quia actus bonos accipimus à Deo liberè illos donante, & faciente, vt eosdem liberè eliciamus, concedo; & non faciente hoc, nego; & distinguo minorem; sed actus bonos habemus etiam à nobis ipsis liberè illos elicientibus, Deo per gratiam præuenientem faciente, vt illos liberè eliciamus, concedo; Deo hoc non faciente, nego; & nego consequentiam. Deus nos discernit, quia liberè dat nobis omnes, & singulos actus bonos, quibus discernimur, & liberè facit, vt illos eliciamus: sed nos licet liberè eliciamus actus bonos, non facimus, vt Deus per gratiam præuenientem illos liberè nobis donet; ergo simpliciter, & absolutè non nos discernimus, licet possit admitti, quod secundariò nos discernimus, Deo faciente, vt nos discernamus, adeoque primariò discernente.

14. Ex dictis patet etiam, quo pacto verificetur dictum Apostoli ad Roman. 5. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei.* Ratio est, quia ita liberè volumus, & currimus, vt Deus per suam gratiam, & misericordiam faciat, vt velimus, & curramus; ergo quod volumus, & currimus, non tam debet tribui nobis, quam Deo, qui facit, vt velimus, & curramus. Propter hoc ipsum verum est, quod dicit Augustinus lib. de Gratia, & libero Arbitrio, quod *non Deus coronat merita tua, tanquam merita tua, sed tanquam dona sua.* In eodem sensu idem Augustinus lib. de Correptione, & Gratia cap. 7. dicit: *Discernuntur, non meritis suis, sed gratia Saluatoris.* Propositio enim habet sensum formalem, & significat, quod discernuntur non meritis suis, tanquam meritis suis, sed tanquam gratia Saluatoris.

15. Infertur, quod qui conuertitur, consentit, ac bene agit, accipit maiorem gratiam, quam qui non conuertitur, ac non consentit, nec bene agit. Probatur: nam qui conuertitur, ac consentit, & bene agit, non solum accipit potentiam consentiendi, & bene agen-

agendi, ac se conuertendi, sed etiam accipit ipsum actum consentiendi, se conuertendi, ac bene agendi; ac non solum accipit auxilium præueniens, quo potest conuerti, sed etiam accipit auxilium comitans, seu cooperationis, quo de facto conuertitur; sed qui accipit non solum posse, sed etiam bene agere, & non solum auxilium præueniens, sed etiam auxilium cooperationis, procul dubio accipit maiorem gratiam, & maius auxilium, quam qui accipit solum posse, non autem bene agere, & solum auxilium præueniens, non autem auxilium cooperationis; ergo &c. Quia verò de fide est, omnes actus bonos, & salutares esse dona Dei, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 4. *Quid habes, quod non accepisti?* & iuxta illud Cælestini in epist. ad Episcopos Galliæ: *Tanta enim est erga homines bonitas Dei, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona*; ideò de fide est eum, qui bene operatur, simpliciter, & absolutè accipere maiorem gratiam, quam qui non bene operatur.

16. Addo, quod qui conuertitur, & consentit, semper præuenitur gratia formaliter, & moraliter maiori, quam qui non conuertitur, & non consentit.

17. Probatur: nam gratia formaliter, & moraliter maior est, quæ datur maiori amore, ideoque vt docet S. Thomas 1. par. q. 38. art. 2. in corpore, amor est primum donum; sed auxilium præueniens datum consentienti datur maiori amore, quam quod datur non consentienti; ergo auxilium præueniens datum consentienti semper est formaliter, & moraliter maior gratia. Probatur minor: amor, quo auxilium datur, intendendo efficaciter ipsum consensum, est maior, quam quo datur auxilium, licet videatur non sequuturus consensus, & permittendo, vt non sequatur consensus; sed consentienti auxilium datur, intendendo efficaciter consensum, non consentienti datur, licet videatur non sequuturus consensus, & permittendo negationem consensus; ergo &c.

TRACTATVS X.

De gratia habituali sanctificante, & iustificante, ac de iustificatione.

S. Thomas 1.2. quæst. 110.

QVM Tractatu nono egerimus de gratia actuali, sequitur vt Tractatu decimo disputemus de gratia habituali sanctificante, & iustificante, ac de ipsa iustificatione, & de habitibus, quibus iusti formaliter sanctificantur, & iustificantur. Primo igitur à quæstione 71. vsque ad 77. agemus de habitibus virtutum supernaturalium, tum per se infusarum, tum acquisitarum, tum theologicarum, tum moralium, ac de eorum necessitate, & existentia, & explicabimus, quo pacto actus, & habitus supernaturales differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus supernaturalibus. Secundo quæstione 78. & 79. examinabimus, vtrum gratia sanctificans sit habitus realiter distinctus à virtutibus supernaturalibus, & præsertim à charitate, & vtrum præter gratiam sanctificantem, & virtutes infusas dentur dona Spiritus Sancti, quæ sint habitus supernaturales distincti à virtutibus. Tertio quæstione 80. & 81. agemus de ipsa iustificatione, & examinabimus, vtrum hominis sanctificatio, & iustificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinsecam animæ, & an actus perfectæ charitatis, & contritionis sit forma iustificans, vel pura dispositio ad iustificationem. Quarto à quæstione 82. vsque ad 89. agemus de eadem iustificatione, in quantum est remissio peccati, & examinabimus, vtrum peccatum mortale possit quoad culpam remitti per condonationem purè extrinsecam, vtrum possit remitti in eo instanti, quo fit, vtrum peccatum personale possit remitti sine retractatione peccatoris: vtrum vnum peccatum mortale possit remitti sine alio: vtrum peccata remissa per subsequens peccatum redeant, vel redire possint quo ad culpam, vel pœnam; & vtrum cum remittitur peccatum merita reuiuiscant, & recuperentur gratia, & virtutes.

QVAESTIO LXXI.

Vtrum homini eleuato necessarij sint habitus virtutum supernaturalium?

1. VIdentur non esse necessarij: primo quia si essent necessarij, maximè ad exercendos actus supernaturales, & meritorios vitæ æternæ, quales sunt actus credendi, sperandi, amandi Deum &c. sed ad hunc finem non sunt necessarij habitus virtutum supernaturalium; ergo &c. Probatur minor: nam ad exercendos actus supernaturales omnium virtutum sufficiunt auxilia actualia diuinæ gratiæ; ideoque peccatores carentes habitibus supernaturalibus charitatis, & virtutum moralium, per auxilia actualia excitentur, & adiuuentur à Deo, possunt exercere quoslibet actus supernaturales.

2. Secundo proportionali modo homini eleuato ad finem supernaturalem sunt necessarij habitus virtutum supernaturalium, ac homini puro, hoc est ordinato ad finem merè naturalem, fuissent necessarij habitus virtutum naturalium; sed homini puro habitus virtutum naturalium non essent ita necessarij, vt sine illis non potuisset consequi finem naturalem: siquidem si mortuus fuisset innocens antequam acquisiuisset vllum habitum virtutum naturalium, consequutus fuisset suum vltimum finem, hoc est felicitatem naturalem; ergo à pari.

3. Re-

3. Respondeo, quod habitus virtutum supernaturalium sunt magis necessarij homini eleuato ad obtinendum finem supernaturalem, & ad exercendos actus meritorios finis supernaturalis, quam habitus virtutum naturalium fuissent necessarij homini puro ad obtinendum finem naturalem, & ad exercendos actus meritorios finis naturalis.

4. Probatur primo: nam id, quod est necessarium ad hoc, vt homo, qui per sua naturalia est ineptus ad aliquem finem, constituatur primo aptus ad talem finem, est magis necessarium, quam id, quod est necessarium ad hoc, vt homo, qui per sua naturalia est aptus ad aliquem finem, constituatur magis aptus ad eundem finem perfectiori modo obtinendum; sed habitus virtutum supernaturalium fidei, spei, charitatis &c. sunt necessarij ad hoc, vt homo, qui per sua naturalia est prorsus ineptus ad videndum Deum in se ipso, qui est finis supernaturalis, constituatur aptus ad talem finem; habitus virtutum naturalium sunt necessarij ad hoc, vt homo purus, qui per sua naturalia, & per naturalem innocentiam esset aptus ad finem naturalem, constitueretur aptior ad eundem finem perfectiori modo obtinendum; ergo &c. Probatur minor: nam homo per sua naturalia est ineptus ad finem supernaturalem, & non habet vllum ius ad illum obtinendum, ideoque virtutes supernaturales fidei, spei, & charitatis sunt homini simpliciter necessariæ ad hoc, vt primo fiat aptus ad talem finem, & habeat ius ad illum obtinendum; at homo purus, & innocens per sua naturalia, & per ipsam dignitatem naturæ rationalis est aptus ad finem naturalem, & habet ius ad illum obtinendum, ideoque habitus virtutum supernaturalium essent illi necessarij solum ad hoc, vt constitueretur aptior ad finem, seu beatitudiuem naturalem in perfectiori gradu obtinendum.

5. Probatur secundo: nam quod est necessarium ad aliquos actus exercendos, tanquam prima potentia intrinseca, & permanens exercendi tales actus, est magis necessarium, quam quod est necessarium, non tanquam prima potentia, sed solum tanquam habitus supponens, & facilitans potentiam permanentem exercendi tales actus; sed habitus virtutum supernaturalium fidei, spei, charitatis &c. sunt necessarij, tanquam primæ potentiæ intrinsecæ, & permanentes exercendi actus supernaturales: habitus virtutum naturalium sunt necessarij, tanquam supponentes, & facilitantes potentiam permanentem exercendi actus naturales; ergo &c. Probatur minor: nam homo per sua naturalia non est simpliciter potens exercere actus supernaturales, at est simpliciter potens exercere actus naturales; ergo habitus virtutum supernaturalium sunt homini necessarij ad hoc, vt constituatur simpliciter, & permanenter potens exercere actus supernaturales, habitus virtutum naturalium sunt homini necessarij solum ad hoc, vt constituatur facilè potens exercere actus naturales, ideoque communiter dicitur habitus supernaturales dare *simpliciter prsse*, habitus naturales dare solum *facile posse*.

6. Ad 1. distinguo maiorem: si habitus virtutum supernaturalium essent necessarij, maximè ad exercendos actus supernaturales vtcunque, nego maiorem; ad exercendos actus supernaturales per potentias intrinsecas permanentes, concedo maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad exercendos vtcunque actus supernaturales, non sunt necessarij habitus virtutum supernaturalium, siquidem sufficit vel extrinseca eleuatio Dei, vel eleuatio intrinseca per auxilia actualia, & transeuntia gratiæ, de quibus agetur infra. At ad exercendos actus supernaturales per potentias intrinsecas permanentes necessarij sunt habitus permanentes virtutum supernaturalium: & quia ad hoc, vt homo sit simpliciter bonus, & aptus ad suum finem supernaturalem, debet habere potentias intrinsecas, & permanentes, per quas possit se mouere ad talem finem, ideo præter auxilia actualia gratiæ necessarij sunt habitus permanentes virtutum supernaturalium. Addo, quod cum virtus definiatur ex Aristotele 2. Ethic. cap. 6. *Quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*, habitus virtutum supernaturalium sunt necessarij non solum ad hoc, vt homo possit exercere actus bonos, seu meritorios vitæ æternæ, sed etiam ad hoc, vt constituatur bonus, hoc est aptus ad finem supernaturalem, vt explicatum est in prima probatione cõclusionis.

7. Ad 2. nego maiorem. Probatum enim est, quod maiori necessitate habitus virtutum supernaturalium sunt homini eleuato necessarij ad finem supernaturalem, quam habitus virtutum naturalium essent homini puro necessarii ad consequendum finem naturalem. Ex hac maiori necessitate oritur, vt habitus virtutum supernaturalium sint necessarij etiã infantibus, siquidem si infantes moriantur sine illis, sunt intrinsecè inepti ad consequendum finem supernaturalem vitæ æternæ: at habitus virtutum naturalium in natura pura non essent necessarij infantibus ante vsum rationis; siquidem infantes in natura pura, etiamsi carerent habitibus virtutum naturalium, & cum hac carentia morerentur, per ipsam dignitatem naturæ rationalis innocentis essent intrinsecè apti ad consequendam beatitudinem naturalem.

QVAESTIO LXXII.

Vtrum dentur habitus virtutum supernaturalium, tum per se infusi, tum acquisiti?

1. VIdentur non dari habitus supernaturales per se infusi: primo quia habitus per se infusi dicuntur, qui non possunt acqui-

ri, & produci per actus, sed debent immediatè infundi à Deo: habitus per accidens infusi dicuntur, qui licet possint acquiri, & produci per actus, tamen de facto producuntur immediatè à Deo: sed omnes habitus virtutum supernaturalium, licet de facto producantur immediatè à Deo, possent acquiri, & produci per actus supernaturales; ergo &c. Probatur minor: nam habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. ita se habent ad actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. sicut habitus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. se habent ad actus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. sed habitus naturales temperantiæ, fortitudinis &c. possunt produci per actus naturales talium virtutum, quamuis possint etiam per accidens infundi à Deo, non præcedentibus actibus earundem virtutum: ergo etiam habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. possunt produci per actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. elicitos dependenter ab auxiliis actualibus diuinæ gratiæ, licet possint etiam per accidens infundi à Deo, non præcedentibus actibus fidei, spei, charitatis &c. sicut de facto infunduntur paruulis in baptismo.

2. Secundo de facto sæpè in adultis, qui conuertuntur ad fidem, habitus fidei, spei, charitatis &c. producuntur, præcedentibus actibus talium virtutum elicitis dependenter ab auxiliis actualibus diuinæ gratiæ; sed tunc producuntur per actus; ergo de facto habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. sæpè producuntur per actus.

3. Tertio habitus, qui per actus possunt augeri, & intendi, possunt etiam primo produci per actus; sed habitus fidei, spei, & charitatis non solum possunt augeri, & intendi, sed etiam de facto augentur, & intenduntur per actus; ergo &c.

4. Respondeo dari habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. per se infusos. Probatur: nam habitus per se infusi sunt, qui non possunt produci per actus, sed debent immediatè infundi à Deo; sed habitus fidei, spei, charitatis &c. in quantum sunt potentiæ, non possunt produci per actus, sed debent immediatè infundi à Deo; ergo &c. Probatur minor: nam per actus possunt quidem produci habitus, qui præsupponentes potentiam permanentem exercendi tales actus, illam facilitent ad similes actus exercendos, sed non possunt produci ipsæ potentiæ permanentes exercendi tales actus: ex. gra. per actus naturales fortitudinis, iustitiæ &c. possunt quidem produci habitus fortitudinis, & iustitiæ, qui supponentes potentiam permanentem exercendi actus fortitudinis, & iustitiæ, eandem potentiam facilitent ad exercendos actus fortitudinis, & iustitiæ; at ipsæ potentiæ exercendi actus fortitudinis, & iustitiæ non possunt produci per actus, sed debent produci à generante, vel creante; sed ex dictis quæst. 71. dantur habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. qui sunt ipsæ potentiæ permanentes exercendi actus supernaturales dantes simpliciter posse; ergo &c.

5. Dicendum 2. Dantur etiam aliqui habitus supernaturales, qui possunt produci per actus, ac proinde non sunt per se infusi, sed vel de facto producuntur per actus, vel si infunduntur immediatè à Deo, infunduntur non per se, sed per accidens. Probatur: sicut homo exercendo actus naturales fortitudinis, temperantiæ &c. per ipsos acquirit, producit habitus naturales, non quidem dantes simpliciter posse, sed suppositis potentiis illam facilitantes ad facilius exercendos similes actus naturales; sic exercendo actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. acquirit, & producit proportionales habitus supernaturales non quidem dantes simpliciter posse, sed suppositis potentia, facilitantes illam ad exercendos similes actus supernaturales. Confirmatur experientia, qua patet, quod sicut, exercendo actus naturales, acquirimus facilitatem exercendi similes actus naturales; sic exercendo actus supernaturales, acquirimus facilitatem exercendi similes actus supernaturales. Ratio, quod aliquando tales habitus facilitantes Deus infundit absque eo, quod actus exerceantur, & producantur per actus, & infusi sunt infusi, non quidem per se, sed per accidens.

6. Infertur habitus supernaturales per se infusos esse simul potentias, & habitus: e contrario habitus acquisitos, vel per accidens infusos esse solum habitus, non autem potentias. Habitus per se infusi dicuntur habitus, quia sunt perfectiones superadditæ potentialibus, vt illas etiam inclinent, & intendent ad actus supernaturales exercendos. Illi sunt habitus, vt sint simul potentiæ, quia potentia est qualitas instituta principaliter ad hoc, vt constituat subiectum intrinsecè, & permanenter potens exercere aliquam speciem operationum, quas præscindendo à tali qualitate, non posset intrinsecè, & permanenter exercere; sed habitus per se infusi sunt qualitates institutæ principaliter ad hoc, vt qui præscindendo ab ipsis, non posset intrinsecè, & permanenter exercere actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. constituatur intrinsecè, & permanenter potens illos exercere; ergo sunt potentiæ. E conuerso habitus supernaturales acquisiti, vel per accidens infusi solum sunt habitus, non autem potentiæ, quia omnis qualitas, quæ non dat simpliciter posse, sed solum dat facilè posse, est solum habitus, non autem potentia; habitus supernaturales acquisiti sunt huiusmodi; ergo &c.

7. Ad primum nego minorem. Ad probationem nego minorem. Disparitas patet ex dictis. Nam aliqui habitus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. se habent ad actus supernaturales fidei, spei, charitatis &c. sicut potentiæ intrinsecæ permanentes, qui dant

dant simpliciter posse, puta sicut potentia visiua ad actus videndi; sed potentiæ permanentes dantes simpliciter posse nequeunt produci per actus, sed debent produci à generante, vel creante, vt dictum est num. 4. ergo &c. E conuersò habitus naturales fortitudinis, temperantiæ &c. comparantur ad suos actus, non tanquam potentiæ, sed tanquam puri habitus dantes solum facilè posse; sed puri habitus possunt produci per actus; ergo &c.

8. Ad secundum: in adultis, qui conuertuntur ad fidem, sæpè habitus fidei, spei, & charitatis dantes simpliciter, & permanenter posse infunduntur à Deo, præcedentibus actibus, tanquam dispositionibus, & meritis de congruo, non autem physicè, & efficienter concurrentibus.

9. Ad tertium, distinguo maiorem: habitus, qui per actus possunt physicè, & efficienter intendi, possunt etiam per actus primo produci, concedo; habitus, qui per actus possunt dispositiuè, & meritoriè intendi, possunt etiam per actus physicè produci, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Habitus fidei, spei, & charitatis, qui dant simpliciter posse, per actus augentur, & intenduntur solum dispositiuè, & meritoriè, physicè autem augentur, & intenduntur à solo Deo: ergo non infertur, quod physicè, & efficienter possint primo produci per actus.

QVAESTIO LXXIII.

Vtrum dentur virtutes per se infusæ, tum theologicæ, tum morales?

1. VIdentur non dari virtutes theologicæ per se infusæ: primo quia in homine puro darentur solum virtutes intellectuales, & morales, ac nullæ darentur virtutes theologicæ; ergo neque in homine eleuato dari debent virtutes theologicæ.

2. Secundo si darentur aliquæ virtutes theologicæ, maximè fides, spes, & charitas; sed hæ non sunt virtutes theologicæ; ergo &c. Probatur minor: nam fides naturalis nõ est virtus, sed est habitus inferior virtute, ideoque ab Aristotele 6. Eth. excluditur à numero virtutum: spes etiam non est virtus, sed est quædam passio; charitas nunquam à Philosophis recensetur inter virtutes naturales; ergo neque fides, spes, & charitas supernaturales sunt virtutes.

3. Tertio virtutes theologicæ distinguerentur à moralibus per hoc, quod theologicæ versentur circa vltimum finem, morales circa media: sed etiam virtutes morales versantur circa vltimum finem, cum ordinent media ad vltimum finem; ergo &c.

4. Respondeo necesse esse, vt in homine eleuato dentur virtutes per se infusæ, tum theologicæ, tum morales. Probatur: nam homo eleuatus ordinatur ad hoc, vt per actus supernaturales moueat se ipsum ad Deum, tanquam ad vltimum finem supernaturalem per media proportionata, adeoque supernaturalia; ergo necesse est, vt habeat habitus per se infusos, quibus constituatur intrinsecè, & permanenter potens se mouere ad Deum vltimum finem supernaturalem, & ad media supernaturalia; sed habitus per se infusi, quibus homo intrinsecè, & permanenter potest se mouere ad Deum vt vltimum finem supernaturalem sunt virtutes theologicæ, quia versantur immediatè circa Deum; habitus, quibus homo intrinsecè, & permanenter potest se mouere ad media supernaturalia, vocantur virtutes morales, quia versantur immediatè circa bonitatem creatam mediorum; ergo necesse est, vt in homine eleuato dentur virtutes per se infusæ, tum theologicæ, tum morales.

5. Ad primum, distinguo antecedens: in homine puro nullæ darentur virtutes theologicæ simpliciter, concedo; theologicæ secundum quid, nego; & nego consequentiam. Ex doctrina Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 62. art. 1. in corp. virtus theologica simpliciter requirit tres conditiones. Prima est, vt per illam ordinemur immediate in Deum, tanquam in vltimum finem: secunda vt debeat immediatè infundi à Deo: tertia vt non innotescat per lumen naturæ, sed solum per diuinam reuelationem; sed in homine puro darentur quidem aliquæ virtutes, per quas ordinaretur immediatè in Deum, sed non darentur virtutes, quæ per se deberent infundi à Deo, & cognosci solum per diuinam reuelationem; ergo in homine puro non darentur virtutes theologicæ simpliciter, sed solum secundum quid. E conuerso in homine eleuato dantur virtutes, per quas immediatè ordinatur in Deum vltimum finem supernaturalem, quæ per se debent infundi à Deo, & per diuinam reuelationem cognosci; ergo in homine eleuato dantur virtutes theologicæ simpliciter.

6. Quæres, vtrum virtutes theologicæ, tum simpliciter, tum secundum quid, comprehendantur in diuisione, per quam virtutes ab Aristotele 1. Ethic. cap. vltimo diuiduntur in intellectiuas, & in appetitiuas, siue in eas, quæ perficiunt intellectum, seu rationem, & in eas, quæ perficiunt voluntatem, siue appetitum rationalem.

7. Respondeo affirmatiuè. Et quidem ex virtutibus intellectiuis ab Aristotele enumeratis 6. Ethic. cap. 3. sapientia cum sit scientia de Deo, est virtus theologica secundum quid; ideoque 6. Metaph. tex. 2. vocatur theologia. Religio cum sit virtus colens Deum, est etiam theologica secundum quid. Ex virtutibus per se infusis, fides est virtus intellectus simpliciter theologica; spes, & charitas sunt virtutes voluntatis simpliciter theologi-

cæ. Virtus igitur tum intellectualis, tum appetitiua subdiuidi debet in naturalem, & supernaturalem, theologicam, & non theologicam. Virtutes autem voluntatis non theologicæ vocantur virtutes morales, quia versantur immediatè, non circa bonitatem diuinam finis, sed circa bonitatem creatam, & moralem mediorum.

8. Ad secundum concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, transeat antecedens, & nego consequentiam. Fides naturalis, & humana non est virtus intellectualis, sed est habitus inferior virtute, quia cum nitatur veracitate hominis, quæ est fallibilis, est habitus fallibilis; sed de ratione virtutis intellectualis est, vt sit habitus infallibilis, & quo semper anima verum dicit, vt colligitur ex Aristotele 6. Ethic. cap. 2. ergo fides humana non est virtus intellectualis. E conuerso fides diuina, cum innitatur infallibili veracitate Dei, est infallibilis, adeoque est virtus intellectualis. Spes naturalis ita sperat consequutionem vltimi finis, vt motiuum sperandi sit possibilitas naturalis ipsum consequendi; sed habitus ita sperans vltimum finem, vt motiuū sperandi sit possibilitas naturalis ipsū cōsequendi, vel non est virtus, vel non est virtus theologica; ergo spes naturalis non est virtus theologica. E conuerso spes infusa ita sperat vltimum finem, vt motiuum sperandi sit omnipotentia, & infinita fidelitas Dei promittentis, adeoque est virtus theologica. Demum charitas est habitus amandi Deum, non solum vt dominum, sed etiam vt amicum, eique præstandi opera, non solum cultus, sed etiam amicitiæ; sed homo in pura natura esset in statu pure seruili, adeoque posset prudenter amare Deum solum vt dominum, non autem vt amicum, & posset Deo præstare opera solius cultus, non autem amicitiæ; ergo non datur charitas naturalis, sed solum datur religio naturalis, hoc est naturalis virtus colendi Deum. Ex opposita ratione in natura elevata, cum homo sit elevatus ad statum amicitiæ, datur charitas virtus theologica simpliciter,

9. Ad tertium, distinguo maiorem: virtutes theologicæ voluntatis distinguuntur à moralibus per hoc, quod virtutes theologicæ versentur circa vltimum finem vtcunque, morales circa media, nego; per hoc, quod virtutes theologicæ versentur circa vltimum finem, ita vt moueantur immediatè, & sufficienter à bonitate vltimi finis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Virtutes theologicæ voluntatis differunt à moralibus per hoc, quod theologicæ ita versantur circa vltimum finem, vt immediatè, & sufficienter moueantur à bonitate increata vltimi finis, morales non moueantur immediatè, & sufficienter à bonitate increata vltimi finis, sed moueantur solum insufficienter, ita vt moueantur etiam à bonitate mediorum, referendo tamen media ad vltimum finem, vt alibi magis explicaui.

QVAESTIO LXXIV.

Vtrum existentia virtutum theologicarum per se infusarum sit certa ex fide?

1. VIdetur non esse de fide: primo quia Innocentius III. cap. maiores de Bap. & Clemens V. in Concil. Vien. vt refertur in Clementina vnica de summa Trinit. & Fid. Cath. approbant solum vt probabiliorem opinionem, quæ affirmat dari aliquas virtutes per se infusas; ergo existentia virtutum infusarum non est certa ex fide.

2. Secundo si dicatur hanc sententiam ponentem virtutes infusas fuisse definitam à Concilio Tridentino, contra est. Tridentinum posset ita explicari, vt definiat solum dari actus infusos fidei, spei, & charitatis, non autem vt definiat dari habitus infusos distinctos ab actibus; ergo non est de fide existentia virtutum infusarum.

3. Tertio Concilia, & Patres, dum agunt contra Pelagium de necessitate gratiæ, solum definierunt, & docuerunt esse necessariam gratiam actualem consistentem in auxiliis transeuntibus, non autem definierunt esse necessariam gratiam habitualem consistentem in habitibus virtutum infusarum; ergo existimarunt existentiam habituum infusorum non esse dogma fidei.

4. Quarto non est de fide dari virtutes morales per se infusas, vt cum communi Theologorum sententia docet Suarius tom. de gratia, lib. 6. cap. 9. ergo neque est de fide existentia virtutum theologicarum.

5. Respondeo Innocentium III. cap. maiores de Bapt. referre duas sententias Theologorum. Prima est affirmantium in baptismo infundi paruulis fidem charitatem, & alias virtutes. Secunda est id negantium. Verba Innocentij sunt. *Illud verò, quod opponere ducunt, fidem, aut charitatem, aliasque virtutes paruulis, vtpotè non consentientibus, non infundi à pleriſque non conceditur absolutè, cum propter inter Doctores Theologos quæstio referatur, aliis serentibus per virtutem baptismi paruulis quidem culpam remitti, sed gratiam non conferri, nonnullis dicentibus dimitti peccatum, & virtutes infundi habentibus illas quoad habitum, non quoad vsum donec perueniant ad ætatem adultam.* Ex his colligit Suarius l. 6. de grat. cap. 8. etiam asserit Innocentium III. fuisse opinionem plurimorum Theologorum, quod adultis cum iustificantur, infundantur habitus virtutum, præsertim theologicarum, licet aliqui ex speciali ratione negarint tales habitus infundi paruulis. Post Innocentium III. Clemens. V. in Concil. Vien. vt refertur in Clementina vnica de summa Trinit. tanquam probabiliorem sequutus est opinionem asserentem tum paruulis, tum adultis in baptismo infundi gratiam, & virtu-

virtutes, dicens: *Nos autem attendentes generalem efficaciam meritorum Christi, quæ per baptismum applicantur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorum, & dictis Sanctorum, & modernorum Doctorum Theologiæ magis consonam, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam.* Ex his patet tempore Clementis V. fuisse quidem probabilius, sed non fuisse certum dari habitus virtutum infusarum.

6. Quæritur, vtrum Tridentinum sufficienter hoc definierit, adeoque post Tridentinum de fide sit dari iustificatis habitus infusos fidei, spei, & charitatis.

7. Negant aliqui. Probabilibus affirmant Vega l. 7. in Trident. cap. 6. Suarius l. 6. de gratia, cap. 8. §. 14. P. Sarsa de Fid. quæst. 1. & aliis.

8. Probatur: nam Tridentinum sess. 6. postquam cap. 6. egit de actibus fidei, spei, & pœnitentiæ, per quos adulti se disponunt ad iustificationem, cap. 7. dicit: *hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum &c.* sed gratia, & dona, ad quæ nos disponimus per actus, non consistunt in actibus, sed in formis permanentibus, & habitualibus; ergo in iustificatione Deus infundit gratiam, & alia dona habitualia; sed hæc dona habitualia, quæ homini disposito per actus infunduntur simul cum gratia, sunt fides spes, & charitas, vt explicat idem Concilium paulo post eodem cap. 7. dicens: *Hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem*; ergo in iustificatione infunduntur habitus fidei, spei, & charitatis.

9. Confirmatur primo: nam Tridentinum eodem capite docet vniuersaliter iustificationem fieri per infusionem charitatis inhærentis, dicens: *Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita Passionis Domini Nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimæ Passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret*; sed certum est, quod paruulis non infunditur actus amoris Dei, seu charitas actualis; ergo infunditur habitualis, & simul cum habitu charitatis infunduntur habitus fidei, & spei, ideoque Concilium subdit. *Vnde in ipsa iustificatione hæc omnia simul infusa accipit homo per Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem.*

10. Confirmatur secundo: nam ex Tridentino omnibus iustificatis infunditur charitas; sed cum quis iustificatur per attritionem cum sacramento non habet charitatem actualem consistentem in actu amoris; ergo accipit habitualem.

11. Confirmatur tertio: nam sess. 6 can. 28. definit fidem non amitti per omne peccatum, & manere, licet charitas amittatur; ergo supponit fidem, & charitatem esse habitus permanentes, ac per quodlibet peccatum mortale amitti habitum charitatis, non per quodlibet peccatum mortale amitti habitum fidei, sed solum per peccatum mortale infidelitatis.

12. Confirmatur quarto ex Concilio Prouinciali Moguntino celebrato circa tempora Tridentini, in quo cap. 3. dicitur. *Cum venia peccator homo etiam Dei gratiam, & Spiritum Sanctum, & cum fide simul charitatem in corde diffusam, & spem accipit, iisque donis in ipso manentibus, non iam solum reputatur, & nominatur, sed verè existit iustus.* Propter allata argumenta plerique Theologi existimant existentiam trium habituum theologicorum post Tridentinum esse certam ex fide: alij licet negent illam esse de fide, fatentur sine magna temeritate negari non posse.

13. Quæritur, ex quibus testimonijs Scripturarum colligatur existentia trium habituum theologicorum, fidei, spei, & charitatis.

14. Respondeo, quod existentia fidei colligitur ex illo Apostoli ad Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo*; sed paruuli baptizati, adeoque iustificati placent Deo; ergo habent fidem: sed non habent actum fidei; ergo habent habitum fidei: & quia iusti dum sunt iusti, semper placent Deo, etiam cum dormiunt, & non habent actum fidei, semper habent fidem habitualem. Existentia spei probatur ex 1. Petri 1. *Regenerauit nos in spem viuam*: sed paruuli dum regenerantur in baptismo, non accipiunt actus spei; ergo accipiunt habitum spei. Existentia charitatis probatur. Nam Paulus 1. ad Corinthios 13. docet eum, qui charitatem non habet, nihil esse; sed paruuli baptizati, & iustificati non sunt nihil apud Deum, cum sint sancti, & iusti; ergo habent charitatem; non actualem; ergo habitualem. Ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*; ergo tandiu manet in nobis charitas, quandiu manet Spiritus Sanctus; sed in iustis dum sunt iusti, permanenter manet Spiritus Sanctus, iuxta illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*; ergo permanenter manet charitas; sed actualis non manet permanenter; ergo habitualis. Demum 1. ad Corinth. 13. dicitur: *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas*; sed ly *manent* significat permanentiam: ergo dantur habitus permanentes fidei, spei, & charitatis; præsertim cum Apostolus loco citato agens de maiori permanentia charitatis dicat: *charitas nunquam excidit*, quia conseruatur etiam in patria, vbi non manent habitus fidei, & spei.

15. Ad primum, & secundum: licet ante Tridentinum temporibus Innocentij III. & Clementis V. existentia virtutum theologicarum habitualium non fuisset definita, nec esset certa ex fide, tamen definita fuit sufficienter à Tridentino, ideoque post Tridenti-

num est certa ex fide. Testimonia Tridentini non possunt explicari de actibus, ideoque debent explicari de habitibus, vt probatum est.

16. Ad tertium: antiqua Concilia, & antiqui Patres disputantes contra Pelagium docuerunt, & definierunt ex professo necessitatem gratiæ actualis, de qua erat controuersia, & solum obiter insinuarunt necessitatem gratiæ habitualis, & habituum. At Scholastici subsequutis temporibus egerunt ex professo de gratia habituali, ac de habitibus virtutum, eamque cum habitibus definiuit Tridentinum contra recentiores hæreticos.

17. Ad quartum: quidam dixerunt esse de fide etiam existentiam virtutum moralium per se infusarum. Sed reiiciuntur à Suario tom. 3. de gratia, lib. 6 cap. 9. Nam ante Tridentinum neque erat de fide existentia virtutum theologicarum, neque moralium, vt patet ex citata auctoritate Clementis V. in Concilio Viennensi; sed Tridentinum mentionem facit solum virtutum theologicarum, non autem moralium; ergo post Tridentinum sola existentia theologicarum, non autem moralium facta est de fide. Sed de existentia virtutum moralium per se infusarum, earumque distinctione à charitate agendum est quæstione sequenti.

QVAESTIO LXXV.

Vtrum dentur virtutes morales per se infusæ distinctæ ab habitu charitatis?

1. Videtur vera sententia Scoti in 3. dist. 23. quæst. vnica, qui docuit iustitiam, & vniuersim virtutes morales per se infusas esse omnino superfluas, ac proinde non admittendas: primo quia sufficiunt virtutes theologicæ per se infusæ; ergo &c.

2. Secundo si daretur duplex iustitia, altera naturalis, & acquisita, altera supernaturalis, & per se infusa, daretur duplex præceptum obligans ad ius suum vnicuique tribuendum, alterum iustitiæ naturalis, alterum iustitiæ per se infusæ: ergo cum homo peccat contra iustitiam, peccaret contra duo præcepta, ac proinde committeret duo peccata, quod videtur absurdum.

3. Tertio non possunt dari temperantia, & fortitudo per se infusæ; ergo &c. Probatur antecedens: nam temperantia, & fortitudo, cum redigant ad debitam mediocritatem passiones appetitus sensitiui, deberent recipi immediatè in appetitu sensitiuo, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 66. art. 4; sed virtutes supernaturales per se infusæ non possunt recipi immediatè in appetitu sensitiuo, qui est potentia materialis, sed debent recipi in intellectu, & voluntate, quæ sunt potentiæ spirituales; ergo &c.

4. Quarto ideo fides, spes, & charitas distinguuntur inter se, quia sunt separabiles [illegible] tem non mutuò: nam licet spes non possit dari sine fide, & charitas non possit dari sine spe, & fide, tamen spes potest dari sine charitate, & fides potest dari sine spe, & charitate; sed virtutes morales sunt mutuò inseparabiles à charitate; ergo virtutes morales distinguuntur à charitate.

5. Respondeo cum Sancto Thoma 1. quæst. 63. art. 3. & alibi, S. Bonauentura in dist. 33. art. 3. quæst. 4. & aliis antiquis, quos præter omnes Thomistas sequuntur omnes auctores Societatis, & præsertim Suarius lib. de gratia, cap. 9. & Vasquez 1. 2. disput. [illegible] alij, quod omnibus tum adultis, tum parvulis, cum infunditur gratia sanctificans, siue sacramento, siue extra sacramentum, infunduntur omnes virtutes morales supernaturales per se infusæ, adeoque in omnibus datur virtutes morales per se infusæ.

6. Probatur primo auctoritate. Nam Clemens V. loco supra citato sequitur vt probabiliorem opinionem, quæ docet in baptizatum parvulis, tum adultis infundi gratiam, & virtutes; ergo loquitur vniuersim de theologicis, & moralibus. Confirmatur: nam Clemens V. loquitur de illis virtutibus, de quibus loquutus fuerat Innocentius III. cap. [illegible] & reliquerat quæstionem indecisam; sed Innocentius loquutus fuerat non solum de theologicis, sed etiam de moralibus, vt patet ex verbis relatis quæst. superiori num. 9. *Fidem ac charitatem, aliasque virtutes*: ergo Clemens loquutus est de omnibus virtutibus, tum Theologicis, tum moralibus.

7. Probatur secundo ratione. Nam [illegible] homo per gratiam sanctificantem eleuetur ad statum supernaturalem filii adoptiui, debet accipere potentias permanentes ad exercendas operationes proportionatas illi statui; sed tui supernaturali proportionantur operationes supernaturales non solum theologicæ, [illegible] rum fidei, spei, & charitatis, sed etiam [illegible] les, nimirum actus supernaturales iustitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c; ergo non solum debet accipere virtutes theologicas, per quas versetur circa finem, sed etiam virtutes morales iustitiæ, temperantiæ, fortitudinis per quas versetur circa media, & per quas possit exercere actus supernaturales morales iustitiæ, fortitudinis &c.

8. Confirmatur: nam præmium, & meritum debent esse eiusdem ordinis; sed homo per gratiam eleuatur ad statum, in quo debet mereri præmium supernaturale; ergo eleuatur etiam ad statum, in quo debet habere merita supernaturalia; sed meritum consistit in actibus virtutum; ergo eleuatur ad statum, in quo debet exercere actus supernaturales virtutum: sed ad exercendos actus supernaturales requiruntur potentiæ permanentes supernaturales; ergo homo eleuatus debet accipere cum gratia sanctificante potentias, & virtu[illegible]

supernaturales; sed debet mereri præmium supernaturale, non solum per actus theologicos fidei, spei, & charitatis, sed etiam per actus morales iustitiæ, temperantiæ &c; ergo debet accipere non solum virtutes theologicas, sed etiam morales.

9. Respondent Scotistæ, quod vt homo iustus mereatur præmium supernaturale per actus morales iustitiæ &c. non requiritur, vt tales actus sint supernaturales intrinsecè, & entitatiuè, sed sufficit, vt sint supernaturales extrinsecè per denominationem ab actibus virtutum theologicarum.

10. Sed contra: nam sicut actus theologici fidei, spei, & charitatis debent esse supernaturales intrinsecè, & non sufficit, quod sint supernaturales purè extrinsecè per denominationem à gratia; sic actus morales, vt mereantur præmium supernaturale, debent esse supernaturales intrinsecè, & non sufficit, vt sint supernaturales extrinsecè per denominationem ab actibus theologicis.

11. Ad primũ nego antecedens. Iam enim assignata est necessitas ponendi vltra virtutes theologicas virtutes morales per se infusas.

12 Ad secundum respondeo primo argumentum soluendum etiam esse ab aduersarijs. Nam ad diligendum proximum, sicut nos ipsos, obligamur duplici præcepto, altero naturali, altero supernaturali charitatis; ergo qui peccat non diligendo proximum sicut se ipsum, faceret duo peccata.

13. Respondeo secundo, distinguo antecedens: darentur duo præcepta iustitiæ præcipientia, vel prohibentia idem, concedo; præcipientia, vel prohibentia virtualiter diuersa, nego: distinguo eodem pacto primum consequens, & antecedens assumptum, & nego consequentiam. Cum per vnam actionem fit contra plura præcepta prohibentia virtualiter diuersa, fiunt plura peccata; ex. gr. cum aliquis furatur calicem consecratum, committit duo peccata, alterum furti contra præceptum iustitiæ dicens, *ne accipias rem alienam*; alterum sacrilegij contra præceptum religionis dicens, *ne violes res sacras*, quæ præcepta prohibent duo virtualiter saltem diuersa, & ex sua ratione separabilia, nimirum acceptionem rei alienæ, & violationem rei sacræ. At cum fit contra plura præcepta præcipientia, vel prohibentia idem omnino, non fiunt plura peccata, sed vnum tantum; sed duo præcepta iustitiæ naturalis, & supernaturalis vt plurimum præcipiunt, & prohibent idem omnino: præcipiunt enim, vt tribuamus vnicuique id, ad quod habet ius, & prohibent, ne faciamus contra ius alterius; ergo licet fiat contra duo præcepta, fit vnicum peccatum. Si autem aliquando præcipiantur, vel prohibeantur virtualiter diuersa, & hoc aduertatur, fient duo peccata, quæ tamen regulariter in confessione non debent distingui, quia explicata actione materiali, vtrumque peccatum satis intelligitur.

14. Ad tertium, concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo minorem: virtutes supernaturales non possunt recipi adæquatè in appetitu sensitiuo, concedo; partialiter, nego. In Tractatu de iustitia, & iure dicam temperantiam, & fortitudinem naturalem inchoatiuè recipi in voluntate, perfectiuè in appetitu sensitiuo. Proportionaliter existimo temperantiam, & fortitudinem supernaturales, & per se infusas inchoatiuè recipi in voluntate, perfectiuè, & secundum vltimum complementum in appetitu sensitiuo. Neque est absurdum, quod habitibus spiritualibus, & supernaturalibus animæ correspondeant in parte corporea, & materiali aliqui habitus supernaturales materiales: siquidem in beatis, habitibus spiritualibus, & supernaturalibus animæ correspondebunt dotes supernaturales, & materiales corporis glorioſi, & in statu innocentiæ appetitus sensitiuus per aliquem habitum supernaturalem erat perfectè subiectus rationi.

15. Ad 4. distinguo maiorem; ideo fides, spes, & charitas distinguuntur inter se, quia habent aliquam separabilitatem, ita vt separabilitas sit ratio sufficiens distinctionis, concedo; ita vt separabilitas sit ratio vnica, & necessaria distinctionis, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Separabilitas est ratio sufficiens, non tamen necessaria distinctionis; nam etiam quæ sunt naturaliter inseparabilia possunt distingui, eo pacto, quo quantitas, & materia prima licet sint mutuo inseparabiles, distinguuntur; ergo etiam charitas, & virtutes morales licet sint mutuo inseparabiles, possunt, ac debent distingui, quia habent diuersum obiectum formale. Diuersitas autem obiecti formalis, sufficit ad distinguendas virtutes.

QVÆSTIO LXXVI.

Vtrum actus, & habitus supernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus?

1. Videtur vera sententia Scotistarum, & aliorum, qui dicunt actus naturales, & supernaturales virtutum non distingui ex obiecto formali: primo quia obiectum formale actus iustitiæ naturalis ex. gr. est honestas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; sed hoc idem est obiectum formale actus iustitiæ supernaturalis; ergo &c.

2. Secundo si dicatur cum P. Vasquez 1.2. disp. 86. cap. 5. & seq. actum naturalem iustitiæ habere pro obiecto formali honestatem naturalẽ tribuendi vnicuique ius suum, vt cõciui huius mundi, & in ordine ad communicationem naturalem; actum supernaturalem iustitiæ habere pro obiecto formali honestatem

tem supernaturalem tribuendi vnicuique ius suum, vt conciui supernaturali reipublicæ, seu ciuitatis supernaturalis, in ordine ad finem, & felicitatem supernaturalem: contra est, quia honestas tribuendi vnicuique ius suum, amico, vel inimico, consanguineo, vel extraneo, non differunt intrinsecè, & formaliter, sed solum extrinsecè, & materialiter; ergo honestas tribuendi ius suum conciuibus naturalibus huius mundi, vel conciuibus supernaturalibus alterius mundi, non differunt intrinsecè, & formaliter, sed solum extrinsecè, & materialiter, ac proinde iustitia naturalis, quæ tribuit ius suum ciuibus huius mundi, non differt ex obiecto formali à iustitia supernaturali, quæ tribuit ius suum conciuibus supernaturalibus in ordine ad felicitatem æternam.

3. Tertio licet actus supernaturalis iustitiæ beatorum habeat pro obiecto formali honestatem tribuendi vnicuique ius suum, in quantum talis honestas decet beatos; actus supernaturalis iustitiæ viatorum, habeat pro obiecto formali honestatem tribuendi ius suum, in quantum talis honestas decet viatores, tamen iustitia infusa beatorum non differt ex obiecto formali à iustitia infusa viatorum; ergo à pari.

4. Quarto hæreticus formalis discredens vnum articulum, & credens alios, credit illos fide merè naturali, vt docent communiter Theologi in tractatu de fide; ergo hæreticus formalis posset fide merè naturali credere nos esse eleuatos ad finem supernaturalem, & esse ciues, ac domesticos Dei; ergo ex hac fide merè naturali posset exercere actum merè naturalem iustitiæ, quo velit tribuere vnicuique ius suum, quia honestum est tribuere vnicuique ius suum, honestate decente ciues, & domesticos Dei, & conducente ad finem supernaturalem; sed talis actus iustitiæ naturalis habebit idem obiectum formale, ac actus iustitiæ supernaturalis, & infusæ elicitus à catholico: ergo actus iustitiæ naturalis posset habere idem obiectum formale, ac actus iustitiæ infusæ, & supernaturalis: ergo etiam habitus.

5. Respondeo, quod quia bonitas obiecti formalis non mouet, nisi vt cognita, sicut bonitas voluntatem mouet *vt quod*, sic cognitio bonitatis dicitur mouere *vt quo*. Hinc sequitur obiectum formale, vt proximè motiuum simul *vt quod*, & *vt quo*, vltra bonitatem cognitam, includere etiam cognitionem. Certum est igitur obiectum formale, vt proximè motiuum virtutis supernaturalis, & infusæ, non posse esse omnino idem cum obiecto formali, vt proximè motiuo virtutis naturalis. Ratio est, quia obiectum formale, vt proximè motiuum includit cognitionem, quæ mouet *vt quo*; sed cognitio mouens ad actum supernaturalem virtutis infusę debet esse supernaturalis, cum ad actum supernaturalem requiratur supernaturalis illuminatio, & inspiratio Spiritus Sancti, quæ illuminatio consistit in cognitione, qua vt loquitur Augustinus, *apparet quod latebat*, sicut inspiratio consistit in complacentia, qua, vt loquitur idem, *fuerat fit, quod non delectabat*; ergo ad actum supernaturalem requiritur supernaturalis cognitio mouens *vt quo*, quæ cognitio supernaturalis non mouet ad actum naturalem.

6. Hoc posito, quæritur, vtrum obiectum formale motiuum *vt quod* virtutis infusæ possit esse omninò idem, ac obiectum formale motiuum *vt quod* virtutis naturalis, an potius semper debeat esse partialiter diuersum?

7. Dicendum cum Sancto Thoma 1. quæstione 109. artic. 3. ad 1. & 2. 2. quæst. artic. 4. in Corp. quem præter Thomistas sequuntur Suarius lib. 2. de Gratia, cap. 6. & §. 10. & lib. 6. cap. 9. Vasquez 1-2. disput. cap. 6. & plures alij: virtutes supernaturales & infusæ habent diuersum saltem partialem obiectum formale, ac virtutes morales.

8. Probatur: nam honestas supernaturalis est diuersum obiectum formale, ac honestas merè naturalis; sed virtutes supernaturales infusæ habent pro obiecto formali honestates supernaturales, virtutes naturales habent pro obiecto formali honestates naturales; ergo &c. Probatur minor: nam honestas conducens ad finem supernaturalem est supernaturalis, honestas conducens ad finem naturalem debet esse naturalis, siquidem media debent esse proportionata fini; sed virtutes naturales habent pro obiecto formali honestates conducentes ad finem naturalem, virtutes supernaturales habent pro obiecto formali honestates conducentes ad finem supernaturalem; ergo &c. Probatur minor: nam consideratione honestatis sit, vt conducat ad finem, virtus eo ipso, quod amat aliquam honestatem, amat illam vt conducentem ad finem; ergo virtus naturalis, quæ ordinat hominem ad finem naturalem, amat propriam honestatem, vt conducentem ad finem naturalem: virtutes supernaturales, cum ordinent hominem ad finem supernaturalem, amant suam honestatem, vt conducentem ad finem supernaturalem, adeoque virtutes supernaturales habent pro obiecto formali honestates supernaturales, virtutes naturales habent pro obiecto formali honestates naturales. Iustitia igitur supernaturalis ex. gr. per se amat, intendit honestatem tribuendi vnicuique ius suum, in quantum talis honestas conducit ad finem supernaturalem: iustitia naturalis per se amat, & intendit honestatem tribuendi vnicuique ius suum, in quantum talis honestas conducit ad finem merè naturalem. Idem proportioaliter dic de temperantia, fortitudine, alijsque virtutibus.

9. Hæc doctrina, & ratio desumpta est a Sancto Thoma 1.2. quæstione 63. artic. 4. in corp. vbi sic dicit. *Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea, ad quæ ordinantur.* Nam

non eadem est specie sanitas hominis, & equi propter diuersas naturas, ad quas ordinantur: & eodem modo dicit Philosophus tertio Polit. cap. 3. quod diuersæ sunt virtutes ciuium secundum quod bene se habent ad diuersas politicas; & per hunc modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homo bene se habet in ordine ad hoc, quod sunt ciues Sanctorum, & domestici Dei, & aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo bene se habet in ordine ad res humanas. Hactenus S. Thomas. Videri possunt Cajetanus in Comment. Suarius, & Vasquez locis citatis.

10. Addit S. Thomas loco citato, quod licet temperantia naturalis, & supernaturalis ex.gr. consistant in hoc, vt ponant debitum modum mediocritatis in cibo, & potu, tamen diuersus modus, ac diuersa mediocritas ponitur à temperantia naturali, diuersa à temperantia supernaturali. Ratio est, quia temperantia naturalis ponit modum in cibo, & potu in ordine ad finem naturalem conseruandi vitam, & sanitatem, & non impediendi rationem, & operationes mentis: temperantia autem supernaturalis ponit modum in cibo, & potu in ordine ad corpus edomandum, & carnem spiritui perfecte subijciendam: sed diuersus modus est ponendus in ordine ad tales fines; siquidem ad finem edomandi corpus, & carnem spiritui perfectè subijciendam, ponenda est maior abstinentia à cibo, & potu, alijsque delectabilibus sensibilibus, quam ad finem naturalem conseruandi sanitatem, & vitam, & non impediendi operationes mentis; ergo &c. Quod diximus de temperantia, proportionaliter dicendum est de alijs virtutibus, præsertim ponentibus modum passionibus, & concupiscentiis.

11. Ad primum, distinguo maiorem: obiectum formale iustitiæ naturalis est honestas purè naturalis tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, concedo; honestas supernaturalis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Honestas enim naturalis, & supernaturalis differunt specie; ergo obiecta formalia iustitiæ naturalis, & supernaturalis differunt specie.

12. Ad secundum, distinguo antecedens: honestas tribuendi ius suum amico, vel inimico, consanguineo, vel extraneo non differunt intrinsecè, & formaliter in ratione honestatis iustitiæ, transeat: in ratione honestatis alterius virtutis, nego; & nego consequentiam. Honestas tribuendi ius suum amico, vel inimico, consanguineo, vel extraneo non differunt intrinsecè, & formaliter in ratione honestatis iustitię, quæ solum est honestas tribuendi vnicuique ius suum: at differunt formaliter in ratione honestatis alterius virtutis, puta amicitiæ, quæ intendit honestatem tribuendi id, quod debetur amicis &c. At honestas tribuendi ius suum conciuibus naturalibus, vel supernaturalibus differunt intrinsecè, & formaliter in ratione honestatis iustitię naturalis, vel supernaturalis, quæ rationes naturalis, vel supernaturalis non significant speciem virtutis, sicut amicitia significat speciem virtutis, sed solum significant differentias diuisiuas virtutum, tum naturalium, tum supernaturalium, & constitutiuas specierum virtutum supernaturalium, & naturalium.

13. Ad tertium concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia honestas, quæ decet hominem, in quantum iam possidet beatitudinem, non est diuersa specie ab honestate, quæ decet hominem, in quantum ordinatur ad beatitudinem obtinendam, licet illam adhuc non possideat, cum vtraque sit honestas in ordine ad eundem finem beatitudinis supernaturalis; ergo non constituunt obiectum formale specie diuersum, nec specificant diuersam virtutem. At honestas decens hominem, in quantum ordinatur ad finem supernaturalem, est diuersa specie ab honestate, quæ decet hominem, in quantum ordinatur ad finem naturalem; ergo constituit obiectum formale specie diuersum, & specificat virtutes supernaturales specie diuersas à naturalibus.

14. Ad quartum: dum diximus iustitiam infusam, eiusque actus habere diuersum obiectum formale, ac iustitia acquisita, & eius actus, loquuti sumus de iustitia acquisita philosophica, de qua loquuti sunt Aristoteles, & Philosophi, quæ fundatur in sola ratione naturali, non autem in doctrina diuinitùs reuelata; sed iustitia hæreticorum, de qua loquitur argumentum, non fundatur in ratione purè naturali, sed in reuelatione diuina: ergo hactenus non sumus de ea loquuti, sed de ipsa agemus quæstione sequenti, in qua examinabimus, vtrum actus entitatiuè naturales, & supernaturales possint non differre ex obiecto formali.

QVAESTIO LXXVII.

Vtrum actus naturalis possit habere obiectum formale supernaturale, et actus supernaturalis possit habere obiectum formale purè naturale?

1. VIdetur actus naturalis posse habere obiectum formale supernaturale, etiã cognitum vt supernaturale: primo quia Deum esse bonitatem supra omnem bonitatem, & supra omnem naturam creatam, & creabilem, est Deum esse bonitatem supernaturalem: sed lumine naturali possumus cognoscere Deum esse bonitatem supra omnem bonitatem, & supra omnem naturam creatam, & creabilem; ergo lumine naturali possumus cognoscere Deum esse bonitatem supernaturalem; sed bo-

bonitas naturaliter cognita potest naturaliter mouere ad amorem; ergo naturaliter, ac proindè per amorem naturalem possumus amare Deum ex hoc motiuo, quia Deus est bonitas supernaturalis.

2. Secundò in tantum per amorem naturalem non possemus amare Deum vt ens, & bonum supernaturale, in quantum per amorem naturalem non possemus Deum amare vt auctorem supernaturalium, sed solum vt auctorem naturæ; sed hoc est falsum: ergo &c. Probatur minor: nam in tantum non possemus per amorem naturalem amare Deũ vt auctorem supernaturalium, in quantum per discursum naturalem non possemus cognoscere Deum posse producere supernaturalia: sed per discursum naturalem possumus cognoscere Deum non solum posse producere naturam, & naturalia, sed etiam posse producere quidquid non implicat contradictionem, ac proindè etiam ea, quæ sunt supra omnem naturam creatam, & creabilem, ideoque sunt supernaturalia; ergo &c.

3. Tertio nullum est obiectum ita excellens, & supernaturale, vt non possit per actum entitatiuè naturalem cognosci, & amari; ergo &c. Probatur antecedens: nam obiecta maximè supernaturalia sunt mysteria Trinitatis, Incarnationis, Beatitudinis consistentis in visione intuitiua Dei &c; sed hæc obiecta possunt per actus naturales cognosci, & amari; ergo &c. Probatur minor: nam posset alicui persuaderi reuelatum fuisse dari in Deo quatuor Personas; Patrem, & Spiritum Sanctum fuisse incarnatum; beatitudinem supernaturalem consistere in cognitione comprehensiua Dei &c. sed in hoc casu posset ille ex motiuo diuinæ veritatis reuelantis credere hæc falsa mysteria per actus falsos, ac proindè purè naturales; ergo posset hæc credere per actus purè naturales: sed si posset homo ex viribus naturæ, & per actus purè naturales, ac falsos, ex motiuo diuinæ reuelationis credere hæc mysteria falsa, posset etiam per vires naturæ credere mysteria vera, nimirum Deum esse Trinum in personis, Verbum esse incarnatum, & beatitudinem consistere in visione Dei non comprehensiua; neque enim habemus minores vires naturales ad credendum hæc, quam illa, quia hæc sunt vera, illa sunt falsa; ergo per actus naturales possumus propter auctoritatem Dei reuelantis credere omnia mysteria supernaturalia; ergo possumus omne bonum supernaturale amare vt obiectum formale. Posito enim, quod actu naturali cognoscamus illud esse bonum, possumus amore naturali illud amare ratione sui, adeoque vt obiectum formale.

4. Quarto posset aliquis hæreticus negare vnum solum articulum, eumque merè speculatiuum, & credere omnes alios articulos, præsertim practicos, quibus proponuntur bona supernaturalia amabilia propter se, & vt obiecta formalia; sed credet hæc bona actu purè naturali, ex quo proindè non possit sequi amor supernaturalis; ergo poterit amore naturali amare vt obiecta formalia propter se amabilia omnia bona supernaturalia.

5. Quinto videtur actus supernaturalis posse habere obiectum formale purè naturale, & cognoscibile viribus naturæ. Potest etiam aliquis per actus versantes circa obiecta purè naturalia disponere se ad fidem, & gratiam; sed nemo potest se disponere ad fidem, & gratiam, nisi per actus supernaturales, vt docet communiter theologi: ergo dari possunt actus supernaturales circa obiecta purè naturalia. Probatur maior: nam infidelis, cui nullum propositum sit mysterium supernaturale, potest multis Dei per ea, quæ facta sunt intelligere, & concipere desiderium gloriandi Deum, eique gratias agendi, & ad felicitatem consequendi, & ex hoc desiderio quærere, vt instruatur in cultu Dei, & incipere in Christianum, à quo instructus credat Christum, iustificetur, & saluetur; sed non potest, quod hic per actus exercitos antequam proponatur illi vllum mysterium vel obiectum supernaturale, se disposuerit ad fidem, & ad iustificationem; ergo potest quis per actus supernaturales versantes circa obiecta purè naturalia se disponere ad fidem & ad iustificationem.

6. Respondeo quatuor esse sententias, duas extremas, & duas medias. Prima, quæ tuetur argumentis allatis in rationibus dubitandi, docet actus naturales habere pro obiectum formale supernaturale, & actus supernaturales habere posse obiectum formale purè naturale.

7. Secunda extremè contraria docet, actus naturales habere posse obiectum formale supernaturale, nec actus supernaturales habere posse obiectum formale purè naturale.

8. Tertia sententia media docet actum supernaturalem habere posse obiectum formale purè naturale, at actum naturalem non posse habere obiectum formale supernaturale. Fundamentum esse posset, quia actus supernaturalis, cum sit in genere superiori, potest etiam extendi ad obiectum formale generis inferioris, quale est obiectum formale purè naturale: è conuerso actus naturalis, cum sit in genere inferiori, non potest extendi ad obiectum formale generis superioris, quale est obiectum supernaturale.

9. Quarta demum sententia proportionaliter media docet actum naturalem posse habere obiectum formale supernaturale, actum autem supernaturalem non posse habere obiectum formale purè naturale. Fundamentum esse potest, quia bonum, & perfectum ex integra causa, malum, & imperfectum ex vnius defectu; ergo ad actum supernaturalem, qui est perfectus, requiritur, vt habeat obiectum formale supernaturale, & non simul habeat modum tendendi proportionatum

tum obiecto formali, adeoque similiter supernaturalem: ad actum autem naturalem, qui est imperfectus, sufficit, vt licet habeat obiectum formale supernaturale, tamen deficiat ex eo, quod non habeat modum tendendi proportionatum obiecto formali, adeoque supernaturalem. Posset etiam aliquis diuerso modo philosophari de actibus intellectus, & voluntatis, & ex hoc capite sequi alias sententias medias.

10. Dicendum primo: repugnat actus theologicè supernaturalis tendens in obiectum purè naturale. Probatur: nam ad actum theologicè supernaturalem requiritur, vt possit saltem disponere ad consequenda bona supernaturalia; sed actus tendens in obiecta purè naturalia non potest disponere ad consequenda bona supernaturalia; ergo &c. Probatur minor: nam actus non possunt disponere nisi ad sua obiecta, vel ad ea, ad quæ ordinantur obiecta: ergo actus habentes obiecta purè naturalia non possunt per se disponere nisi vel ad obiecta purè naturalia, vel ad ea, ad quæ ordinantur obiecta purè naturalia; sed obiecta purè naturalia ordinantur solum ad bona naturalia, non autem ad supernaturalia; ergo &c.

11. Confirmatur: nam est absurdum, quod quis amando bona purè naturalia, quæ respectu supernaturalium se habent vt lutum ad aurum, ac proindè hærens in luto, & non se attollens ad amorem bonorum supernaturalium, disponatur ad consequenda bona supernaturalia. Nec dicas, quod qui amat bona purè naturalia modo tendendi supernaturali disponitur ad consequenda bona supernaturalia. Nam redit argumentum de modo tendendi. Modus enim tendendi circa aliquod obiectum non potest disponere, nisi ad consequendum suum obiectum; sed obiectum purè naturale ordinatur ad bona purè naturalia; ergo &c. Addo hoc ipsum esse absurdum, quod modus tendendi supernaturalis deficiatur ad obiectum formale purè naturale.

12. Infertur ad supernaturalitatem theologicam amoris non sufficere, vt habeat pro obiecto materiali bonum supernaturale, sed requiri, vt illud habeat pro obiecto formali. Ratio est, quia vt actus disponat ad consequendum bonum supernaturale, debet illud amare ratione sui, non autem purè propter obiecta naturalia.

13. Dicendum secundo: repugnat actus honestus naturalis habens pro obiecto formali aliquid supernaturale theologicè. Probatur: nam repugnat, vt actus purè naturalis disponat ad consequenda bona supernaturalia, vt docent communiter Theologi; sed actus habens pro obiecto formali aliquid supernaturale disponit ad consequenda bona supernaturalia; ergo &c. Probatur minor: nam quis dicat, quod homo per hoc ipsum, quod amat bonum supernaturale ratione sui, non disponatur ad illud consequendum? Sed hæc melius explicabuntur in solutione obiectionum.

14. Ad primum: Deus dupliciter potest dici ens, & bonum supernaturale, primo philosophicè, secundo theologicè. Dicitur ens, & bonum supernaturale philosophicè, in quantum est supra omnem naturam, & bonitatem creatam, & creabilem; & quoad hanc supernaturalitatem potest cognosci per lumen naturale, & amari amore naturali. Dicitur ens, & bonum supernaturale theologicè, in quantum potest producere bona supernaturalia gratiæ, & gloriæ; & quoad hanc supernaturalitatem non potest cognosci cognitione purè naturali, & amari amore purè naturali. Per lumen igitur naturale possumus quidem cognoscere Deum esse omnipotentem, & posse producere entia naturalia, sed non possumus cognoscere Deum posse producere entia theologicè supernaturalia, hoc est dona gratiæ, & gloriæ, vt colligitur ex Apostolo 1. ad Corint. 2. Ratio est, quia per lumen naturale cognoscimus Deum ex rebus naturalibus, non autem ex supernaturalibus; sed per res naturales Deus potest solum cognosci vt potens producere naturalia, non autem supernaturalia; ergo &c. Et per hoc patet ad 2.

15. Ad tertium, in quo est præcipua difficultas: argumentum probat quidem actus entitatiuè naturales posse habere obiectum materiale supernaturale, quod non negamus, at non probat posse habere obiectum formale supernaturale, quod solum negauimus in secunda conclusione. Vt hoc explicemus, primò respondendum est ad argumentum, in quantum probat actus naturales intellectus posse habere obiectum formale supernaturale: secundo in quantum id probat de actibus voluntatis.

16. Concedo igitur, quod posset alicui persuaderi Deum reuelasse quatuor esse personas diuinas &c. sed dico, quod in eo casu crederet Deum reuelasse ea falsa mysteria propter rationes, vel auctoritates humanas, ac merè naturales, adeoque propter obiecta formalia purè naturalia. Concedo rursus, quod proportionaliter posset quis per vires naturæ propter rationes, & auctoritates humanas credere Deum reuelasse personas diuinas esse tres, aliaque mysteria vera; sed dico, quod in eo casu, tum mysteria, tum veram reuelationem crederet, non propter se, & vt obiecta formalia, sed vt obiecta purè materialia. Si verò quæratur, quare reuelatio diuina non possit per actum naturalem credi immediatè propter se, & vt obiectum formale, respondeo rationem esse, quia vt dicam in Tractatu de Fide, diuina reuelatio non fit per se credibilis, nisi per internam, & supernaturalem illuminationem Spiritus Sancti; sed talis illuminatio reddit reuelationem credibilem solum per actum supernaturalem; ergo &c.

Ideo dæmones dum credunt Deum reuelasse religionem Christianam, reuelationem credunt, non propter se, sed propter alia motiua.

17. Dices: possumus per actum naturalem propter motiua naturalia cognoscere Deum esse bonum supernaturale theologicè, & finem supernaturalem consistere in visione intuitiua Dei; ergo possumus dependenter ab hoc motiuo naturali cognoscere, adeoque per amorem naturalem amare Deum ex hoc motiuo, & obiecto formali, quia Deus est bonum supernaturale theologicè, & possumus ratione sui, atque vt obiectum formale amare finem supernaturalem consistentem in visione intuitiua Dei.

18. Respondeo distinguo consequens; ergo possumus per amorem naturalem amare Deum ex hoc motiuo, & obiecto formali, quia est bonum supernaturale, itaut ad talem amorem alliciamur à rationibus, per quas bonum supernaturale proportionatur naturæ, & conuenit cum bonis naturalibus, concedo; itaut alliciamur à rationibus, per quas bonum supernaturale excedit naturam, & non conuenit cum bonis naturalibus, nego consequentiam. Bonum supernaturale, dum proponitur cognitione naturali, potest quidem amari amore naturali, sed propter rationes proportionatas naturæ, adeoque formaliter naturales, non autem propter rationes excedentes naturam, & formaliter supernaturales. Ratio est, quia per vires naturæ possumus bonum amare solum propter rationes proportionatas naturæ, ad bonum autem amandum propter rationes excedentes naturam, requiruntur vires gratiæ, quia per gratiam inspirationis eleuatur homo ad hoc, vt propter se amet rationes boni excedentes naturam, ijsque per se delectetur. Ideo Augustinus lib. 2. de pecc. merit, & remiss. dicit gratiam illuminationis, quæ spectat ad intellectum, consistere in hoc, vt appareat quod latebat, gratiam inspirationis, quæ spectat ad voluntatem, consistere in hoc, vt suaue fiat quod non delectabat.

19. Ad quartum patet ex dictis. Hæreticus enim cognitione purè naturali cognoscens bona supernaturalia posset amore naturali amare bona supernaturalia propter rationes proportionatas naturæ, & communes bonis naturalibus, non autem propter rationes excedentes naturam, ac proindè supernaturales.

20. Ad quintum distinguo antecedens; potest homo per actus versantes circa obiecta purè naturalia disponi per se ad gratiam, & salutem, nego; per accidens, impropriè, & purè occasionaliter, concedo. Disponere se impropriè, & purè occasionaliter ad salutem, est facere aliquid, quod ex se nihil confert ad salutem, sed est pura occasio salutis, & gratiæ. In hoc sensu potest aliquis etiam faciendo actus grauiter peccaminosos ponere occasionem consequendi gratiam, & salutem: ex. gr. bonus latro committendo peccata, propter quæ fuit crucifixus cum Christo, fecit aliquid, quod fuit occasio, vt crucifixus cum Christo saluaretur; ergo à fortiori potest homo per actus bonos purè naturales per accidens, impropriè, & purè occasionaliter se disponere ad salutem; ergo non est mirum, quod in casu allato in argumento infidelis per actus bonos purè naturales possit se occasionaliter disponere ad fidem, & salutem, faciendo aliquid, ex cuius occasione instruatur in fide, & consequatur salutem.

21. Dices: potest aliquis per actus supernaturales præcedentes fidem se disponere ad fidem? sed actus præcedentes fidem non tendunt in vllum obiectum formale supernaturale; ergo possunt dari actus supernaturales non tendentes in vllum obiectum formale supernaturale.

22. Respondeo, distinguo maiorem; potest aliquis per actus supernaturales fidei inchoatæ præcedentes fidem perfectam se disponere ad fidem perfectam, concedo; per actus præcedentes fidem inchoatam se disponere ad fidem, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Duplex est fides: perfecta nimirum, & inchoata. Fides perfecta est, per quam credimus super omnia Deo reuelanti, vt explicabitur in Tractatu de Fide. Fides inchoata est quælibet cognitio causata ex interna illuminatione Spiritus Sancti, qua proindè incipimus credere Spiritui Sancto interius illuminanti, licet adhuc non credamus super omnia. Certum est, quod fidem perfectam semper nos disponimus per aliquos actus supernaturales antecedentes, tum intellectus, tum voluntatis. Vt enim dicetur in Tractatu de Fide, actum fidei perfectæ præcedit voluntas supernaturalis credendi, iudicium supernaturale de prudenti credibilitate, quod iudicium præceditur ab apprehensionibus supernaturalibus, qui omnes actus disponuntur fidei inchoatæ, & per se disponunt ad fidem perfectam. Certum rursus est, quod primum actum fidei inchoatæ non possumus disponere per vllum actum supernaturalem antecedentem. Ratio est, quia nomine fidei inchoatæ intelligimus quamlibet cognitionem ortam ex interna illuminatione Spiritus Sancti; sed nullum actum supernaturalem possumus exercere ante primam cognitionem ortam ex illuminatione Spiritus Sancti ergo &c.

23. Hoc posito, potest primo quæri vtrum primus actus fidei inchoatæ, hoc est prima cognitio supernaturalis orta ex illuminatione Spiritus Sancti possit esse de obiecto purè naturali?

24. Respondeo negatiuè ex fundamento primæ conclusionis. Explicatur. Nam primus actus fidei inchoatæ habet pro obiecto formali internam illuminationem supernaturalem, Addo, quod ipsa prima interna illumi-

minatio est quædam apprehensio, qua, vt loquitur Augustinus, *apparet quod latebat*, subintellige *naturam*, hoc est aliqua ratio boni excedens naturam, ideoque habet pro obiecto formali aliquid supernaturale.

25. Potest secundo quæri, vtrum primus actus, seu motus supernaturalis voluntatis ortus ex inspiratione Spiritus Sancti possit esse de obiecto purè naturali?

26. Respondeo negatiuè ex fundamento eiusdem primæ conclusionis. Explicatur. Nam per primum motum supernaturalem ex Augustino *fit suaue quod non delectabat*, subintellige *naturam*, adeoque voluntas incipit delectari de aliqua ratione boni excedente naturam, & apparente per illuminationem Spiritus Sancti.

27. Addo primo, quod dum dicitur fides esse principium totius meriti, & totius salutis, id intelligendum est de fide inchoata, hoc est prima cogitatione supernaturali, quæ non potest cadere sub vllum meritum, neque de congruo, neque de condigno. Addo secundo Deum, qui vt dicitur Ioan. 1. illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, omnibus habentibus vsum rationis regulariter, cum ad illos peruenit aliqua notitia, vel fama Euangelij, & aliquando etiamsi non peruenerit vlla notitia Euangelij, dare aliquam illuminationem supernaturalem, & infundere aliquem amorem simplicem boni supernaturalis, & hanc esse primam gratiam supernaturalem præuenientem, quam Deus in nobis sine nobis liberè operantibus producit, per quam potest homo liberè se disponere ad vlteriorem gratiam, ad iustificationem, & ad salutem. De hac prima gratia intelligendum est axioma, *facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Sensus est: facienti quod in se est ex viribus gratiæ supernaturalis, & præuenientis, quam Deus non negat vili habenti vsum rationis, Deus non denegat vlteriorem gratiam vsque ad iustificationem, & salutem. Quicunque igitur non iustificatur, & non saluatur, ideo non iustificatur, & non saluatur, quia non facit quod in se est ex viribus gratiæ præuenientis.

28. Quæritur, an sit verum, quod facienti quod in se est ex viribus naturæ, Deus non denegat gratiam supernaturalem.

29. Respondeo, quod si sensus sit, quod Deus gratiam supernaturalem non dat adulto, nisi facienti quod in se est ex viribus naturæ, axioma est falsum, & Semipelagianum, ac facit gratiam præcedere naturæ. Secundò est falsum, si asseratur, quod facere quantum in se est ex viribus naturæ possit esse meritum, vel dispositio per se conducens ad gratiam supernaturalem. Tertio falsum etiam existimo, quod Deus fecerit pactum cum Christo Domino dandi specialiter gratiam supernaturalè facienti quod in se est ex viribus naturæ. Solum ergo est verum, quod Deus ex meritis Christi Domini omnibus adultis habentibus vsum rationis, seu faciant, seu non faciant quod in se est ex viribus naturæ, dat aliquam gratiam supernaturalem alicuius illuminationis, & inspirationis, ex cuius gratiæ viribus, si faciant quod possunt, obtinebunt vlteriorem gratiam vsque ad iustificationem, & ad salutem inclusiuè, itaut non damnentur, nisi quia non faciunt quod in se est ex viribus gratiæ supernaturalis.

QVAESTIO LXXVIII.

Vtrum gratia sanctificans sit habitus realiter distinctus à virtutibus supernaturalibus, & præsertim à charitate?

S. Tho. 1. 2. quæst. 110. artic. 1. 2. 3. 4.

1. PRimo videtur gratia sanctificans non distingui, non solum realiter, sed neformaliter quidem à charitate, vt indicat Durandus in 2. dist. 26. quæst. 1. Nam gratia sanctificans est, quæ constituit Deo gratum, charitas est, quæ constituit Deo charum; sed idem formaliter est hominem esse Deo gratum, atque esse Deo charum; ergo gratia, & charitas sunt idem etiam formaliter, ac per intellectum, & sunt duo nomina synonima.

2. Secundo videtur gratia sanctificans solum formaliter, & ratione nostra, non autem realiter distingui ab habitu charitatis, vt docuerunt Richardus, Scotus, & Gabriel in 2. dist. 26. Alensis 3. part. q. 61. memb. 2. art. 4. Vega l. 7. in Trident. cap. 25. Bellarminus l. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 6. & alij, quos refert Suarins l. 6. de gratia, cap. 11. quos etiam sequitur P. Sparza quæst. 5. de Iustificat. & alij recentiores. Vt enim arguit Bellarminus loco citato quicquid de gratia dicitur, illud ipsum Scriptura, & Patres tribuunt charitati: ergo gratia, & charitas idem sunt. Probatur antecedens, afferendo ea, quæ dicuntur de gratia, & ostendendo, quod à Scriptura, & PP. tribuantur charitati.

3. Primo gratia dicitur dare homini esse quoddam supernaturale, per quod nascatur ex Deo, fiat filius adoptiuus, noua creatura, & diuinæ consors naturæ; sed hæc in Scriptura tribuuntur charitati: nam 1. Io: 3. dicitur. *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur, & simus*; & cap. 4. *omnis qui diligit, ex Deo natus est*, si autem ex Deo natus est, procul dubio factus est consors naturæ diuinæ, & noua creatura; ergo &c. Secundo per gratiam dicimur coniungi, & adhærere Deo, manere in Deo, & Deus in nobis; sed prima Io. 4. hæc tribuuntur charitati, ac dicitur, *Deus charitas est, & qui manet in charitate in Deo manet*; ergo &c. Tertio proprium gratiæ est facere hominem Deo gratum, & á Deo dilectum; sed charitas ex Scriptura facit hominem Deo dilectum: nam Prou. 8. Deus dicit, *ego diligentes me diligo*, & Io. 14. *qui diligit me*,

diligetur à Patre meo; ergo &c. Quarto gratia dicitur esse vita animæ, carentia gratiæ dicitur mors animæ; sed etiam charitas in Scriptura dicitur vita animæ, & carentia charitatis mors animæ: nam prima Io. 3. dicitur *qui non diligit, manet in morte, & nos scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*; ergo &c. Quinto gratia est donum Dei omnium maximum, ideoque 2. Petri 1. dicitur: *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*; sed charitas ex Apostolo est donum maximum; nam 1. ad Corint. 12. charitatem anteponit omnibus alijs donis, & ad Colos. 3. dicit: *Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, ideoque Augustinus l. 15. de Trin. cap. 18. loquens de charitate dicit: *Nullum est isto dono excellentius*; & serm. 50. de Verbis Domini: *Charitatem adde, prosunt omnia; detrahe charitatem, nihil prosunt cætera. Quale bonum est charitas fratres? quid pretiosius? quid luminosius?* ergo &c. Sexto gratia est, per quam iustificamur à peccatis; sed Luc. 7. dicitur, *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; ergo iustificatio, & remissio peccatorum tribuitur charitati. Septimo gratia dicitur fons, & radix omnium virtutum; sed etiam charitas ex Scripturis, & PP. est fons, & radix omnium virtutum: nam 1. ad Corint. 13. dicitur, *Charitas patiens est, benigna est, omnia credit, omnia sperat*, & ad Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio*, & S. Gregorius hom. 27. in Euang. dicit charitatem esse radicem omnium operum bonorum, & S. Prosper l. 3. de vita contempl. dicit charitatem esse vitam virtutum, & mortem vitiorum; ergo &c. Octauo gratia est, quæ separat filios regni à filijs damnationis; sed Augustinus l. 15. de Trin. dicit: *sola charitas diuidit inter filios regni, & filios damnationis æternæ*; ergo &c. Nono gratia est, per quam efficimur verè iusti coram Deo; sed ex Augustino l. de nat. & grat. cap. 42. *charitas est verissima, & plenissima, perfectissimaque iustitia*; ergo &c.

4. Secundo Tridentinum sess. 6. cap. 7. agens ex professo de causa formali nostræ iustificationis dicit: *Vnica formalis causa est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*; & infra magis explicans hanc causam formalem, principaliter illam constituit in charitate, & nullam mentionem facit gratiæ sanctificantis distinctæ à charitate, dicens. *Quanquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impij iustificatione fit, dum eiusmodi sanctissimæ passionis meritis per Spiritum Sanctum gratia Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret: vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & charitatem*: sed si causa formalis nostræ iustificationis principaliter consisteret in gratia sanctificante distincta à fide, spe, & charitate, valde mutila fuisset doctrina Concilij, si nullam eius mentionem fecisset, ac solum memorasset fidem, spem & charitatem: ergo concilium inclinauit in sententiam, quæ docet gratiam sanctificantem non distingui à charitate.

5. Tertio si gratia distingueretur à charitate, posset ab illa separari; sed non potest separari, alioquin posset aliquis esse sanctus ac Deo gratus sine charitate, quod repugnat Apostolo 2. ad Corint. 13. dicenti: *Si charitatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest*; ergo &c.

6. Quarto si esset necessarius habitus gratiæ distinctus ab habitu charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium, esset necessarius in ordine ad exercendas operationes supernaturales, & meritorias vitæ æternæ: sicut omnis habitus ordinatur ad operationes; habitus charitatis, & virtutum supernaturalium sufficiunt ad exercendas omnes operationes supernaturales; ergo &c.

7. Respondeo duas esse præcipuas sententias. Prima auctorum relatorum in prima & secundo argumento docet gratiam non distingui à parte rei à virtutibus per se infusis & præsertim à charitate. Ex his auctoribus Durandus videtur insinuare gratiam, & charitatem, neque ratione distingui: alij contendunt distingui ratione, & per intellectum, dicunt, quod eadem qualitas, in quantum facit hominem gratum Deo, dicitur gratia, quantum illum disponit ad exercendos actus supernaturales, præsertim diligendi Deum dicitur virtus, puta charitas.

8. Secunda sententia Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 110. art. 2. & 3. contra gentes, c. 150. 151. & alibi, quem sequuntur communiter Thomistæ, nimirum Caietanus, Ferrariensis, Conradus, Medina in Comment. eorum, & corum, & latè Sotus l. 2. de nat. & grat. cap. 17. & 18. nec non Ægidius, Argentina, Alensis, S. Bonauentura, quos refert, & sequitur Suarius l. 6. de gratia, cap. 12. & Valent. tom. 2. disput. 8. quæst. 2. & alij, docent gratiam non solum ratione nostra, sed etiam à parte rei distingui à charitate. Ex his aliqui dicunt gratiam, & charitatem distingui solum formaliter ex natura rei, alij asserunt distingui aliter. Vasquez 1. 2. disput. 198. relata vtraque sententia, tum quæ affirmat, tum quæ negat distingui à charitate, capite 3. concludit neutram niti satis solida ratione, ideoque soluit fundamenta vtriusque, & quæstionem relinquit indecisam.

9. Dicendum primo: gratia sanctificans est qualitas supernaturalis permanens inhærens animæ, distincta realiter ab habitu charitatis, & aliarum virtutum: Probatur prima iuxta sententiam, quæ docet potentias vitales distingui ab anima. Nam iuxta illam opinionem potentiæ naturales non dant rei potentiam esse naturale, sed supponentes rem per suam naturam iam habere suum esse naturale ordinant illam ad exercendas operationes pro-

proportionatas suæ naturæ; ergo potentiæ supernaturales non debent dare rei primum esse supernaturale, ac diuinum, sed supponentes rem iam habere primum esse supernaturale, ac diuinum, debent illam ordinare ad exercendas operationes conuenientes tali esse supernaturali, ac diuino; sed habitus charitatis, & aliarum virtutum supernaturaiium, sunt potentiæ supernaturales, vt dictum est q. 71. ergo habitus charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium non dant primum esse supernaturale, sed supponunt Angelum, & animam rationalem iam habere primum esse supernaturale, & illos ordinant ad exercendas operationes supernaturales conuenientes tali esse; sed nomine gratiæ sanctificantis intelligimus illam formam, per quam Angeli, & animæ rationales primò habent esse supernaturale, ac diuinum, & primò fiunt consortes diuinæ naturæ, iuxta illud 2. Petri, primò: *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*; ergo gratia sanctificans distinguitur ab habitibus charitatis, & aliarum virtutum.

10. Hæc ratio, qua vtitur S. Thomas 1.2. quæst. 110. art. 3. desumpta est ex S. Dionysio l. de Eccl. Hier. cap. 2. vbi loquens de statu supernaturali, ac diuino gratiæ, dicit. *Si enim diuinus hic status, diuina natiuitas est, nunquam ille aliquid sciet ex his, quæ à Deo tradita sunt, neque operabitur, qui diuinum hunc statum consequutus non est. An verò nobis quoque ipsis non dicimus prius esse necessarium humanæ vitæ statum, vt sic demum humana possimus operari?* & concludit: *Vnumquodque ea solum agit, ac patitur, quæ substantiæ, statusque sui sint*; ergo Dionysius ex eo quod prius debemus constitui in statu naturali hominis, deinde debemus accipere potentias operandi ea, quæ conueniunt homini, probat nos priùs debere constitui in statu supernaturali, ac diuino gratiæ, deinde debere accipere potentias exercendi operationes supernaturales, ac diuinas illi statui conuenientes.

11. Probatur secùdo conclusio etiam iuxta sententiã, quæ docet potentias animæ identificari cum anima. Nam primum esse naturale hominis, aut Angeli e. g. non consistit in aggregato plurium potentiarum distinctarum, neque in vna tantum potentia, sed in forma, quæ cum sit vna, est principium radicale vniuersale omnium operationum, quæ conueniunt naturæ: e g. primum esse naturale hominis, aut Angeli non est vna tantum potentia, puta solus intellectus, vel sola voluntas, neque aggregatum plurium potentiarum distinctarum, puta aggregatum intellectus, & voluntatis, sed est anima, vel natura angelica, quæ cum sit vna, est forma vniuersalis, & principium saltem radicale omnium operationum humanarum, quæ forma vel distinguitur ab omnibus potentijs, vel cum omnibus indiuisim identificatur; ergo etiam primum esse supernaturale, & diuinum non consistit in aggregato plurium virtutum, & potentiarum distinctarum, puta in aggregato fidei, spei, charitatis, & virtutum moralium, neque in vna tantum potentia, puta in charitate, sed in forma vniuersali, quæ cum sit vna, est principium vniuersale radicale omnium operationum supernaturalium, & diuinarum; sed si gratia sanctificans, quæ primo dat esse diuinum, & supernaturale, identificaretur cum fide, spe, charitate, & habitibus infusis inuicem distinctis, primum esse supernaturale consisteret in aggregato plurium potentiarum supernaturalium mutuo distinctarum; si identificaretur cum sola charitate, consisteret in vna tantum potentia; ergo gratia distinguitu ab habitu charitatis, & aliarum virtutum supernaturalium.

12. Probatur tertio ex Concilijs. Concilium Viennense sub Clemente V. in Gallijs celebratum, & refertur Clementina vnica de summa Trinit. ac de Fide Cath. relatis duabus opinionibus Theologorum circa infusionem gratiæ in baptismo, eligit secundam dicens. *Nos autem attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem secundam, quæ dicit tam paruulis, quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, & virtutes, tanquam probabiliorẽ, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis conformem, & concordem, sacro approbante Concilio, duximus eligendam*; ergo loquitur de gratia, tanquam de habitu distincto à virtutibus. Eandem distinctionem insinuat Tridentinum sess. 6. cap. 7. vbi loquens de iustificatione, dicit: *Quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*; ergo insinuat gratiam distingui à donis, sub quibus comprehenduntur habitus virtutum: & eadem sess. 6. can. 11. dicit: *Si quis dixerit homines iustificari, vel sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate &c. anathema sit*; ergo indicat gratiam distingui à charitate.

13. Quarto probari potest ex Dionysio loco allato in prima probatione: & potest confirmari ex alijs Patribus, qui videri possunt apud Suarium lib. 6. de Gratia cap. 12.

14. Infertur primo gratiam sanctificantem esse quandam participationem diuinæ naturæ, seu quandam Deitatem participatam, iuxta illud 2. Petri 1. *Maxima, & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ*; & quia qui participat Deitatem, seu naturam diuinam est Deus per participationem, & qui procedit à Deo in similitudinem naturæ procedit vt filius, ideo qui præditus est gratia sanctificante est Deus per participationem, & est filius Dei, iuxta illud Psal. 81. *Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes*; Ioan. 1. *Dedit illis potestatem filios Dei fieri*: ad Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*; 1. Ioan. 3. *Nunc filij Dei sumus*. Rursus quia qui per suam naturam non est filius, & constituitur filius per gratiam, est filius adoptiuus, ideo qui habent

bent gratiam sanctificantem, sunt filij adoptiui Dei, atque illis dicitur ad Rom.8. *Accepistis spiritum adoptionis*. Similiter quia qui adoptatur in filium accipit ius ad hæreditatem, & ad regnum patris, hæreditas autem, & regnum Dei consistit in possessione omnium bonorum, ideo gratia sanctificans ad Ephes.1. vocatur pignus hæreditatis, & qui habent gratiam sanctificantem, habent ius ad hæreditatem, & ad regnum Dei, hoc est ad beatitudinem, quæ consistit in possessione omnium bonorum; & idcircò ad Rom.8. dicitur, *si filij, & hæredes*: 2. ad Tim.2. *si sustinebimus, & conregnabimus*, & Christus Luc.22. dixit: *Ecce ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum*. Præterea quia qui procedit vt filius dicitur generari, & nasci, ideo cum accipimus gratiam, dicimur ex Deo generari, & nasci, iuxta illud Io.1. *Ex Deo nati sunt*: Io.3. *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei; nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei. Quod natum est ex Spiritu Spiritus est* 1. Io.2. *Omnis qui facit iustitiam ex ipso natus est*: 1. Ioa.3. *Omnis, qui natus est ex Deo*: & eadem Epist. cap.4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est; omne, quod natum est ex Deo, vincit mundum*. Rursus quia qui accipit nouum esse, & nouam naturã fit nouus homo, & noua creatura, ideo qui per gratiam accipit nouum esse, & nouam naturam supernaturalem, fit nouus homo, & noua creatura, & 2. ad Corint.5. dicitur: *in Christo noua creatura*, ad Gal.6. *In Christo enim Iesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed noua creatura*; ad Eph.4. *Induite nouum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, & sanctitate veritatis*. Demum quia ille solus, qui habet esse supernaturale, & diuinum, verè est, ideo Paulus 1. ad Corint.15. dicit: *Gratia Dei sum id, quod sum*.

15. Infertur secundo gratiam sanctificantem esse quandam naturam supernaturalem. Ratio est, quia sicut quod dat primum esse naturale, & est primum principium intrinsecum se mouendi motibus naturalibus, est natura propriè dicta, sic quod dat primum esse supernaturale, & est primum principium intrinsecum se mouendi motibus supernaturalibus, est quædam natura supernaturalis. Gratia tamen sanctificans non est forma substantialis, sed accidentalis, ideoque est quædam natura accidentalis. Ratio est, quia forma, quæ non subsistit per se, sed debet inesse alteri iam completo in ratione substantiæ, non est substantialis, sed accidentalis; sed gratia sanctificans non subsistit per se, sed debet inesse homini, vel Angelo iam completis in ratione substantiæ; ergo &c.

16. Infertur tertio gratiam sanctificantem proportionaliter se habere ad habitus virtutum infusarum, ac natura se habet ad suas potentias, proprietates, & dispositiones. Probatur: nam sicut natura dat primum esse naturale, ex quo sequuntur proprietates naturales, & ante quod præcedunt dispositiones naturales, sic gratia dat primum esse supernaturale & diuinum, ex quo sequuntur habitus, & potentiæ supernaturales, & ad quod disponunt dispositiones supernaturales.

17. Infertur 4. quid sit dicendum in quæstione, in qua quæritur, vtrum gratia sanctificans recipiatur immediatè in ipsa natura, & substantia Angeli, vel animæ rationalis, an potius recipiatur immediatè in potentijs, nimirum intellectu, & voluntate? S. Thomas, & omnes auctores, qui dicunt gratiam distingui à charitate & à virtutibus per se infusis, excepto Sancto Bonauentura, docent gratiam recipi immediatè in sola natura, & substantia animæ. At S. Bonauentura in 2. dist.26. quæst. licet fateatur gratiam distingui à charitate, & ab alijs virtutibus per se infusis, nihilominus existimat gratiam recipi immediatè, non in ipsa animæ substantia, sed in voluntate, cui est potentia accidentalis. Dicendum gratiam sanctificantem recipi immediatè in ipsa substantia, & natura animæ rationalis, vel Angeli. Probatur: nam gratia ordinatur ad hoc, vt eleuet naturam ad esse supernaturale, & diuinum; ergo debet immediatè recipi in ipsa natura, quam eleuat; at habitus virtutum, qui ordinentur ad hoc, vt eleuent potentias ad exercendas operationes supernaturales, & diuinas, debent recipi in potentijs, quas eleuant; puta fides, & lumen gloriæ, quia eleuant intellectum, debent recipi in intellectu, charitas & virtutes morales, quæ eleuant voluntatem debent recipi in voluntate; ergo.

18. Sanctus Bonauentura opponit Augustinum, qui serm.12. de verb. Apost. cap.4. dicit gratiam sanctificantem comparari ad liberum arbitrium, sicut sessor comparatur equum: ergo gratia sanctificans recipitur in libero arbitrio, adeoque in voluntate.

Respondeo Augustinum non asserere gratiam esse in libero arbitrio, sed Spiritum Sanctum per gratiam residere in hominem sicut sessor in equo, vt patet ex eius verbis, quæ sunt; *Sentis te habere sessorem, sentis te habere rectorem. Sentio, inquis. Dic ergo illi; gressus meos dirige secundum verbum tuum*; ergo ex Augustino sicut eques insidens substantiæ equi, per frenum regit, ac dirigit potentiam ambulatiuam equi ad ambulandum, & gradiendum, ita Spiritus Sanctus per gratiam insidens substantiæ animæ, per habitus, & auxilia, quasi per aureum frenum, & per aurea calcaria dirigit, & mouet potentias animæ, intellectum meum, & voluntatem ad exercendas operationes supernaturales, & diuinas.

19. Ad primum nego maiorem, ac respondeo argumentum, & ostendo gratiam, & Charitatem saltem formaliter, & ratione distingui. Gratia enim sanctificans ex conceptu formali est qualitas, per quam homo acceptatur ad diuinam amicitiam, & Deo gratus, & charus, ac filius adoptiuus Dei; charitas est habitus, quo homo constituitur amatiuus Dei amore filiali, & amicitiæ

sed aliud formaliter est hominem acceptari ad diuinam amicitiam, & filiationem, ac reddi Deo gratum, & charum, aliud, quod idem homo habeat habitum, quo possit Deum amare amore filiali, & amicitiæ; ergo gratia, & charitas distinguuntur saltem formaliter, & ratione nostra. Charitas igitur est habitus, non quo homo fit Deo passiuè charus, & dilectus à Deo, sed quo homo fit actiuè dilectiuus Dei, ac Deus fit charus, & dilectus homini.

20. Ad secundum distinguo antecedens: quidquid dicitur de gratia, Scripturæ, & Patres tribuunt charitati formaliter, nego; tribuunt charitati connexiuè, & conuertibiliter, concedo; & nego consequentiam. Gratia, & charitas habent mutuam connexionem, siquidem quicunque habet gratiam, habet charitatem, & è conuerso. Propter hanc connexionem, quæ tribuuntur gratiæ, tribuuntur charitati, non formaliter, sed connexiuè, vt iam patebit, percurrendo loca Scripturæ, & PP. quę opponuntur. Primo dum dicitur: *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, vt filij Dei nominemur, & simus*, non est sermo de charitate creata, qua nos Deum diligimus, sed de charitate increata, qua Deus nos diligit, & sensus est Deum tali amore nos dilexisse, vt voluerit per gratiam nos nominari, & esse filios Dei. Dum dicitur, *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*, significatur, quod diligens natus est ex Deo, non per ipsam dilectionem, sed per gratiam, ex qua sequitur dilectio. Proportionaliter dici posset, *omnis, qui videt, homo est*, non quia sit homo formaliter per hoc, quod videat, sed quia qui videt supponitur esse homo, siquidem risus soli homini potest conuenire. Secundo dum dicitur, *Deus charitas est, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, significatur, quod Deus est charitas, non quidem actiua, & creata, qua nos diligimus Deum, sed respectu nostri passiua, & increata, qua nos diligimur à Deo, & per consequens, quod qui manet in hac charitate passiua, qua diligimur à Deo, & quæ charitas est ipse Deus, manet in Deo; sed nos manemus in charitate passiua, qua diligimur à Deo, per gratiam, per quam recipimur in diuinam amicitiam, & non probatur, quod in hac charitate passiua maneamus formaliter per ipsam charitatem actiuam, qua diligimus Deum: ergo non probatur charitatem actiuam identificari cum gratia. Tertio dum dicitur, *Ego diligentes me diligo, & qui diligit me, diligetur à Patre meo*, significatur solum dilectionem actiuam, qua diligimus Deum, esse connexam cum passiua, qua diligimur à Deo, non autem significatur, quod cum illa identificetur, imo potiùs infertur distinctio. Dicitur enim, *qui diligit, diligetur*; ergo significatur dilectionem præcedere, & disponere ad gratiam, qua constituimur formaliter Deo dilecti. Quarto dum dicitur, *qui non diligit, manet in morte*, significatur, quod carentia charitatis est connexa cum morte animæ, non autem quod carentia charitatis sit formaliter ipsa mors animæ, quæ mors consistit formaliter in carentia gratiæ. Proportionaliter dici posset, *qui caret calore vitali, manet in morte, siue est mortuus*, non quia mors formaliter sit carentia caloris vitalis, siquidem formaliter est separatio animæ à corpore, sed quia carentia caloris vitalis est connexa cum morte. Rursus dum dicitur, *nos scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres*, significatur dilectionem esse connexam cum iustificatione, sicut dici posset, *scimus hunc resuscitatum, adeoque translatum de morte ad vitam, quia habet calorem vitalem, & exercet operationes vitales*, licet resuscitatio non consistat formaliter in hoc, sed consistat in reunione animæ cum corpore. Quinto Apostolus dum charitatem præfert cæteris donis, præfert illam fidei, spei, & cæteris habitibus virtutum, ac non loquitur de gratia, quæ per modum naturæ est radix virtutum. Similiter dum dicit: *super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis*, hortatur ad exercendos actus charitatis præ aliis actibus virtutum, quia actus charitatis est vinculum perfectionis, & est obseruantia totius legis, & omnium præceptorum. Augustinus dicens charitatem esse maximum donorum, loquitur de charitate actiua simul, & passiua, qua non solùm diligimus Deum, sed etiam sumus Deo dilecti, & chari, quæ includit gratiam sanctificantem. Sexto dum dicitur, *remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*, significatur, quod dilectio præcessit remissionem peccatorum, adeoque quod non est formalis remissio, sed dispositio præcedens remissionem, vt magis explicabitur infra. Septimo diuerso modo gratia dicitur fons, & radix virtutum, diuerso modo charitas. Gratia dicitur fons, & radix omnium virtutum, quia omnes virtutes ex gratia, tanquã ex radice emanant; at charitas dicitur fons omnium virtutum, quatenus per suum obiectum formale mouet ad imperandos actus omnium virtutum. Charitas igitur patiens est, benigna est &c. quia qui Deum diligit ex motiuo charitatis, patiens est, benignus est, & imperat actus omnium virtutum. In eodem sensu *plenitudo legis est dilectio*, quia qui diligit Deum, ex motiuo dilectionis vult obseruare totam legem, ne Deo dilecto displiceat. In eodem sensu Prosper dicit charitatem esse vitam omnium virtutum, & mortem omnium vitiorum, quia qui Deum diligit, ex motiuo dilectionis imperat actus omnium virtutum, & vitat actus omnium vitiorum. Octauo charitas diuidit inter filios Dei, & filios damnationis, quia qui habet charitatem, cum habeat etiam gratiam, est filius Dei, qui caret charitate, cum careat etiam gratia, est filius damnationis. Nono nomen iustitiæ significat æqualitatem, ideoque iustitia est quædam adęquatio cum sua regula, & mensura. Duplex naturę rationalis regula, & mensura potest considerari. Prima est finis vltimus; secunda est lex ordinans naturam rationalem ad finem vltimum

timum. Proportionaliter duplex potest considerari iustitia, & adæquatio naturæ rationalis cum sua regula, & mensura. Prima est adæquatio naturæ rationalis cum suo vltimo fine, & in hoc sensu iustitia supernaturalis est gratia sanctificans, per quam natura rationalis constituitur adæquata, & apta ad suum vltimum finem supernaturalem, qui est Deus immediatè visus. Secunda est adæquatio cum lege supernaturali, & in hoc sensu iustitia supernaturalis est charitas, quæ cum sit obseruantia totius legis supernaturalis, est adæquatio cum tota lege supernaturali. Augustinus igitur dum dicit, quod charitas est verissima, plenissima, & perfectissima iustitia, dicit, quod charitas est iustitia, in quantum iustitia est adæquatio cum lege. Ex hoc autem non sequitur, quod charitas sit iustitia, per quam formaliter constituimur verè iusti coram Deo, hoc est verè apti ad consequendum Deum nostrum vltimum finem supernaturalem: nam talis iustitia consistit in gratia, quæ est radix charitatis, & participatio diuinæ naturæ, vt explicatum est.

21. Ad Tertium respondeo, quod Concilium Tridentinum licet noluerit definire distinctionem gratiæ à charitate, tamen illam insinuauit, dum dixit iustificationem fieri per infusionem gratiæ, & donorum, & dum Can. 11. damnauit eos, qui dicebant homines iustificari sola imputatione iustitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia, & charitate; ergo non tradidit doctrinam mutilam de iustificatione, siquidem etiam gratiæ fecit mentionem.

22. Ad quartum nego sequelam. Iuxta communem sententiam multorum anima, & eius potentiæ spirituales sunt mutuo inseparabiles, & tamen distinguuntur; ergo etiam gratia, & charitas possunt esse mutuo inseparabiles, & nihilominus distingui.

23. Ad quintum gratia distincta à charitate est necessaria, vt sit natura quædam spiritualis vna, non consistens in aggregato plurium potentiarum, neque in vna tantum potentia, sed in radice omnium potentiarum, & habituum supernaturalium, vt explicatum est supra. Dum opponitur, quod omnis habitus ordinatur ad operationes, distinguo; ordinatur ad operationes solum vt principium immediatum, nego: vt principium etiam radicale potentiarum, concedo. Sanitas animalis ex doctrina Aristotelis est quidam habitus receptus, non in potentijs, sed in ipsa substantia animalis, qui proinde non est principium immediatum operandi, sed perficit immediatè ipsam substantiam; ergo etiam gratia potest esse habitus perficiens, & eleuans ipsam naturam, eamque reddens aptam ad suum finem supernaturalem.

QVÆSTIO LXXIX.

Vtrum præter gratiam sanctificantem, & virtutes infusas dentur etiam dona Spiritus Sancti, quæ sint habitus supernaturales distincti à virtutibus?

S. Thom. 1. 2. quæst. 68.

1. VIdentur dona Spiritus Sancti non esse habitus permanentes, sed qualitates transeuntes: primo quia habitus permanentes regulariter dantur solum ad ordinatum modum operandi, ad modum autem operandi extraordinarium, & rarum, dari solent qualitates solum transeuntes, ideoque prophetia vt plurimum non datur per modum habitus permanentis, sed per modum qualitatis transeuntis, vt dictum est supra q. agendo de gratijs gratis datis; sed dona Spiritus Sancti ex speciali instinctu mouent ad actus extraordinarios, & qui raro fiunt ergo &c.

2. Secundo habitibus vtimur, cum volumus; sed donis Spiritus Sancti non vtimur cum volumus, siquidem eorum vsus pendet ex speciali instinctu Spiritus Sancti; ergo &c.

3. Tertio habitus infusi dantur ad agendum modo ordinario; sed dona Spiritus Sancti dantur ad agendum modo extraordinario per extraordinarium instinctum Spiritus Sancti: ergo &c.

4. Quarto neque ex Scriptura, neque ex Patribus colligitur dari dona Spiritus Sancti quæ sint habitus per se infusi distincti à virtutibus; ergo &c.

5. Quinto si dona Spiritus Sancti essent habitus permanentes, conueniret illis definitio virtutis; ergo non possent distinguiri à virtutibus per se infusis. Probatur antecedens: virtus enim ex Aristotele *est habitus, qui facit bonum habentem, & eius opus bonum reddit*; si dona Spiritus Sancti essent habitus, qui facerent bonum habentem, & opus eius bonum redderent; ergo essent virtutes: sed etiam essent habitus per se infusi; ergo essent virtutes per se infusę, ac proindè non distinguerentur à virtutibus per se infusis.

6. Respondeo Isaiæ cap. 11. propheta de Christo dicere: *requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus, Spiritus Consilij, & fortitudinis, spiritus scientiæ, & pietatis, & replebit eum spiritus timoris Domini.* Sensus est, quod Spiritus Sanctus requiescet super Christum, illique conferet septem perfectiones, & septem dona, quæ sunt sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, & timor Domini, quæ dona, quæ inspirantur à Spiritu Sancto, & disponunt eum, in quo sunt, vt moueatur à Spiritu Sancto, vocantur *spiritus*, vt explicat Nazianzenus

zenus orat. 43. in festo Pentecostes, dicens: *Isaias, vt opinor, spiritus operationem spiritum appellare solet*. Posset etiam dici cum Hieronymo, Origene, & Cyrillo in eum locum, quod Spiritus Sanctus, in quantum inspirat donum sapientiæ, dicitur spiritus sapientiæ, in quantum inspirat donum intellectus, vocatur spiritus intellectus &c. Licet Isaias eo loco ad litteram loquatur de Christo, tamen quia Christus accepit gratias, & dona, vt illa nobis communicaret, siquidem, vt dicitur Ioan. 1. *de plenitudine eius omnes accepimus*, Patres, & Theologi eum locum Isaiæ accommodant omnibus iustis, ac dicunt Spiritum Sanctum requiescere in omnibus iustis, ijsque communicare septem sua dona. Ideo Chrysostomus in psal. 44. agens de eo loco Isaiæ dicit; *nos de plenitudine eius accepimus*, & infra: *sed illic quidem est integra, & vniuersa gratia: in hominibus autem parum quid, & gutta ex illa grátia*: & Augustinus serm. 19. de temp. cap. vlt. dicit nos repleri septiformi spiritu, sicut Isaias prædixerat, ac idem dicunt Hieronymus, Cyrillus Alexandrinus, Gregorius Magnus, Cyprianus. & alij Patres, quorum testimonia affert Suarius l. 2. de gratia, cap. 17. §. 3. & seqq.

7. His positis, circa dona Spiritus Sancti aliqua sunt explicanda, quæ breuitatis gratia per varia quæsita proponam. Quæritur igitur primo, quid sit donum Spiritus Sancti?

8. Respondeo donum Spiritus Sancti posse sumi dupliciter, generice nimirum, & specificè. Donum generice sumptum est omne, quod datur à Spiritu Sancto in ordine ad salutem æternam, iuxta illud Iacobi 2. *omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est, descendens à Patre luminum*. Donum in hoc sensu est genus commune omnibus gratis, tum gratum facientibus, tum gratis datis: siquidem omnes dantur à Deo ad promouendam salutem æternam. Donum specificè sumptum est dispositio, per quam aliquis redditur bene mobilis à Spiritu Sancto per internos instinctus. Explicatur. Homo ad bene, & supernaturaliter operandum mouetur à duplici principio, altero interno, quod est ratio, altero externo, quod est Deus; sed mobile debet esse proportionatum motori; ergo homo debet fieri proportionatus, non solum ad hoc, vt moueatur à ratione, sed etiam ad hoc, vt moueatur à Deo per internos instinctus: sed dispositiones, quibus proportionamur ad hoc, vt moueamur à Deo, vocamus dona Spiritus Sancti; ergo dona nihil aliud sunt, quam dispositiones, quibus homo proportionatur ad hoc, vt moueatur à Deo per internos instinctus. Ideo dona in Scripturis vocantur spiritus. Nam sunt dispositiones ad hoc, vt moueamur per inspirationes diuinas: sed inspiratio est quidam motus procedens à principio externo; ergo dona sunt dispositiones ad hoc, vt moueamur à Deo, tanquam ab exteriore mouente.

9. Quæritur secundo, vtrum dona specificè sumpta distinguantur à virtutibus per se infusis?

10. Respondeo tres esse sententias. Prima Guglielmi Parisiensis l. de virtut. Scoti in 3. dist. 34. quæst. vnic. Gabrielis ibidem, art. 2. Maioris ibid. quæst. 1. docet dona Spiritus Sancti non distingui à virtutibus proportionaliter illis correspondentibus: ex. gr. donum fortitudinis non distingui à virtute fortitudinis per se infusæ &c. Secunda sententia Antisiodorensis l. 3. sum. tract. 12. cap. 1. Gersonis tract. de donis Spiritus Sancti, & quorundam Thomistarum docet dona spectantia ad voluntatem non distingui à virtutibus moralibus, dona spectantia ad intellectum distingui à virtutibus intellectualibus, ex. gr. donum scientiæ distingui à scientia, quæ est virtus intellectualis. Tertia sententia communior Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 68. art. 1. S. Bonauenturæ in 3. dist. 34. Durandi, Henrici, Abulensis, & aliorum, quos ex nostris sequuntur Suarius l. 2. de grat. cap. 17. & l. 6. cap. 10. Valentia 2. p. disp. 5. & alij, docet dona specificè sumpta distingui à virtutibus.

11. Dicendum cum hac tertia sententia: dona specificè sumpta distinguuntur à virtutibus strictè sumptis. Probatur: nam virtus strictè sumpta est, per quam disponimur ad operandum secundum præscriptum rationis, & conformiter rationi: & quidem si disponat ad operandum conformiter rationali naturali, est virtus naturalis; si disponat ad operandum conformiter rationi supernaturali, est virtus supernaturalis: donum specificè sumptum est, per quod disponimur ad operandum specialiter secundum instinctum diuinum: sed diuersa debet esse dispositio ad operandum secundum rationem, atque ad operandum speciali modo secundum instinctum diuinum; ergo donum debet distingui à virtute. Probatur minor: nam mobile vt proportionetur motori altiori, indiget altiori dispositione: sed Deus mouens per instinctum, est mouens altior ratione creata; ergo creatura altiori dispositione indiget, vt proportionetur Deo mouenti per instinctus, quàm indigeat, vt moueatur propria ratione etiam supernaturali. Ideo vt explicat S. Thomas 1. 2. quæst. 68. art. 1. Isaias 50. dicit: *Dominus aperuit mihi aures; ego autem non contradico*, quia Deus aperit aures per internos instinctus; creatura autem per dona Spiritus Sancti disponitur ad non contradicendum, sed sequendum diuinum instinctum. Aristoteles etiam 7. mor. ad Eudemum, cap. 18. dicit, quod his, qui mouentur per diuinum instinctum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed expedit, vt sequantur interiorem instinctum, quia mouentur à meliori principio, quam sit ratio humana.

12. Quæritur tertio, vtrum dona Spiritus Sancti sint necessaria, ac dentur in omnibus iustis?

13. Respondeo affirmatiuè, vt docet S. Thomas 1.2. quæst. 68. art. 2. Probatur: nam operationes supernaturales, & diuinæ, cum sint supra omnem naturam creatam, & creabilem, speciali modo debent procedere à Deo per instinctus; ergo vt creatura bene se habeat ad exercendas operationes supernaturales, & diuinas, debet esse specialiter disposita ad hoc, vt moueatur à Deo per internos instinctus; ergo indiget donis Spiritus Sancti, quæ consistunt in his dispositionibus; & quia omnes iusti bene se habent ad exercendas operationes supernaturales, ac diuinas, ideo omnes iusti simul cum gratia sanctificante, & virtutibus per se infusis accipiunt etiam dona Spiritus Sancti. Qui autem per peccatum mortale priuantur gratia, & charitate, priuantur etiam virtutibus moralibus per se infusis, ac donis Spiritus Sancti. Ideo Apostolus ad Rom. 8. dicit; *Qui Spiritu Dei aguntur, ij sunt filij Dei*, quia iusti, qui sunt filij Dei, habent etiam dona Spiritus Sancti, per quæ disponuntur ad hoc, vt moueantur, & agantur à Deo per internos instinctus. Dauid etiam psal. 142. dicebat: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*, quia ad beatitudinem, quæ est terra recta nobis promissa, peruenire non possumus, nisi per instinctus Spiritus Sancti deducamur.

14. Quæritur quarto, vtrum dona Spiritus Sancti dentur in iustis per modum habitus permanentis, vel per modum qualitatis transeuntis?

15. Respondeo cum S. Thoma 1.2. quæst. 68. art. 3. quem sequitur Suarius l. 6. de grat. cap. 10. §. 3. contra Vasquez 3. p. disp. 44. cap. 2. dona Spiritus Sancti dari in omnibus iustis per modum habitus permanentis. Probatur: nam omnes iusti debent permanenter bene se habere ad actus supernaturales exercendos; sed ad hoc requiritur, vt permanenter sint bene dispositi ad hoc, vt moueantur à Spiritu Sancto per internos instinctus; ergo debent habere dona Spiritus Sancti per modum habitus permanentis disponentis ad hoc, vt moueantur à Spiritu Sancto per internos instinctus. Confirmatur; nam dona Spiritus Sancti significantur per illud Isaiæ 50. *Requiescet super eum Spiritus Domini*; sed ly *requiescet* significat permanentiam; ergo &c. Rursus nomen doni propriè dicti significat aliquid datum permanenter. Quod enim datur transeunter, & vt statim auferendum, propriè non donatur.

16. Quæritur quintò, vtrum conuenienter assignentur septem dona Spiritus Sancti?

17. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæst. 68. art. 4. Probatur: nam ex dictis donum est habitus, quo disponimur ad hoc, vt moueamur à Spiritu Sancto per internos instinctus; sed debemus moueri à Spiritu Sancto secundum intellectum, seu rationem, & secundum voluntatem; ergo aliqua dona debent spectare ad intellectum, aliqua ad voluntatem; sed intellectus indiget quatuor donis, sapientiæ nimirum, intellectus, scientiæ, & consilij; voluntas indiget tribus donis, nimirum fortitudinis, pietatis, & timoris domini; ergo conuenienter assignantur septem dona enumerata ab Isaia. Probatur assumptum: nam intellectus primo ex instinctu Spiritus Sancti debet intelligere, & percipere mysteria supernaturalia, & diuina per fidem credita, per modum simplicis intelligentiæ; ac debet circa illa discurrere, tum per altissimas causas, tum per causas inferiores; & debet ex instinctu Spiritus Sancti practice iudicare, quid agendum sit hic, & nunc; ad donum intelligendi, & penetrandi mysteria supernaturalia, & diuina per modum simplicis intelligentiæ, vocatur donum intellectus; donum discurrendi de mysterijs supernaturalibus, & diuinis per altissimas causas, vocatur sapientia; donum discurrendi de illis per causas inferiores, vocatur scientia; donum iudicandi practicè, quid sit agendum, vocatur consilium; ergo &c. Voluntas debet esse mobilis à Spiritu Sancto, tum in ijs, quæ sunt ad alterum, tum in ijs, quæ sunt ad se; sed donum, quo ex instinctu Spiritus Sancti operamur bonum ad omnes proximos, reuerentiam diuinam, seu Dei, quem veneramur vt Patrem communem, vocatur pietas: donum, quo ex instinctu Spiritus Sancti operamur honesta ad nos ipsos, vincendo timorem terribilium, vocatur fortitudo; donum, quo ex instinctu Spiritus Sancti declinamus mala propter timorem reuerentialem Dei, vocatur timor, iuxta illud Prou. 16. *In timore Domini declinat omnis à malo.* & psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas: à iudicijs enim tuis timui*; ergo &c.

18. Confirmatur; nam dona debent proportionaliter correspondere virtutibus, & debent ab illis differre per hoc, quod virtutes perficiunt subiectum in ordine ad sequendum ductum rationis, dona perficiunt in ordine ad sequendum instinctum Spiritus Sancti; sed allata diuisio donorum proportionaliter correspondet diuisioni virtutum intellectualium, & moralium: ergo &c. Probatur minor: nam virtutes intellectuales ex Aristotele 6. Ethic. sunt quinque, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars; sed virtutibus sapientiæ, intellectus, & scientiæ correspondent tria dona, quæ ijsdem nominibus vocantur; prudentiæ correspondet donum consilij: arti nullum donum debet correspondere, siquidem ars non habet pro fine perfectionem hominis in ordine ad vltimum finem, sicut prudentia, sed in ordine ad fines inferiores: Spiritus autem sanctus per septem dona perficit hominem in ordine ad vltimum finem; ergo quatuor dona spectantia ad intellectum proportionaliter correspondent virtutibus intellectualibus. Virtutes morales diuiduntur in quatuor cardinales, quæ sunt prudentia, iustitia, temperantia, & fortitudo;

sed

sed iustitiæ, quæ est virtus ad alterum, correspondet pietas, qua ex reuerentia Dei operamur bona ad omnes; fortitudini correspondet donum fortitudinis; temperantiæ correspondet donum timoris; prudentiæ, quæ quia perficit rationem practicam, & directiuam morum, recensetur tum inter virtutes intellectuales, tum inter morales, correspondet donum consilij; ergo allata diuisio est optima. Abstrahimus nunc à quæstione, in qua quæritur, vtrum dona possent aliter diuidi, vel subdiuidi in alias species subalternas, vel infimas, quæ quæstiones sunt magis molestæ, quam vtiles, ideoque omittendæ.

19. Infertur, quo pacto quatuor dona intellectualia differant à fide, quæ est virtus theologica. Fides theologica est habitus, quo secundum intellectum coniungimur Deo, vt primæ veritati, ideoque assentimur omnibus, quæ à Deo reuelantur; at quatuor dona intellectus sunt habitus, quibus reddimur habiles ad hoc, vt ex instinctu Spiritus Sancti mysteria diuina per fidem credita intelligamus, circa illa discurramus per causas altissimas, & etiam per inferiores, ac practicè iudicemus, quid hic, & nunc sit agendum ad consequendam beatitudinem per fidem nobis propositam, ac proinde non sunt habitus fidei, sed supponunt fidem. Ideo Isaiæ 7. iuxta versionem 70. dicitur: *Nisi credideritis, non intelligetis*, quia donum intellectus supponit fidem. Idem dic de alijs donis. Explicatur. Per fidem credimus Deum esse trinum, & vnum, Verbum esse incarnatum &c. Per donum intellectus ex instinctu Spiritus Sancti penetramus, & intelligimus hæc mysteria. Per donum sapientiæ circa illa discurrimus per altissimas causas, & altissima principia: puta ex eo, quod Deus sit optimus, & summè communicatiuus sui, inferimus Deo conuenientissimum esse, vt summè, & infinitè simpliciter se communicet ad intra per diuinas processiones; infinitè secundum quid se communicet ad extra per incarnationem: ex eo, quod Deus sit summè misericors, & summè iustus, inferimus conuenientissimum fuisse, vt Filius Dei incarnaretur, & pro nobis moreretur ad exercendum supremum actum misericordiæ simul, ac iustitiæ. Per donum scientiæ discurrimus circa incarnationem, dum ex causis inferioribus, nimirum ex eo, quod nos simus valde procliues ad peccandum, & peccauimus in Adamo, inferimus conueniens fuisse, vt Deus afferret nobis remedium per incarnationem.

20. Quæritur sexto, vtrum dona Spiritus Sancti sint connexa, ita vt vnum non possit dari, nec auferri sine alio?

21. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæst. 68. art. 5. Ratio est, quia ideo in iustis dantur dona, quia cum Spiritus Sanctus in iustis habitet per gratiam, & charitatem, iuxta illud Io. 14. *Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, & ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*, debet illis dare dispositiones, per quas sint bene mobiles à Spiritu Sancto per internos instinctus; ergo qui habet gratiam, & Spiritum Sanctum, debet habere omnia dona, cum de omnibus sit eadem ratio: qui autem caret gratia, adeoque Spiritu Sancto, debet carere omnibus donis permanentibus, ac proindè dona sunt ita connexa, vt qui habet vnum, habeat omnia, qui caret vno, careat omnibus. Ex opposita ratione gratiæ gratis datæ non sunt connexæ, quia non supponunt Spiritum Sanctum habitare in anima per gratiam, ac possunt dari etiam in peccatoribus ad vtilitatem aliorum. Hinc S. Thomas art. 6. infert dona Spiritus Sancti remanere etiam in beatis in patria, sicut in ijs remanent gratia, & charitas, ex qua sequuntur virtutes, ac dona, licet in patria non possint exercere operationem circa aliquam materiam, circa quam possunt exercere suam operationem in via.

22. Quæritur septimo, vtrum dona sint perfectiora virtutibus?

23. Respondeo cum S. Thoma art. 8. virtutes Theologicas esse perfectiores donis, at dona esse perfectiora virtutibus non theologicis, tum intellectualibus, tum moralibus. Quod virtutes theologicæ sint perfectiores donis, probatur: nam virtutes theologicæ sunt habitus, per quos intellectus, & voluntas vniuntur Deo suo vltimo fini: nam per fidem intellectus vnitur Deo, vt primæ veritati, ideoque firmissimè credit omnia, quæ Deus dicit: per spem voluntas vnitur diuinæ omnipotentiæ, & fidelitati, ideoque firmissimè sperat omnia, qua Deus promittit: per charitatem eadem voluntas vnitur diuinæ bonitati, quam super omnia amat, ideoque vult facere omnia, quæ sunt conformia diuinæ bonitati: at dona sunt habitus, quibus qui vnitus est Deo redditur idoneus ad hoc, vt à Deo moueatur per internos instinctus; sed perfectiores sunt habitus, quibus vnimur Deo, & efficimur vnus Spiritus cum Deo, iuxta illud Apostoli, *Qui adhæret Deo vnus Spiritus est*, quam habitus, quibus consequenter ad hoc, quod simus Deo vniti, reddimur bene mobiles à Deo per internos instinctus; ergo &c. Quod dona sint perfectiora cæteris virtutibus non theologicis, probatur: nam dispositiones, quibus reddimur bene mobiles à perfectiori principio, sunt perfectiores; sed dona sunt dispositiones, quibus reddimur bene mobiles à Deo per internos instinctus; virtutes sunt dispositiones, quibus reddimur bene mobiles à ratione per lumen supernaturale: Deus autem est perfectius principium, quam ratio humana; ergo &c. Quo pacto dona quoad perfectionem comparentur inter se inuicem, videri potest apud S. Thomam art. 7.

24. Ad primum concedo maiorem, & ad minorem dico, quod dona Spiritus Sancti mouent iustos etiam ad actus supernaturales,

quos ordinariè exercent. Vt enim dictum est in responsione ad tertium quæsitum, actus supernaturales, & diuini, quia excedunt omnem naturam creatam, & creabilem, exigunt speciali modo procedere à Deo per internos instinctus; ergo dona Spiritus Sancti mouent iustos, non solum ad actus extraordinarios, sed etiam ad actus supernaturales, quos ordinariè exercent, ideoque debent esse habitus permanentes. At gratiæ gratis datæ concurrunt solum ad aliqua extraordinaria, ideoque regulariter non dantur per modum habitus permanentis.

25. Ad secundum, concedo maiorem, & nego minorem. Instinctus non habemus, cum volumus, sed cum Spiritus Sanctus voluerit illos nobis dare, iuxta illud, *Spiritus vbi vult spirat.* Supposito tamen, quod præueniamur instinctu, possumus, cum volumus, vel vti donis Spiritus Sancti, obtemperando instinctibus, vel non vti, resistendo instinctibus. Ideo S. Stephanus Act. 7. Iudæis improperauit: *Vos semper Spiritui Sancto resistitis*, quia diuinis instinctibus resistebant.

26. Ad tertium concedo maiorem, & ad minorem dico dona Spiritus Sancti dari iustis ad agendum, non solum modo extraordinario, sed etiam modo iustis ordinario, vt explicatum est in responsione ad primum. Exemplum agendi modo extraordinario per extraordinarium instinctum est Samson, qui vt habetur in lib. Iudic. subuersione templi interfecit se ipsum, & hostes.

27. Ad quartum distinguo antecedens: si dona essent habitus permanentes, conueniret illis definitio virtutis communiter dictæ, concedo; specialiter dictæ, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Vt docet S. Thomas 1.2. quæst. 68. art. 1. ad 1. & 3. Virtus potest sumi dupliciter, communiter, & specialiter. Virtus communiter dicta est habitus, qui quomodocunque facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit, & in hoc sensu dona Spiritus Sancti sunt virtus. Virtus specificè sumpta est, quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit bonitate humana, consistente præcisè in hoc, vt opus sit conforme rationi. In hoc sensu dona Spiritus Sancti non sunt virtus, quia faciunt bonum habentem, & opus eius bonum reddunt bonitate plusquam humana, consistente in hoc, vt operatio sit conformis instinctui Spiritus Sancti. Hæc doctrina, vt aduertit S. Thomas, consonat doctrinæ Aristotelis, qui 7. Ethic. cap. 1. supra virtutem communem, & humanam ponit virtutem quandam heroicam, & diuinam, secundum quam aliqui dicuntur esse homines diuini; & proportionaliter infra vitia humana ponit vitia quædam plusquam humana, per quæ constituuntur aliqui homines ferini.

QVÆSTIO LXXX.

Vtrum hominis sanctificatio, & iustificatio fiat per qualitatem creatam permanentem, & intrinsecam animæ?

S. Thomas 1. 2. *quæst.* 110. *art.* 1. 2. 3.

1. VIdetur homo sanctificari, & iustificari formaliter, non per qualitatem creatam, sed per ipsum Spiritum Sanctum animam habitantem: primo quia certum est quod Spiritus Sanctus, imo omnes tres personæ diuinæ dantur iustis, & in illis habitant, ideoque ad Rom. 5. dicitur: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*: Io. 4. *Ad eum veniemus & mansionem apud eum faciemus*; 1. Ioan. 4. *qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*; sed posito, quod Deus sit in iustis, per hanc sanctitatem increatam illos sanctificat, proportionaliter ac Verbum diuinum sanctificat humanitatem per suam sanctitatem increatam; ergo &c.

2. Secundo Auctor libri Hypognosticon, qui habetur tomo 7. Augustini, & creditur fuisse discipulus Augustini, l. 3. liberum arbitrium comparat iumento, quod regitur & mouetur à gratia, tanquam à sessore; sed Spiritus Sanctus vt sessor regit, & mouet liberum arbitrium hominis iusti, ideoque ait Rom. 8. dicitur: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei*; ergo liberum arbitrium sanctificatur formaliter ab ipso Spiritu Sancto.

3. Tertio sanctitas consistit in adoptione, qua filij Dei nominamur, & sumus; sed omnis adoptio est extrinseca adoptato; ergo &c.

4. Quarto videtur homo iustificari formaliter à peccatis, non per formam intrinsecam, sed per extrinsecam declarationem, ac remissionem peccati. Iustificare enim est verbum forense, & est idem, ac aliquem declarare iustum; sed declaratio, qua Deus declarat hominem iustum, extrinseca est homini; ergo &c.

5. Quinto ex Scripturis Deus iustificat hominem per hoc, quod illi peccata remittit, & non amplius imputat, ideoque Psal. 41. dicitur: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata*; sed remissio, & non imputatio peccati est actus Dei homini extrinsecus; ergo &c.

6. Sexto videtur, quod nos iustificemur non per iustitiam nostram, & nobis inhærentem, sed per iustitiam increatam Dei, vel per iustitiam, & obedientiam Christi extrinsecam, & nobis imputatam, & applicatam per actum fidei. Nam ad Rom. 4. dicitur, Abrahæ fidem reputatam esse ad iustitiam; ergo iustificamur per iustitiam Christi fide apprehensam, & nobis applicatam.

7. Septimo ad Rom. 5. dicitur: *Sicut per vnius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt*

sunt multi, ita per vnius, hoc est Christi, *obedientiam iusti constituentur multi*; ergo sicut constituimur originaliter peccatores per peccatum Adami nobis imputatum, sic constituimur iusti per obedientiam, & iustitiam Christi nobis imputatam.

8. Octauo ad Rom. 10. Paulus reprehendit Iudæos dicens: *Ignorantes iustitiam Dei, & suam quærentes statuere, iustitiæ Dei non sunt subiecti*; ergo non iustificamur per iustitiam nostram, ac nobis inhærentem, sed per iustitiam Dei nobis applicatam.

9. Nono 1. ad Corint. 1. dicitur de Christo, *qui factus est nobis à Deo sapientia, & iustitia, & redemptio*: & eodem cap. *Eum, qui non nouerat peccatum, peccatum fecit, vt nos efficiamur iustitia Dei in ipso*; & Ierem. 13. dicitur: *Et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus iustitia nostra*; ergo iustificamur per iustitiam Christi.

10. Decimo ad Eph. 1. dicitur: *Deus nos acceptos, & gratiosos habuit in dilecto filio suo*; ergo Apostolus significat nos esse intrinsecè turpes, & maculatos, ac solum esse Deo gratiosos, & dilectos, vt coopertos, & indutos iustitia Christi, ideoque eadem Epist. cap. 4. dicit: *Induite nouum hominem*, hoc est Christum, in quantum per iustitiam Christi, tanquam per vestem extrinsecè induimur, & renouamur.

11. Vndecimo Bernardus epist. 190. ad Innoc. dicit: *Iustos nos dixerim, sed illius iustitia. Quænam ipsa? Finis legis Christus ad iustitiam omni credenti. Denique qui factus est nobis iustitia à Deo Patre*; & simili modo loquitur serm. 22. & 23. in Cant. ergo Bernardus docet nos iustificari formaliter per iustitiam Christi.

12. Duodecimo iustitia vera est adæquatio cum lege Dei; sed nulla humana iustitia potest adæquari cum lege diuina, ideoque psal. 142. dicitur: *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*: Gregorius Magnus 8. Mor. dicit: *Quantalibet iustitia polleant, nequaquam sibi ad innocentiam, vel electi sufficiunt, si in iudicio districto requirantur*: ergo vt simus verè iusti, debemus iustificari per iustitiam Christi.

13. Decimotertio si dicamus nos fieri iustos per iustitiam, & merita propria, iniuriam facimus iustitiæ, & meritis Christi, quasi non sufficiant ad nos etiam formaliter iustificandos, & damus occasionem superbiæ; ergo &c.

14. Decimoquarto videtur iustificatio consistere in sola remissione peccati. Ambrosius enim serm. 3. in psal. 18. dicit: *Qui dicit peccata sua, iustificatur*; ergo iustificationem ponit in sola remissione peccati, iuxta illud psalm. 31. *Dixi: confitebor aduersum me iniustitiam meam, & tu remisisti impietatem peccati mei*. Augustinus 19. de Ciuit. cap. 27. de nostra iustitia dicit: *Tanta est in hac vita, vt potius remissione peccatorum constet, quam virtutum perfectione*.

15. Respondeo circa gratiam gratum faciencem, & circa causam formalem nostræ iustificationis plures fuisse errores hæreticorum, & sententias Scholasticorum. Primo vt refert Bellarminus tom. 4. lib. 1. de Gratia, & lib. arb. cap. 3. Caluinus in Antidoto Concilij Tridentini, sess. 6. cap. 7. negauit gratiam gratum facientem esse habitum, vel qualitatem in anima permanentem, ac docuit nullam nostræ iustitiæ partem in habitu, vel qualitate consistere, sed extrinsecè tantum, & gratuita Dei acceptatione nos esse iustos. Caluinum sequuti sunt Chemnitius, qui in examine Concil. Trident. 1. parte reprehendit Concilium Tridentinum, quod in qualitate, & in virtutibus infusis iustificationis gratiam constituerit, & Tilmannus Esuius, qui reprehendit catechismum Concilij Tridentini, quod gratiam gratum facientem definiat *qualitatem diuinam in anima inhærentem*, eundemque errorem sequutus est Albertus Pighius vir alioquin catholicus, & doctissimus, lib. 5. de lib. arb.

16. Secundo Magister sententiarum in 1. dist 17. videtur docere charitatem non esse habitum creatum, sed Spiritum Sanctum in anima inhabitantem. Quia tamen in 2. distinct. 27. docet gratiam esse virtutem nobis à Deo infusam, virtutem autem esse bonam animæ qualitatem, videtur docere Spiritum Sanctum per aliquam qualitatem in nobis habitantem nos sanctificare, ac gratos Deo reddere, *vt quod*; qualitatem autem certam nos sanctificare, ac gratos Deo reddere *vt quo*, ideoque concedit Spiritum Sanctum habitare etiam in paruulis baptizatis, qui cum nullum actum bonum exerceant, non potest in illis habitare Spiritus Sanctus per actum, sed per qualitatem, & habitum.

17. Hæretici, qui dixerunt gratiam, & iustitiam nostram non consistere in qualitate creata, vel in habitu nobis intrinseco, ac proindè causam formalem nostræ iustificationis non esse qualitatem, vel habitum gratiæ, vt explicarent causam formalem nostræ iustificationis, in varias sententias abierunt, quas Bellarminus lib. 2. de Iustif. cap. 3. reducit ad quinque.

18. Prima docet causam formalem nostræ iustificationis esse fidem, non quidem habitualem: negant enim habitum fidei; sed actualem, qua credendo iustitiam Christi nobis imputari, apprehendimus, & facimus nostram iustitiam Christi. Hanc sententiam saltem verbo tenus docuerunt Lutherus, & Melancton in Confessione Augustana, dum asseruerunt fidem ipsam pro iustitia nobis imputari coram Deo. Dixi, quod illam saltem verbo tenus docuerunt. Nam alibi dicunt nos non iustificari per fidem, sed per iustitiam Christi, quam per fidem apprehendimus.

19. Secunda sententia Illyrici, & communis Lutheranorum, tum rigidorum, tum mollium docet causam formalem nostræ iustifi-

stificationis esse iustitiam Christi nobis imputatam.

20. Tertia sententia Osiandri docet causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam increatam, & essentialem Dei nobis imputatam.

21. Quarta sententia Caluini lib. 3. Instit. cap. 11. §. 2. concedit cum plerisque Lutheranis nobis sine vlla iustitia inhærente imputari iustitiam Christi, & propter eam nobis dimitti peccata; sed docet propriè iustificationem consistere in ipsa remissione peccatorum. Existimat enim nomen iustificationis spectare ad forum iudiciale, & esse forense, ac proindè, quod Deum nos iustificare nihil aliud sit, quam quod absoluendo à peccatis, iustos nos esse pronunciet, ac declaret.

22. Quinta sententia Buceri lib. de Concord. docet duplicem esse iustitiam, ac duplicem causam formalem nostræ iustificationis, alteram nobis inhærentem, & imperfectam, quæ consistat in virtutibus nobis inhærentibus, alteram perfectam, quæ consistat in iustitia Christi nobis imputata. Nomine virtutum videtur intelligere solos actus virtutum; sed possent etiam intelligi habitus. Eundem errorem sequuti incautè sunt Albertus Pighius contr. 2. & Auctores Antididagmatis Colonienses.

23. Sexto loco posset poni opinio, quæ vt diximus paulo ante, videtur Magistri, docens nos esse iustos formaliter per Spiritum Sanctum, & per sanctitatem increatam *vt quod*; per qualitatem autem creatam *vt quo*.

24. Sententiam Catholicam omnibus relatis erroribus contrariam docuit Tridentinum sess. 6. cap. 7. vbi loquens de causa formali iustificationis dicit: *Vnica formalis causa est iustitia Dei, non qua iustus est, sed qua nos iustos facit, qua videlicet ab eo donati renouamur Spiritu mentis nostræ, & non modo reputamur, sed filij Dei nominamur, & sumus*; & paulò post: *Id in hac impij iustificatione fit, dum eiusdem Sanctissimæ passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret. Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, charitatem.* His verbis, vt Bellarminus aduertit, damnantur quinque relati errores hæreticorum. Nam dum dicitur, quod *vnica causa formalis nostræ iustificationis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit*, damnatur tertius error Osiandri, dicentis nos iustificari formaliter per iustitiam increatam, qua Deus iustus est: & quartus error Buceri, & Pighij dicentium nos iustificari per duplicem iustitiam, alteram nostram, & imperfectam consistentem in virtutibus, alteram perfectam consistentem in iustitia Christi nobis imputata. Videtur etiam reijci sexta sententia, quam aliqui tribuunt Magistro docenti nos iustificari *vt quo* per iustitiam creatam, *vt quod* per Spititum Sanctum, adeoque per iustitiam increatam, qua Deus iustus est. Do[ctor] dicitur iustificationem impij fieri, dum [Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in co[rdi]bus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inhæret, [qua non solum reputantur, sed verè iusti nominan[tur] & sunt; damnatur secundus error comm[unis] Lutheranorum dicentium homines iustifi[cari], non per iustitiam ipsis inhærentem, [sed] per iustitiam Christi ipsis extrinsecè impu[tatam]. Dum dicitur, quod in iustificatio[ne] *cum remissione peccatorum hæc simul infusa ac[cipit] homo, fidem, spem, & charitatem*, dam[natur] quartus error Caluini docentis iustifi[cationem] consistere in sola remissione extrin[seca], qua Deus peccata remittit, & primus [error] Lutheri docentis hominem iustificari [per] solam fidem.

25. Addimus cum Bellarmino loco [cita]to statum quæstionis posse reduci ad hoc p[unc]tum, vtrum causa formalis absolutæ, & p[er]fectæ iustifiationis, qua nimirum consti[tu]mur simpliciter, & absolutè iusti, sit iust[itia] nobis inhærens? Si enim probetur senten[tia] affirmatiua, eo ipso reijciuntur omnes [ei]merati errores hæreticorum. Nam fic[ti] tuimur formaliter iusti per iustitiam nobis hærentem, non constituimur formaliter [iu]per solam extrinsecam iustitiam Dei, [vel] Christi, vel per solam extrinsecam remi[s]nem peccatorum. Rursus si iustitia nobis hærens constituit nos simpliciter, & abs[olu]iustos, non requiritur imputatio iust[itiæ] Christi, quæ perficiat, & absoluat iusti[tiam] inhærentem, qua solum inchoatiuè, & [non] perfectè iustificemur.

26. Proposito statu quæstionis, & re[fut]hæreticorum erroribus, supereſt, vt [iu]tiam Catholicam per aliqua quæsita exp[li]mus, & probemus, & hæreticorum err[ores] refellamus.

27. Quæritur ergo primo, vtrum in[fu]pturis verbum iustificandi impium sum[at] solum in significatione forensi, ita vt sig[ni]cet tantum hoc, quod est iustum pronun[ci]re, ac declarare, an potius in significatio[ne] quam possumus vocare practicam, ita v[t] gnificet hoc, quod est, aliquem ex impi[o] stum facere, & constituere.

28. Respondeo contra Caluinum, [et] Chemnitium, quod sumitur in significa[tio]practica pro hoc, quod est aliquem ex im[pio] iustum facere, & constituere. Proba[tur] Apostolus enim ad Rom. 5. dicit: *Sicut [per] vnius delictum in omnes homines in condemnati[o]nem, sic & per vnius iustitiam in omnes homines in iu[sti]cationem vitæ. Sicut enim per inobedientiam v[nius] hominis peccatores constituti sunt multi, ita per [unius] obedientiam iusti constituentur multi*; ergo A[po]stolus postquam dixit vnius, hoc est Chr[isti] iustitiam esse omnibus hominibus in iusti[fi]cationem, explicat, quid sit iustificari, [di]cens: *Iusti constituentur multi*; ergo iustifi[ca]idem est, ac iustum constitui, & fieri. Co[n]firmatur ex Patribus, & præsertim ex Aug[u]stino,

stino, qui alludens ad loca, in quibus Apostolus agit de iustificatione, verbum iustificandi ita explicat, vt significet idem, ac iustum facere. Augustinus igitur in psalm. 30. conc. 1. dicit. *Quis est, qui iustificat impium? Qui facit ex impio iustum*: lib. 2. de Peccat. mer. & rem. cap. 33. *Gratia Dei iustificamur, hoc est, iusti efficimur*: lib. de spi. & lit. cap. 26. *Quid est aliud iustificati, quam iusti facti?* epist. 105. *Iusti enim facti sunt, cum iustificati sunt*; epist. 106. *Autemam gratia iustificetur*, ideſt *iustus efficiatur, impius quid est, nisi impius?* epist. 120. *credens in eum, qui iustificat impium, ideſt ex impio facit pium*.

29. Confirmatur primo; nam Deus non potest eum, qui erat impius, declarare, & pronunciare iustum, nisi ex impio faciat iustum: alioquin illa declaratio, & pronunciatio esset falsa, & iniusta; ergo etiamsi iustificatio, qua Deus iustificat impium, sumatur in sensu forensi, nihilominus est connexa cum iustificatione practica, qua Deus hominem ex impio faciat iustum.

30. Confirmatur secundo; nam sicut iustus non potest condemnari, nisi iniustè, sic impius non potest iustificari iustificatione purè forensi, nisi iniustè. Sicut enim iudex per se, & præscindendo ab errore, iniustè agit, dum iustum declarat, & pronunciat esse impium, & dignum pœna, sic iniustè agit, dum declarat, & pronunciat impium esse iustum; sed Deus dum iustificat impium, non potest errare, nec iniustè agere; ergo Deus iustificat impium iustificatione non purè forensi, sed simul practica, ita vt ex impio faciat iustum, & sic simul declaret, & pronunciet illum non esse amplius impium, sed iustum. Hinc sequitur, quod iudex humanus, in quantum est iudex humanus, non potest impium iustificare, nisi iniustè, iustificatione forensi. Ratio est, quia iudex humanus non potest hominem ex impio facere iustum, adeoque si declaret iustum, cum simul non possit reddere iustum, iniustè agit. At Deus, qui potest per gratiam hominem ex impio reddere iustum, potest impium iustificare iustificatione, quæ simul sit forensis, & practica. Explicatur exemplo. Solus Christus de eo, quod erat panis, potest verè pronunciare, *hoc est Corpus meum*, quia solus potest propria virtute panem conuertere in corpus suum: sacerdotes hoc possunt auctoritate Christi, & in persona Christi. Dum ergo dicunt, *hoc est corpus meum*, loquutio illa vt sit vera, non potest esse purè speculatiua, sed debet esse etiam practica, ideoque ab Ambrosio in lib. de Sacram. vocatur *sermo operatorius*. Ex proportionali ratione solus Deus propria auctoritate de eo, qui immediatè ante erat impius, potest pronunciare, quod sit iustus, quia potest illum ex impio facere iustum, ideoque iustificatio, qua Deus iustificat impium, non potest esse purè forensis, sed debet esse simul practica.

31. Infertur Deum posse iustificare impium, sed non posse condemnare iustum. Ratio est, quia Deus potest per se hominem ex impio facere iustum, & sic illum iustificare iustificatione forensi simul, & practica, qua fiat, & simul declaretur iustus. At Deus non potest per se hominem ex iusto facere impium, & sic declarare, & pronunciare illum esse impium, & pœna dignum, adeoque non potest iustum condemnare, nisi iniustè, quod Deo repugnat.

32. Opponunt: apud prophanos scriptores verbum iustificandi habet significationem purè forensem; ergo etiam in Scriptura.

33. Respondeo, transeat antecedens, & nego consequentiam. Ratio est, quia auctores prophani loquuntur de iudicibus humanis; sed iudices humani non possunt impium iustificare, faciendo, vt ex impio fiat iustus; ergo possunt solum aliquem in sensu forensi iustificare, pronunciando illum esse iustum, ideoque solos iustos possunt iustè iustificare, impium autem non possunt iustificare, nisi iniustè. At Scriptura loquitur de Deo, ac dicit, quod Deus per suam gratiam iustificat impium; sed Deus potest hominem ex impio facere iustum, ac non aliter potest iustificare impium, nisi ex impio faciendo iustum, alioquin iustificaret iniustè; ergo Scriptura dum dicit, quod Deus iustificat impium, vel verbum iustificandi sumit in significatione solum practica, vel in forensi simul, & practica. Addo auctores linguæ latinæ non vti verbo iustificandi in vlla significatione, cum videatur barbarum.

34. Opponunt rursus, quod in Scriptura verbum hebreum, cui correspondet verbum latinum iustificandi, habet solum iustificationem forensem.

35. Respondet Bellarminus id negando, & afferendo exempla, in quibus sumitur in significatione practica. Daniel 12. dicitur: *Qui ad iustitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*; in hebræo, *Qui iustificant multos*, hoc est sua doctrina cooperantur ad hoc, vt multi iusti fiant. Isa. 53. de Christo dicitur: *In iustitia sua iusticabit ipse iustus seruus meus multos, & iniquitates eorum portabit*: ly *iusticabit* significat *iustos faciet*. Ideo S. Ioannes, qui optimè sciebat significationem vocis hebraicæ, Apoc. 18. dicit: *Qui iustus est, iustificetur adhuc* ideſt *fiat magis iustus*, ac proindè sumit verbum iustificandi in significatione practica.

36. Quæritur secundo, vtrum iuxta Scripturas, & Patres iustificemur, hoc est iusti efficiamur per iustitiam nobis inhærentem?

37. Respondeo affirmatiuè. Probatur primo, afferendo loca Scripturæ. Primo ad Rom. 5. dicitur: *Si enim vnius delicto mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, & donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt*

bunt per vnum Iesum Christum; ergo ex Apostolo in iustificatione accipimus abundantiam gratiæ, iustitiæ, & donorum; sed si non acciperemus iustitiam, & gratiam inhærentem, & intrinsecam, non acciperemus abundantiam iustitiæ, proportionaliter, ac qui non acciperet sapientiam intrinsecam, & inhærentem, non acciperet abundantiam sapientiæ; ergo in iustificatione accipimus gratiam, & iustitiam intrinsecam, atque inhærentem.

38. Confirmatur: nam si aliquis, cum esset deformis, insipiens, ægrotus, dicatur accipere abundantiam pulchritudinis, sapientiæ, & sanitatis, procul dubio significatur accipere pulchritudinem, sapientiam, & sanitatem intrinsecam, & inhærentem; ergo dum nos, cum essemus impij, & deformes per peccatum, accipimus abundantiam gratiæ, & iustitiæ, procul dubio accipimus gratiam, & iustitiam intrinsecam, & inhærentem. In eodem sensu ad Rom. 3. Apostolus dicit: *Iustificati gratis per gratiam ipsius*; & ad Eph. 4. *vnicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, quia nimirum in iustificatione accipimus abundantiam gratiæ inhærentis secundum mensuram maiorē, aut minorē, quā Christus voluerit nobis donare.

39. Secundo ad Eph. 2. dum iustificamur, dicimur creari in Christo; ad Gal. 5. dicimur fieri noua creatura; ad Tit. 3. dicimur regenerari, & renouari; sed non regeneraremur, renouaremur, crearemur, & efficeremur noua creatura, nisi acciperemus aliquod esse nobis intrinsecum, & inhærens; ergo in iustificatione accipimus iustitiam inhærentem, & aliquod esse intrinsecum, & inhærens. Dicimur etiam illuminari, & fieri lux in domino; vt autē aliquid ex tenebroso fiat lucidū, debet accipere lucem intrinsecam, & inhærentem.

40. Tertio ad Heb. 11. Apostolus de Abele scribit: *Testimonium consequutus est esse iustus.* Quo pacto autem Deus potuisset testari Abelem esse iustum, nisi habuisset iustitiam intrinsecam, & inhærentem, sed solum extrinsecam, & imputatam? Sicut enim Deus non potest testari aliquem esse sapientem, sanum, pulchrum, si habeat sapientiam, pulchritudinem, & sanitatem solum extrinsecam, & imputatam, sic non potest testari aliquem esse iustum, si habeat iustitiam solum extrinsecam, & imputatam. Deus etiam de Noè testatus est, quod erat iustus, atque perfectus. Vt autem esset iustus, & perfectus, debuit esse iustus, & perfectus iustitia, & perfectione intrinseca.

41. Quarto ad Rom. 8. & 1. ad Corint. 10. dicitur: *Quos præscivit, & prædestinauit conformes fieri imagini filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: & sicut portauimus imaginem terreni, ita portemus & imaginem cælestis*; sed Christus est iustus per iustitiam inhærentem; ergo etiam nos, vt iustificemur ad similitudinem Christi, debemus fieri iusti per iustitiam inhærentem. Confirmatur: nam sicut vt simus similes Christo in sapientia, beatitudine requiritur, vt sicut Christus est sapiens, beatus per sapientiam, & beatitudinem intrinsecam, & inhærentem, sic nos simus sapientes, & beati per sapientiam, & beatitudinem inhærentem: sic proportionaliter vt simus similes Christo in sanctitate, & iustitia requiritur, vt sicut Christus est iustus, & sanctus per sanctitatem, & iustitiam intrinsecam, & inhærentem, sic nos simus sancti, & iusti per sanctitatem, & iustitiam intrinsecam, & inhærentem.

42. Quinto ad Rom. 8. Apostolus dicit nos iam accepisse Spiritum adoptionis filiorum quoad animam, quæ viuit propter iustificationem, quamuis corpus mortuum sit propter peccatum; ergo ex Apostolo anima viuit propter iustificationem; sed vita profecto dubio debet esse intrinseca, & inhærens: ergo procul dubio iustificamur per iustitiam intrinsecam, & inhærentem: siquidem non potest viuere per vitam extrinsecam.

43. Probatur secundo ex Patribus. Athanasius lib. 2. de Peccat. mer. & rem. cap. 9. dicit: *Nam Christum imitantur sancti ad eius ipsam iustitiam, sed præter hanc imitationem per eius illuminationem, iustificationemque homo etiam intrinsecus operatur*: & infra: *Hanc gratia baptizatos quoque paruulos inserit corpus certè imitari aliquem nondum valent*; ergo Athanasius manifestissimè docet nos iustificari iustitiam intrinsecam, & inhærentem infusam. Et cap. 12. *Legimus iustificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem, & inspirationem gratiæ spiritualis.* Psal. 98. dicit: *Quis in nobis facit iustitiam, nisi qui nos iustificauit? Nos ergo impij, ille iustificat quando & ipsam iustitiam ipse in nobis facit, in illi placeamus*; ergo docet Deum in nobis facere iustitiam, qua illi placeamus. Et tract. in Ioan. *Quid est iustitia Dei, & iustitia hominis? Iustitia Dei dicitur, non qua Deus iustus est, sed quam dat homini Deus, vt sit iustus homo per illam.* Et lib. de Spi. & lit. cap. 17. explicans illa verba Apostoli 2. ad Corint. 3. *Epistola estis Christi per nos scripta, non atramento, sed Spiritu, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus*, dicit: *Ecce quemadmodum ostendit, quod extra hominem scribitur, vt eum forinsecus instruat, hoc in ipso homine, vt ipsum intrinsecus instruat*; ergo docet hominem intrinsecus instrui, adeoque per iustitiam inhærentem. Chrysostomus hom. ad Neoph. dicit: *Non quidem videtur cælestem gratiam in peccatorum remissione consistere. Nos autem honores eam tabimus decem. Hac de causa etiam infantes baptizamus, vt non sint coinquinati peccato, vt eis adsit sanctitas, iustitia, adoptio &c.* ergo docet infantes baptizari, non solum vt illis remittatur peccatum, sed etiam vt illis addatur sanctitas, & iustitia. Idem Chrysostomus hom. in cap. 1. ad Eph. illa verba: *Gratificauit nos in dilecto filio suo* explicat, ideſt, *Gratos effecit*, addit *hoc est non solum liberauit à peccatis*

etiam fecit amabiles. Quomodo enim si quis acceptum quendam scabiosum, & peste, ac morbo, senioque, & paupertate, & fame confectum, & perditum, statim formosum fecerit iuuenem, omnes homines pulchritudine vincentem, è genis quidem splendorem valde emittentem, & micantium oculorum eiaculationibus fulgorem occultantem, deinde eum constituerit in ipso flore ætatis, & postea eum purpura induerit, & diadema imposuerit, & omni ornatu ornarit; ita nostram instruxit, & ornauit animam, pulchramque fecit, desiderabilem, & amabilem. Cupiunt enim Angeli talem aspicere animam, Archangeli, & omnes Sancti, ita nos fecit gratiosissimos, & sibi desiderabiles. Concupiscit enim inquit Rex tuam pulchitudinem; ergo Chrysostomus manifestissimè docet in iustificatione infundi animæ gratiam, iustitiam, & pulchritudinem inhærentem, qua reddatur intrinsecè pulchra, & amabilis, coram Deo, & Angelis &c. Cyrillus Alexandrinus lib. 11. in Ioan. cap. 25. dicit. *Reductio generis nostri ad Deum non aliter per Salvatorem Christum facta est, quam participatione, atque sanctificatione Spiritus, cuius participet facti supremæ naturæ participes reddimur*; ergo expressè docet nos iustificari participatione, & sanctificatione Spiritus, per quam efficiamur participes diuinæ naturæ. Hieronymus in cap. 26. Isai. dicit. *Qui iniquitate mortuus est, antequam viuificetur iustitia, atque virtutibus per eum, qui dicit, ego sum vita, viuere non poterit*; ergo docet eum, qui mortuus est peccato, debere viuificari iustitia, & virtutibus; sed nemo potest constitui formaliter viuus per aliquid extrinsecum, cum vita debeat esse intrinseca; ergo &c. Videri potest Bellarminus lib. 2. de iustificatione, cap. 3. & 8. & Suarius lib. 7. de gratia, cap. 7.

44. Quæritur tertio, vtrum iuxta Scripturas, & Patres per iustitiam inhærentem reddamur simpliciter, & absolutè iusti, an solum secundum quid, & imperfectè?

45. Respondeo, quod per iustitiam, & gratiam inhærentem reddimur simpliciter, & absolutè iusti. Probatur: nam Apostolus ad Rom. 5. dicit: *Si enim per vnius delictum mors regnauit per vnum, multo magis abundantiam gratiæ, donationis, & iustitiæ accipientes in vita regnabunt per vnum Iesum Christum*; ergo accipimus abundantiam gratiæ, & iustitiæ inhærentis; sed non acciperemus abundantiam gratiæ, & iustitiæ, si acciperemus solum iustitiam imperfectam, & insufficientem ad hoc, vt simus simpliciter, & absolutè iusti; ergo accipimus iustitiam perfectam, & sufficientem ad hoc, vt simus simpliciter, & absolutè iusti. Confirmatur primo: nam qui acciperet sapientiam imperfectam, & insufficientem ad hoc, vt esset simpliciter, & absolutè sapiens, non acciperet abundantiam sapientiæ; qui acciperet beatitudinem imperfectam, & insufficientem ad hoc, vt esset simpliciter, & absolutè beatus, non acciperet abundantiam beatitudinis; ergo à pari. Confirmatur secundo: nam Apostolus dicit, quod multo magis abundantiam gratiæ, donationis, & iustitiæ accipientes iustificamur, & constituimur iusti per vnum Christum, quam per vnius Adami peccatum cõstitueremur peccatores; sed per peccatum Adami constituimur peccatores simpliciter, & absolutè; ergo per abundantiam iustitiæ, quam accipimus propter merita Christi, constituimur iusti simpliciter, & absolutè. Patres etiam locis allatis significant iustitiam inhærentem constituere nos iustos, non solum secundum quid, sed simpliciter, & absolutè, vt patere potest consideranti eorum testimonia. Præ cæteris Chrysostomus verbis paulo ante relatis dicit, nos per dona gratiæ constitui pulchros in conspectu Dei, gratiosissimos, ac Deo desiderabiles; si autem gratia, & iustitia intrinseca constitueret nos solum secundum quid, & imperfectè iustos, non constitueret gratiosissimos.

46. Ratio à priori est, quia certum est etiam ex Scripturis, & Patribus per iustificationem nos reddi simpliciter, & absolutè iustos: sed si iustitia intrinseca, & inhærens esset insufficiens ad reddendos nos simpliciter, & absolutè iustos, nulla forma extrinseca sufficeret ad nos constituendos simpliciter, & absolutè iustos; ergo &c. Probatur minor: nam denominatio iusti importat formam intrinsecam, proportionaliter, ac denominatio sapientis, lucidi, sani &c. importat formam intrinsecam; sed si sapientia alicui intrinseca, & inhærens non sufficit ad illum reddendum simpliciter, & absolutè sapientem, per nullam formam extrinsecam potest reddi simpliciter, & absolutè sapiens: si lux corpori intrinseca non sufficit ad illud reddendum simpliciter, & absolutè lucidum, nulla forma extrinseca sufficeret ad illud reddendum simpliciter, & absolutè lucidum: si sanitas intrinseca non sufficit ad aliquem reddendum simpliciter, & absolutè sanum, nulla forma extrinseca ad hoc sufficiet; ergo si iustitia intrinseca, & inhærens non sufficit ad nos constituendos simpliciter, & absolutè iustos in conspectu Dei, nulla forma extrinseca ad hoc sufficiet, ac proinde non poterimus constitui simpliciter, & absolutè iusti per imputationem iustitiæ Christi, vel Dei, sicut non possumus constitui simpliciter, & absolutè sapientes, vel beati per imputationem sapientiæ, ac beatitudinis Christi, vel Dei.

47. Hinc à fortiori infertur non posse nos constitui verè iustos per solam imputationem extrinsecam iustitiæ Christi, vel Dei. Nam denominatio ex se importans formam intrinsecam non potest tribui à forma extrinseca; puta denominationes sapientis, ac beati, quia important formam intrinsecam, non possunt tribui à forma extrinseca; sed denominatio iusti importat formam intrinsecam; ergo non potest tribui à forma extrinseca; ergo implicat contradictionem, vt quis constituatur verè iustus per solam imputationem

extrinsecam iustitiæ Dei, ac Christi, proportionaliter, ac implicat, vt quis constituatur verè sapiens per solam imputationem extrinsecam sapientiæ Dei, vel Christi.

48. Quæritur quarto, vtrum iustitia inhærens, qua formaliter iustificamur, sit vnus simplex habitus, vel plurium collectio, & aggregatum?

49. Respondeo plures esse sententias. Prima docet iustitiam inhærentem consistere in aggregato plurium habituum. Auctores huius sententiæ non conueniunt in explicando, in quot, & quorum habituum collectione consistat. Primo enim Vega lib. 7. in Trident. cap. 3. existimat iustitiam consistere in collectione trium virtutum theologicarum per se infusarum, fortasse quia non admittit alios habitus per se infusos, & existimat gratiam, & virtutes morales per se infusas non distingui à tribus virtutibus theologicis. Videtur autem hanc sententiam sequi Bellarminus lib. 1. de gratia, & lib. arb. cap. 6. vbi ad eam confirmandam affert aliqua testimonia Ambrosij, & Augustini, dicentium in his tribus virtutibus consistere perfectionem hominis christiani. Secundo Sotus lib. 2. de nat. & grat. videtur docere iustitiam inhærentem consistere in quatuor habitibus per se infusis, nimirum in habitu gratiæ, quam putat distingui à virtutibus theologicis, & in habitibus trium virtutum theologicarum. Tertio Sanctus Thomas 1. 2. qu. 117. art. 1. videtur docere iustitiam inhærentem cõsistere in aggregato omnium habituum per se infusorum, gratiæ nimirum, virtutum theologicarum, virtutum moralium, & donorum Spiritus Sancti.

50. Secunda sententia docet iustitiam inhærentem consistere in vna simplici qualitate, siue habitu. Et quidem aliqui hæretici supra relati docent iustitiam inhærentem consistere in sola fide. Ex catholicis aliqui, qui gratiam non distinguunt ab habitu charitatis, docent iustitiam inhærentem consistere essentialiter in solo habitu charitatis: & hanc sententiam videtur docere Bellarminus lib. 2. de Iustif. cap. 16. asserens habitum charitatis, qui omnes virtutes eminenter continet, pleniss. mam iustitiam esse, vt Augustinus dicit in lib. de nat. & gratia. Suarius lib. 7. de gratia cap. 9. §. 13. cum alijs probabiliter existimat, supposito, quod gratia distinguatur à charitate, iustitiam inhærentem consistere in vna simplici qualitate, nimirum in gratia sanctificante, licet admittat etiam dici posse iustitiam formalem consistere in aggregato omnium habituum per se infusorum.

51. Dicendum primo: iustitia inhærens non potest adæquatè consistere in solo habitu fidei, neque in solo habitu spei. Probatur; nam iustitia inhærens non potest adæquatè consistere in habitu, qui solus non sufficit ad constituendum hominem iustum, immo est talis, vt qui illum habet, possit non esse iustus, sed iniustus; sed habitus fidei, & spei non sufficiunt ad constituendum hominem iustum, imo sunt tales, vt qui illos habent possint non esse iusti, sed iniusti; siquidem fideles peccatores habent habitus fidei, & spei, & tamen quia carent gratia, & charitate, non sunt iusti, sed iniusti; ergo &c.

52. Dicendum secundo: iustitia inhærens in aliquo sensu consistit in vno solum habitu, nimirum in habitu gratiæ, in alio sensu consistit in aggregato omnium habituum supernaturalium per se infusorum. Probatur: nomine iustitiæ potest intelligi forma, per quam primo constituimur iusti, hoc est connaturati mensurati vltimo fini supernaturali, & actu illum apti: sed gratia sanctificans est forma per quam primo constituimur iusti, hoc est apti ad consequendum vltimum finem supernaturalem; ergo &c. In hoc sensu Apostolus dicit nos iustificari per gratiam, vt ad Rom. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*: ad Tit. 3. *Iustificati gratia ipsius hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*. Secundò nomine iustitiæ potest intelligi forma, per quam constituamur iusti, hoc est proximè, & permanenter apti, ac dispositi ad exercendas omnes operationes iustas, & conformes legi æternæ; sed per gratiam sanctificantem, & omnes habitus supernaturales infusos virtutum, & donorum constituimur iusti, hoc est proximè apti, & disposita exercendas omnes operationes iustas, & conformes legi æternæ; ergo in hoc sensu iustitia inhærens consistit in aggregato ex gratia, & ex omnibus habitibus per se infusis, non solum virtutum, sed etiam donorum Spiritus Sancti. Ex his habitibus aliqui principaliter, alij minus principaliter concurrunt ad constituendum hominem iustum. Gratia concurrit principalissimè, cum per ipsam primo constituamur iusti, & apti ad vltimum finem. Secundum locum tenet charitas, quæ continet eminenter omnes virtutes, & earum actus imperat. Fides concurrit, tanquam primum fundamentum, & primum inchoamentum iustitiæ.

53. Quæritur quinto, vtrum iustitia inhærens non solum præstet effectum formalem positiuum constituendi hominem iustum, sed etiam effectum negatiuum auferendi peccatum mortale?

54. Respondeo affirmatiuè. Ratio est quia ex dictis quæst. 36. de Actibus humanis peccatum mortale habituale tum personale tum originale consistit formaliter in priuatione culpabili ex se perpetua debitæ aptitudinis ad vltimum finem naturæ rationalis; sed gratia, quæ est iustitia inhærens, per se ipsam aufert talem priuationem; ergo iustitia inhærens consistens in gratia per se ipsam præstat effectum formalem auferẽdi peccatum mortale. Probatur minor: nam ex paulo ante dictis gratia per se ipsam constituit hominem aptum ad suum vltimum finem; ergo per se ipsam aufert priuationem aptitudinis ad suum

finem

finem; in qua priuatione consistit peccatum mortale habituale. Confirmatur, & explicatur: nam quia cæcitas est priuatio visus, visus per se ipsum aufert cæcitatem: quia tenebræ sunt priuatio lucis, lux per se ipsam aufert à subiecto tenebras; ergo quia peccatum est priuatio debitæ aptitudinis ad finem, gratia, quæ constituit hominem aptum ad finem, se ipsa aufert peccatum. Hinc sequitur gratiam neque de potentia absoluta posse coniungi cum peccato mortali. Ratio est, quia forma, & priuatio neque de potentia absoluta possunt coniungi in eodem subiecto: sed peccatum mortale est priuatio debitæ aptitudinis ad finem, gratia est ipsa aptitudo ad vltimum finem; ergo gratia, & peccatum mortale neque de potentia absoluta possunt coniungi in eodem subiecto, ex proportionali ratione, ex qua lux, & tenebræ non possunt coniungi, ideoque Apostolus loquens de coniunctione gratiæ, & peccati dicit 2. ad Corint. 6. *Quæ societas lucis ad tenebras?*

55. Infertur, quid sit iustificatio impij, & quæ sint eius causæ. Iustificatio impij describitur à Tridentino sess. 6. cap. 4. *Translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adæ, in statum gratiæ, & adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum.* Addit cap. 7. eiusdem sess. iustificationem non esse *solam peccatorum remissionem, sed & sanctificationem, & renouationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, qua homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico amicus, vt sit hæres secundum spem vitæ æternæ.* Enumerat deinde causas iustificationis. Causa finalis est gloria Dei, & Christi, & vita æterna: causa efficiens principalis est Deus; causa meritoria est Christus per sua merita; causa instrumentalis est sacramentum baptismi, vel pœnitentiæ; causa formalis est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit, hoc est iustitia inhærens nobis.

56. Ad primum concedo, quod Spiritus Sanctus, imò tota Trinitas habitat in iustis, qui idcirco sunt templum Dei, sed dico, quod habitat extrinsecè, adeoque non potest illos formaliter sanctificare, iustificare, & emundare à peccato per suam sanctitatem increatam. Denominationes enim sancti, iusti, mundi à peccato important formam intrinsecam, & non solum extrinsecè assistentem. Humanitas Christi sanctificatur formaliter sanctitate increata Verbi, quia Verbum vnitur intrinsecè, & non solum extrinsecè humanitati; si autem vniretur solum extrinsecè, non sanctificaret illam formaliter sua sanctitate increata. Hinc sequitur qualitatem gratiæ sanctificare animam etiam *vt quod*, cum sit ipsa sanctitas participata, ideoque formaliter se ipsa constituat animam sanctam. Ideo meritò dixit Tridentinum, vnicam causam formalem nostræ iustificationis esse iustitiam Dei, non qua Deus iustus est, sed qua nos iustos facit, quia sanctificamur formaliter sola sanctitate creata, quam Deus nobis infundit, non autem sanctitate increata, qua Deus iustus est.

57. Ad 2. Liberum arbitrium regitur tum à gratia intrinseca, & inhærente, tum à Spiritu Sancto extrinsecè assistente, & inhabitante, ideoque tum gratia, tum Spiritus Sanctus potest proportionaliter comparari sessori regenti iumentum; ergo non infertur gratiam non distingui à Spiritu Sancto, neque infertur nos formaliter sanctificari per ipsum Spiritum Sanctum.

58. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem: omnis adoptio humana est extrinseca, concedo; omnis adoptio diuina est extrinseca, nego; & nego consequentiam. Homo adoptat adoptione purè extrinseca, quia non potest dare adoptato aliquid intrinsecum, per quod sit filius adoptantis. At Deus, cuius voluntas est omnipotens, adoptat nos adoptione intrinseca, & dum optat, seu vult, vt aliquis sit filius ipsius, dat illi participationem intrinsecam suæ naturæ, per quam participationem fit verè, & intrinsecè filius Dei adoptiuus. Hæc autem participatio est ipsa gratia, quæ idcircò vocatur etiam spiritus adoptionis, in quo clamamus *Abba Pater*, & simul cum gratia, & adoptione dantur nobis potentiæ supernaturales ad exercendas operationes diuinas, & proportionatas filio adoptiuo. Sicut ergo Deus filio suo naturali per generationem æternam dat ipsam naturam diuinam, per quam æqualis est Patri, sic per generationem temporalem, qua nos generat per gratiam, dat nobis participationem diuinæ naturæ, per quam sumus imperfectè similes Deo.

59. Ad 4. Iam dictum est verbum iustificandi impium, in quantum applicatur Deo, non posse sumi in significatione purè forensi, sed sumi debere, vel in sola significatione practica, vel in forensi simul, & practica. Deus ergo iustificat impium practicè, itaut ex impio faciat iustum, & sic declarat iustum. Licet autem iustificatio forensis possit esse extrinseca, iustificatio practica debet esse intrinseca, vt explicatum est.

60. Ad 5. concedo maiorem, & distinguo minorem: remissio, & non imputatio radicalis est actus homini extrinsecus, concedo; remissio, & non imputatio formalis, nego; & nego consequentiam. Remissio, & non imputatio radicalis est actus, quo Deus peccatum vult remittere, & non vult amplius imputare. Remissio, & non imputatio formalis est, per quam peccatum constituitur remissum, & non amplius imputabile, ita vt per illud homo non sit amplius iniustus, deformis, abominabilis, & Deo odibilis; sed talis remissio formalis debet esse intrinseca homini: nam qui erat intrinsecè iniustus, deformis, & propter suam intrinsecam deformitatem, & iniustitiam erat Deo odibilis, non potest desinere esse talis, nisi in-

intrinsecè mutetur; ergo &c. Confirmatur: nam Deus qui est prima veritas, non potest non imputare peccatum, nisi illud abstulerit: dum enim peccatum est, Deus semper putat, imo videt illud inesse subiecto; ergo vt Deus non amplius imputet peccatum, debet illud penitus auferre. Ex proportionali ratione non potest peccatum tegere, nisi illud penitus auferendo. Peccatum enim remanens non potest esse tectum oculis Dei. Deus igitur peccata tegit per gratiam, quia dum dat gratiam, ita per illam tegit peccata, vt non amplius videat illa homini inesse: sed si ita tegit, vt non amplius videat illa homini inesse, peccata omnino aufert, alioquin videret illa homini inesse; ergo &c.

61. Ad 6. Apostolus ad Rom. 4. dum dicit fidem Abrahæ reputatam illi esse ad iustitiam, loquitur de fide, qua Abraham multo ante iustificatus credidit Deo multa illi promittenti, ac præsertim filium nasciturum ex Sara sterili, ac docet fidem illam reputatam fuisse ad iustitiam, hoc est reputatam actum bonum, & iustum, & meritorium de condigno gratiæ, & gloriæ, per quam gratiam euaderet magis iustus: ergo ex hoc loco probari nequit Abraham iustificatum formaliter per iustitiam Christi fide apprehensam.

62. Ad 7. concedo antecedens, & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Nos enim constituimur formaliter peccatores, non per peccatum Adæ nobis extrinsecè imputatum, sed per carentiam, & priuationem nobis intrinsecam iustitiæ, & gratiæ inhærentis, in quam priuationem incurrimus, quia peccauimus in Adamo; ergo proportionaliter constituimur formaliter iusti, non per obedientiam, & iustitiam Christi nobis extrinsecè imputatam, sed per iustitiam, & gratiam inhærentem, & intrinsecam, quam accipimus propter merita Christi, & propter iustitiam Christi tanquam propter causam meritoriam.

63. Ad 8. concedo antecedens, & nego consequentiam. Iudæi existimabant se esse iustos per iustitiam propriam acquisitam per merita, & per actus meritorios elicitos viribus naturæ, ac proindè ignorabant, imò negabant hominem iustificari per iustitiam Dei gratis ab eo donatam propter merita Christi. Ideo Paulus Iudæos reprehendit, dicens: *Ignorantes iustitiam Dei*, hoc est ignorantes hominem iustificari per iustitiam gratis á Deo donatam propter merita Christi, *& suam conantes statuere*, hoc est conantes persuadere hominem iustificari per iustitiam propriam, acquisitam nimirum per propria merita, & per actus elicitos viribus naturæ, *iustitiæ Dei non sunt subiecti*, hoc est non recipiunt iustitiam Dei consistentē in gratia supernaturali gratis donata à Deo, quæ sola est vera iustitia; ergo Paulus non negat nos iustificari per iustitiam Dei nobis inhærentem, gratis á Deo nobis donatam, sed solum negat nos iustificari per iustitiam propriam, hoc est acquisitam viribus naturæ, quæ procul dubio non sufficit ad auferendum peccatum & ad nos reddendos verè iustos coram Deo.

64. Ad 9. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo iustificamur per iustitiam Christi, tanquam per causam formalem, nego; tanquam per causam meritoriam, concedo. Ex eo, quod Apostolus dicat de Christo, *Qui factus est nobis à Deo sapientia, & iustitia, & sanctificatio, & redemptio*, non infertur nos constitui sapientes per sapientiam Christi, tanquam per causam efficientem, vel exemplarem nostræ sapientiæ; ergo neque infertur nos constitui formaliter iustos per iustitiam Christi, sed solum infertur nos constitui iustos per iustitiam Christi tanquam per causam meritoriam iustitiæ nobis inhærentis. In eodem sensu Ieremiæ de Christo dicitur: *Et hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus iustitia nostra*, quia Christus dominus est causa meritoria nostræ iustitiæ. Per illa verba Apostoli *eum, qui non nouerat peccatum, peccatum fecit, vt nos efficiamur iustitia Dei in ipso*, significatur, quod Deus Christum, qui non nouerat peccatum, sed erat omnino innocens, voluit esse sacrificium Deo oblatum pro peccatis, vt nos per ipsius meritum efficeremur iustitia Dei, hoc est efficeremur iusti iustitia nobis à Deo donata.

65. Ad 10. concedo antecedens, & nego consequentiam. Deus ad Eph. 1. dicit nos acceptos, & gratiosos habere in dilecto filio suo, quia cum essemus Deo odibiles & abominabiles propter peccatum, propter merita Christi reddit nos gratos, & acceptos Deo per gratiam, & iustitiam nobis inhærentem; ergo non significatur nos post iustificationem remanere intrinsecè turpes, & maculatos peccatis, & solum esse gratiosos, & Deo amabiles, vt cooperiatur extrinsecè iustitia Christi. Nam si remaneremus intrinsecè turpes, & maculati peccatis, non essemus verè gratiosi, & Deo amabiles. Dum ad Eph. 4. Apostolus dicit; *induite nouum hominem*, hortatur fideles ad hoc, vt per gratiam, & virtutes renouentur ad imaginem, & similitudinem Christi, & sic induant Christum ipsum.

66. Ad 11. Bernardus dicens: *Iustum me dixerim, sed illius iustitia*, significat nos esse iustos iustitia accepta propter merita Christi, quæ ideo dicitur iustitia Christi, qui est finis legis, & est ad iustitiam omni credenti, quia omnes credentes iustificari possunt per gratiam acceptam ex meritis Christi, qui factus est nobis iustitia à Deo Patre, in quantum iustificamur per ipsius merita, non tanquam per causam formalem, sed tanquam per causam meritoriam nostræ iustificationis. Idem dic ad alia similia loca Bernardi.

67. Ad 12. distinguo maiorem: iustitia vera est adæquatio cum lege excludens omnes tranigressiones etiam veniales, & insufficien-

tes ad reddendum hominem iniustum, nego; excludens omnes transgressiones mortales, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad iustitiam veram, & simpliciter dictam sufficit, vt constituat hominem simpliciter iustum, & adæquatum legi primariæ, & obliganti sub mortali, non requiritur, vt reddat hominem adæquatum etiam legi secundariæ, & obliganti sub veniali; sed iustitia inhærens, cum excludat omnia peccata mortalia, reddit hominem adæquatum legi primariæ; ergo licet non excludat omnia peccata venialia, & sic non reddat adæquatum legi secundariæ, nihilominus est vera iustitia, licet solum in patria sit iustitia consummata, & excludens etiam omnia peccata venialia. Cum psal. 142. dicitur; *Non iustificabitur in conspectu tuo omnis viuens*, significatur, quod in hac vita mortali nullus adultus est ita iustus, vt nunquam venialiter peccet, siquidem septies in die cadit iustus. In eodem sensu loquitur Gregorius. Addo argumentum posse retorqueri. Nam homo in hac vita neque per iustitiam imputatam Christi ita iustificatur, vt sit innocens ab omni veniali; imò per aduersarios neque iustificatur ita, vt verè, & intrinsecè mundetur à peccatis mortalibus: ergo neque iustitia Christi vt imputata esset vera iustitia illius, cui imputatur, siquidem illum non adæquaret legi.

68. Ad 13. nego antecedens. Etiam aduersarij fatentur nos non fieri formaliter sapientes, beatos &c. per sapientiam, & beatitudinem Christi nobis intrinsecè imputatam, sed per sapientiam, & beatitudinem intrinsecam, & inhærentem, & tamen existimant se non inferre iniuriam sapientiæ, & beatitudini Christi: ergo licet dicamus nos non fieri formaliter iustos per iustitiam Christi, tamen quia fatemur nos fieri iustos per iustitiam Christi, tanquam per causam meritoriam nostræ iustificationis, non inferimus iniuriam meritis Christi, neque damus occasionem superbiæ. Addo hæreticos inferre iniuriam meritis Christi, dum dicunt Christum per sua merita non obtinuisse nobis iustiam inhærentem, per quam simus verè iusti, & mundi à peccatis, sed solam iustitiam imputatiuam, cum qua remaneamus intrinsecè mali, iniusti, & inquinati peccatis, proportionaliter ac iniuriam inferret medico, qui assereret illum non conferre ægroto sanitatem inhærentem, sed solum imputare sanitatem ipsius medici.

69. Ad 14. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ambrosius dicens, quod qui dicit peccata, iustificatur, non negat hominem iustificari per iustitiam intrinsecam, & inhærentem, qua peccata omnino auferantur, & homo reddatur iustus, & verè iustificatus. Augustinus dum dicit tantam esse iustitiam huius vitæ, vt potius peccatorum remissione constet, quam perfectione virtutum, asserit, vel supponit iustitiam consistere tum in remissione peccatorum, tum in perfectione virtutum, sed magis in remissione peccatorum, quam in perfectione virtutum. Et ratio est, quia qui iustificatur in baptismo obtinet perfectam remissionem peccatorum commissorum, sed non obtinet virtutes ita perfectas, vt non debeant in hac vita semper magis, & magis augeri.

QVAESTIO LXXXI.

Vtrum actus perfectæ charitatis, & contritionis sit forma iustificans, an pura dispositio ad iustificationem?

1. VIdetur esse forma iustificans; primo quia omnis forma essentialiter incompossibilis cum peccato mortali etiam habituali est iustificans formaliter: sed actus perfectæ charitatis, & contritio illam includens est talis forma; ergo &c.

2. Secundo si dicatur non sufficere ad formam iustificantem, vt sit forma incompossibilis cum peccato habituali vtcunque, sed requiri, vt sit incompossibilis ratione suæ perfectionis, contra est, quia actus perfectæ charitatis, & contritionis, ratione suæ perfectionis est incompossibilis cum peccato mortali habituali; ergo &c. Probatur antecedens: nam perfecta contritio includens amorem Dei super omnia habet hanc perfectionem, vt sit perfecta conuersio ad Deum; sed perfecta conuersio ad Deum ratione suæ perfectionis est incompossibilis cum peccato mortali habituali; ergo &c. Probatur minor: nam repugnat, vt aliquis sit perfectè conuersus ad Deum, & simul maneat habitualiter auersus à Deo; sed homo per peccatum mortale habituale est formaliter auersus à Deo: ergo perfecta contritio, per quam homo constituitur perfectè conuersus ad Deum, ratione sui est incompossibilis cum peccato mortali habituali.

3. Tertio finis est perfectior eo, quod ordinatur ad finem; sed actus est finis habitus; ergo actus est perfectior habitu, vt etiam docet Aristoteles 9. metaph. text. 9. sed habitus charitatis, ac gratiæ ratione suæ perfectionis iustificant, ac sunt incompossibiles cum peccato mortali; ergo à fortiori actus charitatis.

4. Quarto in pura natura contritio naturalis iustificaret à peccato per se ipsam formaliter; sed contritio supernaturalis est multo perfectior naturali; ergo &c.

5. Quinto si peccator de potentia absoluta eleuaretur ad Deum videndum, & amandum sine vllo habitu gratiæ, vel luminis gloriæ, constitueretur formaliter beatus, ac proinde liberaretur à miseria peccati; sed non per

per aliam formam, quam per actum charitatis; ergo amor patriæ iustificaret formaliter, ac proinde etiam amor viæ potest iustificare formaliter.

6. Sexto iustitia est perfecta adæquatio cum lege; sed qui diligit Deum super omnia, & ex amore Dei vult obseruare omnia præcepta, per hoc ipsum perfectè adæquatur cum lege, ideoque Apostolus ad Rom. 13. dicit, quod *dilectio est plenitudo legis*: ergo homo per dilectionem Dei super omnia constituitur formaliter iustus, ac proinde amor Dei super omnia iustificat formaliter.

7. Septimo cognitio summæ veritatis, cum est perfecta, per se ipsam formaliter expellit miseriam erroris; ergo amor summæ bonitatis, cum est perfectus, per se ipsum formaliter expellit miseriam peccati, ac proinde iustificat formaliter.

8. Octauo Prou. 10. dicitur: *vniuersa delicta operit charitas*: 1. Petri 4. *charitas operit multitudinem peccatorum*: Christus Luc. 7. de Magdalena dixit: *Dimittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*; sed hæc non verificarentur, nisi amor Dei per se ipsum auferret peccata; ergo &c. Rursus Ioa. 14. *si quis diligit me, mandata mea seruabit, & Pater meus diliget eum*: ad Colos. 1. charitas dicitur *vinculum perfectionis*: 1. ad Timoth. 1. dicitur *finis præcepti*: ad Rom. 13. dicitur *plenitudo legis*; sed hæc indicant amorem Dei esse ipsam formalem iustitiam, & formaliter iustificare; ergo &c. Idem insinuant Patres, ac præsertim Augustinus l. de nat. & grat. c. 42. dicens: *charitas verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia est*; & cap. vltimo *charitas inchoata, inchoata iustitia est: charitas prouecta, prouecta iustitia est: charitas magna, magna iustitia est*.

9. Respondeo duas esse sententias. Prima, cuius præcipuus auctor est Vasquez 1. 2. disp. 203. per totam, docet perfectum actum charitatis, ac perfectam contritionem posse ex se formaliter iustificare, atque emundare à peccato, licet de facto non iustificet, quia supponit hominem iam iustificatum per gratiam, & habitum charitatis, à quo procedit in genere causæ efficientis, licet disponat ad eandem gratiam, & ad habitum charitatis in genere causæ materialis. Ad hoc explicandum Vasquez docet, quod cum homo iustificatur per actum contritionis, inter actum contritionis, & habitum gratiæ, & charitatis datur mutua causalitas, & mutua prioritas naturæ in diuerso genere, ita vt actus contritionis disponat ad acquirendum habitum gratiæ, & charitatis, adeoque præcedat illum in genere causæ materialis, seu disponentis subiectum: & idem actus contritionis causetur efficienter ab habitu charitatis, ac proinde sit posterior habitu charitatis in genere causæ efficientis. Alij recentiores docuerunt actum charitatis non solum posse formaliter iustificare, sed etiam iustificare de facto.

10. Secunda sententia multo communior, quam sequitur Suarez to. 4. in 3. par. disp. §. 8. & l. 7. de Gratia c. 13. & 14. docet perfectum actum charitatis, & contritionis non posse iustificare formaliter, sed esse puram dispositionem ad iustificationem.

11. Dicendum cum secunda sententia, perfecti actus charitatis, & contritionis non possunt formaliter iustificare, sed solum sunt præuia dispositio ad obtinendam iustificationem, & remissionem peccati.

12. Probatur primo: nam peccator per contritionem potest se disponere ad obtinendam primam remissionem peccati, & postea talem remissionem petere, impetrare, mereri non quidem merito de condigno, & proprie, sed merito de congruo, & minus proprie, sed si perfecta contritio esset ipsa formalis remissio, & ablatio peccati, peccator per contritionem non posset se disponere ad obtinendam primam remissionem peccati, nec postea illam petere, impetrare, vel mereri; ergo &c. Probatur minor: nam per actum contritionis non possumus nos disponere ad ipsum actum contritionis obtinendum, nec possumus illum petere, impetrare, mereri, siquidem nullus actus potest esse dispositio ad se ipsum, nec potest esse petitio, impetratio, vel meritum sui ipsius; ergo si perfecta contritio est ipsa prima remissio peccati, non possumus per contritionem illam petere, impetrare, nec vllo pacto mereri. Probatur ergo maior; & primo ostenditur, quod peccator per contritionem potest se disponere, ac præparare ad obtinendam remissionem peccati. Trident. enim sess. 14. c. 4. agens de contritione dicit: *Fuit autem quouis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, & in homine post peccatum lapso, ita demum præparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia diuinæ misericordiæ, & voto præstandi reliqua quæ recte facta sit*: sed contritio fuit omni tempore necessaria, prout abstrahit à perfecta, & imperfecta; ergo Concilium loquitur de cõtritione, prout abstrahit à perfecta, & imperfecta: sed dicendo dicit, quod potest præparare ad remissionem peccatorum; ergo Concilium dicendo contritionem, prout abstrahit à perfecta, & imperfecta, posse præparare, seu disponere ad remissionem peccatorum.

13. Secundo ostenditur, quod per contritionem perfectam possumus petere, & impetrare primam remissionem peccati. Fuit enim perfecta contritio, per quam Publicanus Luc. 18. dicebat: *Deus propitius esto mihi peccatori*, vt patet ex eo, quod fuit iustificatus ante sacramento, ideoque dicitur, *discessit hic iustificatus ab illo*: sed Publicanus dicens, *Deus propitius esto mihi peccatori*, petebat primam remissionem peccati: ergo &c. Rursus peccator absque vllo errore, & ignorantia per perfectam contritionem potest dicere, *Dele iniquitatem meam*: *Dimitte nobis debita nostra*: sed hoc dicendo, petit primam remissionem offensæ: ergo &c. Confirmatur; nam ex oppositis

seu-

tentia sequitur, quod præscindendo ab errore, & ignorantia, peccator per contritionem perfectam non potest humili oratione petere primam remissionem peccati, dicendo cum Publicano: *Deus propitius esto mihi peccatori*; sed è conuerso posset orare oratione simili illi, qua orauit Pharisæus, ac dicere: *Gratias tibi ago, quia per hoc ipsum, quod habeam actum contritionis, formaliter deleo omnia peccata mea, ita vt ad illa delenda non indigeam noua gratia tua*. Rursus per contritionem perfectam non posset dicere cum filio prodigo Luc. 16. *Peccaui in cælum, & coram te, iam non sum dignus vocari filius tuus*, sed deberet dicere, *peccaui in cælum, & coram te, sed per hoc ipsum, quod habeo perfectam contritionem, aufero omnem meam iniquitatem, & constituo me dignum, vt dicar filius tuus*: sed hæc sunt absurda, siquidem talis oratio non esset oratio cordis contriti, & humiliati, quod Deus non despicit, sed cordis inflati; ergo &c.

14. Rursus non debet homo confidere se per actum perfectæ contritionis, ac pœnitentiæ peccata formaliter delere sine noua gratia, sed debet humiliter sperare se posse per contritionem obtinere à Deo remissionem peccati, tanquam nouam gratiam, & misericordiam; sed ex contraria sententia debemus confidere posse nos per contritionem peccata formaliter delere, absque eo quod indigeamus noua gratia, & misericordia distincta ab actu perfectæ contritionis, & pœnitentiæ: ergo &c. Probatur maior authoritatibus satis expressis Chrysostomi, Cassiani, & Pauli Orosii. Chrysostomus enim hom. 89. ad pop. Antioch. circa initium dicit: *ne tue confidas pœnitentiæ: tua namque pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si sola foret pœnitentia, iure timeres; sed postquam cum pœnitentia commiscetur Dei misericordia, confide*: ergo expressè docet nostram pœnitentiam non posse delere peccata, sed nos indigere noua Dei gratia, & misericordia. Cassianus coll. 20. c. 8. postquam proposuit multa remedia ad consequendam remissionem peccatorum, & inter ea remedia enumerauit charitatem, & pœnitentiam, subdit: *etenim si hæc omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea bonitas Dei, clementiaque deleuerit, qui exiguos, paruosque conatus immensa liberalitate prosequitur, dicens: ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum iam non recordabor*, Isa. 43. ergo etiam Cassianus docet omnes actus nostros in ordine ad remissionem peccati obtinendam esse exiguos, paruosque conatus, supra quos peccatorum remissio addit nouam, & immensam liberalitatem, & gratiam Dei. Paulus Orosius discipulus D. August. in l. de libert. arbitr. dicit: *Liberari à peccato in potestate non habeo. Precari meum est, at solui non est meum*: sed si contritio esset ipsa formalis absolutio, & liberatio à peccato, sicut per Dei gratiam habeo in potestate precari, & conteri, ita haberem in potestate liberari, & absolui à peccato: ergo &c.

15. Tertio demum auctoritate Patrum, quos citat Bellarminus l. 2. de pœnit. c. 12. ostendo, quod per perfectam contritionem, & pœnitentiam possumus mereri de congruo, & merito minus proprio remissionem peccati. Tertul. l. 4. in Marcionem ante medium, dicit: Ideo *& Achab regem maritum Iezabel reum idololatriæ, & sanguinis Naboth veniam meruisse, pœnitentiæ nomine*. Origenes hom. 11. in c. 20. Leuit. *Purgatio peccati per pœnitentiam constat, quam quis dignè gerit, & meretur pro ea veniam peccati* &c; sed per perfectam contritionem dignè gerimus pœnitentiam; ergo per perfectam contritionem meremur veniam peccati. Cyprian. serm. 5. de lapsi. *Qui pœnitentia facti, qui pudore delicti plus virtutis, & fidei de ipso lapsus sui dolore concepit, & auditus, & adiutus à Domino, quam contriſtauerat, lætam faciet Ecclesiam, nec iam solum Dei veniam merebitur, sed coronam*. Ambrosius l. 2. in Luc. c. 13. agens de filio prodigo dicit: *Tam cito veniam meretur, vt venienti, & adhuc longe posito occurrat pater*; & l. 10. explicans ea verba c. 22. *Respexit Dominus Petrum: Lachrymæ* inquit, *veniam non postulant, sed merentur: & tu si veniam vis mereri, ablue culpam lachrymis tuis*. Hieron. l. 2. contr. Pelag. dicit: *Qui peccata sponte confitentur, merentur humilitate clementiam Saluatoris*. Aug. in Ps. 50. *Niniuitæ pœnitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt: cui subscribens Gregorius* in 1. Reg. l. 3. c. 4. dicit. *Niniuitæ dum veluti pro difficili reconciliatione graui pœnitentia se deyciunt, omnipotentis misericordiam facile meruerunt*: ergo est communis sententia Sanctorum Patrum, quod per pœnitentiam meremur veniam, & remissionem peccatorum: sed non potest dici, quod Patres asserant nos mereri remissionem peccatorum solum per pœnitentiam imperfectam, non autem per perfectam, quæ consistit in perfecta contritione: nam loquuntur vniuersaliter, & dicunt Sanctum Petrum, qui procul dubio habuit contritionem perfectam, & filium prodigum, qui proponitur à Christo, vt exemplar perfectæ pœnitentiæ, & contritionis, meruisse veniam peccatorum: ergo ex Patribus etiam per actum perfectæ contritionis meremur veniam, & remissionem peccatorum; sed non mereremur veniam, & remissionem peccatorum, si contritio esset formalis remissio, & absolutio peccati: nam actus contritionis non potest mereri se ipsum; ergo &c.

16. Probatur secundo conclusio: nam ex Scripturis, & Patribus constat pœnitentibus promitti, & dari à Deo remissionem peccatorum, tanquam nouam gratiam, & nouum beneficium; sed si perfecta contritio esset ipsa remissio peccati, non esset noua gratia, & nouum beneficium contritioni superadditū: ergo &c. Probatur maior. Zacch. 2. Deus dicit: *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*; ergo conuersioni, qua nos conuertimur ad Deum, Deus promittit tanquam nouam gratiam conuersionem, qua Deus conuertitur

ad

ad nos; sed Deus conuertitur ad nos per remissionem peccati; ergo &c. Ioel. 2. Deus dicit: *Conuertimini ad me in toto corde vestro*, & paulo post: *Conuertimini ad Dominum Deum vestrum, quoniam benignus, & misericors est, patiens, & multæ misericordiæ, & præstabilis super malitia. Quis scit si conuertatur, & ignoscat?* ergo Deus excitat peccatores ad sperandam veniam, tanquam beneficium superadditum conuersioni, ideoque subditur: *Quia benignus, & misericors est*. Isa. 32. *Reuertatur ad Dominum, & miserebitur eius, quia multus est ad ignoscendum*. Iere. 3. *Conuertimini ad me, & sanabo vos* Ps. 50. *Cor contritum, & humiliatum Deus non despicies*, quo significatur esse nouam Dei gratiam, vt non despiciat cor contritum, & humiliatum, sed illi tribuat remissionem peccatorum. Isa. 1. postquam Deus hortatus est ad pœnitentiam, promittit veniam, vt nouam gratiam, dicens: *Venite, & arguite me, dicit Dominus. Si fuerint peccata vestra vt coccinum, quasi nix dealbabuntur*.

17. Neque dicas cum Vasquez, quod loca, quibus Deus promittit conuersioni remissionem peccatorum, tanquam nouam gratiam, intelligenda sint solum de conuersione imperfecta, non autem de perfecta, quæ consistit in perfecta contritione. Nam contra primo, quia est contra communem sensum fidelium, quod qui perfectè ad Deum conuertuntur, ad obtinendam remissionem peccati non indigeant noua gratia conuersioni superaddita. Secundo Deus dicens: *Conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos*, loquitur de ea conuersione, cui semper promittit veniam; sed Deus semper promittit veniam soli contritioni perfectæ: ergo loquitur de sola contritione perfecta, illique promittit infallibiliter veniam, tanquam nouam gratiam. Rursus Ioel. 2. dicit: *Conuertimini ad me in toto corde vestro*; sed sola contritio perfecta est conuersio in toto corde; ergo loquitur de contritione perfecta.

18. Confirmatur: nam Deus in Scripturis loquitur de conuersione, tanquam de opere communi libero arbitrio, & Deo, ideoque ex doctrina Tridentini sess. 6. c. 5. sicut Deus ad significandum conuersionem esse immediatè liberam nobis, illam præcipit, dicens, *Conuertimini ad me*, ita nos ad significandum eandem conuersionem esse opus Dei, illam petimus, dicentes, *Conuerte nos Domine ad te*. At de remissione peccati Scripturæ loquuntur, tanquam de opere proprio solius Dei. Ideo nunquam nos hortantur ad efficiendam in nobis remissionem peccati, sed solum ad petendam illam à Deo: ac Deus de se ipso Isa. 43. dicit: *Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum non recordabor*: sed si perfecta contritio esset formalis remissio peccati, non esset opus solius Dei, sed esset opus commune Deo, & libero arbitrio, non minus, quam conuersio ad Deum, cum qua identificatur; ergo &c.

19. Probatur tertio conclusio ratione. Malum enim per se priuans bono æterno, & perpetuo, non potest formaliter auferri per formam ex natura sua momentaneam, ac non perpetuam, & non sufficientem ad inducendum bonum, quo malum priuat: Ergo quia malum cæcitatis priuat bono permanente, ac perpetuo potentiæ visiuæ, non potest cæcitas formaliter auferri per visionem momentaneam, quæ ex se non sufficiat ad inducendam potentiam visiuam permanentem, sed debet formaliter auferri per ipsam potentiam visiuam permanentem; sed peccatum habituale est malum per se priuans habitus gratiæ, & charitatis ex natura sua æternis perpetuis; ergo peccatum habituale non potest formaliter auferri per formam ex se momentaneam, vel parum durantem, & non sufficientem ad inducendos habitus gratiæ, charitatis; sed perfecta contritio, & omnis amor viæ sunt actus ex se parum durantes, non perpetui, & non sufficientes ad inducendos habitus gratiæ, & charitatis; ergo peccatum habituale non potest formaliter auferri per contritionem, vel per qualemcumque amorem viæ, sed solum potest formaliter auferri per habitus charitatis, & gratiæ. Probatur vltima pars assumpti, quod nimirum contritio ex se sit insufficiens ad inducendos habitus charitatis, & gratiæ. Contritio enim ex se non sufficit ad inducendos habitus, etiam posita contritione, debent à Deo infundi gratis, & vt noua gratia, & nouum beneficium; sed posita contritione, habitus gratiæ, & charitatis debent à Deo infundi gratis, adeoque vt noua gratia, nouumque beneficium; ergo &c. Probatur minor: si enim habitus gratiæ, posita contritione, non conferretur gratis, adeoque vt nouum beneficium, iam gratia non esset gratia, vt ex Apostolo docet Tridentinum sess. 6. c. 8. dicens: *Gratia tem ideo iustificari dicimur, quia nihil eorum, qui stificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsa stificationis gratiam promeretur. Si enim gratia, non ex operibus: alioquin vt idem Apostolus gratia iam non esset gratia*.

20. Concluditur ex dictis contritionem non solum per se ipsam non auferre de facto peccatum habituale formaliter, sed neque de possibili posse illud auferre. Ratio est, quia sicut visio ex se momentanea, & insufficiens ad inducendam potentiam visiuam, quamuat cæcitas, non potest formaliter auferre cæcitatem: sic contritio ex se momentanea, & insufficiens ad inducendos habitus gratiæ, & charitatis, quibus priuat peccatum habituale, neque de facto, neque de possibili potest per se ipsam formaliter auferre peccatum habituale.

21. Addo contra Vasquez repugnare, inter contritionem, & gratiam habitualem detur mutua causalitas, per quam contritio disponat ad habitum gratiæ, & charitatis, quo habitu contritio in eodem instanti producat in genere causæ efficientis. Ratio est, quia repu-

repugnat, vt homo ex. gr. per hoc, quod hic, & nunc oculis videat, disponatur ad habendam in eodem instanti potentiam visiuam, qua videt: similiter repugnat, vt per hoc, quod hic, & nunc volet, disponatur ad habendas alas, quibus in eodem instanti volat; sed juxta opinionem Vasquez homo per hoc, quod hic, & nunc faciat actum contritionis, disponeretur ad acquirendum habitum charitatis, per quem in eodem instanti facit actum contritionis; ergo &c.

22. Ad 1. distinguo maiorem: omnis forma incompossibilis cum peccato habituali incompossibilitate fundata in connexione intentionali cum eius remissione, tanquam cum noua gratia, est formaliter iustificans, nego maiorem; incompossibilitate fundata in perfectione entitatiua formæ non indigentis ad remissionem peccati noua gratia, transeat maior: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad formam se ipsa iustificantem non sufficit, vt sit incompossibilis cum peccato habituali propter connexionem intentionalem cum remissione peccati, tanquam cum noua gratia, sed requiritur, vt sit incompossibilis cū peccato habituali propter perfectionem entitatiuam ipsius formæ, propter quam per se ipsam sufficiat ad auferendum peccatum sine noua gratia. Probatur, & explicatur exemplo. Si Deus reuelaret se per nouam gratiam remissurum peccata cuilibet habenti actum fidei, actus fidei, quo quis crederet huic reuelationi, esset essentialiter incompossibilis cum peccato habituali, & tamen non iustificaret formaliter. Quod talis actus esset incompossibilis cum peccato habituali, probatur, quia talis actus vtpote fidei diuinæ non potest esse falsus; sed si coniungeretur cum peccato habituali, esset falsus, nam crederet Deum remittere statim peccatum habituale cuilibet habenti actum fidei, quod esset falsum, nisi Deus habenti hunc ipsum actum fidei statim remitteret peccatum habituale; ergo talis actus non posset coniungi cum peccato habituali, ac proinde esset incompossibilis cum peccato habituali. Quod talis actus non iustificaret formaliter se ipso, neque esset ipsa formalis ablatio peccati, probatur. Nam ipsa formalis ablatio peccati ex se ipsa sufficit ad peccatum auferendum, neque ad hoc præstandum indiget noua gratia; sed talis actus fidei crederet Deum cuilibet habenti actum fidei cōferre remissionem peccati, tanquam nouam gratiam, ac proinde non sufficeret se ipso ad peccatum auferendum, sed indigeret noua gratia; ergo &c. In casu nostro perfecta contritio, si est essentialiter incompossibilis cum peccato habituali, est cum illo incompossibilis, non ratione perfectionis entitatiuæ, propterquam se ipsa sufficiat ad peccatum auferendum, sed ratione connexionis intentionalis, per quam est connexa cum remissione peccati, tanquam cum noua gratia. Probatur: nam eatenus perfecta contritio est incompossibilis cum peccato habituali, quatenus est perfecta conuersio ad Deū, essentialiter supponens fidem, qua credimus Deum promisisse suam amicitiam, & remissionem peccati cuilibet, qui se perfectè conuerterit ad Deum; sed talis actus habet connexionem purè intentionalem cum remissione peccati, tanquam cum noua gratia; ergo &c. Probatur minor: nam connectitur cum remissione peccati, vt promissa perfectæ conuersioni; sed Deus perfectæ conuersioni promittit remissionem peccati, tanquam nouam gratiam, vt ostensum est in secunda probatione conclusionis; ergo &c.

23. Sed quæres, vtrum perfecta contritio sit essentialiter incompossibilis cum peccato habituali?

Respondeo, ac dico primo: potest dari aliquis actus contritionis essentialiter incompossibilis cum peccato habituali mortali. Probatur: nam potest dari actus perfectæ conuersionis ad Deum essentialiter supponens fidem, qua actu credamus Deum promisisse remissionem peccatorum cuilibet, si se perfectè conuerterit ad Deum; sed talis actus est incompossibilis essentialiter cum peccato mortali habituali; ergo &c.

24. Dico secundo: probabile est omnem actum perfecti amoris, & perfectæ contritionis esse essentialiter incompossibilem cum peccato habituali mortali. Probatur; nam ad perfectum amorē Dei requiritur, vt sit actus, quo efficaciter, & absolutè velimus dare nos Deo vt amicos perpetuos; sed non possumus efficaciter, & absolutè nos velle dare Deo vt amicos perpetuos, nisi ex fide, qua credamus Deum offerre, ac promittere suam amicitiam, adeoque remissionem peccati ei, qui per perfectum amorem voluerit se dare Deo vt amicum perpetuum: ergo ad perfectum amorem Dei requiritur, vt essentialiter supponat fidem, qua credamus Deum promisisse suam amicitiam cuilibet, qui Deum perfectè dilexerit; sed perfecta dilectio essentialiter supponens talem fidem est essentialiter incompossibilis cum peccato: ergo &c.

25. Confirmatur, explicando discrimen inter amorem puræ beneuolentiæ, & amorem amicitiæ, & ostendendo, quod amor puræ beneuolentiæ ad amorem amicitiæ comparatur, vt amor imperfectus ad perfectum. Ex doctrina Aristotelis 8. eth. c. 2. amor puræ beneuolentiæ est, quo amamus alterum, absque eo quod sciamus nos redamari; amor amicitiæ est, quo amamus alterum, scientes nos redamari; ideoque amor amicitiæ definitur: *Mutua beneuolentia non latens, qua aliqui bona sibi volunt ad inuicem gratia ipsorum*; sed amor, quo amamus alterum, absque eo quod sciamus nos redamari, est imperfectus, si comparetur cum amore, quo amamus alterum, scientes nos redamari; ergo &c. Probatur minor primo à posteriori, & ex signo: amor enim ex se non quietatiuus est imperfectus, si com-

comparetur cum amore ex se quietatiuo: sed amor, quo amamus alterum, absque eo quod sciamus nos redamari, non est quietatiuus; qui enim sic amat, naturaliter manet inquietus, & vellet redamari; amor autem, quo quis amat, sciens se redamari, est quietatiuus; ergo &c. Secundo probatur eadem minor à priori. Nam amor, quo quis vellet se in amicum dare alteri, si posset, est imperfectus, si comparetur cum amore, quo quis absolutè vult se dare alteri in amicum, certus quod potest: sed per amorem, quo amamus alterum, absque eo quod sciamus nos redamari, vellemus quidem nos ipsos, & nostram amicitiam dare alteri, si possemus, & si ille redamando, nostram amicitiam acceptaret, at non possumus absolutè nos, & nostram amicitiam illi dare; per amorem verò, quo amamus alterum, scientes, quod ille per redamationem vult acceptare nostram amicitiam, absolutè, & efficaciter nos volumus illi dare; ergo primus amor est imperfectus, si comparetur cum secundo.

26. Ad secundum distinguo antecedens, perfecta contritio, & perfecta conuersio ad Deum ratione suæ perfectionis est incompossibilis cum peccato habituali, itaut ad remissionem peccati habitualis non indigeat noua gratia, nego antecedens; ita vt indigeat noua gratia, concedo antecedens: & eodem pacto distinguo alias similes propositiones probationum. Non sufficit ad formam iustificantem, vt quomodocunque ratione suæ perfectionis sit incompossibilis cum peccato habituali, sed requiritur, vt non indigeat noua gratia ad formaliter auferendum peccatum. Perfecta contritio, & perfecta conuersio ad Deum in aliquo sensu, ratione suæ perfectionis entitatiuæ est incompossibilis cum peccato habituali, siquidem ipsa connexio intentionalis cum remissione peccati, tanquam cũ noua gratia, identificatur cum contritione, ac proinde est quædam perfectio entitatiua perfectæ contritionis, ac perfectæ conuersionis, sed est talis perfectio, quæ ad remissionem peccati indiget noua gratia, ideoque non est forma iustificans.

27. Ad probationem vltimæ minoris, distinguo maiorem; repugnat, vt aliquis sit perfectè conuersus ad Deum, & simul maneat auersus à Deo auersione reatus propter culpam præteritam, & hæc repugnantia oritur ex ratione perfectæ conuersionis præcisè consideratæ, nego maiorem: & hæc repugnantia oritur ex eo, quod Deus perfectè se conuertenti promiserit remissionem peccati, ac reatus, tanquam nouam gratiam, concedo maiorem, & nego consequentiam. Considerando præcisè perfectam conuersionem actualem ad Deum, talis conuersio non habet repugnantiam cum hoc, quod est peccatorem remanere auersum à Deo auersione reatus propter culpam præteritam, eo pacto, quo licet in humanis aliquis sit perfectè conuersus à peccato homicidij commissi, nihilominus potest remanere reus apud Rempublicam propter homicidium præteritum, & esse dignus suspendio; ergo incompossibilitas perfectæ conuersionis ad Deum cum auersione reatus non fundatur in ratione conuersionis perfectæ, sed in promissione diuina, qua Deus cuilibet perfectè conuertenti promisit vt nouam gratiam remissionem culpæ, & reatus remanentis ex culpa præterita.

28. Ad tertium distinguo maiorem; finis adæquatus, & vltimus est perfectior eo, qui ordinatur ad talem finem, concedo maiorem; finis inadæquatus, & non vltimus, nego maiorem; & distinguo minorem: quilibet actus est finis adæquatus, & vltimus habitus, nego minorem; collectio omnium actuum, vel aliquis actus perfectissimus est finis adæquatus, & vltimus habitus, concedo minorem, nego consequentiam. Finis inadæquatus, & non vltimus potentiæ, vel habitus potest esse imperfectior potentia, vel habitu: ex. gr. licet potentia visiua ordinetur ad finem videndi, tamen quia non ordinatur ad quemlibet actum videndi, tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum, sed solùm ordinatur ad finem adæquatum, & vltimatum ad collectionem omnium actuum videndi, vel ad quem perfectissimum actum videndi, ideo non quælibet imperfectissima visio est perfectior potentia visiua, sed sola collectio omnium visionum, vel aliqua perfectissima visio est perfectior potentia visiua. In casu nostro habitus charitatis, & gratiæ ordinantur ad actum amoris, sed non ad quemlibet actum amoris ordinantur, tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum, sed solùm ordinantur tanquam ad finem adæquatum, & vltimatum ad collectionem omnium actuum, vel ad perfectissimum actum amoris eliciendum in patria; ergo amor viæ, cum non sit finis adæquatus, & vltimatus habitus charitatis, est imperfectior habitu charitatis; ergo non est mirum quod licet habitus charitatis, & gratiæ formaliter iustificent, tamen amor viæ, qui est imperfectior habitu, non possit formaliter iustificare.

29. Ad 4. nego, quod in pura natura actus contritionis naturalis iustificaret formaliter, ac dico, quod etiam pro eo statu remissio peccati deberet conferri per nouam gratiam superadditam actui charitatis, & amoris naturalis.

30. Ad 5. concedo antecedens, quod nimirum amor beatificus posset formaliter iustificare, & auferre peccatum per se ipsum, nego consequentiam, quod nimirum id possit amor viæ. Disparitas est, quia amor beatificus non est per se momentaneus, sed est per se perpetuus multo magis, quam habitus gratiæ, & charitatis, siquidem habitus gratiæ, & charitatis, vtpote coniuncti cum peccabilitate, possunt destrui, & amitti per peccatum, at amor beatificus cum supponat, vel includat impec-

impeccabilitatem, non potest destrui, nec amiti per peccatum. Rursus amor beatificus cum sit vltimus finis, & cum sit perfectissimus actus charitatis habitualis, est perfectior habitu charitatis, & gratiæ; ergo si habitus gratiæ, & charitatis possunt formaliter iustificare, à fortiori potest formaliter iustificare amor beatificus. At amor viæ, quem supponimus esse diuersæ rationis ab amore beatifico, est ex se momentaneus, & cum non sit perfectissimus actus charitatis habitualis, est imperfectior habitu charitatis; ergo &c.

31. Ad 6. distinguo maiorem: iustitia est perfecta adæquatio cum lege, per quam homo non solùm de præsenti obseruat totam legem, sed etiam non est reus præteritæ transgressionis, concedo maiorem; per quam ita de præsenti obseruat legem, vt sit reus præteritæ transgressionis, nego maiorem; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad iustitiam, qua homo sit absolutè iustus, non sufficit, vt adæquetur legi de præsenti, sed requiritur, vt non sit reus transgressionis præteritæ. Per dilectionem homo formaliter adæquatur legi de præsenti, sed non liberatur formaliter à reatu, sed vt liberetur à reatu requiritur noua gratia, ideoque per dilectionem homo non constituitur formaliter, sed solùm dispositiuè iustus.

32. Ad 7. transeat, quod sicut perfecta cognitio primæ veritatis excludit formaliter omnem miseriam erroris, sic perfectus amor primæ bonitatis excludat formaliter omnem miseriam peccati: sed dico, quod sicut cognitio omnino perfecta primæ veritatis excludens formaliter omnem errorem, non est cognitio viæ, sed sola cognitio patriæ, sic perfectus amor primæ bonitatis excludens formaliter miseriam peccati non est amor viæ, sed amor patriæ.

33. Ad 8. Loca Scripturæ, & Patrum, quæ afferuntur, non ostendunt actum charitatis iustificare formaliter, sed solùm dispositiuè, vt iam patebit. Primo affertur locus Prou. 10. *Vniuersa delicta operit charitas*, & Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum*. Respondeo primo, quod Chrysostomus homil. 4. in act. Apost. Augustinus l. 1. de Bapt. c. 18. Bernardus epist. 7. ita hæc loca explicant, vt sensus sit, quod charitas, qua diligimus proximum, operit delicta proximi, ita vt illa non videamus, & hic sensus colligitur ex antecedentibus verbis Petri: siquidem dicit, *Mutuam in vobismet ipsis charitatem habentes, quia charitas operit multitudinem peccatorum*. Secundo respondeo, quod sicut Augustinus tract. 1. in 1. epist. Ioan. dicamus sensum esse, quod charitas operit nostra delicta, significatur, quod illa operit causaliter, in quantum impetrat à Deo remissionem delictorum, vt nouam gratiam, in quo sensu dici potest, quod etiam attritio cum sacramento operit nostra delicta.

34. Secundo affertur locus, in quo Luc. 7. Christus loquens de Magdalena dicit, *Remittuntur ei peccata multa, quia dilexit multum*. Respondeo, quod eo ipso, quod dicitur, *remittuntur, quia dilexit*, significatur dilectionem præcessisse tanquam causam, & dispositionem, remissionem sequutam esse tanquam effectum: sed si dilectio esset formaliter remissio, non posset esse causa remissionis, neque illam præcedere: ergo &c. Eodem pacto cum Ioan. 14. dicitur, *Si quis diligit me, mandata mea seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, significatur dilectionem, qua nos diligimus Deum, esse dispositionem, cui promittitur tanquam noua gratia dilectio, qua Deus diligit nos, & qua venit ad nos, & mansionem apud nos facit per dona gratiæ iustificantis, adeoque significatur dilectionem, qua nos diligimus Deum, non iustificare formaliter.

35. Quarto ad Colos. 3. charitas dicitur esse vinculum perfectionis, non quia actus charitatis iustificet formaliter, sed quia vt citans Glossam docet S. Thomas in comment. eius loci, *per omnes virtutes homo perficitur, sed charitas connectit eas ad inuicem, & facit illas perseuerantes, atque ideo dicitur vinculum*. Eadem charitas dicitur finis præcepti, & plenitudo legis, non quia per actum charitatis homo iustificetur formaliter, sed quia omnia præcepta, & omnes actus virtutum ordinantur ad hunc finem, vt homo per perfectum actum charitatis vniatur Deo, tanquam suo vltimo fini, adeoque per actum perfectæ charitatis tota lex impletur, & perficitur, licet talis actus non possit per se ipsum auferre reatum præteritæ transgressionis, sed ad hoc requiratur remissio talis reatus, vt noua gratia.

36. Sancti Patres dum videntur charitati tribuere remissionem peccati, iustificationem, & sanctificationem animæ, aliquando loquuntur non de actu charitatis, sed de habitu. Rursus dum loquuntur de actu charitatis, non loquuntur in sensu formali, sed in causali, & significant, quod actus charitatis infallibiliter disponit ad remissionem peccati. Augustinus dum dicit, quod *charitas verissima, plenissima, & perfectissima iustitia est*, si loquitur de actu, significat solum, quod actus charitatis est iustitia, qua homo hic, & nunc perfectissimè adæquatur legi per perfectam eius obseruantiam, siquidem actus charitatis est perfectissima obseruantia totius legis, non autem dicit, quod sit iustitia, qua formaliter auferatur reatus præteritæ transgressionis, ad quem auferendum requiritur gratia remissionis distincta ab actu charitatis, illique promissa. Simili modo explicandus est idem Augustinus, dum pluribus locis, ac præsertim tractatu 9. in 1. Ep. Ioa. post med. asserit amorem Dei esse animæ pulchritudinem, dicens: *Quomodo erimus pulchri? Amando eum, qui semper est pulcher. Quantum in te crescit amor, tantum crescit pulchritudo, quia ipsa charitas est animæ pulchritudo*. Dicendum totum hoc verificari, etiamsi actus charitatis iustificet solum

dispositiuè? Nam amando eum, qui semper est pulcher, euadimus pulchri, quia Deus amanti remittit peccata, & donat pulchritudinem gratiæ: & quia quo maior est amor, eò maiorem gratiam Deus nobis dat, ideò quantum crescit amor, tantum crescit pulchritudo, quia ipsa charitas actualis coniuncta cum habituali, & cum gratia est pulchritudo animæ. Quod autem Augustinus cum dicit, quod ipsa charitas est animæ pulchritudo, loquatur de charitate actuali, prout coniuncta cum habituali, & cum gratia, patet. Nam procul dubio pulchritudo animæ non est sola charitas actualis, sed etiam habitualis; alioquin cum homo dormit, quandoquidem non habet charitatem actualem, sed solam habitualem, non haberet pulchritudinem animæ; ergo Augustinus dicens, quod charitas est animæ pulchritudo, non loquitur de sola actuali, sed de actuali, prout coniuncta cum habituali, & cum gratia.

QVAESTIO LXXXII.

Vtrum peccatum mortale de potentia absoluta possit remitti quoad culpam per condonationem purè extrinsecam sine mutatione intrinseca peccatorum?

1. Videtur, quod possit, vt docuit Scotus in 4. dist. 1. quæst. 6. & dist. 14. quæst. 1. Suarius tomo de pænit. disp 9. sect. 4. Card. de Lugo disp. 7. sect. 9. num. 130. & alij: primo quia peccatum perseuerat moraliter per hoc, quod fuerit commissum, & non fuerit remissum; ergo per hoc præcisè, quod Deus illud extrinsecè remittit, dicendo, *Remitto tibi peccatum commissum*, non amplius perseuerat, ac proinde aufertur.

2. Secundo peccatum perseuerat moraliter per reatum, hoc est per obligationem ad sustinendum odium diuinum; sed Deus sine vlla mutatione intrinseca peccatoris potest velle, vt qui peccauit, non amplius obligetur ad sustinendum odium diuinum, & cedere iuri ad peccatorem odio habendum; ergo &c.

3. Tertio offensa, qua quis offendit principem, perseuerat moraliter, donec princeps illam condonet; si vero princeps dicat *Remitto tibi offensam*, non amplius perseuerat, sed omnino extinguitur; ergo etiam offensa Dei potest extingui per condonationem Dei purè extrinsecam. Nam non est minus potens in genere causæ formalis in ordine ad extinguendam offensam actus, quo Deus dicit, *Remitto tibi offensam*, quam actus, quo princeps creatus dicit, *Remitto tibi offensam*.

4. Quarto qui emisit votum remanet reus voti, hoc est obligatus ad votum implendum, & tamen reatus, seu obligatio voti potest à Deo, vel à Pontifice nomine Dei remitti remissione purè extrinseca per actum quo dicat, *remitto tibi votum*; ergo à pari.

5. Quinto reatus pœnæ potest remitti purè extrinsece; ergo etiam reatus culpæ. Probatur antecedens: nam de facto animæ iustorum in purgatorio habent reatum pœnæ, & sunt dignæ pœna, & tamen per hoc præcisè, quod Christus illis extrinsecè applicet suas satisfactiones, euadunt non amplius dignæ pœna sine vlla earum mutatione intrinseca, siquidem in illis non augetur gratia. In baptismo etiam aufertur reatus totius pœnæ temporalis, non per infusionem gratiæ, & characteris præcisè, siquidem tota gratia, & character ex se posset coniungi cum reatu pœnæ; ergo remittitur per condonationem extrinsecam Dei, hoc est per actum quo Deus dicit, *Remitto tibi totam pœnam*. Iesus vnus iustus potest applicare suam satisfactionem pro alio iusto, & tunc ille, cui applicatur, sine vlla intrinseca mutatione liberatur potest à reatu pœnæ; sicut potest etiam alteri reatu liberari per hoc, quod illi applicetur sacrificium missæ.

6. Sexto ex doctrina Patrum, & Trid. sess. 6. cap. 7. de facto nullum peccatum remittitur quoad offensam, & culpam, nisi per satisfactionem Christi, quæ est æqualis, ac superabundans; sed satisfactio æqualis auferret offensam in genere causæ formalis; ergo peccata tolluntur per satisfactionem Christi in genere causæ formalis; sed licet satisfactio Christi de facto applicetur peccatori per aliquid intrinsecum peccatori, puta per actum peccatoris, vel per gratiam, tamen posset applicari per voluntatem purè extrinsecam Dei, vel Christi; ergo peccatum quoad offensam, & culpam posset de potentia absoluta deleri per aliquid purè extrinsecum.

7. Septimo peccatum veniale quoad culpam potest remitti, imo de facto remittitur iustis morientibus in gratia sine vlla mutatione intrinseca; ergo etiam peccatum mortale. Probatur antecedens: nam iustis morientibus in gratia in fine vitæ remittuntur omnia peccata venialia quoad culpam; quia sæpe in fine vitæ carent vsu, non solo rationis, sed sensus, remittuntur sine vlla tractatione, & sine vlla infusione gratiæ; ergo remittuntur purè extrinsecè.

8. Octauo infans, qui est peccator, peccato originali infectus, potest intelligi sine vlla mutatione intrinseca non peccator, sed non infectus; ergo potest peccator mutari in non peccatorem sine vlla sui mutatione intrinseca. Probatur antecedens: nam infans de facto est peccator, quia Deus fecit pactum cum Adamo, vt peccatum ipsius esset moraliter peccatum omnium posterorum; ergo si Deus non fecisset hoc pactum infanti cuilibet secum, infans ille sine vlla mutatione intrinseca esset non peccator, & non infectus peccato originali.

Respon-

9. Respondeo peccatum mortale non posse auferri, nisi per formam intrinsecam, & per mutationem intrinsecam peccatoris. Docet hanc sententiam Vasquez 1. 2. disp. 106. cap. 2. & pro ea citat S. Thomam, non solum in hoc articulo, sed etiam 1. 2. quæst. 112. art. 2. vbi concludit: *& ideo intelligi non posset remissio culpæ, si non esset infusio gratiæ*; sed quæ non possunt fieri in hac prouidentia, si de potentia absoluta possunt fieri, intelligi possunt; ergo per illum modum loquendi significat peccatum mortale neque de potentia absoluta posse remitti sine infusione gratiæ, vel alterius formæ intrinsecæ. Eandem sententiam docuerunt Caietanus, & Conradus in illum articulum, Richardus in 4. dist. 1. quæst. 3. Dom. Sotus in 4. dist. 15. quæst. 1. art. 2, Petrus Sotus sect. 4. de Pœnit. Durandus in 1. dist. 17. quæst. 1. quos sequuntur plures recentiores.

10. Probatur primo. Ex dictis enim lib. 1. de actibus humanis quæst. 36. num. 9. peccatum mortale consistit in priuatione debitæ aptitudinis ad finē, per quam priuationem subiectum constituitur simpliciter malum, & dignum odio diuino; sed priuatio debitæ aptitudinis ad finem non potest auferri, nisi per ipsam aptitudinem ad finem, quæ est forma positiua intrinseca homini, vt dictum est ibidem; ergo &c. Confirmatur; nam quia cæcitas est priuatio intrinsecæ aptitudinis ad videndum, non potest auferri, nisi per intrinsecam aptitudinem ad videndum: idemque dic de pluribus alijs; ergo à pari. Ratio vniuersalis est, quia nulla priuatio potest auferri, nisi per formam oppositam.

11. Probatur secundo: nam malitia, fœditas, & turpitudo intrinseca subiecto non potest auferri sine mutatione intrinseca subiecti; sed peccatum habituale superaddit actuali malitiam, fœditatem, & turpitudinem intrinsecam subiecto; ergo &c. Probatur minor: nam qui peccauit, transacto actu peccati, remanet verè malus, deformis, ac turpis; sed non potest remanere verè malus, deformis, ac turpis per malitiam, & turpitudinem, quæ transierit; ergo remanet in peccatore aliqua alia malitia distincta à malitia, quæ transijt.

12. Respondent eum, qui peccauit, remanere malum per malitiam, & turpitudinem peccati præteriti, quæ physice transijt, sed remanet moraliter per hoc, quod Deus non condonauerit peccatum præteritum. Si verò quæratur, quid sit peccatum physicè præteritum remanere moraliter, respondet Card. de Lugo disp. 7. sect. 5. num. 45. & 46. quod est iudicio prudentum peccatorem propter peccatum præteritum non condonatum debere censeri malum, & deformem, sicut si peccatum illud physicè perseueraret.

13. Sed contra est: nam nemo prudens debet existimare hominem propter malitiam & turpitudinem præteritam, quæ non est, sed fuit, esse turpem, & deformem, & si hoc existimaret, hæc existimatio esset stulta, sicut esset stulta existimatio, qua quis existimaret hominem esse cæcum propter cæcitatem præteritam, quæ non est, sed fuit; sed peccatum, quod physicè non est, sed fuit, perseuerare moraliter, est, quod iudicio prudentum debeat peccator existimari malus propter malitiam præteritam, quæ non est, sed fuit; ergo peccatum, quod physice non est, sed fuit, neque moraliter est, & perseuerat in ordine ad constituendum subiectum simpliciter malum.

14. Probatur tertio: nam cum dicitur eum, qui peccauit, remanere moraliter malum, ly *moraliter* non est additum distrahens, aut imminuens, sed est additum augens, ac significat eum, qui peccatum fecit, remanere malum verissimè, & proprijssimè, ac supremo genere malitiæ, cui si comparentur omnes aliæ malitiæ physicæ, vix habent rationem mali, ac sunt mala solum secundum quid; sed non potest peccator esse malus proprijssimè, & supremo genere malitiæ, ac turpitudinis, per malitiam, quæ propriè non est, sed fuit, neque per aliquid extrinsecum, quod propriè non sit malum, sed bonum; ergo peccator non potest constitui moraliter malus per solum peccatum præteritum, quod propriè non est, sed fuit, neque per negationem condonationis extrinsecæ, quæ non est mala, sed bona, ac proinde debet constitui malus per priuationem ipsi intrinsecam; sed priuatio intrinseca non potest auferri sine intrinseca mutatione subiecti; ergo peccatum habituale non potest auferri sine intrinseca mutatione subiecti.

15. Probatur quarto: nam repugnat, vt malus à non malo differat formaliter ex hoc præcisè, quod Deus circa non malum exerceat aliquem actum intellectus, vel voluntatis, quem non exercet circa malum; sed ex opposita sententia hoc sequeretur; ergo &c. Probatur minor: sint enim duo, puta Petrus, & Paulus, & vterque peccauerit peccato odij Dei: Deus circa Petrum exercuerit actum, quo dicat, *remitto tibi peccatum commissum*, circa Paulum non exercuerit: Petrus erit non malus, Paulus erit malus, & solum different per hoc, quod Deus circa Petrum exercuit actum remissionis, circa Paulum non exercuit.

16. Quæres primo, per quam formam peccatum habituale auferatur, tum in pura natura, tum in statu eleuationis?

17. Respondeo, quod in pura natura auferretur per aptitudinem ad finem naturalem, in statu eleuationis per aptitudinem ad finem supernaturalem, quæ aptitudo consistit in gratia sanctificante. Ratio est, quia peccatum habituale est negatio aptitudinis ad vltimum finem; ergō tollitur per aptitudinem ad vltimum finem; sed homo in pura natura ordinaretur ad finem naturalem, in

statu

statu eleuationis ordinatur ad finem supernaturalem; ergo peccatum habituale, in pura natura auferretur per aptitudinem ad finem naturalem, in statu eleuationis auferetur per aptitudinem ad finem supernaturalem, hoc est per gratiam.

18. Quæres secundo, vtrum in statu eleuationis de potentia absoluta peccatum mortale possit auferri per solam aptitudinem ad finem naturalem sine gratia, qua homo redderetur aptus ad finem supernaturalem?

19. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia ad hoc, vt homo sit simpliciter malus, requiritur, vt quia peccauit, sit simpliciter ineptus ad suum vltimum finem, & ad omnem suam felicitatem, & vt per priuationem omnis sui vltimi finis debeat esse miser; sed eo ipso, quod acciperet aptitudinem ad finem naturalem, non remaneret ineptus ad omnē suum finem, & ad omnem suam felicitatem, ac non deberet esse miser, sed beatus felicitate naturali; ergo non esset malus, & peccator, ac proinde auferretur peccatum.

20. Dices: qui caret aptitudine ad finem debitum est malus; sed homo careret aptitudine ad finem supernaturalem debitum; ergo esset malus.

21. Respondeo, distinguo maiorem; qui caret aptitudine ad omnem finem debitum, est malus, concedo; ad aliquem tantum finem debitum ex gratia, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego cōsequentiam. Non est simpliciter malus, qui est aptus ad vltimum finem illi debitum per naturam, etiamsi sit ineptus ad vltimum finem illi debitum per gratiam; sed ille homo esset aptus ad finem naturalem illi debitum per naturam, & solum esset ineptus ad finem supernaturalem illi debitum per donum eleuationis; ergo non esset simpliciter malus, sed bonus. Confirmatur: nam sicut qui haberet felicitatem naturalem, licet careret felicitate supernaturali, non esset simpliciter miser, sed beatus, sic qui careret aptitudine ad felicitatem supernaturalem illi debitam per gratiam, sed haberet aptitudinem ad felicitatem naturalem illi debitam per naturam, non esset malus, sed bonus, etiamsi esset minus bonus, quam qui haberet aptitudinem ad felicitatem etiam supernaturalem.

22. Ad 1. distinguo antecedens: peccatum perseuerat moraliter, fundamentaliter per hoc, quod fuerit commissum, & non fuerit remissam extrinsecè, concedo; formaliter, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Sicut homo, qui se ipsum occidit, perseuerat mortuus fundamentaliter per hoc, quod Deus noluerit ipsum resuscitare, sed perseuerat mortuus formaliter per priuationem vnionis animæ cum corpore, ideoque talis homo desinit fundamentaliter esse mortuus per hoc, quod Deus velit illum resuscitare, sed desinit formaliter esse mortuus per hoc, quod anima reuniatur corpori; sic qui peccando occidit animam suam, priuando illam aptitudine ad vltimum finem, perseuerat peccator fundamentaliter per hoc, quod Deus nolit illi peccatum remittere, sed perseuerat peccator formaliter per priuationem aptitudinis ad vltimum finem, ideoque per remissionem extrinsecam Dei desinit esse peccator solum fundamentaliter, at desinat esse peccator formaliter per hoc, quod recuperet aptitudinem intrinsecam ad vltimum finem, vt explicatum est.

23. Ad 2. distinguo maiorem: peccatum perseuerat moraliter per reatum intrinsecum, quo peccator constituitur formaliter malus, concedo: per reatum extrinsecum quo constituitur solum fundamentaliter malus, nego; distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Peccatum perseuerat moraliter per reatum intrinsecum, quo qui peccauit, constituitur formaliter, & intrinsecè malus, & ineptus ad finem, qui reatus consistit in negatione aptitudinis ad finem: at per reatum extrinsecum, hoc est per actum, quo Deus vult peccatum non remittere, non perseuerat formaliter, sed solum fundamentaliter. Deus sine mutatione intrinseca peccatoris potest auferre reatum extrinsecum per hoc, quod dicat, *volo meo iuri ad peccatorem odio habendum*: at non potest auferre reatum intrinsecum, quo peccator redditur formaliter malus, qui reatus consistit in negatione aptitudinis ad finem, vt explicatum est.

24. Ad 3. distinguo antecedens; si Princeps dicat, *remitto tibi offensam*, offensa non amplius remanet quoad reatum passiuum eius, qui offendit, nego; quoad ius actiuum Principis offensi ad odio habendum offensorem, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Cum quis offendit Principem, si Princeps dicat, *remitto tibi offensam*, non euanescit reatus passiuus, quo offensor constituitur malus, turpis, reus offensæ commissæ, & dignus odio Principis, sed solum extinguitur ius actiuum Principis ad offensorem odio habendum propter offensam commissam. Est ergo, qui Principem offendit, remanet malus, turpis, & dignus odio, sed Princeps, qui cessit iuri ad odio habendum, non habet ampliùs ius ad odio habendum offensorem, etiamsi offensor sit dignus odio; ergo à priori si Deus dimitteret offensam sine vlla mutatione intrinseca peccatoris, remaneret in peccatore reatus passiuus, quo constitueretur malus, & dignus odio, sed Deus non haberet ius ad peccatorem odio habendum, quia Deus cessisset hoc iure. Ad id, quod opponitur, quod non est magis potens in genere causæ formalis actus, quod homo dicit, *remitto tibi offensam*, quam actus, quo Deus dicit, *remitto tibi offensam*, concedo hoc, ac non torqueo argumentum: subsumo enim: iste actus, quo homo remittit offensam, per se ipsum formaliter non aufert reatum passiuum quo

quo offensor est malus, & dignus odio, sed tantum aufert ius actiuum offensi; ergo etiam actus, quo Deus dicit, *remitto offensam*, per se ipsum formaliter non aufert reatum passiuũ, quo offendens est dignus odio, sed solum aufert ius actiuum Dei. Imo quia remissio Dei est potentior remissione Principis humani, remissio Dei ita aufert per se ipsam formaliter ius actiuum Dei, vt causaliter auferat etiã infallibiliter reatum passiuum, quo peccator constituitur malus, & dignus odio; remissio autem Principis humani reatum passiuum auferre non potest, cum non possit mutare intrinsece offendentem.

25. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Reatus, siue obligatio voti potest esse purè extrinseca, cum non constituat subiectum malum, ideoque potest auferri per formam purè extrinsecam sine vlla mutatione intrinseca subiecti. At reatus culpæ cum constituat subiectum malum, non potest esse purè extrinsecus, nec potest auferri per formam purè extrinsecam sine mutatione intrinseca subiecti,

26. Ad 5. respondeo eodem pacto, concedo antecedens, & nego consequentiam. Reatus pœnæ, cum non constituat subiectum malum, potest auferri per formam purè extrinsecam; at reatus culpæ, cum constituat subiectum malum, & deforme, non potest auferri per formam purè extrinsecam sine mutatione intrinseca subiecti.

27. Ad 6. concedo maiorem, & distinguo minorem; satisfactio æqualis aufert offensam in genere causæ formalis, quoad ius actiuum offensi, concedo: quoad reatum passiuum offensæ, quo offensor remanet malus, nego. Satisfactio æqualis, præsertim si sit extrinseca offendenti, aufert quidem se ipsa in genere causæ formalis ius actiuum, quod offensus habet aduersus offendentem, sed non aufert in genere causæ formalis reatum passiuum, quo offendens remanet malus, turpis, & ineptus ad finem, sed talem reatum aufert solum in genere causæ exigitiue, quatenus obligat Deum ad hoc, vt placatus offendenti auferat ab illo priuationem aptitudinis ad finem, qua constituitur malus, & ineptus ad finem.

28. Ad 7. nego antecedens, & dico etiam peccata venialia non posse auferri, nisi per formam positiuam, vt dictum est lib. 5. de actibus humanis, quæst. 38. num. 4. & sequentibus, vbi explicauimus, in quo consistat, & per quid auferatur peccatum veniale habituale. Addo falsum esse, quod iustis morientibus in statu gratiæ omnia peccata venialia quoad culpam remittuntur in hac vita. Est enim regula generalis, quod peccatum etiam veniale de facto nunquam à Deo remittitur, nisi fuerit retractatum; sed sæpè iusti moriuntur absque eo quod in hac vita retractent multa peccata venialia, quæ commiserunt; ergo sæpè multa peccata venialia non remittuntur in hac vita, sed remittuntur, vel in primo instanti separationis animæ à corpore, in quo instanti anima iusti primo separata elicit perfectissimum actum contritionis, & charitatis; vel remittuntur successiuè in purgatorio etiam quoad culpam, flammis fortasse eleuatis ad emundandam animam à maculis peccatorum venialium per qualitates transeuntes.

29. Dices: qui nascimur ex Adamo per naturalem generationem, in priori natura, antequam intelligamur priuati aptitudine ad finem tum naturalem, tum supernaturalem, intelligimur peccasse in Adamo, iuxta illud Apostoli ad Romanos 5. *in quo omnes peccauerunt*; sed intelligimur peccasse in Adamo per peccatum Adami, & per actum extrinsecum, quo Deus voluit, vt voluntas Adami tanquam capitis esset moraliter voluntas omnium nostrum: ergo peccauimus in Adamo per aliquid extrinsecum nobis, ac sine vlla mutatione intrinseca potuissemus non peccasse in Adamo; ergo sicut sine vlla mutatione intrinseca nobis, qui peccauimus actu in Adamo, potuissemus non peccare actu, sic sine vlla mutatione intrinseca, qui est peccator habitu, posset non esse peccator habitu, quoad maculam, & reatum culpæ.

30. Respondeo concedo reliquas propositiones, & nego vltimam consequentiam. Dico ergo, quod denominamur peccasse actu in Adamo per aliquid extrinsecum nobis, hoc est per peccatum Adami ab ipso cõmissum contra pactum, quo voluntas nostra erat moraliter in ipso; & quod sine vlla mutatione nobis intrinseca possemus habere denominationem oppositam, qua diceremur non peccasse in Adamo. At nego, quod sine vlla mutatione intrinseca, qui est peccator habitu, posset esse non peccator habitu. Disparitas est, quia per hoc, quod peccauerimus actu in Adamo, non constituimur simpliciter mali, ac deformes in nobis ipsis, sed solum contrahimus debitum, vt simus mali, & deformes; hoc autem debitum possumus contrahere per peccatum capitis moraliter, & extrinsecè imputatum nobis, tanquam membris. At per peccatum habituale constituimur simpliciter mali, deformes, ac maculati in nobis ipsis; non possumus autem constitui tales, nisi per malitiam, & maculam nobis intrinsecam, vt explicatum est. Addo, quod sicut peccatum, per quod peccauimus in Adamo, debuit esse intrinsecum Adamo, sic peccatum, quo sumus peccatores in nobis ipsis, debet esse intrinsecum nobis, ac proinde non potest auferri sine aliqua mutatione intrinseca nobis.

QVÆ-

QVÆSTIO LXXXIII.

Vtrum peccatum actuale possit remitti pro instanti, in quo fit?

1. Videtur posse: primo quia peccatum actuale est actio offensiua Dei, ac proinde dans Deo ius ad odium rationabile contra peccatorem; condonatio autem, seu remissio extrinseca peccati est voluntas libera Dei, vel cedentis iuri acquisito ad odium cõtra peccatorem, vel non acceptantis ius, quod acquireret ex peccato, si Deus nollet renunciare tali iuri; sed non repugnat coniungi hæc duo, quod nimirum creatura per peccatum actuale det Deo ius ad odium, & quod Deus liberè nolit acceptare tale ius; ergo non repugnat, vt Deus extrinsecè remittat, & condonet peccatum pro instanti, in quo fit.

2. Secundo quilibet est liber ad acceptandum, vel non acceptandum ius sibi fauorabile; ergo à fortiori Deus, dum creatura peccat, poterit liberè non acceptare ius ad illam odio habendam, & renunciare tali iuri; sed non acceptare illud ius est extrinsecè remittere peccatum; ergo Deus potest extrinsecè remittere peccatum pro instanti, pro quo fit.

3. Tertio Deus potest renunciare iuri ad odio habendum Petrum hodiè, quod ius resultaret ex peccato hesterno Petri; ergo potest etiam, dum Petrus peccat, renunciare iuri, quod resultaret ex peccato præsenti Petri, si Deus vellet illud ius acceptare, & nollet illi renunciare.

4. Quarto cum Deus condonat hodie peccatum hesternum Petri, non facit, vt peccatum hesternum Petri physicè non extiterit, sed solum facit, vt non perseueret moraliter per ius ad odium, & renuncians tali iuri impedit perseuerantiam moralem peccati hesterni; sed Deus etiam dum peccatum Petri existit, per renunciationem iuris potest impedire, ne resultet ius ad Petrum odio habendum propter peccatum præsens; ergo potest Deus condonare peccatum Petri, dum Petrus peccat.

5. Quinto offensa facti consistit in actione contemptiua alterius, & ex ea resultat offensa iuris, hoc est, ius offensi ad offendentem odio habendum propter offensam facti; sed offensa facti non est inseparabiliter connexa cum offensa iuris; ergo potest Deus per cessionem, & renunciationem iuris impedire, ne resultet tale ius, & sic peccatum remittere, dum actu committitur.

6. Sexto ex peccato actuali non solum resultat Deo ius ad peccatorem odio habendum, sed etiam ad negandas illi inspirationes ad pœnitentiam, & ad negandum Redemptorem; sed Deus dum perseuerat peccatum, remittit hoc ius negandi inspirationes, & Redemptorem, & incipit peccatores diligere, iuxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Commendat dilectionem suam Deus, quia cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est*; ergo etiam dum peccatum fit, potest cedere iuri ad inimicitiam, & sic remittere peccatum quando fit.

7. Septimo in tantum Deus non potest remittere peccatum, dum actu fit, in quantum est prima regula honestis; sed ex eo, quod Deus sit prima regula honesti, non sequitur, quod non possit remittere peccatum dum fit; ergo &c. Probatur minor: nam hoc, vt Deus sit prima regula honesti, sufficit, vt necessariò præcipiat omne honestum necessarium, & necessariò prohibeat omne turpe nẽcessarium, hoc est intrinsecè malum, ac necessariò consulat omne honestum non necessarium, & permittat omne indifferens; non autem requiritur, vt necessario prosequatur odio inimicitiæ peccatorem, dum actu peccat, & vt non possit renunciare iuri odio habendum peccatorem, dum peccat; ergo ex eo, quod Deus sit prima regula, sequitur Deum non posse remittere peccatum, dum actu fit. Confirmatur: nam Deus exercet munus primæ regulæ per actus necessarios intellectus; quibus prohibet prohibenda, præcipit præcipienda, consulit consulenda, & permittit permittenda; ergo potest manere liber ad hoc, vt renunciet iuri odio habendum peccatorem etiam dum peccat, ac proinde potest remittere peccatum dum actu fit.

8. Respondeo Suarium lib. 7. de gratia cap. 31. num. 5. supponere tanquam notum peccatum non posse remitti, quando fit, siquidem peccatum per remissionem tollitur, dum autem actu fit, tolli non potest. At Cardinalis de Lugo disp. 7. de Pœnitentia num. 126. docet esse verosimile Deum posse remittere peccatum etiam pro instanti, in quo fit, eumque secuti sunt Ouiedus tract. 8. & Ripalda tom. 2. de ente supernaturali, disp. 2. sect. 29. num. 46. qui absolute affirmat peccatum posse remitti pro instanti pro quo fit. Pro solutione quæstionis duo puncta sunt examinanda. Primum est, vtrum Deus possit remittere peccatum remissione intrinseca pro instanti, pro quo fit; & quo peccatum remittitur remissione intrinseca per gratiam, & aptitudinem ad finem, determinandum est, vtrum Deus pro eo instanti in quo peccator mortaliter peccat, possit cum peccatore simul cum peccato relinquere gratiam, vel aptitudinem ad finem naturalem. Secundum punctum est, vtrum licet Deo non possit remittere peccatum remissione intrinseca pro eo instanti, pro quo fit, possit saltem illud remittere remissione extrinseca ita vt possit cedere iuri ad peccatorem odio inimicitiæ prosequendum.

9. Dicendum primo: Deus neque de potentia absoluta potest peccatum mortale remittere remissione intrinseca pro eo instanti pro quo fit.

10. Pro

10. Probatur: nam remissio intrinseca peccati est, per quam homo ex intrinsecè malo fit non malus intrinsecè, & ex inepto ad suum finem fit non ineptus ad suum finē; sed repugnat, vt homo, dum actu peccat mortaliter, ex intrinsecè malo, & inepto ad finem, fiat non malus, & non ineptus ad finem; ergo &c. Probatur minor: nam peccatum mortale actuale est ipsa intrinseca malitia, qua homo fit formaliter malus, & ineptus ad finem; ergo cum datur peccatum mortale, homo per ipsum est malus, & ineptus ad finem; ergo repugnat, vt in eodem instanti sit non malus, & non ineptus ad finem, ac proinde vt pro eodem instanti remittatur intrinsecè peccatum.

11. Hinc sequitur Deum non posse in eo *instanti*, in quo homo mortaliter peccat, relinquere in illo gratiam, siue aptitudinem ad finem. Ratio est, quia effectus formalis gratiæ, & aptitudinis ad finem, est reddere hominem simpliciter, & absolutè bonum, & aptum ad finem; effectus formalis peccati mortalis etiam actualis est reddere hominem simpliciter, & absolutè malum, & ineptum ad finem; sed repugnat, vt homo in eodem instanti sit simpliciter, & absolutè aptus, & ineptus ad finem vltimum; ergo &c. Sicut ergo odium includit negationem amoris, ideoque non potest coniungi cum amore: sicut assensus includit negationem dissensus, ideoque non potest coniungi cum dissensu; sic peccatum mortale includit negationem aptitudinis ad finem, ac proinde non potest coniungi cum gratia, quæ est aptitudo ad finem.

12. Dices: peccatum actuale causat, & relinquit in anima priuationem habitualem debitæ aptitudinis ad finem; ergo non includit priuationem aptitudinis ad finem.

13. Respondeo, nego consequentiam. Sicut peccatum actuale, & est ipsa actualis malitia, & relinquit in anima malitiam habitualem, vt dictum vt in tract. de Actibus humanis, quæst. 36. num. 25. sic & est ipsa actualis priuatio omnis aptitudinis ad finem, & præterea causat, & relinquit priuationem habitualem ex se æternam eiusdem aptitudinis ad finem. Confirmatur: nam multo maior est malitia peccati actualis, quam peccati habitualis, siquidem peccatum habituale eatenus est peccatum, quatenus est perseuerantia mortalis peccati actualis; ergo si peccatum habituale reddit hominem simpliciter malum, & ineptum ad finem, à fortiori peccatum actuale reddit hominem simpliciter malum, & ineptum ad finem, ac proinde non potest coniungi cum gratia sanctificante, neque cum alia forma, quæ reddat hominem simpliciter bonum, & aptum ad vltimum finem.

14. Dicendum secundo: Deus neque de potentia absoluta potest peccatū mortale pro instanti, in quo fit, remittere remissione extrinseca, cedendo iuri ad peccatorem prosequendum odio abominationis, & inimicitiæ.

15. Probatur: nam Deus peccatorem, dum actu peccat, non potest non odisse odio abominationis, & inimicitiæ; ergo non potest cedere iuri ad illum odio habendum. Probatur antecedens: nam non solum intellectus diuinus, sed etiam voluntas est prima regula actionum moralium; sed intellectus diuinus, quia est prima regula, non potest non prohibere peccatum formale; ergo quia voluntas est prima regula, non potest non odisse, & abominari peccatum formale; sed peccatum formale non est odibile in abstracto, sed in concreto, in quantum reddit subiectum malum, proportionaliter ac sapientia, felicitas, virtus non sunt amabiles in abstracto, sed in concreto, in quantum reddunt subiectum sapiens, felix, bonum; ergo Deus non potest non odisse, & abominari peccatorem, dum actu peccat.

16. Confirmatur: nam prima regula boni, & mali non potest non consonare bono, & dissonare malo; sed non solum intellectus diuinus, sed etiam diuina voluntas est prima regula boni, & mali; ergo non solum intellectus diuinus, sed etiam diuina voluntas non potest non consonare bono, & non dissonare malo: sed sicut intellectus diuinus non est intellectus in potentia, sed in actu, sic diuina voluntas non est voluntas in potentia, sed in actu; ergo sicut dissonantia, qua intellectus diuinus dissonat peccato, consistit in actu, quo peccatum reprobat, prohibet, & dictat non esse faciendum, sic dissonantia, qua diuina voluntas dissonat peccato, consistit in odio abominationis, & inimicitiæ, quo auersatur, & abominatur peccatum, & peccatorem, dum habet peccatum, prosequitur odio abominationis, & inimicitiæ; ergo &c.

17. Dices: actus intellectus est necessarius, actus voluntatis est liber; ergo ex eo, quod intellectus diuinus non possit non prohibere peccatum, non sequitur, quod voluntas diuina non possit non odisse peccatum.

18. Respondeo, distinguo antecedens: actus intellectus est necessarius, & actus voluntatis est liber, vniuersaliter loquendo, nego; non vniuersaliter loquendo, concedo; & nego consequentiam. Ipsi aduersarij fatentur aliquos actus intellectus diuini esse liberos saltem mediatè. Docent enim actus, quibus Deus præcipit, vel prohibet, esse actus intellectus, & tamen certum est Deum non necessario, sed liberè prohibere quæ prohibet lege positiua: ex. gr. non necessario, sed liberè præcepit Iudæis, vt circumciderentur, & abstinerent à carne porcina. Proportionaliter voluntas exercet multos actus necessarios: ex. gr. in sententia satis communi, quod actus præcipiendi, & prohibendi sint actus volutatis, non autem intellectus, Deus non liberè, sed necessariò prohibet operari contra conscientiam, & omnia illa, quæ sunt intrin-

secè mala; ergo non est mirum, quod sicut Deus necessario prohibet peccatum, antequam fiat, sic necessariò peccatum prosequatur odio abominationis, postquam est factum, & per consequens proportionali odio abominationis prosequatur peccatorem, dum actu peccat. Confirmatur: nam licet actus, quo Deus necessariò prohibet peccatum, sit actus intellectus, tamen procul dubio habet adiunctum actum voluntatis, quo peccatum prosequitur odio abominationis, ita vt prohibeat peccatum cum odio abominationis; ergo Deus necessariò prosequitur odio abominationis peccatum, quod prohibet, ac proinde etiam necessario prosequitur odio abominationis peccatum, dum est factum contra diuinam prohibitionem; sed non potest abominari peccatum, quin abominetur peccatorem propter peccatum: nam non abominatur peccatum in abstracto, vt dictum est; ergo necessario abominatur peccatorem, dum actu peccat.

19. Quæri potest primo, quo genere odij Deus necessariò prosequatur peccatum, dum fit?

20. Respondeo, quod Deus peccatum, dum fit, prosequitur necessariò solo odio abominationis, non autem inimicitiæ. Probatur: nam odium abominationis consistit in hoc, vt aliquid abominemur, tanquam simpliciter, & absolutè malum, & oppositum primo bono; sed Deus licet peccatum permittat, non potest illud, dum est, non abominari, tanquam simpliciter, & absolutè malum, & oppositum diuinæ bonitati; ergo &c. Addo, quod odio abominationis Deus prosequitur solum peccatum, & nihil aliud: siquidem omnia alia sunt mala secundum quid solum, & à Deo amabilia. Quod Deus peccatum non prosequatur odio inimicitiæ, probatur: nam sicut amore amicitiæ non possumus prosequi, nisi suppositа rationalia, sic odio inimicitiæ non possumus prosequi, nisi suppositа rationalia; sed peccatum non est suppositum rationale: ergo &c.

21. Quæri potest secundo, quo genere odij Deus necessario prosequatur peccatorem, dum actu peccat?

22. Respondeo, quod Deus peccatorem, dum actu peccat, vel est in peccato habituali, necessariò prosequitur odio abominationis, & inimicitiæ, sed non omni odio inimicitiæ.

23. Probatur prima pars: nam Deus peccatorem, dum est in peccato mortali, necessariò abominatur, tanquam simpliciter, & absolutè malum; sed hoc est odisse odio abominationis; ergo &c. Probatur secunda pars: nam odisse suppositum rationale odio inimicitiæ est illud excludere à gratia, & amicitia ipsi alioquin debita; sed Deus peccatorem, dum est in peccato, necessariò excludit à sua gratia, & amicitia ipsi alioquin debita; ergo &c. Porrò in statu naturæ eleuatæ debetur creaturæ rationali gratia propria filij, & amici; in statu naturæ puræ debetur gratia propria serui; Deus autem peccatorem, dum actu peccat, vel est in peccato habituali, abominatur, vt excludat eum ab vtraque gratia, tum propria filij, & amici, tum propria serui, vt dictum est conclusione prima; ideò necessariò prosequitur odio inimicitiæ. Probatur tertia pars: nam odium inimicitiæ potest esse duplex: primum est, quo Deus abominatur peccatorem, dum est in peccato vt non solum illum tunc excludat à sua gratia, sed etiam nolit deinceps illi reconciliari reddendo suam gratiam, qua mundetur à peccato, sed velit peccatorem in æternum excludere à sua gratia, & amicitia. Secundum est, quo ita peccatorem excludit à gratia, vt velit deinde peccatum auferre per gratiam, & sic peccatori reconciliari. Deus peccatorem dum actu peccat, necessario prosequitur, non quidem primo odio inimicitiæ, sed secundo. Nam licet peccatorem, dum in peccato, ita necessariò abominetur, vt excludat à sua gratia, tamen potest velle deinde restituere suam gratiam, qua mundetur à peccato, vt est manifestum. Nam dato Deus multis peccatoribus reddit suam gratiam.

24. Dices: Deus peccatorem, dum actu peccat, non necessariò prosequitur odio primo inimicitiæ, quo in perpetuum illum excludat à sua gratia; ergo neque necessariò prosequitur secundo odio inimicitiæ, quo tunc dum peccat, excludat illum à sua gratia.

25. Respondeo, nego consequentiam. Disparitas est, quia de ratione primæ regulæ est vt peccatorem, dum peccat, & est malum abominetur, & excludat à sua gratia; at non est de ratione primæ regulæ, vt eum, qui dum peccat, abominatur, deinde non liberet à peccato, & ex malo non faciat bonum destruendo peccatum per suam gratiam, sicut est de ratione diuinæ iustitiæ, vt non possit relinquere in peccato, & sic in perpetuum excludere à sua gratia; sic est de ratione diuinæ misericordiæ, vt possit per suam gratiam liberare à peccato, & ex malo facere illum bonum.

26. Ad 1. concedo maiorem, & negò minorem, ac dico, quod sicut intellectus diuinus, quia est prima regula, non potest non prohibere peccatum, sic diuina voluntas, quia est prima regula, non potest non abominari peccatum, & peccatorem, dum peccat, dum est peccator, & malus; ergo sicut Deus non potest renunciare iuri prohibendi omnia peccata, sic non potest renunciare iuri abominandi omnia peccata, & omnes peccatores pro tempore, pro quo sunt peccatores, vt probatum est; ergo repugnat, vt creatura peccet, & Deus cedat iuri ad illam prosequendam odio abominationis, dum peccat.

27. Ad 2. nego maiorem, quæ non [illegible] vti-

vniuersaliter vera, neque in creaturis, neque in Deo. Quod non sit vniuersaliter vera in creaturis, patet. Nam creatura rationalis habet ius fauorabile, vt dum est innocens, tractetur conuenienter naturæ rationali, & tamen non potest validè renunciare huic iuri, neque potest homo, vel Angelus innocens dare alteri ius se tractandi, sicut tractatur iumentum. Quod non sit vniuersaliter vera in Deo, patet. Nam Deus habet ius fauorabile supremi dominij in creaturas, & tamen non potest renunciare huic iuri, & abdicare à se supremum dominium.

28. Dices: ius supremi dominij est Deo essentiale, ideoque non potest à Deo renunciari; at ius odio habendi peccatorem, dum peccat, non est Deo essentiale, ac proinde Deus potest renunciare tali iuri. Sed contra: nam sicut Deo est essentiale esse supremum dominum, sic est essentiale esse primam regulam boni, & mali moralis: sed Deus quia est essentialiter supremus dominus, non potest renunciare iuri dominij, quo constituitur supremus dominus; ergo quia est prima regula, non potest non dissonare malo per actum intellectus, & voluntatis, quæ dissonantia est de ratione primæ regulæ: sed sicut diuinus intellectus dissonat malo per actum, quo prohibet malum, & dictat malum non esse faciendum, sic diuina voluntas dissonat malo per odium abominationis, quo abominatur malum; ergo Deus non potest renunciare iuri ad abominandum peccatum, & peccatorem, dum actu peccat, & est peccator.

29. Ad 3. distinguo maiorem: Deus potest renunciare iuri ad Petrum hodiè prosequendum odio pro peccato hesterno Petri, faciendo, vt peccatum hesternum Petri hodiè non perseueret moraliter, concedo; relinquendo, vt peccatum hesternum Petri hodiè perseueret moraliter, nego; & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Deus si hodiè perseueret moraliter peccatum hesternum Petri, non potest renunciare iuri ad illud hodiè prosequendum odio, ac solum potest renunciare huic iuri, si simul faciat, vt peccatum Petri hodiè non perseueret moraliter; ergo sicut non potest non habere ius ad odio habendum peccatum pro tempore, pro quo moraliter perseuerat, sic non potest non habere ius ad odio habendum peccatum pro tempore, pro quo peccatum physicè est. Confirmatur: nam peior est existentia physica, quam existentia purè moralis peccati; ergo si Deus non potest non odisse peccatum, & peccatorem pro eo instanti, pro quo peccatum existit solum existentia morali, quæ est minus mala, à fortiori non potest non odisse peccatum, & peccatorem pro tempore, pro quo peccatum existit existentia physica, quæ est multo peior. Ratio vtriusque est, quia diuina voluntas, cum sit prima regula, non potest per actum abominationis non dissonare peccato, & peccatori, dum peccat actu, vel dum est habitualiter peccator.

30. Ad 4. distinguo antecedens: dum Deus condonat peccatum hesternum Petri, non facit, vt peccatum hesternum Petri non extiterit, sed solum facit, ne perseueret moraliter, auferendo maculam intrinsecam, quæ verè, & propriè est peccatum, & sic renunciat iuri ad Petrum odio habendum, concedo; & non aufert maculam intrinsecam, nego; & nego consequentiam. Cum Deus condonat peccatum hesternum Petri, ita renunciat iuri ad Petrum odio habendum, vt simul auferat maculum intrinsecam, qua peccatum præteritum moraliter perseuerat, quæ macula est priuatio aptitudinis ad vltimum finem: at si relinquat hanc maculam, non potest renunciare iuri ad Petrum odio habendum; sed in eo instanti, in quo Petrus actu peccat, non potest ab illo auferre peccatum actuale, & habituale consistens in macula, hoc est in priuatione aptitudinis ad vltimum finem; ergo Deus non potest renunciare iuri ad odio habendum Petrum pro instanti, in quo peccat.

31. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod offensa facti est inseparabiliter connexa cum offensa iuris: siquidem Deus non potest non prosequi odio abominationis peccatorem, dum actu peccat, & est sub offensa facti, ac proinde non potest non habere ius ad peccatorem odio habendum, dum est sub offensa facti. Confirmatur: nam aduersarij concedunt, quod Deus non potest non habere ius ad peccatorē odio habendum, dum perseuerat solum moraliter sub offensa facti; ergo non potest non habere ius ad odio habendum peccatorem, dum physicè est sub offensa facti: siquidem existentia illa physica est multo peior, quam existentia solum moralis.

32. Ad 6. concedo maiorem, & minorem, ac nego consequentiam. Deus dum creatura peccat, non potest non exercere actus voluntatis, qui sunt de ratione primæ regulæ; sed est de ratione primæ regulæ, vt Deus peccatorem, dum peccat, prosequatur odio abominationis, & inimicitiæ, quo nolit illi, dum peccat, dare suam gratiam; ergo Deus non potest peccatorem, dum peccat, non prosequi odio abominationis, & inimicitiæ, quo nolit illi dare suam gratiam. E conuerso non est de ratione primæ regulæ, vt eum, qui peccat, nolit deindè misericorditer à peccato liberare, & ex malo facere bonum, illique præstare remedia, & auxilia ad obtinendam liberationem à peccato; ergo non est de ratione primæ regulæ, vt peccatori peccanti velit negare inspirationes, & remedia ad obtinendam liberationem à peccato, quorum remediorum præcipuum est redemptio per Christum.

33. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego maiorem.

Ostensum est enim, quod ad hoc, vt non solum intellectus diuinus, sed etiam diuina voluntas sit prima regula, necesse est, vt sicut diuinus intellectus necessario prohibet peccatum, ne fiat, sic diuina voluntas necessario prosequatur odio abiminationis peccatum, dum fit, & peccatorem, dum peccat actu, vel moraliter in peccato perseuerat.

QVAESTIO LXXXIV.

Vtrum peccatum mortale personale de potentia absoluta remitti possit sine retractione, ac pœnitentia peccatoris?

1. VIdetur non posse; primò quia neque de potentia absoluta potest homo ex non peccatore fieri peccator peccato personali, nisi voluntariè peccet; ergo non potest ex peccatore peccato personali fieri non peccator, nisi voluntariè peccatum retractet.

2. Secundo ideo peccatum originale potest remitti, ac de facto remittitur infantibus sine vllo actu ipsorum, quia fuit ab illis contractum sine vllo actu ipsorum per solum peccatum Adæ; sed peccatum personale neque de potentia absoluta potest contrahi sine actu illius, qui illud contrahit; ergo peccatum personale neque de potentia absoluta potest remitti sine actu illius, cui remittitur. Contrariorum enim eadem videtur ratio, & disciplina, vt colligitur ex Aristotele 2. Topicorum, cap. 2.

3. Tertio peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum; sed dum verificatur definitio, verificatur definitum; ergo dum peccatum præteritum non est retractatum, manet habitualiter, ac proinde repugnat, vt auferatur, nisi retractetur.

4. Quarto implicat, vt peccatum sit remissum ei, qui perseuerat moraliter in tali peccato; sed qui peccatum commisit, & non retractauit, perseuerat moraliter in tali peccato; ergo implicat, vt peccatum remittatur illi, qui peccatum non retractauit. Probatur minor: nam quilibet perseuerat moraliter in illa voluntate, quam non retractauit: ex. gr. qui vespere decreuit die sequenti committere homicidium, & hanc voluntatem non retractauit, etiamsi tota nocte dormiat, perseuerat moraliter in voluntate illa committendi homicidium: qui petijt baptismum, & voluntatem illam non retractauit, perseuerat moraliter in tali voluntate suscipiendi baptismum, ideoque si incidat in amentiam, debet baptizari; ergo qui habuit voluntatem peccandi, eamque non retractauit, perseuerat moraliter in tali voluntate.

5. Quinto peccatum, quo homo voluntariè se auertit à Deo, non potest remitti, nisi homo se voluntariè conuertat ad Deum; sed sine retractatione non potest homo voluntariè se conuertere ad Deum; ergo peccatum non potest remitti sine retractatione.

6. Sexto iustificatio definitur à Trident. sess. 6. cap. 7. *peccatorum remissio, sanctificatio, & renouatio hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum*; ergo de essentia iustificationis est, vt sit voluntaria; sed si non precedat voluntaria retractatio peccati commissi, iustificatio non erit voluntaria; ergo de essentia iustificationis, & remissionis peccatorum est, vt præcedat voluntaria retractatio peccati commissi.

7. Septimo peccatum est auersio à Deo, & conuersio ad creaturam; sed per gratiam infusam, quæ est conuersio ad Deum, potest quidem tolli auersio à Deo, sed non potest tolli conuersio ad creaturam; ergo ad auferendum peccatum non sufficit gratia infusa, sed requiritur essentialiter actus retractationis, ferens conuersionem ad creaturam.

8. Respondeo: certum est de facto ex lege Dei vniuersali, & infallibili peccata mortalia personalia nemini remitti sine actu pœnitentiæ, & retractationis, iuxta illud Christi Luc. 13. *si pœnitentiam non egeritis, omnes simiter peribitis*. Quæritur, vtrum de potentia absoluta possit remitti sine retractatione peccatoris? Affirmat Scotus in 4. dist. 14. quæst. quem sequuntur omnes Scotistæ, & plures alij ex antiquis, ac plerique ex nostris recentioribus, nimirum Suarius hic disp. 9. sect. & 4. Vasquez 1. 2. disput. 207. capit. 3. Valentia tom. 4. disp. 7. puncto 2. Cardinalis de Lugo de Pœnit. disp. 7. sect. 8. & alij.

E conuerso Sotus in 4. dist. 15. quæst. 1. sequitur sententiam negatiuam, ac docet S. Thomam dum hoc art. 2. quæstione 86 dicit impossibile esse, vt peccatum mortale remittatur alicui sine pœnitentia, loqui de impossibilitate metaphysica etiam in ordine ad potentiam absolutam Dei, idemque cum Sotus docent alij ex Thomistis. Caietanus tamen in Commentario eiusdem articuli 2. docet S. Thomam posse sufficienter explicari de impossibilitate non metaphysica, sed solum iuxta præsentem prouidentiam, ideoque plures alij Thomistæ concedunt de potentia absoluta peccatum mortale personale posse remitti sine præuia retractatione peccatoris.

9. Dicendum: peccatum mortale personale de potentia absoluta potest à Deo remitti per infusionem gratiæ, nulla præuia pœnitentia, ac retractatione actuali peccatoris.

10. Probatur primo: nam ex dictis lib. de actibus humanis quæstione 36. num. 9. sicut tenebræ consistunt in priuatione lucis, sic peccatum habituale consistit in priuatione aptitudinis ad vltimum finem, relicta à peccato actuali præterito; ergo sicut tenebræ auferuntur formaliter per lucem, sic peccatum habituale auferetur formaliter per infusionem gratiæ sanctificantis, quæ gratia est aptitudo ad

ad finem supernaturalem, ideoque Tridentinum sess.6. cap.7. docet gratiam esse vnicam causam formalem nostræ iustificationis, quæ iustificatio includit remissionem peccati; sed Deus de potentia absoluta potest peccatori gratiam sanctificantem infundere, absque eo quod retractauerit peccatum per vllum actum pœnitentiæ; ergo Deus potest peccatori remittere peccatum, absque eo quod peccatum retractauerit per vllum actum pœnitentiæ. Probatur antecedens assumptum; nam Deus de potentia absoluta potest in subiectum introducere formam, non præuijs dispositionibus: ex. gr. licet naturaliter non possit in materiam introducere animam rationalem, non præuijs dispositionibus, tamen supernaturaliter potest, nulla præuia dispositione, mutare lapidem in hominem, introducendo in materiam primam lapidis animam rationalem, & mutando lapidem in hominem, nulla præuia dispositione, idemque de reliquis; ac de facto Christus in nuptijs Canæ mutauit aquam in vinum, & in materiam aquæ introduxit formam vini, nullis præuijs dispositionibus; sed retractatio peccati commissi est pura dispositio ad gratiam, quæ gratia est adæquata causa formalis remissiua peccati; ergo Deus de potentia absoluta potest peccatori gratiam infundere, nulla præuia retractatione peccatoris.

11. Confirmatur: nam magis forma naturalis prærequirit dispositionem in subiecto, quam gratia prærequirat dispositionem in subiecto; ergo si Deus de potentia absoluta potest subiecto dare formam naturalem, nulla præuia dispositione, à fortiori poterit dare gratiam, nulla præuia dispositione. Probatur antecedens; nam forma naturalis, quia naturalis est, postulat dari iuxta exigentiam, & dispositionem subiecti; gratia è conuerso propter hoc ipsum, quia est gratia, & est supernaturalis, exigit dari supra exigentiam, & meritum, ac dispositionem præuiam subiecti, & cum datur supra, imò contra exigentiam subiecti, crescit in ratione gratiæ. Ideo gratia, quæ datur homini post peccatum, magis habet rationem gratiæ, quam quæ data fuit Angelis, & Adamo ante peccatum. Nam gratia fuit data Angelis, & Adamo non dignis antecedenter, vt acciperent gratiam, non autem positiuè indignis; at post peccatum datur positiuè indignis. Ex eadem ratione gratia data S. Paulo, qui spirabat minas, & cædes in discipulos Domini, fuit maxima in ratione gratiæ, quia non solum fuit data, nulla præuia dispositione, sed fuit data, præuijs dispositionibus contrarijs; ergo Deus gratiam sanctificantem potest dare peccatori, nulla præuia dispositione, imò præuia dispositione contraria, propter hunc ipsum finem, vt gratia sic data maximè habeat rationem gratiæ.

12. Probatur secundo conclusio. Nam Deus infantibus in baptismo per infusionem gratiæ remittit de facto peccatum originale sine vlla eorum dispositione præuia; ergo etiam adultis potest de potentia absoluta per infusionem gratiæ remittere peccatum personale sine vlla eorum dispositione præuia.

13. Dices: infantes, qui contraxerunt peccatum originale, quia peccarunt actu non in se ipsis, sed in suo capite morali, hoc est in Adamo, vt obtineant remissionem peccati originalis, sufficit, vt peccatum commissum detestentur, non in se ipsis, sed in capite morali, hoc est in Christo; ergo proportionaliter vt qui peccarunt in se ipsis, obtineant remissionem peccati personalis, debent in se ipsis, & per propriam voluntatem retractare peccatum commissum.

14. Sed contra: nam Deus de potentia absoluta infantibus, qui peccarunt in capite, hoc est in Adamo, potest remittere peccatum originale sine vlla detestatione, qua in capite detestati fuissent peccatum Adami, vt communiter supponitur; ergo etiam adultis, qui peccarunt per propriam voluntatem, posset de potentia absoluta peccata remittere, absque eo quod propria voluntate illa retractassent. Probatur tertio conclusio: nam de facto contrahimus peccatum originale, quo verè, & propriè sumus peccatores, absque eo quod propria voluntate peccauerimus; ergo de potentia absoluta, qui propria voluntate peccauit, posset à peccato liberari, absque eo quod peccatum propria voluntate retractasset. Probatur consequentia: nam ex Aristotele 2. Rhetor. cap. 19. si est possibile id, quod videtur difficiliùs, magisque repugnans, à fortiori est possibile id, quod videtur minus difficile, ac minus repugnans; sed videtur difficilius, ac magis repugnans diuinæ iustitiæ, & misericordiæ, vt sit peccator, qui nunquam propria voluntate peccauit, quam vt remittatur peccatum propria voluntate commissum illi, qui nunquam peccatum propria voluntate retractauit; ergo si illud est possibile, à fortiori est possibile hoc aliud.

16. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ideo peccatum personale non potest contrahi, nisi propria voluntate, quia sola propria voluntas est causa per se peccati personalis habitualis, Deus autem est causa solum per accidens illius, in quantum permittit illud, non impedit, ac non aufert, cum possit auferre; sed repugnat, vt effectus detur sine sua causa per se, & vt Deus suppleat defectum propriæ voluntatis, causando peccatum personale; ergo repugnat, vt peccatum habituale personale contrahatur ab homine, nisi voluntariè peccauerit. E conuerso causa per se remissionis peccati non est homo, qui peccauit, sed solus Deus, iuxta illud Oseæ 13. *perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum*; homo autem per

pœni-

pœnitentiam purè se disponit ad obtinendam gratiam remissiuam peccatorum, & si homo concurrit ad gratiam, concurrit tantum vt instrumentum, Deo actus pœnitentiæ eleuante ad producendam instrumentaliter gratiam; sed Deus potest effectum producere, nulla præuia dispositione subiecti, & absque eo quod vtatur vllo instrumento eleuato ad effectum producendum; ergo Deus potest remittere peccatum personale, & infundere gratiam, nulla præuia retractatione peccatoris.

17. Ad 2. distinguo maiorem: ideo peccatum originale potest remitti infantibus sine vllo actu, quia fuit contractum sine vllo actu ipsorum, ita vt hæc sit ratio sufficiens, transeat; ita vt sit ratio necessaria, & præcisa, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Ratio præcisa, propter quam peccatum originale potest remitti infantibus, nulla præuia dispositione ipsorum, est, quia causa per se remissiua peccati, est solus Deus, qui potest effectum producere sine vlla præuia dispositione subiecti: at hæc ratio valet etiam de peccato personali; ergo Deus etiam peccatum personale potest remittere sine vlla præuia dispositione subiecti.

18. Ad 3. distinguo maiorem: peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum actu, neque habitu, neque formaliter, neque æquiualenter, concedo: non retractatum solum actu, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Peccatum habituale definitur peccatum præteritum non retractatum retractatione sufficienti ad auferendam auersionem habitualem, qua peccator propter peccatum habituale præteritum remanet habitualiter malus, & auersus à Deo; sed per infusionem gratiæ aufertur tota illa habitualis auersio, qua peccator remanet malus, & auersus à Deo; ergo per infusionem gratiæ peccatum retractatur habitualiter, & æquiualenter. Probatur minor: nam auersio habitualis à Deo consistit in priuatione debitæ conuersionis habitualis ad Deum, vt vltimum finem; sed gratia est debita conuersio ad Deum, vt vltimum finem; ergo per infusionem gratiæ aufertur auersio habitualis à Deo; ac proindè peccatum præteritum, quo voluntas se auertit à Deo, retractatur æquiualenter, & habitualiter per infusionem gratiæ.

19. Ad 4. distinguo minorem: qui peccatum non retractauit formaliter, neque æquialenter, perseuerat moraliter in peccato, concedo; qui non retractauit formaliter, sed retractauit æquiualenter, perseuerat moraliter in peccato, nego minorem, & consequentiam. Gratia sanctificans est conuersio habitualis ad Deum, ac proindè peccator, dum accipit gratiam sanctificantem, conuertitur habitualiter ad Deum, & sic peccatum commissum retractat habitualiter, & æquiualenter, ac proindè non perseuerat moraliter in peccato. Qui vespere decreuit homicidium, perseuerat moraliter in tali voluntate, quia illam non retractauit formaliter, neque habitualiter, & æquiualenter: si autem infusa fuisset illi gratia, per quam retractasset illam voluntatem æquiualenter, & habitualiter non perseueraret moraliter in voluntate committendi homicidium. Proportionaliter qui petijt baptismum, perseuerat in tali voluntate quia illam neque habitualiter, & æquialenter retractauit.

20. Ad 5. nego maiorem, si sermo sit de conuersione, qua homo se conuertit ad Deum per proprium actum voluntatis. Ratio est, quia causa per se peccati personalis & auersionis à Deo est propria voluntas; ergo non potest homo auerti à Deo auersione personali, nisi per actum propriæ voluntatis. E conuerso causa per se remissionis peccati qua homo constituitur habitualiter conuersus ad Deum, non est voluntas hominis, sed Deus: ad summum voluntas hominis potest esse causa dispositiua, & instrumentalis eleuata; ergo Deus, qui potest producere effectum, etiam nulla præuia dispositione subiecti, & absque concursu instrumenti eleuati ad producendum talem effectum, potest peccatum remittere sine vllo actu creaturæ.

21. Ad 6. distinguo maiorem: iustificatio in genere definitur à Tridentino definitione allata, nego; iustificatio specialis adultorum, qualis datur de facto, definitur à Tridentino definitione allata, concedo: & distinguo eodem pacto consequens. Tridentinum eo loco non definit iustificationem in genere, sed solum iustificationem adultorum, prout de facto datur. Patet: nam infantes vere iustificantur, & tamen iustificantur sine vllo actu propriæ voluntatis; ergo definitio illa non conuenit iustificationi infantium, sed solum iustificationi adultorum, prout de facto datur; ergo ex definitione allata non infertur non posse dari aliam iustificationem adultorum, quæ non esset illis voluntaria formaliter per denominationem ab aliquo actu, quo ad illam se disposuerint, sed esset solum voluntaria æquiualenter, & habitualiter per hoc quod Deus infunderet voluntati habitum, qui esset habitualis acceptatio talis habitus.

22. Ad 7. concedo maiorem, & nego minorem. Peccatum est auersio à Deo, & conuersio ad creaturam opposita debitæ conuersioni ad Deum; ergo eo ipso, quod gratia est conuersio ad Deum, sicut aufert auersionem, sic aufert oppositam conuersionem ad creaturam. Explicatur exemplo. Si quis auertat oculos à cœlo, & conuertat ad terram, eo ipso, quod oculos conuertat ad terram, per hanc conuersionem aufert non solum auersionem à cœlo, sed etiam conuersionem ad terram; ergo à pari.

QVÆ-

QVÆSTIO LXXXV.

Vtrum de potentia absolnta vnum peccatum mortale possit remitti, alio non remisso?

1. VIdetur posse: primo quia eatenus vnum peccatum mortale non posset remitti, alio non remisso, quatenus non posset remitti, nisi per formam intrinsecam, puta per gratiam sanctificantem; sed ex hoc non sequitur vnum peccatum mortale non posse remitti sine alio; ergo &c. Probatur minor: *nam gratia* remittit peccatum, non ex natura sua, in quantum qualitas physica est, sed ex fauore extrinseco Dei separabili à gratia, per quem fauorem Deus, dum dat qualitatem gratiæ, simul remittit offensam; sed Deus sicut posset dare gratiam, & nolle remittere offensam, sic posset dare gratiam, & velle remittere vnam offensam, non autem aliam; ergo &c.

2. Secundo licet Deus de facto peccata venialia in hac vita remittat per gratiam, tamen sæpè remittit vnum peccatum veniale, alio non remisso; ergo etiamsi non posset remittere peccata mortalia, nisi per gratiam, tamen posset de potentia absoluta remittere vnum peccatum mortale, alio non remisso.

3. Tertio potest homo remittere vnam offensam, non remissa alia; ergo etiam Deus.

4. Quarto reatus culpæ, & reatus pœnæ eiusdem peccati in prima origine connectuntur per se: siquidem non potest vnus reatus contrahi sine alio: at reatus culpæ duorum peccatorum coniunguntur solum per accidens: siquidem per accidens est, vt postquam aliquis commisit peccatum homicidij, committat peccatum adulterij; sed potest Deus remittere reatum culpæ, absque eo quod remittat reatum pœnæ eiusdem peccati, licet illi duo reatus in prima origine connectantur per se; ergo à fortiori poterit remittere reatum culpæ vnius peccati, absque eo quod remittat reatum culpæ alterius peccati, cum illi duo reatus in prima origine connectantur solum per accidens. Confirmatur: nam si duo reatus, qui in prima origine sunt ita per se connexi, vt non possint separari, tamen possunt separari remissione, itaut vno ablato, remaneat alius, à fortiori duo reatus, qui in prima origine connectuntur solum per accidens, ita vt vnus contrahi possit sine alio, in remissione poterunt separari, itaut vnus remittatur sine alio.

5. Quinto in pura natura Deus posset remittere peccatum mortale sine graria; ergo posset remittere vnum peccatum sine alio.

6. Respondeo authores, qui docent peccatum mortale de potentia absoluta remitti per condonationem purè extrinsecam, consequenter vt plurimum admittere, quod possit remitti vnum peccatum mortale sine alio, ideoque hoc concedit Cardinalis de Lugo sect. 8. num. 128. in fine sectionis. Authores etiam, qui fatentur peccatum mortale non posse remitti nisi per gratiam, sed existimant cum Scoto gratiam posse coniungi cum peccato habituali, ac peccatum remittere non ex sua natura, in quantum qualitas physica est, sed ex fauore extrinseco Dei, possunt admittere, quod Deus potest remittere vnum peccatum mortale sine alio. Potest enim Deus gratiæ adiungere fauorem remissionis vnius peccati, & non adiungere remissionem alterius. At authores, qui dicunt peccatum mortale non posse remitti sine forma intrinseca ex se essentialiter remissiua omnium peccatorum mortalium, docent non posse vnum peccatum mortale remitti, alio non remisso.

7. Dicendum primo: iuxta præsentem prouidentiam non potest remitti vnum peccatum mortale, alio non remisso. Conclusio est certa apud omnes. Probatur; nam si remitteretur vnum peccatum mortale, alio non remisso, remitteretur vnum peccatum mortale, & tamen post remissionem homo remaneret malus, inimicus Deo, odibilis, & pœna æterna dignus; sed hoc repugnat iuxta leges præsentis prouidentiæ; ergo &c. Probatur minor: Tridentinum enim sess. 6 cap. 7. dicit, *hanc dispositionem iustificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed etiam sanctificatio, & renouatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum, vnde homo ex iniusto fit iustus, & ex inimico fit amicus, vt sit hæres secundum spem vitæ æternæ*; ergo Tridentinum definit iuxta leges præsentis prouidentiæ nunquam peccatum mortale remitti, quin simul homo per gratiam, & dona ex iniusto fiat iustus, ex inimico amicus, & hæres vitæ æternæ; sed si remitteretur vnum peccatum mortale, alio non remisso, homo ex iniusto non fieret iustus, & ex inimico non fieret amicus, & hæres vitæ æternæ, sed per peccatum mortale remanens remaneret iniustus, inimicus Deo, & reus, & hæres æternæ damnationis; ergo &c.

8. Dicendum secundo: neque de potentia absoluta vnum peccatum mortale potest remitti, alio non remisso.

9. Probatur: nam ex dictis lib. 5. de actibus humanis quæst. 36. num. 9. peccatum habituale consistit in priuatione, qua homo priuatur debita bonitate intrinseca, & debita aptitudine ad suum vltimum finem, proportionaliter, ac tenebræ consistunt in priuatione lucis, cæcitas in priuatione aptitudinis intrinsecæ ad videndum; sed priuatio formæ non potest auferri, nisi per formam oppositam, eo pacto, quo tenebræ non possunt auferri,

nisi

nisi per lucem; ergo peccatum mortale non potest auferri, nisi per debitam bonitatem, & debitam aptitudinem naturæ rationalis ad suum vltimum finem; sed debita bonitas, & aptitudo ad suum vltimum finem aufert omnem priuationem, qua natura rationalis constituitur simpliciter mala, hoc est priuata hac aptitudine; ergo aufert omnia omnino peccata mortalia, ac proinde sicut implicat, vt natura rationalis simul cum aptitudine ad suum vltimum finem retineat priuationem talis aptitudinis, sic implicat, vt ablato vno peccato mortali, remaneat cum alio peccato mortali.

10. Dices: vnum peccatum mortale supra aliud addit nouam priuationem eiusdem formæ, hoc est eiusdem aptitudinis ad finem; ergo sicut vna priuatio potest poni sine alia, sic potest auferri, non ablata alia.

11. Respondeo, nego consequentiam. Licet enim possint dari plures priuationes morales eiusdem formæ, hoc est eiusdem aptitudinis ad vltimum finem, vt dictum est quæst. citata num. 28. tamen nulla ex dictis priuationibus potest tolli, nisi per formam oppositam, eo pacto, quo tenebræ non possunt auferri, nisi per lucem, cæcitas non potest auferri, nisi per intrinsecam aptitudinem ad videndum.

12. Ad 1. nego maiorem. Ad probationem, nego antecedens, ac dico, quod quia peccatum mortale habituale consistit in priuatione aptitudinis intrinsecæ ad finem, auferetur per aptitudinem ad finem; sed aptitudo ad finem non ex fauore extrinseco Dei, sed ex sua natura essentialiter aufert omnes negationes aptitudinis ad finem; ergo forma remissiua peccati ex sua natura aufert omnia peccata mortalia, vt explicatum est.

13. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia peccatum veniale non consistit in priuatione gratiæ; ergo non est mirum, quod per gratiam possit remitti vnum peccatum veniale sine alio. At peccatum mortale consistit in priuatione gratiæ, & omnis aptitudinis ad finem, tum naturalem, tum supernaturalem; ergo non potest remitti, nisi per formam oppositam, hoc est per gratiam, vel per aptitudinem ad finem naturalem; sed aptitudo ad finem tollit omnem priuationem talis aptitudinis; ergo aufert omne peccatum mortale, ac proinde non potest auferre vnum, non ablato alio.

14. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia homo dum remittit offensam, non delet in offensore reatum culpæ mortalis, sed solum cedit iuri ad auersionem; sed potest cedere iuri ad auersionem propter vnam offensam, & non cedere iuri ad auersionem propter aliam offensam; ergo potest remittere vnam offensam, non remissa alia. At Deus dum remittit offensam, non solum cedit iuri ad auersionem, sed delet in offensore reatum culpæ mortalis, qui reatus consistit in priuatione aptitudinis ad finem; sed hæc priuatio auferri nequit, nisi per aptitudinem ad finem; ergo dum remittit vnum peccatum mortale, dat peccatori aptitudinem ad finem, quæ cum tollat priuationem talis aptitudinis, tollit omnia omninò peccata mortalia, licet non possit tollere venialia, quæ non consistunt in priuatione aptitudinis ad finem.

15. Ad 4. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ideo reatus culpæ, & reatus pœnæ licet per se connectantur in prima origine, possunt separari, quia non consistunt in priuatione eiusdem formæ. Reatus enim culpæ consistit in priuatione aptitudinis ad finem; reatus pœnæ consistit in obligatione luendæ pœnæ; sed reatus culpæ contracti per duo peccata mortalia consistunt in priuatione eiusdem aptitudinis ad finem; ergo non potest vnus reatus auferri, remanente alio. Vnus enim auferri non potest, nisi per formam oppositam, quæ est per aptitudinem ad finem, quæ aptitudo aufert omnes priuationes, quibus excluditur ac proindè omnia peccata mortalia. Ad confirmationem nego maiorem. Nam cæteræ non sunt paria, vt explicatum est. Reatus enim culpæ, & pœnæ non consistunt in priuatione eiusdem formæ; duo reatus culpæ mortalis consistunt in priuatione eiusdem formæ, hoc est eiusdem aptitudinis ad finem.

16. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. In pura natura Deus posset auferre peccatum mortale sine gratia, sed non sine qualitate proportionali aptitudini ad finem naturalem, vt dictum est supra: sola aptitudo ad finem naturalem excluderet omnia peccata mortalia, cum consistant in priuatione omnis aptitudinis ad finem, sed autem excludat omnes priuationes oppositas; ergo etiam in pura natura non posset vnum peccatum mortale remitti sine alio.

QVÆSTIO LXXXV.

Vtrum peccata remissa per subsequens penitentiam formaliter redeant, vel redire possint, quo ad reatum culpæ, vel pœnæ?

1. VIdentur redire; primo quia Christus Matthæi 17. proposita parabola de rege, qui cum dimisisset seruo magnum debitum, quia seruus ille noluit dimittere conseruo suo paruum debitum, rex iratus exegit à seruo debitum, quod dimiserat, vsque ad vltimum quadrantem, concludit: *sic & Pater meus faciet vobis, si non remiseritis vnusquisque fratri suo de cordibus vestris*: ergo Deus saltem aliquando postquam peccata remisit, reuocat remis-

remissionem, ac proinde peccata remissa redeunt.

2. Secundo Scriptura debet intelligi in eo sensu, in quo explicatur à Sanctis Patribus; sed Sancti Patres communiter parabolam illam ita explicant, vt significetur Deum aliquando propter peccata subsequentia reuocare remissionem, quam dederat peccatorum præteritorum; ergo &c. Probatur minor, afferendo loca Patrum. Ambrosius relatus à magistro in 4. dist. 22. dicit. *Donate inuicem, si alter in alterum peccat, alioquin Deus repetet dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio reuocabit sententiam, per quam misericordiam dederat.* Greg. lib. 4. dialog. cap. vltimo, & refertur à Gratiano de pœnitentia dist. 4. canone *constat*, dicit. *Constat, quia si quod in nos delinquitur, ex corde non dimittimus, & illud rursus exigitur, quod nobis iam ad pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus.* Chrysost. hom. 62. in Matth. explicans illa verba, *tradidit eum tortoribus*, dicit. *Quoniam beneficijs melior fieri non potuisti, reliquum est, vt torquearis; & quamuis charismata hæc, & dona irreuocabilia sint, tamen tantum malignitas valuit, vt hanc quoque legem superauerit. Quid igitur deterius memoria peccatorum, & vltione, quæ tot, tantaque diuina dona euertere posse videatur?* Aug. serm. 10. de Verbis Domini: *Dicit Deus, dimitte, & dimittentur tibi. Si ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, reuocabo te, & quidquid prius dimiseram, replicabo tibi. Non enim mentitur veritas, non fallit, aut fallitur Christus, qui subiecit dicens, sic & vobis faciet Pater vester, qui est in cælis.* Idem docent alij.

3. Tertio leges humanæ statuunt, vt seruus libertate donatus à domino, si sit ingratus contra dominum, & contra illum peccet, reuocetur in eandem seruitutem; ergo peccator, qui per gratiam Dei liberatus est à seruitute peccati, si sit ingratus, & contra Deum iterum peccet, fit reus peccatorum dimissorum.

4. Quarto proportionaliter demeritum, seu reatus peccati aufertur per gratiam, ac meritum bonorum operum aufertur per peccatum; sed merita bonorum operum redeunt, ablato peccato; ergo reatus peccati redit, amissa, & ablata gratia.

5. Quinto videtur, quod licet in hac prouidentia peccata semel remissa non redeant, tamen in alia prouidentia possent redire. Deus enim posset remittere peccata sub hac conditione, vt si peccator iterum peccet, peccata dimissa redeant; sed si hoc pacto dimittantur, redibunt per peccatum subsequens; ergo &c.

6. Respondeo quatuor esse sententias. Prima Hugonis de S. Victore 3. tomo lib. 2. de Sacramentis, parte 14. cap. 9. & Gratiani de pœnitentia, dist. 4. in principio, & per multa capita, ac præsertim cap. vltimo docet peccata dimissa per quodlibet subsequens peccatum mortale ita redire quoad pœnam, & culpam, ac si non fuissent dimissa. Magister etiam sententiarum in 4. dist. 22. relata hac, & opposita opinione, concludit. *Vtrique parti quæstionis probati fauent doctores, ideoque alicui parti non præiudicans studioso lectori iudicium relinquo.*

7. Secunda sententia Guillelmi Parisiensis tractatu de Sacramento pœnitentiæ docet peccata remissa per quodlibet peccatum mortale subsequens redire quoad solam pœnam, eiusque reatum, non verò quoad maculam, quia nimirum existimat ex peccato non relinqui aliam maculam, quam reatum ad pœnam.

8. Tertia sententia Præpositiui, & quorundam aliorum, quos tacito nomine refert S. Bonauentura in 4. dist. 22. art. 1. quæst. 1. docet peccata remissa redire quoad culpam, & pœnam, non per quodcunque peccatum mortale subsequens, sed solum per quatuor genera peccatorum, quæ sunt odium fraternum, apostasia à fide, contemptus confessionis, & cum aliquem pœnitet, quod pœnitentiam habuerit, quæ peccata comprehendebant hoc disticho.

Fratres odit, Apostata fit, spernitque fateri,
Pœnituisse piget, pristina culpa redit.

9. Quarta sententia communis omnium pene scholasticorum, nimirum S. Thomæ hac quæst. 88. art. 1. Alberti, Bonauenturæ, Scoti, Richardi, Gabrielis in 4. dist. 22. Suarij hic disp. 13. Vasquez hac quæst. 88. dubio vnico, & 1. 2. disp. 208. Cardinalis de Lugo disp. 10. sect. 1. & aliorum docet peccata semel remissa per subsequens peccatum nunquam redire, neque quoad culpam, neque quoad pœnam.

10. Dicendum cum quarta, & communi sententia: peccata semel remissa non redeunt, neque quoad culpam, neque quoad pœnam.

11. Probatur primo authoritate Gelasij, & Prosperi. Gelasius enim, & refertur cap. *diuina* de pœnitentia dist. 4. dicit: *Diuina clementia dimissa peccata in vltionem vlterius venire non patitur.* Prosper, & refertur de pœnit. dist. 4. in responsione ad capitula Gallorum dicit. *Qui enim recedit à Christo, & abiectus à gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem cadit? Sed non in id, quod remissum est, recidit, nec in originali peccato damnabitur, qui tamen propter postrema crimina ea morte afficietur, quæ ei propter illa, quæ remissa sunt, debebatur.*

12. Probatur secundo ratione. Nam si reatus culpæ, & pœnæ rediret, per remissionem non auferretur, sed solum tegeretur, & remaneret tectus, quod est absurdum, & hæreticum, & damnatum à Tridentino. Probatur sequela. Nam reatus culpæ est dignitas diuinæ inimicitiæ propter peccatum commissum; reatus pœnæ est dignitas pœnæ propter peccatum commissum; ergo cum remaneret hæc dignitas, remaneret reatus; sed remaneret hæc dignitas: nam post remissionem peccati adhuc qui peccauit remaneret dignus, vt in casu, in quo iterum peccaret, odio haberetur à Deo, & puniretur propter peccata remissa; ergo remaneret reatus culpæ, & pœnæ, etiamsi per gratiam remissionis tegeretur ita, vt non

imputaretur, nisi post commissionem noui peccati. Addo, quod reatus remaneret in ratione maculæ. Reatus enim, quo quis est dignus odio, & inimicitia diuina, maculat animam; sed remaneret reatus, quo anima propter peccata remissa esset digna sustinere odiū, & inimicitiam diuinam, licet non posset illud sustinere, nisi pro casu, pro quo de nouo peccat; ergo &c.

13. Debet aduerti, quod nunc potest dari reatus ad odium diuinum, & ad pœnam sustinendam post, & nunc potest dari reatus absolutus ad odium diuinum, & ad pœnam sustinendam post, solum sub conditione noui peccati. In casu nostro, remisso peccato, remaneret nunc, & absolutè reatus, seu dignitas ad odium, & pœnam peccati remissi, quod tamen odium, & pœna deberet sustineri post, & solum sub conditione noui peccati. Probatur: nam verificaretur, quod nunc qui peccauit, est dignus, vt si deindè peccet, odio habeatur, & puniatur propter peccatum remissum: hic autem reatus eo ipso macularet animam.

14. Confirmatur primo: nam ablato reatu culpæ, & pœnæ, anima propter peccatum præteritum non debet remanere amplius digna odio, & pœna, sed debet ita se habere, ac si non peccasset; sed nunquam anima potest sustinere odium, & inimicitiam diuinam, ac pœnam propter peccatum non commissum; ergo nunquam potest sustinere odium, & inimicitiam diuinam, ac pœnam, propter peccatum verè remissum quoad culpam, & pœnam.

15. Confirmatur secundo: nam quia qui peccat mortaliter, retinet ius, vt si recuperet gratiam, recipiat præmium meritorum præcedentium, ideo per peccatum mortale merita præcedentia non extinguuntur, sed solum mortificantur, & teguntur; ergo si peccator, dum iustificatur per gratiam, remaneret dignus, vt si gratiam amitteret, sustineret diuinum odium, inimicitiam, & pœnam pro peccatis remissis, reatus culpæ, & pœnæ non extingueretur, & tolleretur, sed solum mortificaretur, & tegeretur.

16. Probatur tertio conclusio: Nam reatus culpæ consistit in macula relicta à peccato præterito, & illi proportionaliter correspondente, ita vt vnumquodque peccatum relinquat suam maculam proportionalem, ac specie, vel numero differentem, pro vt ipsa peccata actualia differunt specie, vel numero: E.g. peccatum furti relinquit maculam furti: peccatum adulterij relinquit maculam adulterij specie differentem à macula furti: hoc numero peccatum relinquit suam maculam numero diuersam à macula, quam relinquit aliud numero peccatum; ergo vt reatus culpæ rediret, macula per remissionem à Deo ablata deberet redire; sed non potest redire macula semel à Deo per remissionem ablata; ergo &c. Probatur minor. Vt enim macula rediret, deberet iterum causari; sed non potest iterum causari: ergo &c. Probatur minor; nam Deus non potest in anima causare maculam peccati, sed solum potest illam permittere, & non impedire; ergo vt rediret macula, deberet iterum poni peccatum remissum; sed non potest iterum poni peccatum actuale remissum; nec etiamsi fingamus hominem iterum producere eundem numero actum peccaminosum, quamen per hanc reproductionem iterum peccat, ac proinde peccatum illud vt iterum productum moraliter est nouum numero peccatum, ac ponit nouam numero maculam, non autem illam, quæ fuit ablata; ergo &c. Confirmatur: nam si peccatum illud non fuisset remissum, & iterum committeretur, daretur in anima duæ maculæ: si autem sit remissum, & iterum producatur, dabitur vna tantum macula; ergo per reproductionem vnius peccati non reproducitur macula ablata, sed ponitur nouam macula, ac proinde macula ablata non potest redire.

17 Pro maiori explicatione huius doctrinæ, quæri potest primo, vtrum peccata remissa de potentia absoluta redire possint propter peccatum subsequens?

18. Respondeo, quod si remissa fuerint absolutè, non possunt per vllam potentiam redire, neque quoad culpam, neque quoad pœnam. Probatur: nam per remissionem absolutam Deus obligat se ad nunquam odio habendum, vel puniendum peccatorem propter peccata, quæ remittit; ergo implicat, vt is nouo peccet, odio habeat, & puniat propter peccata remissa: nam eo ipso faceret contra hanc obligationem, & contra ius datum peccatori ad hoc, vt propter peccata remissa non possit amplius odio haberi, & puniri.

19. Quæri potest secundo, vtrum Deus possit remittere peccata conditionatè sub conditione, vt si vlterius peccauerimus, redeant quoad reatum culpæ, & pœnæ?

20. Respondeo duas esse sententias. Prima Scoti, Gabrielis, & Almaini, quos refert Suarius de pœnit. disp. 14. sect. 2. num. 10. & sequentibus, est affirmatiua. Sequitur hanc sententiam Valentia hic disp. 7. quæst. 5. punct. 1. eamque probabilem existimat Conink.

21. Secunda sententia Suarij loco citato, Vasquez 1.2. disp. 208. cap. 5. Card. de Lugo de pœnit. disp. 10. sect. 1. num. 10. est negatiua.

22. Dicendum cum hac secunda sententia: Deus non potest peccata verè remittere ita vt reatum culpæ, & pœnæ verè auferat, & non solùm tegat, ita vt redeant.

23. Probatur: nam vt dictum est, eo ipso quod redirent, reatus culpæ, & pœnæ non auferretur, sed solùm tegeretur; ergo implicat vt redeant, si verè reatus culpæ, & pœnæ sit remissus, ac non solum tectus, ac proinde remissio illa conditionata non verè remitteret, & auferret peccata, sed solum tegeret.

24. Quæri potest tertio, vtrum si peccator

mortalia remittantur per gratiam sanctificantem, possint de potentia absoluta redire quoad culpam, vel pœnam æternam?

25. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia gratia sanctificans per seipsam verè tollit peccata, ac non solum tegit; sed si peccata verè fuerint ablata, per nullam potentiam possunt redire; ergo si peccata remissa fuerint per gratiam sanctificantem, per nullam potentiam possunt redire. Confirmatur: nam Tridentinum sess. 6. cap. 7. docet iustitiam inhærentem, hoc est gratiam sanctificantem esse vnicam causam formalem, ac proindè adæquatam nostræ iustificationis; sed per iustificationem, quæ datur de facto, peccata auferuntur, ac non solum teguntur; ergo gratia sanctificans est adæquata causa formalis peccata commissa verè auferens, ac non solum tegens; sed causa formalis adæquata alicuius effectus formalis non potest dari, quin causet talem effectum formalem; ergo gratia sanctificans non potest dari, quin peccata mortalia verè auferat, ac non solum tegat: sed si peccata verè fuerint ablata, implicat, vt redeant, vt iam probatum est; ergo implicat, vt peccata remissa per gratiam sanctificantem redeant.

26. Ad 1. distinguo consequens; ergo Deus aliquando, postquam peccata remisit, reuocat remissionem formaliter, nego; æquialenter, concedo; & distinguo eodem pacto consequens. Dupliciter potest intelligi, quod Deus, postquam remisit peccata, reuocet remissionem: primo, vt reuocet formaliter, ita vt peccatorem odio habeat, & puniat propter peccata iam remissa, & in hoc sensu Deus nũquam reuocat remissionem: secundo æquialenter, ita vt propter peccatum subsequens exerceat erga peccatorem inimicitiam substantialiter eandem, eumque puniat pœna æterna damni, & sensus substantialiter eadem, ac si non remisisset priora peccata: & in hoc sensu Deus reuocat remissionem æquialenter. Proportionaliter reatus culpæ, & pœnæ per peccatum subsequens non redit formaliter, sed redit æquialenter, siquidem incurrit reatus diuinæ inimicitiæ, ac pœnæ æternæ damni, & sensus substantialiter idem, licet diuersus quoad intensionem, quæ videtur pertinere non ad substantiam, sed ad modum reatus. In hoc sensu S. Thomas hac quæst. 88. art. 1. explicat illud Iacobi 3. *qui delinquit in vno factus est omnium reus*, quia qui peccat mortaliter contra vnum præceptum, incurrit reatum culpæ, & pœnæ æternæ substantialiter eundem, ac si peccasset contra omnia præcepta.

27. Dices primo: Rex, de quo loquitur parabola, reuocauit remissionem debiti non solum æquialenter, sed formaliter; ergo etiam Deus propter subsequens peccatum contra charitatem fraternam reuocat remissionem datam antecedentium peccatorum, non solum æquialenter, sed formaliter. Confirmatur: nam Christus ea parabola voluit significare, quod Deus aliquo modo speciali propter peccatum non remittendi debita fratribus reuocat remissionem datam peccato; sed hic specialis modus non potest consistere in alio, quam in hoc, quod cum Deus propter quodlibet subsequens peccatum mortale reuocet æquialenter remissionem datam antecedentium peccatorum, propter peccatum contra charitatem fraternam reuocet formaliter; ergo &c.

28. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Parabolæ, similitudines, paritates &c. non debent esse similes omnino, sed solum secundum quandam proportionem. Proportio in casu nostro consistit in hoc, quod sicut Rex ille reuocauit formaliter remissionem debiti, & in hoc fortasse peccauit contra iustitiam; sic Deus propter subsequens peccatum contra charitatem fraternam sine vlla iniustitia reuocat, non quidem formaliter, sed æquialenter remissionem datam præcedentium peccatorum.

29. Ad confirmationem, concedo maiorem, & nego minorem. Modus specialis, quo Deus propter peccatum contra fraternam charitatem reuocat remissionem datam præcedentium peccatorum, non consistit in hoc, quod remissionem datam reuocet formaliter, sed in hoc, vt permittat hominem labi in tot peccata, vt incurrat reatum culpæ, & pœnæ æqualem, & etiam maiorem reatu, cuius remissionem obtinuerat. Hanc permissionem minatur Christus per illa verba, quibus parabolam concludit: *Sic & Pater vester faciet vobis, si non remiseritis vnusquisque fratri suo de cordibus vestris*. Quia verò Deus non semper infligit pœnas, quas minatur, ideo non est necesse, vt semper qui peccat contra charitatem fraternam permittatur labi in tot peccata, vt incurrat reatum æqualem illi, cuius remissionem obtinuerat. Videri potest Vasquez 1. 2. disp. 208. cap. 7. vbi ex professo agit de sensu huius parabolæ.

30. Ad 2. Patres dum dicunt Deum propter peccatum subsequens præsertim contra charitatem fraternam reuocare remissionem peccatorum præcedentium, loquuntur de reuocatione æquialenti in sensu explicato. Videri potest Vasquez citata disp. 208. cap. 8.

31. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Etiamsi cum dominus donauit absolutè libertatem seruo, lex, Princeps supremus, ac Respublica, quæ est superior singulis ciuibus, possit propter serui ingratitudinem reuocare donationem etiam absolutam domini, & seruum redigere in antiquam seruitutem, nihilominus si Deus absolutè donauerit remissionem peccatorum præteritorum, nulla datur lex Deo superior, quæ possit hanc donationem reuocare, ac proinde peccata absolutè à Deo remissa per nullam potentiam possunt redire.

32. Ad 4. nego maiorem. Reatus peccati per gratiam non tegitur, mortificatur, & impeditur, sed aufertur, & omnino extingui-

tur: at merita per peccatum mortale ſubſequens non auferuntur, & extinguuntur, ſed ſolum teguntur, mortificantur, & impediuntur, vt explicabitur quæſt.88. ergo non eſt mirum, quod merita reuiuiſcant, peccata autem non redeant. Confirmatur ſolutio, & retorquetur argumentum. Nam quia merita redeunt, ideo per peccatum non auferuntur, & extinguuntur, ſed ſolum mortificantur, & teguntur; ergo ſi peccata redirent, non auferrentur, & extinguerentur per gratiam, ſed ſolum tegerentur, quod eſt abſurdum, & hæreticum.

33. Ad 5. nego maiorem. Dictum enim eſt, quod ſi Deus remitteret peccata ſub conditione, qua non poſita, rediret, non verè peccata remitteret, & auferret, ſed ſolum tegeret, ac proinde implicat, vt ſi verè remittuntur, & auferuntur, redeant.

QVAESTIO LXXXVII.

Vtrum, & in quo ſenſu peccata remiſſa per ſubſequens peccatum redeant virtualiter, & æquialenter?

1. VIdentur non redire. Vt enim redirent virtualiter, & æquialenter, reatus peccati mortalis ſubſequentis deberet eſſe æqualis reatui peccatorum remiſſorum; ſed non ſemper eſt æqualis, ſed aliquando eſt multo minor; ergo &c.

2. Reſpondeo plures eſſe quæſtiones. Prima eſt, vtrum peccata remiſſa per quodlibet peccatum mortale ſubſequens redeant virtualiter, & æquialenter quoad reatum ſubſtantialem culpæ, & pœnæ?

3. Reſpondeo affirmatiuè ex doctrina S. Thomæ 3.p. quæſt.88. art.1. Ratio eſt, quia reatus ſubſtantialis culpæ eſt reatus diuinæ inimicitiæ, reatus ſubſtantialis pœnæ eſt reatus pœnæ æternæ damni, & ſenſus; ſed per quodlibet peccatum mortale ſubſequens incurritur reatus diuinæ inimicitiæ, & reatus pœnæ æternæ damni, & ſenſus; ergo &c.

4. Secunda quæſtio eſt, vtrum per aliqua peccata ſpeciali modo peccata remiſſa redeant virtualiter, & æquialenter?

5. Reſpondeo cum S. Thoma art.2. quod ſpeciali modo peccata remiſſa redeunt propter quatuor genera peccatorum. Primum eſt, cum quis non vult remittere offenſam proximo veniam petenti. Secundum eſt apoſtaſia à fide. Tertium eſt contemptus confeſſionis. Quartum eſt, cum aliquem pœnitet, quod pœnitentiam peccatorum habuerit. Ratio eſt, quia peccata remiſſa ſpeciali modo redeunt propter illa peccata, quæ ſpeciali modo opponuntur accepto beneficio remiſſionis peccatorum; ſed quatuor enumerata peccata ſpeciali modo opponuntur beneficio accepto remiſſionis peccatorum; ergo &c. Probatur minor. Primo enim quandoquidem Deus præcipit, vt ſicut ipſe dimittit nobis debita peccatorum, ſic nos remittamus proximo debita offenſarum, quibus nos læſit, qui non vult remittere proximo debita offenſarum, ſpecialiter peccat peccato ingratitudinis contra beneficium acceptum remiſſionis peccatorum, & ſpecialiter meretur, vt peccata remiſſa redeant virtualiter. Secundo quandoquidem beneficium remiſſionis peccatorum obtinuimus per fidem, confeſſionem, & pœnitentiam, qui à fide apoſtatat, contemnit confeſſionem, vel retractat pœnitentiam, ſpeciali modo peccat contra ea, per quæ conſequutus eſt remiſſionem peccatorum, ideo ſpeciali modo meretur, vt peccata dimiſſa redeant virtualiter.

6. Quæri poteſt tertio, vtrum peccata remiſſa per ſubſequens peccatum mortale redeant virtualiter ita perfectè, vt reatus peccati ſequentis propter circumſtantiam ingratitudinis ſit æqualis peccatis remiſſis?

7. Reſpondeo affirmaſſe aliquos, quos tacito nomine refert S. Thomas 3.p. quæſt. 88. art. 3. Dicendum cum S. Thoma in citato, aliiſque communiter: poteſt quidem reatus peccati ſequentis æquare, & etiam excedere reatum peccatorum antecedentium remiſſorum, ſed non eſt neceſſe, vt ſemper æquet: poteſt enim non æquare, ſed eſſe minor. Probatur prima pars. Nam ſi aliquis poſtquam obtinuit remiſſionem peccatorum incationis, incidat in peccatum adulterij, homicidij, odij Dei, vel apoſtaſiæ à fide, reatus peccati ſequentis eſt multo maior quam reatus peccati remiſſi; ergo &c. Probatur ſecunda pars. Nam ſi quis è contra poſtquam obtinuit remiſſionem peccatorum grauiſſimorum, puta adulterij, homicidij, odij Dei, apoſtaſiæ à fide &c. incidat in peccatum mortale furti vnius aurei, procul dubio reatus talis furti non eſt æqualis reatui peccatorum remiſſorum.

8. Dices, & fuit fundamentum oppoſitæ ſententiæ: peccatum mortale, quod committitur poſt obtentam remiſſionem peccatorum, propter circumſtantiam ingratitudinis eſt æquale omnibus peccatis remiſſis; ergo &c. Probatur antecedens: tantum eſt peccatum ingratitudinis, quantum eſt beneficium contra quod ſumus ingrati; ergo ingrati do, qua ſumus ingrati beneficio remiſſionis peccatorum, tanta eſt, quantum fuit beneficium remiſſionis peccatorum: ſed beneficium remiſſionis peccatorum tantum eſt in genere beneficij, quanta ſunt peccata remiſſa; ergo peccatum ingratitudinis contra beneficium remiſſionis peccatorum tantum eſt, quanta ſunt peccata remiſſa.

9. Reſpondeo, nego antecedens. Ad probationem, diſtinguo antecedens: tantum eſt peccatum ingratitudinis, quantum eſt beneficium, contra quod fit, ſi ly *tantum*, & *quantum* ſignificet æqualitatem arithmeticam, nego;

nego; si geometricam proportionem, concedo; ac distinguo eodem pacto consequens. Falsum est, quod peccatum ingratitudinis sit æqualè arithmeticè beneficio, contra quod fit. Patet. Nam si peccatum ingratitudinis esset arithemeticè æqualè beneficio, contra quod fit, omnia peccata ingratitudinis contra idem beneficium essent æqualia eidem tertio, hoc est eidem beneficio; sed quæ sunt æqualia eidem tertio, sunt æqualia inter se; ergò omnia peccata ingratitudinis contra idem beneficium essent æqualia inter se: quod est falsum: siquidem contra idem beneficium possumus peccare peccato ingratitudinis graui, vel leui, grauiori, vel minus graui, mortali, vel veniali. Confirmatur: nam quis dicat omnia peccata, quibus sumus ingrati beneficio redemptionis, esse æqualia beneficio redemptionis, cum potius certum sit beneficium redemptionis esse incomparabiliter maius omnibus peccatis etiam simul sumptis? Dum ergo dicitur peccatum ingratitudinis esse tantum, quantum est beneficium, contra quod peccatur, significatur solum peccatum ingratitudinis proportione quadam geometrica crescere ratione beneficii, contra quod peccamus, ita vt cæteris paribus, ingratitudo contra maius beneficium, sit peccatum maius, licet possit non adæquare beneficium acceptum, & magis, ac magis deficere ab æqualitate cum beneficio accepto, eo pacto, quo beneficium redemptionis non potest adæquari ab vlla ingratitudine, ac possunt dari peccata ingratitudinis magis, & magis deficientia à beneficio redemptionis. In casu nostro peccata ingratitudinis contra beneficium remissionis peccatorum possunt esse arithmeticè minora beneficio remissionis peccatorum, ac proinde etiam minora peccatis remissis, & sic possunt afferre reatum minorem reatu peccatorum remissorum. Videri potest S. Thomas 3. p. quæst. 88. art. 3. in corpore, & ad primum.

10. Quæri potest quarto, vtrum peccatum commissum à pœnitente, cæteris paribus, ratione ingratitudinis sit maius peccato commisso ab innocente?

11. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia cæteris paribus, peccatum ratione ingratitudinis eo est maius, quo fit contra maius beneficium; sed beneficium remissionis peccatorum, quod collatum est pœnitenti, cæteris paribus, est maius beneficio præseruationis à peccatis, quod collatum est innocenti; ergo &c. Probatur minor: nam beneficium, quod confertur positiuè indigno, cæteris paribus, est maius, quam beneficium, quod confertur ei, qui positiuè non est indignus; sed beneficium præseruationis à peccatis confertur ei, qui positiuè non est indignus tali beneficio, beneficium remissionis peccatorum confertur ei, qui positiuè est indignus remissione, ideoque Apostolus beneficium redemptionis, & remissionis peccati extollit, quia *cum inimici essemus, dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis*; ergo &c. Confirmatur: nam si consideremus beneficium præseruationis à peccato *A.* & beneficium remissionis eiusdem peccati *A.* beneficium præseruationis à peccato *A.* datum fuit positiuè non indigno, at beneficium remissionis peccati *A.* datum fuit positiuè indigno; ergo cæteris paribus, beneficium remissionis est maius, non quidem ex parte boni collati, siquidem præseruatio à peccato est maius bonum, sed ex parte indignitatis subiecti. Videri potest S. Thomas hac quæst. 88. art. 3.

12. Quæri potest quinto, vtrum circunstantia ingratitudinis in eo, qui peccat post acceptam remissionem peccatorum commissorum, sit speciale peccatum?

13. Respondeo cum S. Thoma hac quæst. 88. art. 4. quod si quis de nouo peccet in contemptum accepti beneficij, committit speciale peccatum ingratitudinis. Ratio est, quia intentuo peccantis dat speciem peccato; sed hic intendit contemptum beneficij; ergo peccat speciali peccato contra beneficium acceptum. E conuerso si quis non intendat contemptum beneficij, sed peccet, videns se facere contra beneficium acceptum, non est speciale peccatum ingratitudinis, sed solum est circumstantia quædam generalis inclusa in omnibus peccatis, & in quacunque specie peccati. Ratio est, quia malitia illa, quæ includitur in quolibet peccato, non constituit nouam speciem peccati; sed in omnibus peccatis includitur circunstantia ingratitudinis contra diuina beneficia; ergo circunstantia ingratitudinis contra diuina beneficia non dat nouam speciem peccato, sed solum est circunstantia inclusa in omnibus peccatis. Confirmatur: nam circumstantia offensæ Dei, quia includitur in omnibus peccatis mortalibus, non dat nouam speciem peccatis; ergo à pari &c. Hinc sequitur, quod circumstantia ingratitudinis, sicut circumstantia offensæ, vt pote inclusa in quolibet peccato, non debet explicari in confessione.

14. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Dictum est enim, quod vt peccata redeant virtualiter imperfectè, non est necesse, vt reatus peccati subsequentis sit æqualis reatui peccatorum commissorum.

QVÆSTIO LXXXVIII.

Vtrum per pœnitentiam merita reuiuiscant, & recuperentur gratia, & virtutes?

1. VIdentur merita per peccata mortificata non reuiuiscere per pœnitentiam, & iustificationem; primo quia peccata per pœnitentiam dimissa non redeunt per peccatum subsequens, vt dictum est quæstione 86.

ergo

ergo merita per peccatum mortificata non redeunt per pœnitentiam subsequentem.

2. Secundo si dicatur peccata ideo non reuiuiscere, quia per pœnitentiam, & iustificationem omnino extinguuntur, merita ideo reuiuiscere, quia per peccatum non extinguuntur, sed solum mortificantur, contra est, quia peccata per iustificationem ita extinguuntur, vt non possint redire; ergo etiam merita per peccatum subsequens ita extinguuntur, vt non possint reuiuiscere.

3. Tertio si merita reuiuiscerent, vel reuiuiscerent ex ipsa natura iustificationis, vel ex nouo Dei fauore; neutrum dici potest; ergo &c.

4. Quarto si reuiuiscerent merita facta in statu gratiæ, & deindè per subsequens peccatum mortificata, deberent etiam reuiuiscere opera mortua, hoc est facta in statu peccati mortalis: Deus enim sicut potest viuificare mortificatum, sic potest viuificare mortuum; sed opera mortua non viuificantur; ergo nec merita mortificata reuiuiscunt.

5. Quinto vt merita perfectè reuiuiscerēt, peccator in iustificatione deberet recuperare totam gratiam, quam ex meritis habebat, antequam peccaret; sed non recuperat totam hanc gratiam; ergo &c. Probatur minor: nam in iustificatione gratia datur secundum dispositionem subiecti, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 113. art. 5. & 7. & 3. p. quæst. 89. art. 2. ergo si quis habet solum dispositionem *vt vnum*, accipit gratiam solum vt vnum; ergo non recuperat gratiam, quam prius habebat ex meritis, alioquin cum dispositione *vt vnum* acciperet gratiam non solum vt vnum, sed maiorem, & si ante ex meritis habuisset gratiam vt centum, in iustificatione cum dispositione vt vnum acciperet gratiam vt centum, & maiorem.

6. Sexto si recuperaretur statim tota gratia, recuperarentur etiam omnes virtutes amissæ cum tota intensione, in qua habebantur ante peccatum: siquidem virtutes infusæ proportionantur gratiæ; consequens est falsum; ergo &c. Probatur minor: nam si recuperarentur omnes virtutes in ea intensione, in qua habebantur ante peccatum, qui antequam peccaret, per virtutes habebat magnam facilitatem ad exercenda opera virtutum, ac deinde peccauit, & longo tempore volutatus est in cæno peccati, statim ac iustificaretur, recuperaret totam illam facilitatem: quod est falsum, & contra experientiam.

7. Respondeo plures quæstiones esse examinandas. Queritur ergo primo, vtrum merita habita ex actibus honestis elicitis in statu gratiæ, & per peccatum subsequens mortificata, per iustificationem reuiuiscant in ordine ad obtinendum præmium, quod illis debebatur?

8. Respondeo affirmatiué cum S. Thoma 3. p. quæst. 89. art. 5. & Theologis communiter. Conclusio existimatur certa, ideoque aliqui cum Nunno hic dicunt illam esse de fide; alij cum Suario opusc. de reuiuiscentia meritorum dicunt illam non posse sine temeritate negari; alij cum Bannez 1. 2. quæst. 24. art. 6. dub. 6. asserunt contrarium esse errori proximum.

9. Probatur primo authoritate. Primus locus est Apostoli ad Hebræos 6. vbi dicit: *Confidimus de vobis dilectissimi meliora, & vicina saluti, tametsi ita loquimur. Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministrastis sanctis, & ministratis*: sed eo loco Apostolus alloquitur Hebræos, qui post illa opera bona peccarant; ergo docet priora illa opera remunerationem acceptura, si pœnitentiam agerent à peccatis. In hoc sensu locum illum interpretatur vtraque glossa, interlinearis, & communis.

10. Dices primo: non constat Hebræos, quos alloquitur Apostolus, post illa bona opera peccasse, imò Caietanus exponens eum locum existimat illos non peccasse, sed in gratia perseuerasse, idque colligit ex illis verbis, *qui ministrastis sanctis, & ministratis*; ergo Hebræi perseuerabant in bonis operibus ministrandi sanctis.

11. Sed contra primo: nam Chrysostomus, Theodoretus, & Anselmus in eum locum, nec non S. Thomas lectione 3. & vtraque glossa, alijque communiter existimant Paulum alloqui Hebræos, qui post baptismum peccarant, & gratiam amiserant, id que claré satis colligitur ex contextu. Nam primo acriter illos terret difficultate obtinendi veniam peccatorum commissorum post baptismum, dicens: *impossibile est eos, qui semel sunt illuminati &c. & prolapsi sunt, rursus renouari ad pœnitentiam*: deinde ne de venia desperent, subdit: *Confidimus de vobis dilectissimi meliora*; ergo alloquitur eos, qui post baptismum peccando, gratiam amiserant, & non dum recuperarant. Secundo contra est: nam Tridentinum sess. 6. cap. 16. videtur in hoc sensu locum illum intellexisse, dum dicit: *Hac igitur ratione iustificatis hominibus, siue acceptam gratiam perpetuò conseruauerint, siue amissam recuperauerint, proponenda sunt Apostoli verba: abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis in domino*. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis, quam ostendistis in nomine ipsius*; ergo Concilium etiam ijs, qui amissam gratiam recuperarunt, applicat verba, *non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, ac dilectionis*, ac proinde sentit merita reuiuiscere, cum recuperatur gratia, & in hoc sensu intelligit verba Apostoli.

12. Dices secundo: Apostolus dicit Deum non esse iniustum, ac proinde non obliuisci ministerij, quo ministrauerant sanctis, & adhuc ministrabant; sed ministerij, quo ministrabant in statu peccati, Deus non re-

cor-

cordatur in ordine ad præmium vitæ æternæ; ergo non probatur, quod ministerij exhibiti, antequam peccarent, Deus recordetur in ordine ad præmium vitæ æternæ.

13. Respondeo, quod Apostolus docet Deum non obliuisci operum in ordine ad præmium promissum; sed operibus bonis factis in gratia Deus promittit præmium vitæ æternæ, dummodo moriamur in statu gratiæ, operibus factis in statu peccati mortalis, promittit sæpè se daturum auxilia efficacia ad conuersionem, dicens Matthæi 5. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*; Lucæ 5. *date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*; ergo Apostolus excitat Hebræos ad sperandam gratiam conuersionis, & post conuersionem ad sperandum præmium vitæ æternæ pro operibus factis in statu gratiæ, & per peccatum mortificatis. Videri potest Vasquez disp. 221. cap. 1.

14. Secundus locus est eiusdē Apostoli ad Galatas 3. vbi alloquens Galatas, qui post baptismū multa pro fide passi fuerant, & deinde defecerant, dicit: *tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa*; sed vt explicat Hieronymus in Commentario huius loci, per hæc verba significat Galatas sine causa, & frustra passos, si perseuerarent in peccato, non frustra, & sine causa passos, si resipiscerent; ergo &c. Verba Hieronymi sunt. *Spes est, quod quicunque ob Christi fidem laborauerit, si postea lapsus fuerit in peccatum, sicut priora sine causa dicitur passus fuisse, dum peccat, sic rursus non perdet ea, si ad pristinam fidem, & ad pristinum studium reuertatur.* In eodem sensu verba illa videntur interpretari Glossa, & Anselmus, vel quicunque est author Commentarij in Epistolas Pauli, quod extat inter opera Anselmi.

15. Tertius locus est Tridentini, quod sess. 6. cap. 16. dicit. *Nihil ipsis iustificatis deesse credendum est, quominus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfeciisse, & vitam æternam suo tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam promeruisse censeantur*; ergo Concilium ad hoc, vt per opera supernaturalia consequamur præmium vitæ æternæ, requirit solum duas conditiones, nimirum vt fiant virtute gratiæ, ac in statu gratiæ, & vt decedamus in gratia: alias si merita non reuiuiscerent, non sufficerent istæ duæ conditiones, sed requireretur tertia, nimirum vt gratia non interrumperetur per subsequens peccatum mortale; ergo merita reuiuiscunt. In eundem sensum Canone 32. eiusdem sessionis dicit: *Si quis dixerit iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi merita, cuius viuum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consequutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit.* Ideo Canone 26. dum ad consecutionem præmij requirit perseuerantiam in gratia vsque in finem, requirit illam, abstrahendo ab hoc, quod fuerit interrupta, vel non fuerit interrupta.

16. Quartus locus est Felicis Papæ III. in Epistola ad Acacium Episcopum Constantinopolitanum, qui postquam contra hæreticos pro fide catholica decertauerat, lapsus fuerat, vbi cum Pontifex sic alloquitur: *Vbi est frater Acaci labor tuus, quo tyrannidis Hæreticæ tempore defudasti? Patieris hoc damno consentiæ tuæ eiusmodi perire mercedem?* ergo Pontifex sentit, illum, si resipisceret, non carituram præmio bonorum operum antea factorum. Habetur hæc Epistola apud Baronium tomo 5. anno 483. Videri possunt Vasquez 1. 2. disp. 221. Suarius opusculo de reuiuiscentia meritorum, & Card. de Lugo disput. 11. sect. 1.

17. Probatur secundo conclusio duplici ratione. Prima desumpta ex natura ipsius meriti est: Opera bona supernaturalia facta in statu gratiæ per gratiam sanctificantem dignificantur ita, vt mereantur de condigno augmentum gratiæ, & augmentum gloriæ conferendum suo tempore, si decesserimus in gratia, vt colligitur ex verbis Tridentini paulo ante citatis: sed Deus non est ita iniustus, vt neget bonis operibus præmium, quod de condigno merentur; ergo Deus bonis operibus factis in gratia non negat augmentum gloriæ, si decesserimus in gratia, ac proinde merita per iustificationem reuiuiscunt in ordine ad obtinendum augmentum gloriæ; sed augmentum gloriæ proportionatur augmento gratiæ; ergo merita reuiuiscunt etiam in ordine ad obtinendum augmentum gratiæ. Maior probatur ex Tridentino duobus locis citatis sess. 6. cap. 16. & Canone 32. in quibus definit bona opera per gratiam, & in statu gratiæ facta verè mereri augmentum gratiæ, & gloriæ, si tamen operans in gratia decesserit; sed augmentum gratiæ merentur de condigno; ergo etiam augmentum gloriæ, si operans in gratia decesserit, merentur de condigno. Gratia igitur sanctificans habet hanc excellentiam, vt opera meritoria facta in gratia dignificet ad merendum de condigno augmentum gloriæ, sub conditione, quod quis decesserit in gratia.

18. Secunda ratio desumpta ex natura perfectæ iustificationis, & remissionis peccatorum est. Peccatum est offensa Dei, in quantum priuat peccatorem diuina gratia, & amicitia; ergo ad perfectam remissionem peccati requiritur, vt peccator restituatur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ; sed gratia sanctificans perfectè remittit peccatum; ergo cum peccatum remittitur per gratiam sanctificantem, Deus restituit peccatorem in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ: ergo peccator recuperat totam gratiam, & charitatem, quam habebat ante peccatum, & quam meruerat per opera meritoria facta in statu gratiæ; ergo opera supernatutalia facta in statu gratiæ reuiuiscunt in ordine ad consequendum augmentum gratiæ, quod me-

rue-

ruerunt, & proportionatum augmentum gloriæ, si decesserint in gratia, ac proinde gratia sanctificans sicut habet hanc excellentiam, vt perfectè remittat peccata, sic habet hanc excellentiam, vt viuificet merita, & qui hæc negat, multum derogat excellentiæ gratiæ sanctificantis.

19. Confirmatur: nam cum peccatum mortale remittitur per gratiam, simul cum culpa remittitur tota pœna æterna damni, & sensus; sed priuatio æterna illorum graduum gloriæ, qui propter merita debebantur peccatori ante peccatum, spectat ad pœnam æternam damni; ergo remittitur hæc pœna, ac proinde merita reuiuiscunt in ordine ad merendos illos gradus gloriæ, & gratiæ correspondentes.

20. Quæritur secundo, vtrum in iustificatione merita reuiuiscant ex natura, & exigentia ipsius iustificationis, an potius ex fauore Dei superaddito supra exigentiam iustificationis.

21. Respondeo cum P. Vasquez dubio 1. in art. 4. quæstionis 89. 3. p. & 1. 2. disp. 221. cap. 3. & 4. merita reuiuiscere ex natura ipsorum meritorum, & ex natura iustificationis. Probatur: nam ex dictis reuiuiscentia meritorum probatur, & infertur ex natura meriti, & iustificationis.

22. Hinc primo infertur, quod merita saltem connaturaliter non possunt non reuiuiscere, siquidem ipsa natura meritorum, & iustificationis exigit, vt merita reuiuiscant.

23. Infertur secundo reuiuiscentiam meritorum non esse gratiam superadditam iustificationi, sed inclusam in gratia iustificationis. Ratio est, quia gratia, quæ connaturaliter debetur priori gratiæ, includitur in illa priori gratia.

24. Infertur tertio cum P. Vasquez loco citato Deum neque de potentia absoluta posse facere, vt in iustificatione per gratiam merita non reuiuiscant. Ratio est, quia merita reuiuiscere est, quod cum quis iustificatur per gratiam, debeatur illi augmentum gloriæ pro meritis habitis in statu gratiæ; sed Deus non potest facere, vt iustificato per gratiam non debeatur augmentum gloriæ pro meritis habitis in statu gratiæ; ergo &c. Probatur minor: nam hoc debitum identificatur cum ipsa natura meriti, & iustificationis, vt explicatum est: sed Deus positis meritis, & iustificatione per gratiam, non potest facere, vt non detur debitum, & exigentia cum ipsis identificata; ergo &c. Confirmatur, & explicatur. Nam quia Sol per suam naturam exigit lucem, Deus potest quidem priuare Solem luce, sed non potest priuare Solem exigentia lucis; ergo quia bonis operibus factis in gratia debetur præmium vitæ æternæ, licet Deus posset illis non dare præmium vitæ æternæ, tamen non potest facere, vt illis non debeatur præmium vitæ æternæ; sed meritis factis in gratia debetur, vt si merens moriatur in statu gratiæ, accipiat augmentum gloriæ; ergo licet Deus fortasse possit non dare augmentum gloriæ, non potest facere, vt non debeatur: sed reuiuiscentia meritorum non consistit in ipsa datione augmenti gloriæ, sed consistit in hoc, quod homini iustificato debeatur augmentum gloriæ, quod debitum Deus impedire non potest; ergo Deus non potest impedire reuiuiscentiam meritorum in iustificatione per gratiam.

25. Si verò quæratur, vtrum Deus possit iustificato negare augmentum gratiæ, & gloriæ, quod debetur propter merita, quæ reuiuiscunt. Respondeo, quod saltem connaturaliter non potest. Nam non potest connaturaliter operari contra exigentiam meritorum, & iustificationis. Si vlterius quæratur, vtrum Deus possit hoc augmentum negare de potentia absoluta. Respondeo, quod si potest de potentia absoluta negare præmium meriti non interruptis per peccatum, potest etiam illud negare meritis interruptis: si non potest negare illis, nec istis. Eadem enim est ratio.

26. Dices: meritum de condigno includit acceptationem Dei, & pactum, quo Deus se obligat ad dandum præmium; sed Deus potest ita hominem iustificare per gratiam, vt non accepter merita interrupta per peccatum, & vt non se obliget ad dandum illi augmentum gloriæ; ergo Deus potest ita hominem iustificare per gratiam, vt merita interrupta per peccatum non reuiuiscant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ.

27. Respondeo, negando maiorem. Opera supernaturalia facta in statu gratiæ, cum sint opera filiorum adoptiuorum Dei, de condigno merentur hoc ipsum, vt acceptetur à Deo in ordine ad præmium filiorum, quod est hæreditas, & gloria æterna; ergo condignitas meriti, cum præcedat acceptationem, non includit acceptationem, nec per illam constituitur. Confirmatur: nam peccata mortalia, quia constituunt hominem inimicum Dei, de condigno merentur pœnam æternam, & mortem æternam antecedenter ad diuinam acceptationem, imò merentur de condigno, vt acceptentur ad pœnam, & mortem æternam; ergo opera supernaturalia iustorum, quia sunt opera filiorum, & amicorum Dei, merentur de condigno vitam, & gloriam æternam antecedenter ad diuinam acceptationem, imò merentur de condigno acceptari ad gloriam, & vitam æternam. Ratio à priori est, quia condignitas meriti cum præmio, & demeriti cum pœna, consistit in æqualitate quadam geometrica, per quam tantæ dignitati meriti correspondet, & debetur tantum præmium, & tantæ indignitati demeriti correspondet, & debetur tanta pœna; sed Deus antecedenter ad suam acceptationem videt, quantum præmium correspon-

pon-

pondeat, & debeatur vnicuique merito, vt geometricè æquale eius dignitati, & quanta pœna correspondeat, & debeatur vnicuique demerito, vt geometricé æqualis eius dignitati, & merita, ac demerita acceptat ad præmium, & pœnam geometricè æqualia eorum dignitati, & indignitati; ergo condignitas antecedit diuinam acceptationem, & pactum diuinum, Diuina igitur acceptatio, & pactum diuinum non dat condignitatem merito, sed meritum constituit infallibiliter connexum cum præmio: siquidem posito pacto, neque de potentia absoluta potest negari præmium, quod fortasse posset de potentia absoluta negari, nisi positum fuisset pactum. Si verò dicatur cum Suario Prælectione de reuiuiscentia meritorum sect. 3. ad condignitatem meriti requiri hanc infallibilem connexionem cum præmio, sit quæstio de nomine, quam vt vitemus, possumus distinguere duplicem condignitatem. Prima est condignitas æqualitatis meriti, vel demeriti cum præmio, & pœna, propter quam præmium, & pœna debentur vt æqualia; & hæc condignitas non includit pactum diuinum. Secunda est condignitas non solum æqualitatis, sed infallibilis connexionis, & hæc includit pactum, & per illud vltimo constituitur. Deus de potentia absoluta potest ita hominem iustificare, vt merita non reuiuiscant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ condignitate infallibilis connexionis includentis pactum: at neque de potentia absoluta potest hominem ita iustificare, vt merita non reuiuiscant in ordine ad merendum de condigno augmentum gloriæ condignitate æqualitatis.

28. Infertur obiter, quid sit meritum de congruo, & quomodo differat à merito de condigno. Dicendum, quod meritum de congruo est ad illa præmia, quæ licet non sint in linea eorum præmiorum, quæ debentur merito, congruum tamen est, vt detur intuitu meriti. Exempli gratia opera bona facta in statu gratiæ merentur de condigno solum augmentum gratiæ, & gloriæ, quia hæc debentur ex natura rei, ideoque semper dantur; at merentur de congruo etiam perseuerantiam finalem, quia licet hæc non debeatur, ideoque aliquando non detur, tamen congruum est, vt bene operantibus detur intuitu meriti, ideoque sæpè datur. Similiter qui sunt in statu peccati mortalis, per eleemosynas, & alia pia opera merentur de congruo gratiam efficacem ad conuersionem, per quam obtineant remissionem peccatorum, iuxta illud Matthæi 11. *date eleemosynam, & omnia munda sunt vobis*: Matthæi 5. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*, quia licet non debeatur, ideoque aliquando negetur, tamen congruum est, vt detur, ideoque sæpè datur.

29. Quæres tertio, vtrum per iustificationem viuificentur opera mortua?

Respondeo cum S. Thoma 3. p. art. 6. quæstionis 89. opera dici mortua dupliciter, causatiuè nimirum, & priuatiuè. Opera mortua causatiuè sunt, quæ causant mortem spiritualem animæ: & quia mors animæ consistit in priuatione vitæ spiritualis, hoc est gratiæ, & charitatis, qua anima coniungitur Deo per coniunctionem, per quam anima viuit, proportionaliter ac corpus viuit per vnionem cum anima, ideo opera mortua causatiuè sunt peccata mortalia, quæ priuant animam gratia, & charitate. Opera mortua priuatiuè sunt actus boni, qui tamen carent vita spirituali gratiæ, & charitatis, eo quod fiant ab homine existente in peccato mortali, ac proinde priuato gratia, & charitate. In hoc sensu etiam fides infusa sine charitate dicitur mortua, iuxta illud Iacobi 3. *fides sine operibus*, ex charitate nimirum procedentibus, *mortua est*. Certum est, quod opera causatiuè mortua, hoc est peccata mortalia, per pœnitentiam, & iustificationem non viuificantur, sed extinguuntur, & auferuntur, vt dictum est quæstione 86. Quæritur, vtrum opera bona supernaturalia priuatiuè mortua, hoc est facta in statu peccati mortalis, per subsequentem iustificationem viuificentur, ita vt reddantur meritoria vitæ æternæ, hoc est gratiæ, & gloriæ?

30. Dicendum cum S. Thoma, aliisque communiter; opera priuatiuè mortua per subsequentem iustificationem non viuificantur, nec constituuntur meritoria de condigno vitæ æternæ, siue augmenti gratiæ, & gloriæ.

31. Probatur primo ex Apostolo 1. ad Corinth. 13. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si dedero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*; sed multum prodessent, si per gratiam subsequentem dignificarentur ad merendam vitam æternam; ergo &c. Confirmatur: nam ad Galatas 3. loquens de operibus factis in statu gratiæ, ac deinde mortificatis per subsequens peccatum, dicit: *tanta passi estis sine causa, si tamen sine causa*, quia per iustificationem subsequentem poterant reuiuiscere, ita vt non frustra facta fuissent: at hoc loco loquens de operibus factis sine charitate, & gratia, absolutè dicit *nihil mihi prodest*.

32. Probatur secundo ratione. Nam opera supernaturalia constituuntur viua, hoc est meritoria de condigno vitæ æternæ per gratiam, à qua formaliter dignificantur, ideoque opera facta sine gratia sanctificante sunt mortua, quia carent hac dignitate; sed gratia subsequens non potest dignificare opus bonum præteritum; ergo &c. Confirmatur: nam id, quod quando est, est tenebrosum, non potest constitui lucidum per lucem subsequentem: id, quod quando est, est mortuum,

tuum, non potest constitui viuum per formam subsequentem, & quæ ponitur, quando amplius non est; ergo opus, quod quando est, propter carentiam gratiæ non est dignum vita æterna, non potest dignificari per gratiam subsequentem.

33. Oppones: Hieronymus in caput 1. Aggæi in illa verba, *seminastis multum* &c. dicit: *Si quando videris inter multa mala opera facere quemquam peccatorem aliqua, quæ iusta sunt, non est tam iniustus Deus, vt propter multa mala obliuiscatur paucorum bonorum*: Author libri de falsa, & vera pœnitentia, qui tribuitur August. tom. 4. dicit: *Pium est tamen credere, vt recepta Dei gratia, quæ in eo destruit mala priora, etiam remuneret bona, & cum destruxerit, quod suum non inuenit, amet, & diligat bonum, quod etiam in peccante plantauit*; ergo Deus remuneratur opera bona etiam facta in statu peccati mortalis.

34. Respondeo cum S. Thoma art. 6. quæst. 89. ad 3. distinguo consequens; ergo Deus bona opera facta in statu peccati mortalis remuneratur præmio aliquo temporali, concedo; præmio vitæ æternæ, nego. Deus bona opera mortua remuneratur præmio aliquo temporali, non autem præmio vitæ æternæ. Quod Deus bona opera peccatorum remuneretur præmio aliquo temporali, confirmat S. Thomas ex Sancto Gregorio, hom. de diuite, & Lazaro, vbi dicit, quod nisi dives ille aliquid bonum egisset, nec in præsenti seculo remunerationem accepisset, nequaquam ei Abraham diceret: *recepisti bona in vita tua*. Addit Vasquez 3. par. in explicatione art. 6. quæst. 89. Deum opera bona facta in statu peccati sæpe remunerari etiam præmio vitæ æternæ, siquidem sæpe dat illis in præmium gratiam efficacem, qua conuertantur, & consequantur vitam æternam. Bona enim opera peccatorum de congruo merentur præmiũ vitæ æternæ in sensu explicato. Addit S. Thomas ex August. lib. de pœnit. cap. 26. tom. 4. peccatores per bona opera facta in statu peccati obtinere, vt in inferno mitius puniantur. Verba Augustini sunt. *Non possumus dicere Schismatico melius fuisse, vt Christum negando, nihil eorum pateretur, quæ passus est confitendo, sed existimandum est tolerabilius ei futurum iudicium, quam si Christum negando, nihil eorum pateretur, vt illud, quod ait Apostolus prima ad Corinth. 13. si tradidero corpus meum ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest, intelligatur ad regnum cælorum obtinendum, non ad extremi supplicij iudicium tolerabilius subeundum*. Porro hæc opera facta in statu peccati mortalis tolerabilius reddunt iudicium, non quod minuant pœnas in inferno debitas alijs peccatis, sed quod per illa vitentur alia peccata, propter quæ peccator maiores pœnas meritus fuisset.

35. Quæritur quarto, vtrum merita semper reuiuiscant in ordine ad merendum, & obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ, quod illis debebatur ante peccatũ?

36. Respondeo affirmatiuè cum Suarez opusc. de reuiuiscentia meritorum, disp. sect. 2. num. 17. Vasquez 1. 2. disp. 121. cap. Card. de Lugo disp. 11. de pœnit. sect. 2. omnibus alijs authoribus Societatis, qui hanc sententiam tribuunt etiam pluribus antiquis, nimirum Alberto, Henrico, Scoto, Marsilio, Durando, & alijs.

37. Probatur: nam rationes probant merita reuiuiscere, probant illa reuiuiscere ordine ad obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ; ergo &c. Probatur antecedens: prima enim ratio desumpta ex natura ipsius meriti est, quia vt colligitur ex Tridentino, sess. 6. cap. 16. & Canone 32. opera bona supernaturalia facta in statu gratiæ merentur de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ conferendum suo tempore, si decedimus in gratia; sed sub hac conditione, quod decedamus in gratia, merentur de condigno totum hoc augmentum gratiæ, & gloriæ, & non solum partem ipsius; ergo sub conditione, quod decedamus in gratia, obtineamus totum augmentum gloriæ, & non solum partem ipsius, ac proinde reuiuiscunt in ordine ad merendum, & obtinendum totum augmentum gratiæ, & gloriæ. Secunda ratio desumpta ex natura perfectæ iustificationis & remissionis peccatorum est, quia gratia perfectè iustificat, & remittit peccata; sed ad perfectam remissionem peccati ablatiui amicitiæ diuinæ requiritur, vt homo restituatur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ diuinæ; ergo debet homo recuperare totam gratiam amissam per peccatum, ac proinde merita reuiuiscunt in ordine ad recuperandam gratiam, & gloriam: sed hæc ratio probat merita reuiuiscere in ordine ad recuperandum totum augmentum gratiæ, & gloriæ, alioquin homo non restitueretur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ diuinæ, & sic non obtineret perfectam remissionem peccati; ergo &c.

38. Quæritur quinto, vtrum peccator in iustificatione recuperet etiam illam gratiam, quam antea habuerat, non ex meritis, sed ex opere operato, virtute sacramentorum suscriptorum.

39. Respondeo affirmatiuè cum Suarez opusc. de reuiuiscentia meritorum disp. sect. 3. num. 56. Card. de Lugo disp. 11. sect. & alijs contra Vasquez, qui in 1. 2. disp. cap. 7. & alibi docet in iustificatione recuperari solam gratiam, quæ habebatur ex meritis, non autem gratiam, quæ habebatur ex sacramentis ex opere operato. Probatur ex secunda ratione allata, ac desumpta ex natura perfectæ iustificationis, & remissionis peccatorum. Ad perfectam enim iustificationem reconciliatiuam, & remissiuam peccatorum requiritur, vt restituamur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ; sed gratia sanctificans perfectè remittit peccata, & peccatorem reconciliat Deo; ergo gratia sanctificans ex na-

natura sua postulat, vt homo restituatur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ, adeoque vt illi restituatur tota gratia, & amicitia, quam antea habebat, siue illam habuisset ex meritis, siue ex opere operato, virtute sacramentorum.

40. Infertur primo cum Suario, & Card. de Lugo locis immediatè ante citatis, peccatorem, cum iustificatur per pœnitentiam, semper resurgere ad maiorem gratiam illa, quam ante peccatum habebat. Ratio est, quia vel iustificatur per sacramentum, vel per contritionem sine sacramento re suscepto; si per sacramentum, recuperat totam gratiã, quam habebat, & præterea acquirit nouam gratiam, quam sacramentum confert ex opere operato iuxta mensuram dispositionis; si iustificatur per contritionem, recuperat totam gratiam, & præterea acquirit nouam, iuxta mensuram, & meritum contritionis.

41. Oppones Hieronymum, qui vt refertur dist. 50. cap. *quicunque* dicit. *Quicunque diuitem diuini gradus non custodiunt, contenti fiant animam saluare; reuerti in pristinum gradum difficile est post lapsum.* Simile quid habet Basilius Canone 27. ad Amphilochium, & 6. Synodus Canone 26.

42. Respondeo Canonem illum, & alios similes esse intelligendos de restitutione pristinæ dignitatis, quam quis in ordine ecclesiastico habebat, de qua agit Gratianus tota illa dist. 50. vt explicat glossa in eum Canonem.

43. Infertur secundo peccatorem in iustificatione recuperare omnes virtutes infusas in gradu perfectiori, quam haberet ante peccatum. Ratio est, quia virtutes infusæ emanant ex gratia, proportionaliter ac potentiæ animæ emanant ex anima, & in intensione proportionantur intensioni gratiæ: sed peccatores in iustificatione recuperant gratiam in gradu intensiori, quam haberent ante peccatum, vt dictum est; ergo recuperant virtutes infusas in gradu intensiori, quam haberent ante peccatum.

44. Infertur tertio, quid dicendum sit de aliis sententijs, quæ referuntur, & examinantur à Suario opusculo de reuiuiscentia meritorum, disp. 2. sect. 3. & sequentibus, &, à Vasquez 1. 2. disp. 221. cap. 5, Card. de Lugo disp. 11. sect. 3.

45. Primo aliqui dixerunt merita redire, non in ordine ad præmium essentiale augmẽti gratiæ, & gloriæ, sed in ordine ad solum præmium accidentale, quod præmium consistit in hoc, vt beatus per totam æternitatem habeat gaudium speciale de operibus meritorijs, quæ fecit ante peccatum. Occasionem dedit huic sententiæ S. Thomas 3. parte quæstione 89. art. 5. ad 3. Hæc sententia reijcitur ab omnibus, & ab aliquibus, inter quos est Suarius, opusculo de reuiuiscentia meritorum damnatur nota temeritatis, Ratio est, quia argumenta allata probant merita reuiuiscere in ordine ad præmium essentiale gratiæ, & gloriæ, ac non solum in ordine ad gaudium aliquod accidentale. Confirmatur: nam beati habebunt gaudium accidentale etiam de bonis operibus factis in statu peccati: sed illa verè, & propriè non reuiuiscunt; ergo iuxta hanc sententiam neque merita habita in statu gratiæ reuiuiscerent verè, & propriè.

46. Secundo Bannez 2. 2. quæst. 24. art. 6. & quidam alij dicunt merita reuiuiscere in ordine ad præmium substantiale gratiæ, & & gloriæ, non ita, vt in iustificatione accipiant maiorem gratiam, & post mortem maiorem gloriam, quam acciperent, si merita non præcessissent, sed ita, vt eandem gratiam, & gloriam accipiant duplici titulo, hoc est titulo nouo iustificationis, & titulo antiquo meritorum, adeoque ita, vt eadem gratia, & gloria sit maior, & desiderabilior in ratione præmij, cum detur vt corona maioris meriti. Explicatur exemplo. Nam in humanis idem materialiter præmium, si detur in testimonium maioris meriti, est multo æstimabilius, ac proinde maius in ratione præmij; ergo à pari.

47. Reijcitur; nam rationes, & authoritates allatæ probant merita reuiuiscere in ordine ad obtinendum augmentum gratiæ, & gloriæ, quod illis debebatur ante peccatum: ergo non solum reuiuiscunt in ordine ad hoc, vt gratia, & gloria, quæ datur nouo titulo iustificationis, detur etiam titulo antiquorum meritorum. Exemplum desumptum ex humanis non est ad rem. Nam in humanis præmium substantiale non solet esse res, quæ datur, sed testimonium meritorum, & honor inde resultans; ergo qui accipit eandem rem in testimonium maiorum meritorum, ac proinde accipit maiorem honorem, accipit maius præmium substantiale. At præmium substantiale nostrorum meritorum est ipsa gratia, & gloria, seu beatitudo, honor autem extrinsecus est præmium merè accidentale; ergo si merita non acciperent maiorem gratiam, & gloriam, seu maiorem beatitudinem, non acciperent maius præmium substantiale, sed solum accidentale.

48. Tertio aliqui dicunt merita reuiuiscere in ordine ad obtinendum maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam daretur, si merita non præcessissent, sed non semper reuiuiscere in ordine ad obtinendum totum illud augmentum. Non conueniunt tamen in explicando, qua proportione recuperetur augmentum gratiæ, & gloriæ. Sotus, & Ledesma dicunt, quod qui summo conatu se disponit ad iustificationem, recuperat totam gratiam, quam ante obtinuerat ex meritis; qui se disponit cum dimidio conatu, recuperat dimidium gratiæ, & sic proportionaliter. Alij dicunt, quod sicut peccator in iustificatione nouam gratiam acquirit secundum dispositionem præsentem, sic antiquam recuperat

secundum dispositionem præsentem, ità vt qui accipit duos gradus nouæ gratiæ, totidem recuperet antiquæ, qui accipit quatuor gradus nouæ gratiæ, quatuor recuperet antiquæ. Ratio est, quia sicut gratia noua datur secundum dispositionem subiecti, sic antiqua recuperatur secundum dispositionem subiecti.

49. Reijciuntur primo: nam argumenta allata probant recuperari totam gratiam debitam ex meritis. Secundo gratia recuperatur, quia perfecta remissio peccati exigit, vt homo restituatur in pristinam gratiam, & amicitiam; sed perfecta remissio peccati obtinetur cum qualibet dispositione sufficienti; ergo tota gratia antiqua recuperatur cum qualibet dispositione sufficienti ad iustificationem. At gratia noua acquiritur secundum dispositionem subiecti, ac proinde proportionari debet dispositioni subiecti.

50. Sotus, & alij, quos affert Suarius opusculo citato sect. 5. num. 10. docet recuperari totam gratiam, at non dari in hac vita, sed in futura simul cum gloria.

51. Reijcitur: nam perfecta reconciliatio, & remissio peccatorum exigit, vt peccator statim restituatur in pristinum gradum gratiæ, & amicitiæ, ac proinde statim recuperet totam gratiam, & charitatem, quam habebat.

52. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia peccata per remissionem extinguuntur omninò, merita per peccatum non extinguuntur, sed solum mortificantur, vt probatum est.

53. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia Deus remittendo peccata, destruit omninò culpam, & reatum, qui reatus est opus hominis, ità vt nullo pacto remaneat etiam in iure Dei. At peccator per peccatum non potest destruere merita, quæ sunt opus, & donum Dei, ità vt non remaneant in acceptatione Dei, sed solum potest impedire, ne consequantur beatitudinem, ponendo impedimentum ex parte hominis, hoc est indignitatem beatitudinis; ergo ablato hoc impedimento, merita, quæ remanserunt in acceptatione diuina, reuiuiscunt in ordine ab obtinendum suum effectum, hoc est augmentum gratiæ, & gloriæ.

54. Ad 3. Iam dictum est in responsione ad secundum quæsitum merita reuiuiscere ex ipsa natura iustificationis, & perfectæ remissionis peccatorum sine nouo fauore, & sine noua gratia superaddita iustificationi, ac solum fauore incluso in gratia iustificationis.

55. Ad 4. distinguo maiorem: Deus sicut potest viuificare mortificatum, sic potest viuificare mortuum per formam coexistentem ei, quod viuificatur, concedo: per formam non coexistentem, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Deus potest quidem viuificare cadauer mortuum per animam coexistentem cadaueri, sed non potest facere, vt nunc cadauer viuat per animam existentem, & vnitam post. Opera facta in statu peccati, cum fuerunt facta, fuerunt mortua, quia caruerunt gratia; ergo non possunt viuificari per gratiam datam post, quando amplius non remanent. At opera facta in statu gratiæ, cum fuerunt facta, fuerunt viua per gratiæ, & remanent in diuina acceptatione, ac per peccatum subsequens fuerunt solum mortificata, hoc est impedita à sua operatione, & effectu; sed Deus remittendo peccatum, aufert hoc impedimentum; ergo viuificat illa in ordine ad consequendum suum effectum, hoc est augmentum gratiæ, & gloriæ.

56. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem distinguo maiorem: in iustificatione gratia noua datur secundum dispositionem subiecti, concedo; gratia antiqua restituitur secundum dispositionem subiecti, nego; & distinguo consequens; nego si quis habet solum dispositionem ad gratiam vt vnum, accipit de nouo solum gratiam vt vnum, concedo; recuperat gratiam antiquam solum vt vnum, nego consequentiam. In iustificatione gratia noua datur solum secundum dispositionem subiecti, & proinde si subiectum habet solum dispositionem ad recipiendam in sacramento gratiam vt vnum, in sacramento recipit de nouo solum gratiam vt vnum. At gratia antiqua restituitur secundum antiqua merita, & secundum antiquum ius ex meritis proprijs, vel ex meritis Christi applicatis per sacramentum, itaque si quis habebat ius ad gratiam vt octo, recipit antiquam gratiam vt octo, & sic recuperat totam gratiam amissam. Ratio est, quia ablato impedimento peccati, debetur tota gratia amissa per peccatum; sed per quamlibet dispositionem sufficientem ad iustificationem aufertur impedimentum peccati; ergo per quamlibet dispositionem sufficientem ad iustificationem recuperatur tota gratia amissa.

57. Ad 6. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego sequelam. In iustificatione peccator recuperat omnes virtutes infusas in gradu, in quo illas habebat antè peccatum, & etiam in gradu intensionis vt dictum est. Non tamen recuperat totam facilitatem, quam habebat antè. Ratio est, quia illa facilitas non causabatur adæquatè à virtutibus infusis, sed etiam à virtutibus acquisitis, & à negatione contrariorum habituum; sed in iustificatione licèt peccator recuperet omnes virtutes infusas in gradu, in quo illas habebat antè, non recuperat acquisitas, nec liberatur à contrarijs habitibus, & dispositionibus, quæ sunt reliquiæ peccatorum; ergo &c. Videri potest S. Thomas 3. p. quæst. 89. art. 1. ad 3.

TRA-

TRACTATVS XI.

De merito, qui est effectus gratiæ.

EXPLICATIS quæstionibus de gratia in genere, ac de gratia actuali, & habituali sanctificante, & iustificante, ac de ipsa iustificatione, superest, vt hoc vndecimo tractatu agamus de merito, qui est effectus gratiæ. Et quia meritum aliud est perfectum, & de condigno, aliud imperfectum, ac solum de congruo, primò fusè agamus de merito condigno, deinde breuiter agemus de congruo. Primò ergo quæst. 89. & 90. quæremus, an sit, & contra hæreticos ostendemus iustos per bona opera posse mereri de condigno vitam æternam. Secundò quæstione 91. & sequentibus, vsque ad 96. examinabimus, quid sit, & quænam conditiones ad illud requirantur, tum ex parte operis meritorij, tum ex parte personæ merentis, tum ex parte Dei, apud quem iusti merentur. Tertiò à quæstione 97. vsque ad 104. examinabimus, quænam possint cadere sub meritum de condigno. Quæstione demùm 105. & vltima breuiter agemus de merito de congruo, examinando, an sit, & quænam ad illud conditiones requirantur, ac demùm quænam cadant sub meritum de congruo, vt melius videri potest in indice quæstionum initio proposito.

QVÆSTIO LXXXIX.

Vtrum iusti per bona opera, quæ exercent, possint de condigno mereri vitam æternam?

1. VIdetur vera sententia Lutheri, Caluini, & aliorum hæreticorum, qui vt refert Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 1. docuerunt iustos per opera, quæ exercent, nullo modo posse mereri vitam æternam, vel augmentum gratiæ, & iustitiæ; primò quia omnia opera etiam iustorum verè sunt peccata mortalia; sed opera mortaliter peccaminosa procul dubio non merentur præmium vitæ æternæ, sed merentur supplicium; ergo &c.

2. Secundò Scriptura damnat eos, qui existimant se posse per sua opera iustificari, hoc est mereri augmentum gratiæ, & iustitiæ; ergo iusti per sua opera non possunt mereri augmentum gratiæ, & iustitiæ, ac multo minùs possunt mereri vitam æternam. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Ad Rom. 4. *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Ad Eph. 2. *Non ex operibus, ne quis glorietur.* Ad Gal. 3. *Ex operibus legis spiritum accepistis, an ex auditu fidei?* & paulò post, *quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Consonat August. conc. 2. Ps. 70. dicens: *Supplicium tibi debetur, & cum præmium venerit, sua dona coronabit Deus, non merita tua*; & serm. 15. de verbis Apostoli: *Prorsus gratis das, gratis saluas, qui nihil inuenis in eis, vnde salues, & multum inuenis, vnde damnes.* Confirmatur; nam Scriptura docet vitam æternam dandam ex misericordia; ergo non propter merita. Probatur antecedens: Ps. 102. *Qui coronat te in misericordia, & miserationibus*: Matth. 5. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*: Iacobi 2. *Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam.*

3. Tertiò est singularis gloria, & excellentia Christi, vt ipse solus potuerit apud Deum mereri, ac esse cæteris hominibus auctor salutis, & gloriæ æternæ; ergo qui sibi tribuunt merita vitæ æternæ, detrahunt gloriæ Christi, eamque sibi ex parte vsurpant, ac nolunt totum meritum tribuere Christo.

4. Quartò nemo apud alterum meretur per hoc, quod reddat illi quod debet, & quod ipsius est, ac illud ipsum accipiat ab ipso; sed iusti dum bona opera exercent, reddunt Deo quod debent, & quod Dei est, & ipsa opera bona accipiunt à Deo; ergo non merentur apud Deum, sed vt habetur Luc. 17. debent Deo dicere, *Serui inutiles sumus; quod debuimus facere fecimus.*

5. Quintò nemo meretur apud alterum per opus, per quod sibi solum prodest, & non illi; sed iusti, dum bona opera exercent, sibi tantum prosunt, & non Deo, ideoque Iob. 35. dicitur: *Si iustè egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo &c.

6. Sextò videtur vera sententia Durandi in 2. dist. 27. quæst. 2. num. 12. cui fauet Burgensis additione ad Lyranum in Psalm. 35. & Vualdensis tract. 3. de Sacramentalibus, cap. 7. qui docent iustos posse mereri gloriam merito de condigno latè, & impropriè dicto, ex diuina nimirum ordinatione, & acceptatione proueniente, non autem merito de condigno propriè sumpto, quod inducit debitum, & obligationem iustitiæ, ob dignitatem ipsius operis. Vt enim dicitur ad Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam, quæ reuelabitur in nobis*; ergo non possumus mereri de condigno gloriam condignitate operis meritorij.

7. Septimò meritum de condigno est opus, cui ex iustitia debetur merces, ita vt si is, apud quem merens meretur, mercedem neget, sit iniustus; sed homo non potest per suum opus reddere Deum sibi debitorem ex iustitia, & temerarium, ac blasphemum est dicere, quod si Deus negaret iustis mercedem vitæ æternæ, esset iniustus; ergo &c.

8. Respondeo, quod quia Lutherus, Calui-

uinus, alijque sectarij existimarunt omnia opera iustorum verè esse peccata mortalia, ab initio consequenter negarunt illa mereri vllam mercedem, præsertim vitæ æternæ; nam proculdubio opera mortaliter peccaminosa non merentur vitam æternam, sed æternam damnationem. Deindè cæperunt docere bona opera iustorum esse meritoria præmiorum temporalium, seu spiritualium, sed non vitæ, & salutis æternæ. Addiderunt opera iustorum non esse meritoria ex propria dignitate, quasi verè iusta sint, & non peccaminosa, sed solum ex fide, & indulgentia Dei, quia nimirum Deus in ijs, qui credunt sibi remissa peccata, sua indulgentia tegit operum fœditatem, & illa acceptat, quasi iusta sint. Ità docuerunt confessio Augustana, & Apologia cap. 20. Brentius in confessione Vuirtembergensi, cap. de bonis operibus, Kemnitius in examine Tridentini, ad finem sess. 6. & alij, quos refert Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 1. At Caluinus lib. 3. Institut. cap. 15. §. 2. licet re cum Lutheranis consentiat, verbis discrepat, ac docet, non esse vtendum nomine meriti, sed dicendum operibus bonis dari à Deo aliquam remunerationem, & liberalem compensationem, & inuehitur in Patres, qui passim vsi sunt nomine meriti, ac mercedis, & dicit eum, qui primus nomen meriti operibus tribuit, pessimè consuluisse fidei. Bucerus in actis colloquij Ratisbonensis negat Scripturas, & Patres vsos fuisse nomine meriti, & addit, quod si fortè Patres hoc nomine sunt vsi, duram Catacresim in ea voce vsurparunt. Videri possunt Bellarm. loco citato, Lindanus lib. 3. Panopliæ, cap. 20. Stapletonius lib. 10. de Iustificat. in principio, & cap. 8. Tiletanus in Apologia pro decretis Tridentini, & Vega in Opusc. de Iustificat. quæst. 4.

9. Catholici licet vnanimiter fateantur iustos apud Deum mereri, tamen aliqui eorum, quos retulimus argum. 6. negarunt posse eos mereri de condigno condignitate propria, & stricta gloriam æternam.

10. Dicendum primo contra Caluinum: nomen meriti fundatur in Scriptura, ac proindè non malè sinceritati fidei consuluerunt Patres, dum nomen meriti vsurparunt.

11. Probatur, afferendo loca Scripturæ. Primo Ecclesiast. 16. dicitur: *omnis misericordia faciet locum vnicuique secundum meritum operum suorum*. Respondet Caluinus, quod ex Græco non habetur *secundum meritum*, sed secundum opera *cata erga*. Sed contra, nam idem est reddere alicui secundum opera, ac reddere secundum meritum operum. Ideò non solum hic interpres, sed etiam S. Hieronymus, cum Græcè dicitur *catà erga*, vertit *secundum meritum*. Ad Heb. 13. dicitur: *Beneficentiæ, & communionis nolite obliuisci. Talibus enim hostijs promeretur Deus*. Græcè *euarestitei delectatur, placatur*; sed verbum placendi, & placandi adiunctum hostijs significat vim inducendi ad benefaciendum, quod idem est, ac mereri; ergo &c.

12. Secundo, quod nos Latini dicimus mereri, Græci dicunt *axiusthai, dignum esse*; sed sæpè in Scripturis habemus nomen dignitatis, vt cum ad Thessal. 1. dicitur: *vt digni habeamini regno Dei*; Apocal. 3. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt*; ergo &c.

13. Tertiò vt docet S. Thomas 1. 2. quæstione 114. artic. 1. merces, & meritum ad idem referuntur: *Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro recompensatione operis, & laboris, quasi quoddam pretium ipsius*; sed plura sunt loca Scripturæ, in quibus dicitur Deum retribuere mercedem; ergo &c. Probatur minor, afferendo loca Scripturæ. Genes. 15. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*. 2. Paralipomenon 15. *Vos verò confortamini: erit enim merces operi vestro*. Prouerb. 11. *Seminanti iustitiam, merces fidelis*. Sap. 5. *Iusti autem in perpetuum viuent, & apud Dominum merces eorum*. Ecclesiast. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari, quoniam merces Domini manet æternum*. Isai. 40. *Ecce Dominus venit, & merces eius cum eo*. Matth. 5. *Merces vestra copiosa in cœlis*. 1. ad Corinth. 3. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet*. Apoc. vltimo, *Ecce venio cito, & merces mea mecum est*.

14. Dicendum secundò contra hæreticos, bona opera iustorum verè, & propriè esse merita, non cuiuscunque præmij, sed vitæ æternæ. Conclusio est de fide, ac definita a Concilio Tridentino, sess. 6. can. 32. dicente: *Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, vt non sint bona ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quæ ab ipso Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consequutionem, anathema sit*.

15. Probatur primò ex Scripturis. Primò in Scripturis vita æterna, seu regnum cœlorum vocatur merces; sed merces est, quæ debetur meritis; ergo opera iustorum sunt verè meritoria vitæ æternæ. Probatur maior, afferendo loca Scripturæ. Matth. 5. cum Dominus dixisset, *Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam*, subdit, *gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis*, ac proindè ipsum regnum cœlorum vocat mercedem. Matth. 20. Dominus dicit: *Voca operarios, & redde illis mercedem*; sed nomine denarij diurni, qui fuit merces, significatur regnum cœlorum, & vita æterna, vt docet communiter Patres in Commentarijs huius loci, necnon Hieronymus lib. 2. contra Iouinianū, Augustinus lib. 2. de Virginibus, cap. 28. Gregorius lib. 4. moral. capit. 46. & alij; ergo &c. Nec dicas cum Caluino vitam æternam solum figuratè dici mercedem, cum propriè sit hæreditas debita filijs adoptiuis. Cum enim non minùs sæpè, sed fortasse sæpiùs vita æterna

na vocetur merces, quam hæreditas, vndè probat, quod magis propriè dicatur hæreditas, quam merces? Dicendum igitur, quod vita æterna est proprijssimè hæreditas, quia debetur filijs adoptiuis, & est proprijssimè merces, quia debetur etiam operarijs ratione operum. Non enim repugnat, vt detur duplici titulo, eo pacto, quo gloria corporis, & exaltatio nominis debita Christo, quia erat filius Dei, data etiam fuit, quia humiliauit semetipsum, &c. vt dicitur ad Philipp. 2. Proportionaliter vita æterna, quæ infantibus baptizatis datur solum ratione adoptionis, adultis datur simul ratione adoptionis, & ratione operum meritoriorum.

16. Secundò in Scripturis vita æterna, & regnum cœlorum dicitur dari secundum mensuram, & proportionem operis, ac laboris, vt cum Psalmo 65. dicitur: *Reddes vnicuique secundum opera sua*: Matth. 16. *Tunc reddet vnicuique secundum opera sua*: Luc.6. *Eadem mensura, qua mensi fueritis, remetietur vobis*: 1. ad Corinth. 3. *Vnusquisque mercedem suam accipiet secundum suum laborem*; ergo non datur ratione solius promissionis, liberalitatis, & indulgentiæ Dei, vt docuit Melancton in Apolog. Confess. Augustanæ, sed etiam ratione dignitatis, & efficaciæ ipsorum operum.

17. Respondent primò se concedere in hac vita, & etiam in futura danda esse præmia operibus, ac solum se negare vitam æternam dandam esse in præmium.

18. Sed contrà: nam ad Rom. 2. Apostolus cum dixisset: *Qui reddet vnicuique iuxta opera eius*, subdit: *his, qui secundum patientiam boni operis gloriam, & incorruptionem quærunt, vitam æternam*; ergo expressè docet vitam æternam dandam iuxtà opera vniuscuiusque. Ad Galat.6. cum dixisset: *Quæ seminauerit homo, hæc & metet*, subdit: *qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*. Secundò sicut pœna retribuenda in vita futura est mors æterna, sic præmium retribuendum est vita æterna.

19. Respondent secundò Caluinus, & alij vitam æternam dici reddi operibus, quia redditur fidei, cuius signa, & fructus sunt opera.

20. Sed contra, nam Scriptura non solum dicit vitam æternam reddi operibus, sed reddi propter opera, vt cum Matth. 25. Dominus legitur dicturus in die iudicij: *Venite benedicti, possidete paratum vobis regnum; esuriui enim, & dedistis mihi manducare &c.* & ibidem: *Quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium Domini tui*: Apocal. 3. *Hi sunt, qui venerunt ex magna tribulatione &c. & ideò sunt antè thronum Dei, & agni*; sed particulæ *enim, quia, ideò* sunt causales; ergo &c. Confirmatur primò: nam Scriptura eodem pacto loquitur de præmio bonorum, dicens, *Esuriui enim, & dedistis mihi manducare*, ac de supplicio malorum, dicens: *Esuriui enim, & non dedistis mihi manducare*; sed significat supplicium mortis æternæ dandum propter mala opera; ergo significat etiam præmium vitæ æternæ dandum propter bona opera. Confirmatur secundò: nam Scriptura passim docet opera bona salutem, & vitam æternam efficere, & causare. Nam 2. ad Corinth. 4. dicitur: *Momentaneum, & leue tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Ad Phil.2. *Cum timore, & tremore vestram salutem operamini*: Ad Galat.6. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*; ergo Scriptura docet opera bona exercere causalitatem moralem, & meritoriam salutis, ac vitæ æternæ. Confirmatur tertiò: nam Scriptura passim docet vitam æternam promissam fuisse operibus bonis. Matth. 19. *si vis ad vitam ingredi, serua mandata*: Et ibidem: *omnis, qui reliquerit domum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit*; sed promissio facta sub conditione operis, dat ius operanti, & conditionem implenti ad mercedem exigendam; ergo &c. Videri possunt alia loca Scripturæ apud Bellarm. lib. 5. de Iustif. cap.4.

21. Probatur secundò conclusio ex traditione Patrum, tum Græcorum, tum Latinorum, quos affert Bellarminus lib. 5. de Iustificat. capit.4. Libet paucos afferre. Ignatius Epist. ad Romanos dicit: *Sinite me, vt bestiarum esca sim, per quam possim Deum promereri*: Irenæus lib.4. aduersus hæreses, cap.72. *Pretiosam arbitramur coronam, quæ per labores nobis acquiritur*. Basilius lib. de Spiritu Sancto, cap.24. *Homo ex operibus iustitiæ saluatur*: & Orat. in initium Prouerb. *Omnes, qui vitam euangelicam incedimus, mercatores sumus, per opera mandatorum possessionem cælestium comparantes*. Chrysostomus Homil.4. de Lazaro: *Si iustus est Deus, & his, & illis retribuet pro meritis*. Ex Latinis Cyprianus lib. de Vnitate Ecclesiæ: *Iustitiæ opus est, vt promereri quis possit Deum. Præceptis eius, & monitis obtemperandum est, vt accipiant opera nostra mercedem*. Hilarius can.5.in Matth. *Regnum Dei vitæ nostræ stipendijs quæramus*. Ambrosius lib.1. de officijs, cap. 15. *Nonne cuidens est meritorum aut præmia, aut supplicia post mortem manere?* Hieronymus lib.2. aduersus Iouinianum: *Nostri laboris est pro diuersitate virtutum diuersa nobis præmia pr parare*. Augustinus epist. 105. ad Sixtum: *Sicut merito peccati, tanquam stipendium redditur mors, sic merito iustitiæ, tanquam stipendium vita æterna*. Et lib. de Moribus Ecclesiæ cap.25. *Vita æterna est totum præmium, cuius promissione gaudemus: nec præmium potest præcedere merita. Quid enim hoc est iniustius, & quid iustius Deo? non ergo debemus petere præmium, antequam mereamur accipere*; ergo Patres vnanimiter docent iustorum opera bona mereri gloriam, & vitam æternam.

22. Accedunt Patribus testimonia Conciliorum. Arausicanum 2. Can.18. dicit: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant*. Concilium Lateranense sub Innocentio III. cap. *Firmiter* dicit: *non solum [virgines, & continentes, verum etiam coniugatæ per rectam fidem, & operationem bonam*

nam placentes Deo ad æternam merentur beatitudinem peruenire. Concilium Florentinum in Decreto de Purgatorio docet: *animas, quæ nihil expiandum habent, in cœlum mox recipi, Deumque videre pro meritorum diuersitate aliam alia clarius, atque perfectius*; ergo antiqua fides Ecclesiæ docet iustos per bona opera mereri vitam æternam, ac inæqualibus meritis correspondere inæqualem visionem, & beatitudinem.

23. Probatur tertiò conclusio rationibus. Prima ratio est: eatenus hæretici negant opera iustorum esse verè meritoria vitæ æternæ, quatenus dicunt illa non esse verè iusta, sed esse peccaminosa; sed sunt verè iusta, vt sæpè docent Scriptura, & Patres, & probat Bellarminus lib.4. de Iustificat. cap.15. & seq. ergo &c.

24. Secunda ratio est: ordo supernaturalis non debet esse minus perfectus, quam ordo naturalis; sed in ordine naturali homo potest verè mereri felicitatem naturalem per opera bona naturalia; ergo etiam in ordine supernaturali homo debet posse verè mereri felicitatem supernaturalem per opera bona supernaturalia, & facta cum auxilijs gratiæ. Confirmatur: nam gratia, per quam Deus adiuuat nos ad bene agendum, debet esse perfecta in suo ordine; sed non esset perfecta in suo ordine, si nobis non daret vires sufficientes ad exercendos actus verè meritorios vitæ æternę, & felicitatis supernaturalis; ergo &c.

25. Dicendum quartò: iusti per bona opera exercita per vires gratiæ merentur de condigno vitam æternam propria condignitate. Hæc conclusio non est de fide, cum sub his terminis non sit definita. Concilium enim Tridentinum licet definierit iustos per bona opera verè mereri vitam æternam, non dixit expressè illos mereri merito de condigno. Est tamen communis Theologorum contra Durandum, & alios relatos in sexto argumento.

26. Probatur: nam meritum de condigno est, per quod operans ità est dignus præmio, & mercede, vt tale præmium sit illi debitum ex quadam iustitia; sed iusti per bona opera, quæ exercent, ita constituuntur digni præmio, & mercede vitæ æternæ, vt vita æterna sit illis debita ex quadam iustitia; ergo &c. Prima pars minoris, quod nimirum iusti per bona opera, quæ exercent, sint digni præmio, & mercede vitæ æternæ, probatur ex Scriptura. Sapient. 3. dicitur: *Deus tentauit illos, & inuenit eos dignos se*. 2. ad Timoth. 1. *vt digni habeamini regno Dei, pro quo & patimini*: Iacobi 2. *Qui digni habebuntur sæculo illo, & resurrectione ex mortuis*. Apocal. 3. *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt*. Lucæ 10. *Dignus est operarius mercede sua*. Nec subsistit responsio quorundam dicentium his testimonijs Scripturæ probari quidem opera iustorum esse digna, sed non probari esse condigna vitæ æternæ. Nam eamdem vocem græcam latinus interpres aliquando interpretatur per vocem *digni*, aliquando per vocem condigni vt cum ad Rom. 8. vertit: *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*; ergo in Scriptura dignitas, & condignitas idem sunt.

27. Probatur iam secunda pars minoris, quod nimirum opera iustorum ita sint digna vitæ æterna, vt vita æterna debeatur illis ex quadam iustitia. Nam 2. ad Timoth. 4. dicitur: *Bonum certamen certaui, cursum consummaui, fidem seruaui: in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam dabit mihi Dominus in illa die iustus Iudex*; sed non esset corona iustitiæ, si non esset debita ex quadam iustitia; ergo &c.

28. Confirmatur primò: nam quod non potest negari sine iniustitia, proculdubio debetur ex quadam iustitia; sed præmium vitæ æternæ iustis decedentibus in gratia non potest negari à Deo sine iniustitia, iuxta illud Apostoli ad Heb.6. *Non iniustus est Deus, quod obliuiscatur operis vestri, ac laboris*; ergo &c.

29. Confirmatur secundò: nam Prouerb. 19. dicitur: *Fœneratur Domino, qui miseretur pauperi*: 1.ad Corinth.9. *Nescitis, quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit brauium*: 2. ad Timoth. 1. *Certus, sum quia potens est depositum meum seruare*: sed hæc omnia significant debitum iustitiæ: nam quæ iustitia debet reddi mutuum, restitui depositum, & brauium dari vincenti in stadio; ergo &c.

30. Confirmatur tertiò: nam promissio facta sub conditione operis fundat debitum quoddam iustitiæ dandi mercedem promissam ei, qui opus impleuit; sed vita æterna promissa fuit iustis sub conditione operum bonorum; ergo &c. Probatur minor, afferendo testimonia Scripturæ, quibus vita æterna promittitur iustis exercentibus opera bona. Matth.19. *Si vis in vitam ingredi, serua mandata*: & ibidem; *omnis, qui reliquerit domum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit*: 1. ad Timotheum 4. *Pietas ad omnia vtilis est, promissionem habens vitæ, quæ nunc est, & futuræ*: Iacobi 1. *Accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se*.

31. Confirmatur quartò ex locis, in quibus Deus dicitur esse iustus iudex, & non est acceptor personarum. Ad Rom. 2. *Non est acceptio personarum apud Deum*: Ad Gal.2. *Deus personam hominis non accipit*: 1. Petri 1. *qui sine acceptione personarum iudicat secundum vniuscuiusque opus*: Act. 10. *In veritate comperi, quia non est personarum acceptio apud Deum*; sed acceptio personarum est vitium contrarium iustitiæ distributiuæ, consistens in hoc, vt detur maius præmium minoribus meritis; ergo supponitur præmium, & mercedem deberi meritis.

32. Confirmatur quintò ex Patribus, Cyprianus Serm. de Eleemosyna loquens de eo, qui benè operatur, dicit: *Deum computat debitorem*. Basilius orat. ad diuites: *Opera ostende, & exige retributionem*. Ambrosius serm.7. in

Psalm.

Psalm. 118. *Vult Deus conueniri, vt si quis profectus secutus virtutibus præmia, bene certauerit, finem retributionis expectet, quin etiam exigat.* Chrysostomus Homil. 3. in Matth. *Vt se Deus sibi debitorem fateatur, non solum pro operibus, sed etiam pro hac gratia, humilique sententia.* Augustinus in Psalm. 83. *Videmus, quia tenet eum Paulus debitorem*; ergo &c.

33. Probatur secundo conclusio ratione. Nam Deus, qui est summè potens, & summè sapiens, debet res ordinare ad suos fines per media proportionata; sed Deus in ordine supernaturali naturas rationales ordinauit ad hoc, vt consequantur finem supernaturalem felicitatis, ac vitæ æternæ per opera meritoria, tanquam per media; ergo debuit dare naturis rationalibus virtutem exercendi opera meritoria proportionata felicitati supernaturali, ac vitæ æternæ; sed merita proportionata præmio, eo ipso merentur de condigno illud præmium, siquidem nomine meriti condigni intelligimus meritum proportionatum præmio; ergo &c.

34. Confirmatur primò: nam ordo supernaturalis non debuit esse minus perfectus, quam ordo naturalis; sed in ordine naturali merita naturalia essent proportionata felicitati naturali, ac proindè mererentur illam de condigno; ergo etiam in ordine supernaturali merita supernaturalia debent esse proportionata felicitati supernaturali, ac illam mereri de condigno.

35. Confirmatur secundò: nam Deus suam iustitiam præcipuè exercet in hoc, quod creaturis rationalibus retribuat præmia, & pœnas; sed proprium iustitiæ est, vt ponat æqualitatem proportionis inter meritum, & præmium, inter demeritum, & pœnam; ergo Deus dat præmia, & pœnas proportionaliter æqualia meritis, ac demeritis; sed merita proportionaliter æqualia præmio sunt merita condigna; ergo &c. Hinc sequitur, quod qui negant iustos mereri de condigno præmium vitæ æternæ, valdè derogant perfectioni diuinæ prouidentiæ, & iustitiæ.

36. Ad 1. nego antecedens. Dictum est supra num. 23. iustos per vires gratiæ posse exercere opera, quæ verè non sint peccata, sed sint iusta, ac proindè meritoria. Addo sectarios, dum dicunt omnia opera iustorum esse peccata mortalia, valdè derogare gratiæ Christi, & redemptioni per Christum. Qualis enim est gratia Christi, si non dat vires iustis exercendi opera verè iusta, & quæ non sint peccata mortalia? Qualis est redemptio per Christum, si relinquit iustos ita obnoxios seruituti peccati, vt non possint exercere alia opera, quam mortaliter peccaminosa? ergo vt gratia, & redemptio per Christum sit perfecta, iusti per gratiam debent ita liberari à seruitute peccati, vt possint exercere opera non peccaminosa, sed verè iusta.

37. Ad 2. Scriptura damnat eos, qui existimant se posse iustificari per opera sua, hoc est facta ex viribus naturæ, non autem eos, qui existimant se posse iustificari per opera facta ex viribus gratiæ, & ex fide, quæ sit donum gratiæ. Dum ergo Apostolus dicit, *Si Abraham ex operibus iustificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum*, negat Abraham iustificatum ex operibus factis ex viribus naturæ, non autem negat iustificatum ex operibus factis ex viribus gratiæ, alioquin sibi ipsi contradiceret, dum ad Rom. 2. dicit, *factores legis iustificabuntur*. Hinc patet, quo pacto Iacobus cap. 1. dicens, *Abraham pater vester nonne ex operibus iustificatus est, offerens filium suum super altare*? non contradicat Paulo neganti Abraham iustificatum fuisse ex operibus. Nam Iacobus docet Abraham iustificatum, hoc est accepisse augmentum iustitiæ ex operibus factis ex fide, & ex viribus gratiæ: Paulus negat Abraham iustificatum ex operibus factis ante fidem, & ex viribus naturæ. Similiter dum Paulus ad Ephes. 2. dicit: *Non ex operibus, ne quis glorietur*: Ad Galatas 3. *Ex operibus legis spiritum accepistis, an ex auditu fidei*? negauit iustitiam obtineri ex operibus factis ex viribus naturæ, non autem negauit iustitiam obtineri ex operibus factis ex viribus gratiæ. Proportionaliter dicens ad Galat. 3. *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt*, significat eos, qui volunt iustificari, & liberari à peccato per opera facta ex viribus naturæ, esse sub maledicto, cum per illa non possint liberari à peccato, & à maledictione debita peccato: at non dicit esse sub maledicto eos, qui volunt iustificari per opera facta ex viribus gratiæ. Eodem pacto intelligendus est Augustinus dicens: *Supplicium tibi debetur, & non præmium*. Significat enim hominem operantem per vires naturæ non posse liberari à peccato, per quod meretur supplicium, non negat hominem operantem per vires gratiæ, & per merita, quæ simul sint dona Dei, mereri præmium, & coronam, imò hoc expressè concedit, dicens, *sua dona coronabit Deus, & non merita tua*, hoc est coronabit merita facta ex gratia, quæ proinde sunt dona Dei, non autem merita tua, hoc est facta ex viribus naturæ. In eodem sensu dicit Deum gratis saluare, quia gratis dat gratiam, & merita, propter quæ saluat, sed non negat Deum, positis meritis gratis datis, dare gloriam ex iustitia.

38. Opponunt: Apostolus ad Rom. 3. dicens, *Vbi est ergo nunc gloriatio tua*? excludit omnem gloriationem; sed si possemus iustificari, & mereri vitam æternam per merita facta ex viribus gratiæ, possemus gloriari de nostris meritis, ac proindè non excluderetur omnis gloriatio; ergo &c.

Respondeo Apostolum excludere omnem gloriationem, qua gloriemur in nobismetipsis, hoc est de meritis habitis ex viribus naturæ, non autem gloriationem, qua gloriemur in Domino, & de meritis habitis ex viribus gratiæ. Addo, quod Apostolus

hanc gloriationem non excludit, sed suadet, dicens 1. ad Corinth. 11. *Qui gloriatur, in Domino glorietur*; ideòque Bernardus Serm. 13. in Cant. dicit: *Hæc nobis gloriatio non solum non prohibetur, sed etiam suadetur, cum dicitur: gloriam ad inuicem quæritis, & gloriam, quæ à solo Deo est, non vultis*. Proportionaliter dicendum, quod dum Apostolus ad Philippens. 3. dicit: *Hæc omnia, quæ mihi erant lucra, propter Christum detrimentum feci, & arbitror vt stercora, vt Christum lucrifaciam, & inueniar in illo non habens meam iustitiam, quæ ex lege est, sed illam, quæ ex fide est Iesu Christi*, loquitur de operibus, quæ fecerat in Iudaismo, sequens errorem Iudæorum existimantium se posse iustificari ex operibus factis ex viribus naturæ, ac dicit se illa opera arbitrari detrimentum, & stercora: at nunquam dicit se arbitrari vt stercora opera, quæ faciebat ex fide Christi. Ita hunc locum explicat Augustinus lib. 3. ad Bonifacium, cap. 7. lib. de Gratia, & libero arbitrio, cap. 12. & serm. 15. de verbis Apostoli.

39. Ad confirmationem respondeo ex Augustino epist. 105. lib. de corrept. & Gratia, capit. 13. & alibi, quod Scriptura dicit, beatitudinem, seu vitam æternam dari ex misericordia, non quia non sit vera merces meriti, sed quia ipsa merita dantur ex misericordia. Eamdem explicationem affert Gregorius Commentario in septimũ Psalmum Pœnitentialem. Explicatur. Nam si Princeps donaret alicui pecuniam ad emendum agrum, & deindè venderet agrum, posset dici, quod ille habet agrum ex dono Principis, non quia agrum non emisset iusto prætio, sed quia ipsum pretium, quo emisset, fuisset illi à Principe donatum; ergo à pari.

40. Vrgent; Isaiæ 55. dicitur: *venite, emite absque argento, & absque vlla commutatione vinum, & lac*; Daniel 9. *non in iustificationibus nostris prosternimus preces nostras, sed in miserationibus tuis magnis*.

41. Respondeo ex Hieronymo in Commentario eius loci Isaiæ, nomine vini, & lactis, quæ offeruntur absque argento, & absque vlla commutatione, non intelligi gloriam alterius vitæ, sed primam gratiam, quæ offertur absque vllo merito præcedente. Daniel loquitur de liberatione à captiuitate peccati, quæ non datur ex meritis, vtpotè quæ nunquam possunt de condigno mereri remissionem peccati, sed ex gratia, & misericordia Dei.

42. Ad 3. Gloria, & excellentia vitis non consistit in hoc, vt ipsa sola producat fructum, sed in hoc, vt etiam palmitibus communicet virtutem ferendi fructum: sed Christus Ioannis 15. dicit; *Ego sum vitis, & vos palmites*; ergo gloria, & excellentia Christi non consistit in hoc, vt ipse solus producat fructus actuum meritoriorum, sed in hoc, vt nobis etiam communicet gratiam, & virtutem ferendi fructus actuum meritoriorum vitæ æternæ. Ideò ipsemet dixit: *Sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vitæ, sic nec vos, nisi in me manseritis. Qui manet in me, & ego in eo, hic fert fructum multum*.

43. Addo primò Christum habere gratiam, gloriam, & merita in gradu quodam excellentiori, in quo nulli communicat, proportionaliter, ac Sol habet lucem in gradu, in quo nulli corpori communicat.

44. Addo secundò nos multò plus tribuere meritis Christi, quam tribuant aduersarij. Patet. Nam aduersarij dicunt Christum mereri nobis solam gloriam, non autem mereri nobis gratiam, qua possimus exercere opera verè iusta, & de condigno meritoria gloriæ; sed nos dicimus Christum non solum mereri nobis gloriam, sed etiam gratiam exercendi opera verè iusta, & de condigno meritoria gloriæ, ac mereri ipsa merita; ergo &c. Dum ergo nobis tribuimus merita, non detrahimus gloriæ, & meritis Christi, cum fateamur, quod ipsa merita habemus à Christo & ab eius meritis.

45. Ad 4. distinguo maiorem: nemo meretur apud alterum per hoc, quod reddat illi quod debet, si debeat hoc ipsum, vt meretur, nego: si non debeat hoc ipsum, transeat: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus ita ordinat nos ad finem supernaturalem vitæ æternæ, vt exigat à nobis hoc ipsum, vt per bona opera mereamur vitam æternam; ergo proculdubio nos reddendo Deo opera, quæ debemus ad merendam vitam æternam, meremur vitam æternam: proportionaliter ac si dominus proponat seruo mercedem, & exigat, vt ad illam lucrandam laboret, seruus reddendo laborem debitum, meretur mercedem à domino. Rursus possumus mereri, reddendo Deo quod est suum, si sit etiam nostrum, eo quod sit liberum nobis, & illud accipiamus ab ipso ad hoc, vt mereamur apud ipsum; sed actus boni ita sunt Dei, vt sint etiam nostri, cum sint liberi nobis, & accipiamus illos à Deo, vt per ipsos mereamur vitam æternam; ergo per actus bonos possumus mereri vitam æternam. Deus ergo est ita dominus creaturæ rationalis, vt possit à creatura rationali exigere hoc ipsum, vt mereatur vitam æternam, & vt possit illi dare hoc ipsum, vt mereatur vitam æternam, & possit facere, vt actus boni ita sint creaturæ, vt remaneant perfectè sub dominio Dei.

46. Ad 5. distinguo maiorem; nemo meretur apud alterum, qui quærat vtilitatem, per opus, quod sibi soli prosit, ac non illi; concedo; qui quærat solam gloriam, nego; concedo minorem; & nego consequentiam. Vt mereamur apud aliquem, requiritur, & sufficit, vt demus illi id, quod ex nostris operibus quærit; sed Deus ex nostris, & suis operibus non quærit vllam vtilitatem, sed solum quærit gloriam, & honorem; ergo vt per nostra opera mereamur apud Deum, sufficit, vt

per

per illa demus Deo gloriam, & honorem, liquet tota operum vtilitas sit nostra. Quia nostra opera bona sunt Deo debita, & non sunt illi vtilia, ideò Christus monet, vt hoc ipsum ex affectu veræ humilitatis fateamur, dicens: *Cum feceritis hæc omnia, dicite, serui inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus*; & ita hunc locum explicat Beda in Commentario. Neque ex hoc sequitur opera nostra non esse apud Deum meritoria, cum Deus dicat Matth. 25. *Euge serue bone, & fidelis, quia in modico fuisti fidelis, supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui*. Videri potest Chrysostomus in illud, *Elatum est cor Oziæ*.

47. Ad 6. pro sententia Durandi negantis meritis propriam condignitatem, respondeo, quod Paulus dum dicit, *non sunt condignæ &c.* negat opera nostra meritoria secundum se precisè, abstrahendo ab hoc, quod dignificentur à gratia sanctificante, esse condigna vita æternæ; at non negat illa prout dignificata per gratiam sanctificantem habere hanc condignitatem, vt magis explicabitur, cum ostendemus ad meritum de condigno requiri, vt opera dignificentur per gratiam sanctificantem. Ita respondet Bellarm. lib. 5. de iustificat. cap. 3. in 6. argum. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 2. num. 17. & alij.

48. Ad 7. Transeat maior, & nego minorem. Mirum est, quod Durandus dicat temerarium, & blasphemum esse dicere, quod si Deus negaret iustis mercedem vitæ æternæ, esset iniustus, cum hoc expresse asserat Augustinus lib. 4. aduersus Iulianum, cap. 5. dicens, *Deus nempè ipse, quod absit, erit iniustus, si ad eius regnum non admittatur iustus*; & lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. *non est iniustus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiæ*. Apostolus etiam ad Heb. 6. dicit: *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & laboris*; ergo supponit, quod si obliuisceretur, esset iniustus. An, & quo pacto ad meritum de condigno requiratur, vt præmium sit illi debitum ex iustitia, examinabitur infra.

49. Opponuntur aliqua loca Patrum, quibus videntur dicere vitam æternam non dari ex meritis, sed ex diuina misericordia. Responderi potest Patres loqui de meritis habitis ex viribus naturæ, quibus profectò non debetur vita æterna, hoc est beatitudo supernaturalis; at verò concedunt dari meritis habitis ex viribus gratiæ, quæ merita quia dantur ex diuina misericordia, ideò vita æterna datur ex diuina misericordia; & est gratia pro gratia. Videri potest Bellarm. lib. 5. de Iustificat. cap. 6.

QVAESTIO XC.

Vtrum aliqua spes poni possit in meritis?

1. VIdetur, quod non possit. Dan. enim 9. dicitur: *non in iustificationibus nostris prosternimus preces nostras, sed in miserationibus tuis multis*; ergo &c.

2. Respondeo ex Bellarmino lib. 5. de Iustificat. cap. 7. quod hæretici, qui docent omnia opera etiam iustorum verè esse peccata mortalia, consequenter docent nullam in meritis posse collocari fiduciam, vel spem. Ideò Caluinus lib. 3. Institut. cap. 2. Parag. vltimo tragicè declamans contra Petrum Lombardum, quod dixerit spem gigni in nobis ex gratia Dei, & meritis præcedentibus, dicit. *Quis non merito tales bestias execretur? O magistrum talibus dignum discipulis, quales in insanis rabularum scholis nactus est*. Catholici docent præcipuam spem, & fiduciam in Deo ponendam, aliquam tamen etiam in meritis poni posse, modo superbia caueatur. Ratio est manifesta. Nam licet principalis causa salutis sit Deus, tamen etiam merita nostra sunt in suo genere causa salutis; ergo licet spes consequendæ salutis sit principaliter ponenda in Deo, tamen potest poni secundario etiam in meritis.

3. Confirmatur primo ex Scriptura, & Patribus. 2. Esdræ 1. Nehemias dicit Deo: *Memento mei Domine in bono secundum omnia, quæ feci populo huic*. Psalm. 17. *Et retribuet mihi Dominus secundum iustitiam meam, quia custodiui vias eius*. Ezechias apud Isaiam cap. 83. *Obsecro Domine, memento quæso, quomodo ambulauerim coram te in veritate, & in corde perfecto*. Apost. 2. ad Timoth. 4. *Bonum certamen certaui, &c.*

4. Confirmatur secundo, ex Patribus. Apud Hieronymum in vita Sancti Pauli primi Heremitæ Paulus dicit: *Peracto cursu, superest mihi corona iustitiæ*. S. Hilarion apud eumdem Hieronymum moriens dicit. *Egredere anima mea, quid times? septuaginta prope annis seruisti Deo*. Sanctus Martinus apud Sulpitium in eius vita diabolo dicit: *Quid hic astas cruenta bellua? nihil apud me funeste reperies*. S. Bonauentura in vita Sancti Francisci refert eius morientis vltima verba fuisse: *Educ de custodia animam meam: me expectant iusti, donec retribuas mihi*.

5. Dicendum secundo cum Bellarmino ibidem, quod propter incertitudinem propriæ iustitiæ, & pericula vanæ gloriæ, tutius est propria merita non considerare, & totam fiduciam in diuina misericordia constituere.

6. Probatur: nam vel homo habet vera merita, vel non; si non habet, dum fiduciam ponit in proprijs meritis, perniciosè se ipsum decipit: si habet, ex eo, quod illa non consideret, sed totam suam spem ponat in Deo, nihil amittit apud Deum, qui scit illum habere merita. In hoc sensu potest intelligi illud Luc. 17. *Cum feceritis hæc omnia, dicite: serui inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus*: hoc est cum feceritis hæc omnia, consilium do, vt non ponatis spem vestram in proprijs meritis, sed solum in diuina misericordia, ac dicatis, *serui inutiles sumus*; &c. Ideo Ecclesia in

Collecta Dominicæ sexagesimæ dicit: *Deus, qui conspicis, quia ex nulla nostra actione confidimus:* in Collecta secreta Dominicę 2. aduētus: *Vbi nulla suppetunt suffragia meritorum*: Canone post consecrationem: *Intra quorum nos consortium, non æstimator meriti, sed veniæ quæsumus largitor admitte*. Confirmatur ex Patribus, quos affert idem Bellarminus loco citato.

7. Addit Bellarminus, quod licet fiducia non ponatur in meritis, nihilominus potest oriri ex meritis. Explicatur. Nomine fiduciæ à S. Thoma intelligitur spes quædam perfecta, & confirmata, quod etiam Seneca insinuauit, dicens Epist. 16. ad Lucilium: *De te spem habeo, nondum fiduciam*. Hoc posito: iusti per bona opera crescunt in charitate, & consequenter etiam in spe: ergo in iustis per bona opera perficitur, & confirmatur spes, & euadit fiducia, ac proinde fiducia oritur ex bonis operibus iustorum. Confirmatur primò ex Scriptura: Tobiæ 4. *Fiducia magna coram Deo eleemosyna omnibus facientibus eam*. Iob. 11. *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris, & non manserit in tabernaculo tuo iniustitia, tunc leuare poteris faciem tuam, & habebis fiduciam*. Ad Rom. 5. *Tribulatio patientiam operatur, patientia verò probationem, probatio verò spem*. 1. ad Timoth. 3. *Qui bene ministrauit, gradum bonum sibi acquiret, & multam fiduciam*. 1. Ioann. 3. *Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum*.

8. Confirmatur secundò ex Patribus. Chrysostomus Homil. 2. in 2. *ad Corinth. Nos optamus, vt ex benefactis habeas fiduciam*. Augustinus serm. 16. de verbis Apostoli: *Quæ spes est, nisi de aliqua conscientiæ bonitate?*

9. Ad argumentum in contrarium, respondeo exemplo Danielis probari optimum esse, vt totam fiduciam collocemus in diuina misericordia, merita nostra non considerando, non autem probari illicitum esse ponere secundario aliquam fiduciam in meritis nostris, vt ostendimus fecisse plures viros sanctissimos veteris, & noui testamenti.

QVÆSTIO XCI.

Vtrum ad meritum requiratur actus rationalis, liber, moraliter bonus, & qui sit supererogationis?

1. PRimò videtur ad meritum non requiri, vt sit actus rationalis. Nam etiam naturæ irrationales dicuntur mereri, & exigere suas proprietates; ergo &c.

2. Secundò videtur ad meritum præmij non requiri actus positiuus bonus, sed sufficere negatio, & omissio actus mali. Vt enim quis mereatur pœnam, sufficit, vt omittat actum præceptum; ergo vt mereatur præmium, sufficit, vt omittat actum prohibitum, ideoque Eccles. 31. laudatur, *qui inuentus est sine macula: qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit*. Confirmatur: nam ex Psalmo 46. duo sunt præcepta iustitiæ, nimirum *declina à malo, & fac bonum*; ergo sicut meremur præmium, faciendo bonum, sic meremur, declinando à malo.

3. Tertiò videtur, quod licet ex natura rei, & de lege ordinaria ad meritum requiratur, vt sit actus non solum voluntarius, & liber à coactione, sed etiam liber à necessitate, tamen de potentia absoluta Dei propria ratio meriti posset conuenire etiam actibus necessarijs, vt docuerunt Maior in 3. distinct. 18. quæst. 1. Gabr. ibidem artic. 1. & Oleho ibidem quæst. 1. art. 4. Meritum enim pendet ab institutione, & acceptatione diuina: sed Deus potuit ad meritum acceptare etiam actum necessarium, & videtur de facto acceptasse ad meritum actum necessarium, quo Christus amabat Deum clarè visum; ergo &c. Confirmatur: nam actus charitatis necessarius, puta quo Christus amabat Deum, non erat minus, sed magis honestus, quam actus, quo nos amamus Deum; ergo poterat illum acceptare ad meritum, non minus, quam actus, quibus nos diligimus Deum.

4. Quartò videtur vera sententia quorumdam Theologorum, quos refert, & sequitur Almainus Tract. 1. moral. cap. 13. dicentium: nos posse mereri per actus substantialiter bonos, & ex aliqua circunstantia malos, puta per eleemosynam factam ex amore Dei, & simul ex aliquo affectu vanæ gloriæ venialiter peccaminoso. Illi enim actus, qui sunt accidentaliter mali, merentur pœnam: ergo quia sunt substantialiter boni, merentur præmium. Confirmatur primò: nam Deus in Scriptura legitur aliquando dedisse præmium aliquibus propter mala opera, bona intentione facta; ergo &c. Confirmatur secundò: nam, vt dicitur Isai. 64. *quasi pannus menstruatæ vniuersæ iustitiæ nostræ*; quia nimirum bona opera iustorum semper, vel ferè semper aliqua leui culpa inficiuntur; ergo opera bona iustorum ferè numquam essent merentia apud Deum.

5. Quintò videtur vera sententia Dionysij Cistercienſis, qui in 3. quæst. 2. art. 3. subdistinctium, & quæst. 3. art. 2. concluſ. 6. docuit opera præcepta non esse apud Deum meritoria de condigno, sed meritum de condigno competere solum operibus supererogationis, quæ nimirum fiunt sine obligatione præcepti. Nam apud rempublicam humanam licet qui transgreditur legem, per hoc præcisè, quod transgrediatur, mereatur pœnam, tamen qui legem obseruat, per hoc præcisè, quod legem obseruet, non meretur mercedem; ergo etiam apud Deum.

6. Confirmatur: nam seruus per hoc, quod facit actiones præceptas, nihil meretur apud dominum, ideòque Christus, Luc. 17. dicit: *Cum feceritis hæc omnia, dicite: serui inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus*.

7. Respondeo, quod cum ostenderimus ja

inactibus bonis iustorum dari meritum de condigno vitæ æternæ, sequitur, vt examinemus, quid sit meritum de condigno; & quia ad inuestigandam quidditatem meriti de condigno, inuestigandum est, quænam conditiones requirantur ad meritum de condigno, debemus inuestigare, quænam conditiones requirantur ad meritum de condigno. Et primo quidem inuestigabimus conditiones requisitas ex parte actus meritorij; secundo conditiones requisitas ex parte personæ merentis; tertio conditiones requisitas ex parte Dei, apud quem meremur; quarto conditiones requisitas ex parte Christi, per quem meremur.

8. Quæritur igitur primo, vtrum ad meritum propriè dictum requiratur actus liber?

9. Respondeo affirmatiuè. Probatur primo ratione. Nam meritum propriè dictum consistit in hoc, vt aliquis per actionem suam, illique imputabilem sit dignus compensatione; sed solæ actiones liberæ sunt propriè nostræ, & nobis imputabiles, siquidem per liberum arbitrium habemus dominium illas faciendi, vel non faciendi; actiones autem necessariæ non sunt propriè nostræ, cum non habeamus dominium illas faciendi, vel omittendi, ideoque non sunt nobis imputabiles; ergo &c. Confirmatur; nam per illas solum actiones meremur, per quas nos ipsos agimus, & mouemus; sed per solas actiones voluntarias, & liberas nos ipsos agimus, & mouemus, per actiones autem necessarias non tam agimus, & mouemus nos ipsos, quam agimur, & mouemur ab alio; ergo &c. Hæc ratio desumpta est ex S. Thoma 1.2. quæst. 14. art. 1. vbi concludit. *Creatura rationalis se ipsam mouet per liberum arbitrium. Vnde sua actio habet rationem meriti: quod non est in alijs creaturis*; ergo ex S. Thoma ad meritum requiritur, vt agens se ipsum moueat per liberum arbitrium, & habeat dominium actus. Idem 1. 2. quæst. 21. art. 3. ad 2. dicit. *Homo sic mouetur à Deo, vt instrumentum: quod tamen non excludit, quin moueat seipsum per liberum arbitrium; & ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.*

10. Probatur secundò ex Scriptura. Ecclesiast. 31. dicitur: *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit. Ideo stabilita sunt bona illius*: ergo ratio meriti, propter quam in præmium stabilita sunt bona illius, ponitur in ratione liberi, nimirum in hoc, quod non fuerit transgressus, cum posset transgredi &c. Apost. 1. ad Corinth. 9. *si volens hoc ago, mercedem habeo*: & 2. ad Corinth. 9. *Vnusquisque prout destinauit in corde, non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus*; ergo ratio meriti ponitur in hoc, quod actus fiat à volente, & non ex necessitate.

11. Probatur tertio ex Patribus, quos affert Bellarminus lib 5. de iustific. cap. 10. Iustinus Apologia 1. circa medium: *Neque quicquam horum laude dignum esset, nisi illi in vtramque partem conuertere, & quasi flectere se possent*. Iren. lib. 4. cap. 7. *Qui operati sunt bonum, gloriam & honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, cum possent non operari*. Clemens Alexand. lib. 1. stromatum circa medium: *nec laudes, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia iusta sunt, si anima non habeat potestatem, & appetendi, & aggrediendi*. Cyrill. Alexand. lib. 2. in Ioann. cap. 54. liberum arbitrium hominis his verbis ostendit, *qui ad alterutrum secundum animi sui iudicium potest proficisci. Sic enim iustè laudem, si bene agimus, & contraria, si mala committimus, inuenimus*. Tertull. lib. 2. in Marcionem. *Cæterum nec mali merces iure penderetur ei, qui aut bonus, aut malus necessitate fuisset inuentus, non voluntate*. Hieron. lib. 2. in Iouinianum: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad vitia necessitate trahimur. Alioquin vbi necessitas, nec corona, nec damnatio est*. Augustinus lib. 2. de lib. arb. cap. 1. *Non enim rectè factum, aut peccatum esset, quod non fieret voluntate, ac per hoc, & pœna iniusta esset, & præmium, si voluntatem non haberet liberam*. Bernardus Serm. 81. in Cant. *Vbi non est libertas, nec meritum*. Debet autem aduerti Scripturas, & Patres ad meritum requirere non solum libertatem à coactione, sed etiam libertatem à necessitate, quæ est libertas indifferentiæ, qua quis possit facere malum, & non faciat, possit se ad vtramque partem conuertere &c.

12. Quæritur secundò, vtrum ad meritum apud Deum requiratur actus moraliter bonus & honestus?

13. Respondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Ratio est, quia apud legislatorem, qui per præmia, & pœnas gubernet alij, quam Rempublicam rationalem, nemo meretur præmium, nisi qui sciens, & liberè volens, suam operationem conformat legi; nemo meretur pœnam, nisi qui sciens, & liberè volens, operatur contra legem; sed Deus est legislator, qui per præmia, & pœnas gubernat totam Rempublicam creaturarum rationalium; ergo apud Deum nemo præmium meretur, nisi qui sciens, & liberè volens, suam operationem conformat legi æternæ, ac diuinæ; nemo meretur pœnam, nisi qui sciens, & volens, operatur contra legem diuinam; sed soli actus moraliter boni sunt conformes legi diuinæ, soli actus moraliter mali sunt difformes legi diuinæ; vt dictum est lib. 5. de actibus humanis, quæst. 32. & sequentibus; ergo creatura rationalis meretur apud Deum per solos actus moraliter bonos.

14. Confirmatur: nam actus moraliter mali procul dubio non merentur præmium, sed pœnam. Vt enim dicit August. lib. de Gratia, & lib. arbitrio, cap. 6. *Quæ mala sunt, non coronat Deus*; actus indifferentes, hoc est neque boni, neque mali non merentur præmium, neque pœnam; ergo soli actus moraliter boni merentur præmium apud Deum.

15. Infertur primò Deum, licet operetur honestissimè, esse incapacem meriti. Ratio est, quia qui meretur præmium, meretur apud legislatorem distinctum, cuius legi debeat

beat se conformare; sed Deus cum sit ipsa prima regula, non debet se conformare legi vllius legislatoris distincti; ergo &c.

16. Infertur secundò, quod si esset possibilis pura omissio libera, peccatum posset dari per puram omissionem sine actu, meritum non posset dari per puram omissionem sine actu, sed ad meritum requireretur actus positiuus. Docet hoc expresse S. Thomas pluribus in locis, ac præsertim 1.2. quæst.71. art.5. ad 1. dicens: *Et ideò meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu.* S. Thomam sequuntur communiter Theologi, quos refert Suarius lib.12. de Gratia, cap.2.num.5. Ratio desumpta ex S. Thoma loco citato est, quia ad meritum requiritur actus moraliter bonus; sed solus actus positiuus potest esse moraliter bonus; ergo &c. Probatur minor. Vt enim docet Dionysius cap.4. de diuinis nomin. *bonum ex integra causa, malum ex vnius defectu*; ergo vt actus sit moraliter bonus, debet eligere obiectum, quod videat esse vndique honestum, & conforme legi, & ex hoc motiuo, quia honestum est, & conforme legi, vt ex Aristot.2.Ethic.docet S. Thomas 1.2. quæstion.19. artic.7. ad 3. & omnes Theologi, ac Philosophi morales; sed vt obiectum honestum faciamus ex hoc motiuo, quia honestum est, procul dubio requiritur actus positiuus; ergo ad meritum procul dubio requiritur actus positiuus. E conuerso ad peccatum sufficit, vt vel liberè faciamus quod videmus esse prohibitum, vel vt liberè omittamus quod videmus esse præceptum, siquidem malum ex vnius defectu; ergo si esset possibilis pura omissio libera, & per puram omissionē omitteremus actionem, quam cognosceremus esse præceptam, peccaremus, & mereremur pœnam. Vide dicta lib.5.de actibus hum.qu.27. num.13.

17. Infertur tertiò cum Theologis communiter contra Almainum, & aliquos Theologos relatos in 4. argumento ad meritum requiri, vt actus vndique sit bonus, ac ex nulla circunstantia malus, & prohibitus. Ratio est, quia iuxta axioma Dionysij paulò ante allatum, *bonum ex integra causa, malum ex vnius defectu*; ergo eo ipso, quod aliquis eligit obiectum, videns vel obiectum, vel actum, propter aliquam circumstantiam esse prohibitum, per talem electionem peccat, ac proindè talis electio simpliciter non est bona, sed mala; sed non possumus mereri apud Deum per actum simpliciter non bonum, sed malum; ergo &c. Vide dicta lib.5. de Actibus hum. quæst.27. num.13.

18. Confirmatur ex Scriptura, & Patribus. Matth.6. *Attendite, ne iustitiam vestram faciatis coram hominibus, vt videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cælis est*: & paulò post: *Receperunt mercedem suam*; ergo actus alioquin boni, si vitientur ex circunstantia finis, non sunt meritorij: ideoque Gregor.Homil.12. in Euang.monet: *Compellor dicere, vt bona, quæ agitis, cum magna cautela teneatis, ne per hoc, quod à vobis rectum geritur, fauor, aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, & quod foris ostenditur, inter à mercede euacuetur*: Ierem.48.dicitur: *maledictus homo, qui facit opus Dei negligenter*; ergo opus alioquin bonum, propter circunstantiam negligentiæ amittit meritum, & euadit dignum maledictione. Basilius Serm.2. de Bapt.cap.3. probat ex professo non esse acceptum à Deo opus præcepti non competenter, seu non legitimè factum, & addit non legitimè fieri, cum deest aliqua circumstantia debita, dicens: *quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter personæ decorum, vel præter causam, vel præter mensuram, aut præter ordinem, siuè præter animi propositum agitur*. Videri potest Suar.lib.12.de Gratia cap.4.num.6. & sequentibus.

19. Addo cum Suario ibidem num.11. actum, qui ex omnibus circunstantijs sit bonus, & honestus, non amittere meritum eo, quod simul in eodem instanti exerceatur aliquis alius actus realiter distinctus, venialiter peccaminosus, & meritorius pœnæ. Ex gr. si quis, dum exercet actum charitatis, in eodem instanti complaceat de actu charitatis, quem exercet, per actum vanæ gloriæ venialiter peccaminosum, non amittit meritum actus charitatis. Ratio est, quia actus ille charitatis remanet vndique bonus, & honestus; ergo remanet placens Deo, & apud Deum meritorius, licet simul fiat alius actus Deo displicens, & meritorius pœnæ. Confirmatur: nam actus verus ex eo, quod simul fiat alius actus falsus, non amittit perfectionem veritatis; ergo à pari.

20. Quæritur tertio, vtrum ad meritum requiratur opus supererogationis, seu consilij, vel possimus mereri etiam per opera præcepta?

21. Respondeo cum omnibus Theologis contra Dionysium Cistercienſem relatum in 5. argumento, posse nos mereri etiam per actus præceptos credendi, sperandi, & amandi, & per opera præcepta?

22. Probatur primo. Nam in Scriptura vbique obseruationi mandatorum, & operibus præceptis promittitur merces vitæ æternæ. Matth.19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*: Eccleſiast.31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, facere mala, & non fecit: ideò stabilita sunt bona illius in Domino*; ergo non transgressioni, quæ procul dubio est præcepta, promittitur stabilitas bonorum, hoc est vita æterna. Luc. 6. *Diligite inimicos vestros, & erit merces vestra multa nimis*; ergo dilectio inimicorum simul præcipitur, ac simul illi promittitur merces multa nimis.

23. Probatur secundò. Nam Scriptura operibus bonis promittit indifferenter, & vniuersaliter mercedem; ergo promissio talis non debet restringi ad opera bona præcepta. Probatur antecedens, afferendo loca Scriptu-

ræ

turæ 1. ad Corinth. 3 *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*: Ad Gal. 6. *Vnusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet à Domino*; Apocal. 14. *Opera enim illorum sequuntur illos*. Concilium etiam Tridentinum sess. 6. cap. 16. docet: iustificatis nihil deesse, *quo minùs plenè illis operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfeciſſe, & vitam æternam verè promeruiſſe censeantur*; ergo Tridentinum vniuersaliter docet bona opera in gratia facta mereri vitam æternam.

24. Probatur tertiò ratione. Nam ratio, quare opera bona apud Deum mereantur mercedem, est, quia sunt moraliter bona, & Deo placentia, sicut ratio, quare opera mala mereantur pœnam, est, quia sunt mala, & Deo displicentia; sed opera præcepta possunt esse æquè bona, ac meliora etiam, quam multa opera bona supererogationis: E.G. mors propter fidem præcepta est multò melior, quam plurimi actus supererogationis; ergo etiam opera præcepta sunt meritoria apud Deum, & cum sunt meliora, merentur maius præmiũ, quam opera supererogationis minus bona: nam Deus, qui est iustissimus, & ditissimus, dat præmium proportionatum bonitati meritorum. Propter hæc fundamenta, & propter auctoritatem communem Theologorũ Suarius lib. 12. de gratia, cap. 5. num. 2. existimat contrariam sententiam esse non solum temerariam, sed etiam erroneam.

25. Addo cum Suario loc. cit. num. 4. opus bonum, cæteris paribus, cum sit ex præcepto, esse magis meritorium, quam cum non est præceptum. Ratio est, quia ex dictis opus magis bonũ est magis meritorium: sed opus eo, quod sit præceptum, cæteris paribus, est magis bonum, vt docet Anselmus lib. de similitudinibus cap. 82. & 84. siquidem habet etiam honestatem obedientiæ; ergo &c. Confirmatur: nam vt ex S. Thoma, Caietano, & aliis docet Suar. tom. 2. de Relig. lib. 1. de Voto, cap. 17. idem opus, si fiat ex voto, cæteris paribus, est melius, & magis meritoriũ, quam si fiat sine obligatione voti, quia cum fit ex voto, addit honestatem religionis; ergo à pari.

26. Ad 1. Meritum, quo naturæ irrationales dicuntur mereri proprietates, quas exigunt, est meritum improprium, & metaphoricum, siquidem proprietates non debentur illis propter actiones, quarum habeant dominium, & quæ sint illis imputabiles, prout requiritur ad meritum proprium, vt dictum est num. 8.

27. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Num. 14. allata est disparitas. Qui ergo declinat à malo, & non transgreditur, cum possit transgredi, meretur laudem, & præmium, si declinat à malo, & non transgreditur ex amore honestatis, quæ eluceat in ipsa non transgressione: si non transgreditur sine amore vllius honestatis, non meretur laudem, neque præmium.

28. Ad 3. Patres, ac Theologi communiter docent, vel supponunt, actum, & opus non liberum, neque de potentia absoluta posse à Deo acceptari ad meritum, vel demeritum. Probatur: nam ex Patribus allegatis num. 10. Clemens Alexandrinus, Cyrillus Alexandrinus, Tertullianus, & Augustinus dicunt præmia, & pœnas non posse à Deo iustè retribui, nisi actibus liberis; sed si Deus posset etiam actus non liberos acceptare ad meritum, posset præmia iustè retribuere actibus non liberis; ergo supponunt Deum neq; de potentia absoluta posse actus nõ liberos acceptare ad meritum. Confirmatur: nam nemo meretur pœnam per actum, quem vitare non potest; ergo nemo potest mereri præmium per actum non liberum. Ratio est, quia de essentia actus meritorij, ac demeritorij est, vt sit imputabilis operanti; sed imputabilitas consistit in hoc, vt in potestate agentis sit actum facere, vel omittere; ergo de essentia meriti est, vt actus sit liber merenti. Nego igitur cum communi sententia Christum propriè meruisse per actum charitatis illi non liberum, ac dico, quod licet talis actus esset honestissimus, tamen non erat honestus honestate imputabili, ac proinde meritoria. Licet igitur meritum non possit dari sine honestate, tamen honestas dari potest sine merito, ac de facto actus diuini sunt honestissimi, ac non sunt meritorij: actus etiam beatorum sunt honesti, & tamen non sunt meritorij.

29. Ad 4. dictum est num. 15. ad actum meritorium requiri, vt idem numero ex nulla circumstantia sit peccaminosus. Ad exempla, quæ afferuntur ex Scriptura, respondeo ex doctrina S. Thomæ 1. 2. quæst. 114. art. 10. ad 2. negando Deum vnquam remuneratum esse aliquam actionem prauam bona intentione factam. Primò afferuntur obstetrices Ægyptiæ, quæ, vt narratur Exodi 1. timentes Deum noluerunt interficere infantes masculos Iudæorum, & apud Pharaonem se excusarunt mendacio. Dicendum, quod Deus remuneratus est actum, quo noluerunt interficere infantes masculos, qui actus vndique fuit bonus, & honestus, non autem remuneratus fuit mendacium, quo se excusarunt, quod fuit venialiter peccaminosum, & fuit actus distinctus ab eo, quo paruulos noluerunt occidere. Eodem pacto respondeo ad secundum exemplum Rahab meretricis ex Iosue 2. & 6. & ex Apost. ad Hebr. 11. Dicendum enim, quod Deus remuneratus est actum vndique bonum, quo recepit, & abscondit nuncios Israelitarum, non autem mendacium, quo se excusauit apud Regem Iericho. Tertium exemplum est Nabuchodonosor, quem vt legitur Ezechiel. 29. Deus remuneratus est spolijs Ægypti, quia Tyrum obsederat, & expugnarat, licet id egisset, non ex motiuo honestatis, sed ex prauo motiuo ambitionis. Respondet S. Thomas Deum dedisse Nabuchodonosor, & eius exercitui

præ-

prædam Ægypti, non vt ostenderet sibi placuisse actus, quibus Nabuchodonor, & eius exercitus obsedit, & expugnauit Tyrum, sed vt ostenderet sibi placuisse supplicium Tyriorum, ad quos puniendos vsus est Nabuchodonosor, eius actus vtpotè prauos non intendendo, sed permittendo. Addi potest Nabuchodonosor cum exercitu in obsidione Tyri plurium annorum exercuisse plures actus moraliter bonos, quos Deus sit propriè remuneratus præmio temporali. Ad secundam confirmationem dico nostras iustitias dici sicut pannum menstruatæ, propter peccata venialia, quæ solemus committere simul cum actibus bonis, licet sint realiter distincta ab actibus bonis.

30. Ad 5. dictum est num. 18. & seqq. etiam actus præceptos posse esse meritorios. Dum opponitur primò, quod apud Rempublicam humanam subditi non merentur præmium per hoc præcisè, quod leges obseruent, respondeo id oriri ex paupertate Reipublicæ humanæ, quæ non potest remunerari singulos actus obseruatiuos legum. At Deus, qui habet infinitas diuitias, potest, ac debet remunerari omnes, & singulos actus honestos, & conformes legi æternæ, & de facto singulis mercedem promisit. Dum opponitur secundo, quod seruus per hoc, quod faciat actiones præceptas, non meretur apud dominum. Respondeo rationem esse, quia domini creati præcipiunt seruis, non ad vtilitatem seruorum, sed ad vtilitatem dominorum. At Deus præcipit creaturis rationalibus ad vtilitatem creaturarum rationalium, vt per obseruantiam præceptorum mereantur obtinere suum finem, hoc est felicitatem; ergo cum obseruant præcepta, debet illas remunerari mercede felicitatis, ac vitæ æternæ.

QVÆSTIO XCII.

Vtrum ad meritum præmij supernaturalis, ac vitæ æternæ requiratur actus voluntatis intrinsecè supernaturalis, & habens motiuum, & finem supernaturalem?

1. VIdetur, quod omnes actus moraliter boni, & honesti, eliciti ab homine iusto, & habente gratiam sanctificantem, etiamsi fiant ex fine, & motiuo merè naturali, & neque extrinsecè ordinentur ad finem supernaturalem à charitate, vel vlla virtute infusa, sint meritorij de condigno vitæ æternæ, & supernaturalis beatitudinis: primò quia licet homo sit entitas naturalis, tamen per gratiam sanctificantem dignificatur ita, vt sit dignus vita æterna, & beatitudine supernaturali; ergo actus moraliter honesti iustorum licèt sint naturales, tamen per gratiam sanctificantem poterunt dignificari ita, vt mereantur de condigno beatitudinem supernaturalem. Gratia enim proportionaliter dignificat hominem, ac actus honestos elicitos ab homine.

2. Secundò filius adoptiuus Dei per omnes actus moraliter bonos meretur præmium proportionatum filio adoptiuo; sed præmium proportionatum filio adoptiuo est hæreditas & supernaturalis beatitudo; ergo &c.

3. Tertiò, vt arguit Vasquez, Scriptura omnibus bonis operibus iustorum promittit mercedem supernaturalis beatitudinis, nec suas promissiones restringit ad opera facta ex motiuo, & fine supernaturali; ergo tales promissiones non sunt à nobis restringendæ ad sola opera facta ex motiuo, & fine supernaturali.

4. Quartò etiam Patres, & Concilia, & præsertim Tridentinum sine vlla restrictione tribuunt merita vitæ æternæ omnibus bonis operibus iustorum.

5. Quintò omnia opera iustorum procedentia ex auxilijs gratiæ actualis per Christum, sunt meritoria vitæ æternæ; sed omnia opera bona iustorum procedunt ex auxilijs gratiæ per Christum, vt ex Scriptura, Concilijs, & Patribus probat Vasq. disput. 217. cap. 3. ergo &c.

6. Sextò si ad meritum vitæ æternæ requireretur ordinatio ad finem supernaturalem, innumera opera bona iustorum, quæ fiant sine tali ordinatione, carerent mercede vitæ æternæ, quod est absurdum.

7. Septimò iusti per opera bona moralia semper fiunt magis iusti; ergo fiunt digni maiori beatitudine supernaturali, ac proinde bona opera moralia ipsorum merentur vitam æternam, & supernaturalem beatitudinem.

8. Octauò videtur saltem, quod actus moraliter boni, & intrinsecè naturales, si imperentur extrinsecè per actum charitatis vel alterius virtutis infusæ, & extrinsecè ordinentur ad finem supernaturalem, mereantur præmium supernaturale. Nam actus extrinsecè naturales, si imperentur per actum supernaturalem, sunt meritorij vitæ æternæ; ergo etiam actus interni honesti, & intrinsecè naturales, si imperentur per actum supernaturalem, sunt meritorij vitæ æternæ.

9. Respondeo plures esse sententias, quas refert Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 7. & 8. Prima Dominici Soti lib. 3. de Natura, & Gratia, cap. 4. Michaelis Medinę 1.2. quæst. 114. artic. 9. num. penultimo, & quæst. 114. art. 4. Vasquez 1.2. disput. 217. quam etiam tribuunt Victoriæ, S. Thomæ, & antiquis Thomistis docet actus iustorum moraliter bonos, & honestos, intrinsecè naturales, etiamsi fiant ex fine, & motiuo merè naturali, & neque extrinsecè ordinentur ad finem supernaturalem per actum charitatis, vel alterius virtutis infusæ esse meritorios de condigno vitæ æternæ, & beatitudinis supernaturalis.

10. Secunda sententia docet actus honestos

bos naturales iustorum posse esse meritorios de condigno vitæ æternæ, sed ad hoc non sufficere, vt eliciantur in statu gratiæ, sed requiri, vt aliquo pacto referantur ad Deum per actum charitatis: & addunt sufficere, vt referantur in vniuersali per actum præteritum, quo quis omnes suas actiones voluerit referre in Deum. Suarius loco citato hanc sententiã tribuit Capreolo in 2. dist. 41. quæst. 1. art. 1. conc. 2. Caietano 1. 2. quæst. 21. art. 3. & qu. 100. art. 10. Valentię tom. 2. disp. 8. q. 6. punct. 3. §. *porro*, dum dicit ad meritum sufficere, quod ille actus vniuersalis præcesserit, vel quod iustus operans sit ita affectus erga Deũ, vt quidquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si de hoc cogitaret. Addit Suarius huic sententiæ fauere S. Thomam in 2. dist. 40. quæst. 1. art. 5. ad 3. & quæst. 2. de Virtutibus, seu vnica de charitate art. 3. præsertim ad 3, & 9.

11. Tertia sententia docet, quod ad hoc, vt actus iustorum moraliter honesti, & naturales sint meritorij vitæ æternæ, non sufficit, vt referantur illo actu vniuersali, sed requiritur, & sufficit, vt referantur saltem virtualiter, per actum nimirum præteritum remanentem in sua virtute. Hanc opinionem, teste Suario, sequuntur aliqui moderni, qui hoc pacto interpretantur sententiam S. Thomæ, nec non S. Bonauenturæ in 2. dist. 41. art. 1. quæst. 3. & antiquorum Theologorum.

12. Quarta sententia Suarij lib. 12. de Gratia, cap. 10. num. 15. & sequentibus docet, quod ad hoc, vt actus honesti intrinsecè naturales sint meritorij, requiritur, & sufficit, vt actualiter, vel virtualiter referantur ad finem supernaturalem per actum charitatis, vel alterius virtutis supernaturalis.

13. Quinta sententia, quam aliqui tribuunt Durando in 2. dist. 40. quæst. 2. & Gabr. in 2. dist. 41. art. 3. dub. 2. docet actus morales, vt sint meritorij, debere referri actu in Deum per actum charitatis tunc existentem. Verum Suarius putat Durandum, & Gabriellem loqui de relatione virtuali, ac proinde hanc quintam sententiam nullum habere auctorem.

14. Sexta sententia docet nullam relationem charitatis, vel alterius virtutis infusæ sufficere, vt actus honestus intrinsecè naturalis fiat meritorius vitæ æternæ, sed ad meritum præmij supernaturalis requiri actus intrinsecè supernaturales, & habentes motiuũ, & finem supernaturalem. Suarius tribuit hanc opinionem Bannez 2. 2. quæst. 24. art. 6. dub. 5. ac dicit illam satis expressè tradi à S. Bonauentura in 2. dist. 40. art. 2. quæst. 3. & habere magnum fundamentum in S. Thoma 1. p. q. 95. art. 4.

15. Sex istæ sententiæ breuitatis gratia possunt reduci ad tres. Prima, quam sequitur Vasquez, docet actus honestos intrinsecè naturales elicitos à iustis esse meritorios de cõdigno vitæ æternæ, etiamsi per nullum actum supernaturalem referantur ad finem supernaturalem. Secunda extremè contraria docet actus honestos intrinsecè supernaturales non posse esse meritorios vitæ æternæ, vel vllius præmij supernaturalis, etiamsi referantur extrinsecè ad finem supernaturalem per aliquem actum supernaturalem. Tertia sententia media, quam sequitur Suarius, docet actus honestos intrinsecè naturales elicitos à iustis posse esse meritorios vitæ æternæ, si per aliquem actum supernaturalem referantur extrinsecè ad finem supernaturalem. Auctores huius tertiæ sententiæ subdiuiduntur. Nam aliqui dicunt debere referri actualiter per actum tũc existentem: alij dicunt sufficere, vt referantur virtualiter per actum præteritum remanentem in sua virtute: alij dicunt sufficere, vt referantur per actum quomodocumque præteritum, licet non remaneat virtualiter in sua virtute: aliqui dicunt debere referri per actũ charitatis: aliqui dicunt sufficere, vt referantur per quemlibet actum supernaturalem.

16. Dicendum primò cum Suario lib. 12. de Gratia, cap. 10. nu. 15. contra Vasquez 1. 2. disp. 217. Actus honesti intrinsecè naturales eliciti à iustis, cum nullo actu supernaturali referuntur ad finem supernaturalem, non sunt meritorij vitæ æternæ, neque vllius præmij supernaturalis.

17. Probatur primò ratione desumpta ex S. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 5. in corpore. Nam meritũ debet esse proportionatum præmio, ac debet esse eiusdem ordinis; sed præmium vitæ æternæ, hoc est visio beatifica, est intrinsecè supernaturale; ergo actus meritorij vitæ æternæ debent esse intrinsecè supernaturales: & quia vires naturæ non sufficiunt ad faciendos actus intrinsecè supernaturales, ideo ad faciendos actus meritorios vitæ æternæ necessaria est gratia intrinsecè supernaturalis. Idcirco Arausicanum 2. can. 7. dicit: *Si quis per naturæ vigorẽ bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, siue salutari, id est euangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, hæretico fallitur spiritu.* Ideò etiam S. Thomas in 2. dist. 27. quæst. 1. art. 3. docet meritum, & præmium debere esse eiusdem ordinis, itaut si præmium excedit vires naturæ, etiam meritum excedat: & 1. p. quæst. 62. art. 4. ad 1. & 2. dicit, Angelum non meruisse, nisi per bonum opus superans eius vires.

18. Dices: homo licet sit entitas intrinsecè naturalis, tamen per gratiam sanctificantem dignificatur ita, vt illi debeatur vita æterna, & visio beatifica per modum hæreditatis; ergo actus honesti, licet sint intrinsecè naturales, tamen per gratiam sanctificantem possunt ita dignificari, vt debeatur illis vita æterna, & visio beatifica per modum præmij.

19. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia potest quidem intelligi, quod substantia ali-

qua, quæ ex sua natura est inclinata, & apta moueri solum ad terminum inferiorem, per aliquid superadditum inclinetur, & constituatur apta moueri, & consequi terminum superiorem; ex. gr. aqua per suam naturam est inclinata, & apta moueri deorsum, & tamen calefacta, & rarefacta à Sole constituitur inclinata, & apta ascendere, ac moueri sursum; at non potest intelligi, quod ipse motus ad aliquem terminum, & finem inferiorem, per aliquid superadditum eleuetur ad hoc, vt moueatur ad terminum, & finem superiorem; ex. gr. non potest intelligi, quod ipse motus deorsum eleuetur ad hoc, vt moueatur sursum; sed homo est substantia ex sua natura inclinata, & apta moueri ad finem inferiorem beatitudinis naturalis; ergo optimè intelligitur, quod per gratiam superadditam ordinetur ad finem superiorem beatitudinis supernaturalis. E conuerso actus honesti intrinsecè naturales sunt motus, quibus homo mouetur ad finem inferiorem beatitudinis naturalis; ergo non potest intelligi, quod per gratiam eleuentur ad hoc, vt per illos homo moueatur ad finem superiorem, & supernaturalem, illumque mereatur.

20. Confirmatur; nam est absurdum, quod quis amando propter se finem, & bona merè naturalia, & non se attollens ad amandum propter se bona supernaturalia, mereatur bona supernaturalia: actus enim non potest mereri bonum superiùs eo, quod intendit, & si accipiat bonum, quod intendit, accipit totam suam mercedem; sed actus merè naturales amant propter se finem, & bona merè naturalia; ergo &c. Videri possunt quæ de differentia actuum naturalium, & supernaturalium dixi supra quæst. 77. num. 10. & seq.

21. Probatur secundo conclusio ex Scriptura. Nam Scriptura, cum promittit præmium vitæ æternæ bonis operibus moralibus, semper addit aliquid, quod significat illa fieri debere ex motiuo, & fine supernaturali; ergo nisi fiant ex motiuo, & fine supernaturali, non merentur præmium supernaturale. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Matth. 10. *Qui recipit prophetam in nomine prophetæ, mercedem prophetæ accipiet; & qui recipit iustum in nomine iusti, mercedem iusti accipiet; & qui potum dederit vni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ tantum in nomine discipuli, non perdet mercedem suam*: Eodem cap. 10. *Ad præsides, & reges ducemini propter me*: Matth. 19. *Omnis, qui reliquerit domum, aut fratres &c. propter nomen meum, centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit*: Marci 9. *Quicumque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, quia Christi estis*: Luc. 9. *Quicumque susceperit puerum istum in nomine meo, me suscipit*; sed particulæ illæ *in nomine prophetæ, in nomine iusti, in nomine discipuli, in nomine meo, propter me, propter nomen meum*, significant motiuum supernaturale; ergo actibus honestis moralibus non promittitur præmium vitæ æternæ, nisi cum fiunt ex motiuo, & fine supernaturali. Ideò Apost. ad Colos. 3. monet: *Omne, quodcumque facitis in verbo, aut in opere, in nomine Domini Iesu Christi facite*, vt mirum sint meritoria vitæ æternæ. Ideo Christus Matth. 6. dixit: *Si diligitis eos, qui vos diligunt, quam mercedem habebitis*: significans opera naturalia non mereri mercedem supernaturalem.

22. Confirmatur: nam Scriptura docet hominem non mereri, nisi per opera facta ex fide, & per illa sola iustificari, hoc est in iustitia crescere; sed quandoquidem fides est *sperandarum substantia rerum*, proponit finem supernaturalem, ac proinde illa solum fiunt ex fide, quæ fiunt ex fine, & motiuo supernaturali; ergo homo non meretur vitam æternam, neque iustificatur, nisi per opera facta ex motiuo, & fine supernaturali. Probatur minor, afferendo loca Scripturæ. Ad Gal. 5. *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*: Iacobi 2. dicitur: *Abraham iustificatum ex operibus, quoniam fides cooperabatur operibus illius*. Ideo Scriptura, Concilia, & Patres, ac præsertim Augustinus passim docent fidem esse initium omnis iustitiæ, & meriti.

23. Probatur tertiò ex patribus. S. Leo serm. 7. de quadragesc. cap. 2. loquens de operibus misericordiæ dicit: *Non sunt fraudanda sua laude, si propter naturæ communicationem fiant, sed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æterna non peruenit. Ideò alia est conditio operum celestium, alia terrestrium*; ergo admittit in infidelibus opera laudabilia, ac proindè honesta, & tamen non meritoria vitæ æternæ, quia non procedunt ex fide. S. Gregor. homil. 27. *Sunt nonnulli, qui diligunt proximum, sed per affectum cognationis, & carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt. Sed aliud est quod sponte tribuitur naturæ, aliud, quod præcepto domini eis tribuitur obedientiæ. Hi nimirum, & proximum diligunt, & tamen illa sublimia dilectionis præmia non assequuntur*.

24. Dicendum secundò contra Suarium lib. 12. de gratia, cap. 10. num. 19. & cap. 11. num. 22. Actus honesti intrinsecè naturales eliciti à iustis, etiamsi imperentur per actum supernaturalem, non addunt actibus imperantibus nouum meritum præmij supernaturalis.

25. Probatur. Nam actus ex se non meritorius additus actui meritorio non auget meritum; ergo actus ex se non meritorius præmij supernaturalis, sed solum meritorius præmij naturalis, additus actui meritorio præmij supernaturalis, non auget meritum præmij supernaturalis, sed solum addit meritum præmij naturalis; sed actus intrinsecè naturalis ex se non est meritorius præmij supernaturalis, cum sit improportionatus tali præmio, sed solum est meritorius præmij naturalis; ergo non auget meritum præmij supernaturalis.

Con-

26. Confirmatur, & explicatur. Nam quia actio externa imperata ex se non est meritoria, addita actui interno imperanti non auget meritum actus imperantis, vt fatetur Suarius lib.12. de gratia cap.6. & probabitur inferius quæst.94. ergo quia actus internus naturalis imperatus ex se non est meritorius præmij supernaturalis, additus actui imperanti supernaturali non auget meritum præmij supernaturalis.

27. Respondet Suarius, quod actus naturalis, sicut ab actu imperante dirigitur ad finem supernaturalem, ità eleuatur ad hoc, vt sit meritorius præmij supernaturalis.

28. Sed contra, nam sicut cũ actio externa ex se non meritoria ab interno actu imperãte eleuatur extrinsecè ad hoc, vt sit meritoria, non auget meritum actus imperantis, ità cum actus internus naturalis ex se non meritorius præmij supernaturalis, eleuatur extrinsecè ad hoc, vt sit meritorius præmij supernaturalis, non auget meritum præmij supernaturalis actus imperantis. Eadem enim est ratio.

29. Ad 1. Num. 19. allata est disparitas, propter quam tametsi homo, cum sit entitas naturalis, per gratiam potest reddi dignus fine, & beatitudine supernaturali, tamen actus honestus naturalis per gratiam non potest reddi meritorius præmij supernaturalis.

30. Ad 2. distinguo maiorem; filius adoptiuus per omnes actus proportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, meretur præmium proportionatum filio adoptiuo, concedo; per omnes actus etiam improportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, nego maiorem; concedo minorem; & nego consequentiam. Filius adoptiuus per omnes actus, proportionatos dignitati, & fini filij adoptiui meretur præmium supernaturale, hoc est felicitatem, & finem supernaturalem; per actus autem naturales improportionatos dignitati, & fini filij adoptiui, ac proportionatos solum præmijs naturalibus, meretur solum præmia naturalia. Explicatur. Ignis, qui habet pro fine locum sursum, per actus proportionatos igni, & loco sursum, mouetur sursum, per motus autem habentes pro fine locum deorsum, procul dubio non mouetur sursum, sed deorsum; ergo à pari; nam proportionalis est ratio.

31. Ad 3. Scriptura dum promittit mercedem supernaturalis beatitudinis operibus iustorum, sæpè restringit promissionem ad opera facta ex fine, & motiuo supernaturali, vt ostensum est num.21. & 22. Quia verò sæpè habetur expresè hæc restrictio, vt patet ex testimonijs allatis, ideò cum non habetur, est subintelligenda.

32. Ad 4. Patres etiam dum dicunt bonis operibus iustorum dari vitam æternam, sæpè expresè restringunt hoc ad bona opera facta ex fine, & motiuo supernaturali, ideoquè cum talem restrictionem non exprimunt, illa est subintelligenda. Tridentinum satis claré insinuat opera bona iustorum ad hoc, vt sint meritoria vitæ æternæ, deberé esse intrinsecè supernaturalia, & ex supernaturali motiuo facta. Primò enim sess.6. cap. 16. dicit. *Cum enim ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possunt, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo facta sunt, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfeciſſe, & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam promeruisse censeantur*; ergo Tridentinum ad hoc, vt bona opera iustorum sint meritoria vitæ æternæ, duas conditiones exigit: prima est, vt Christus in ea influat per suam virtutem, & gratiam; secunda vt talia opera in Deo sint facta; sed ex vtraque conditione sequitur talia opera debere esse intrinsecè supernaturalia; ergo &c. Probatur minor; nam eatenus Christus per suam virtutem, & gratiam debet influere in bona opera iustorum, quatenus debent esse supra vires naturæ; ergo ex necessitate talis influxus infertur supernaturalitas talium operum. Rursùs eatenus dicuntur in Deo fieri, quatenus fiunt ex virtute, & fine excedente naturam; ergo etiam ex eo, quod talia opera debeant esse facta in Deo, infertur operum supernaturalitas. Secundò Tridentinum eodemcapite, postquã dixit opera bona iustorum mereri vitam æternam, subdit. *Absit tamen, vt Christianus homo in se ipso vel confidat, vel glorietur, & non in Domino, cuius tanta est erga homines bonitas, vt eorum velit esse merita, quæ sunt eius dona*; sed eatenus non possumus gloriari in nobis ipsis, quatenus merita vitæ æternæ non possunt haberi viribus naturæ, sed solum per vires gratiæ, ideoque specialiter debent esse dona Dei; ergo actus meritorij vitæ æternæ non possunt haberi per vires naturæ, sed solum per vires gratiæ, ac proindè debent esse intrinsecè supernaturales; nam actus intrinsecè naturales possunt haberi per vires naturæ. Tertiò eadem sessione, can. 32. dicit. *Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ità esse Dei dona, vt non sint ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per gratiam Dei, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam &c. anathema sit*; sed eatenus iusti ad facienda opera meritoria indigent gratia Dei, quatenus ad ea non sufficiunt vires naturæ, adeoque sunt supernaturalia; ergo bona opera meritoria vitæ æternæ debent esse supernaturalia. Videri potest Suarius lib.12. de gratia cap.7. num.2. & sequentibus.

33. Ad 5. distinguo maiorem; omnia opera meritoria procedentia ex auxilijs gratiæ ordinis naturalis sunt meritoria vitæ æternæ, nego; procedentia ex auxilijs ordinis supernaturalis, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vasquez docet omnem cogitationem congruam ad ope-

ra bona, etiam naturalia esse gratiam per Christum. Alij id negant. Transmisso hoc, dico cogitationem congruam ad opera bona merè naturalia esse gratiam ordinis merè naturalis; opera autem procedentia ex gratia ordinis merè naturalis, non esse meritoria vitæ æternæ, & præmij supernaturalis.

34. Ad 6. Respondeo iustos regulariter, cum faciunt bona opera, illa facere ex fide, quæ proponit finem supernaturalem, adeoque ex fine, & motiuo supernaturali, & per actum voluntatis intrinsecè supernaturalem, & sic meritorium vitæ æternæ. Falsum proindè est innumera opera iustorum carere præmio supernaturali. Opera etiam bona naturalia, quæ aliquando exercent, potest Deus compensare præmio aliquo naturali.

35. Ad 7. Iusti per bona opera naturalia fiunt magis iusti aliqua iustitia secũdum quid, naturali, & imperfecta, qua merentur aliquod præmium naturale, at non fiunt magis iusti iustitia supernaturali, ideoque non merentur præmium supernaturale.

36. Ad 8. Sicut actus externi ex se non meritorij, cum imperantur per actus internos, constituuntur meritorij denominatiuè, sed ità, vt non augeant meritum actuum internorum; sic actus interni naturales ex se non meritorij præmij supernaturalis, cum imperantur per actus internos supernaturales, constituuntur denominatiuè meritorij præmij supernaturalis, sed ità, vt non augeant meritum supernaturale actuum supernaturaliuum, à quibus imperantur, vt dictum est num. 28.

QVÆSTIO XCIII.

Vtrum ad hoc, vt actus supernaturales sint meritorij vitæ æternæ, debeant esse eliciti, vel imperati à charitate?

1. VIdetur solus actus elicitus à charitate esse meritorius de condigno præmij substantialis, hoc est augmenti gratiæ sanctificantis, & visionis beatificæ, actus autem aliarum virtutum infusarum mereri de condigno solum præmium accidentale; primò quia S. Thomas 1. p. quæst. 95, artic. 4. dicit. *Quantitas meriti ex duobus potest pensari: primò ex radice charitatis, & gratiæ, & talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; alio modo considerari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, & proportionalis, & tamen vtraque respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.* Idem videtur docere S. Bonauentura in 2. distint. 40. artic. 2. quæst. 3.

2. Secundò Scriptura soli charitati, seu dilectioni Dei promittit præmium essentiale visionis Dei; ergo &c. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturæ. Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum.* Ad Gal. 7. *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* 1. ad Corinth. 2. *Oculus non vidit, neque auris audiuit, & in cor hominis non ascenderunt, quæ præparauit Deus diligentibus se.* Iac. 1. *Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam præparauit Deus diligentibus se.*

3. Tertiò præmium substantiale correspondet nostræ iustitiæ apud Deum; sed sola charitas est nostra iustitia iuxtà illud Augustini lib. de natura, & gratia, cap. 42. *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque iustitia;* & cap. 70. *Charitas inchoata, inchoata iustitia est; charitas prouecta, prouecta iustitia est; charitas magna, magna iustitia est; charitas perfecta, perfecta iustitia est;* ergo &c.

4. Quartò meritum de condigno debet esse æquale præmio æqualitate proportionis; sed solus actus charitatis potest esse æqualis æqualitate proportionis præmio substantiali visionis, amoris, ac fruitionis beatificæ; ergo &c. Probatur minor: nam per visionem, amorem, & fruitionem anima vnitur Deo perfectè, quantum in termino potest, ac debet vniri; ergo illis proportionatur actus, quo anima in via vnitur Deo perfectè, quantum in via potest, ac debet vniri; sed per solum actum charitatis anima in via vnitur Deo perfectè, quantum potest, ac debet vniri; ergo &c.

5. Quintò videtur, quod actus supernaturales aliarum virtutum non possint esse de condigno meritorij vitæ æternæ, & præmij substantialis, nisi imperentur per actum charitatis, vel tunc existentem, vel præteritum, sed remanentem in sua virtute. Vt enim opera mereantur de condigno præmium supernaturale, debent referri in Deum vltimum finem supernaturalem; sed proprium charitatis est referre opera in Deum vltimum finem supernaturalem; ergo &c.

6. Sexto augmentum præmij substantialis, hoc est visionis, amoris, & fruitionis beatificæ correspondet augmento gratiæ, & charitatis habitualis; sed habitus charitatis augetur solis actibus elicitis, vel imperatis à charitate; ergo soli actus eliciti, vel imperati à charitate augent, & merentur de condigno præmium substantiale, ac proinde actus aliarum virtutum infusarum, vt mereantur de condigno præmium substantiale, debent imperari à charitate.

7. Respondeo tres esse sententias, Primo Bannez 2. 2. quæst. 24. art. 6. Dub. 5. & aliorum, qui illam tribuunt S. Thomæ, & S. Bonauenturæ locis citatis in secundo argumento, docet solos actus elicitos à charitate mereri de condigno præmium substantiale, actus aliarum virtutum infusarum mereri tantum præmium accidentale.

8. Secunda docet actus aliarum virtutum infusarum, vt mereantur de condigno præmium substantiale, debere imperari, & referri in Deum per actum charitatis, vel actualiter, hoc est per actum tunc existentem, vel virtualiter,

liter, hoc est per actum præteritum, & remanentem in sua virtute. Ex auctoribus huius sententiæ Durandus in 3. Dist. 25. quæst. 8. & Paludanus ibi quæst. 4. art. 3. videntur docere, quod debent referri actualiter, & per actum tunc existentem: Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 15. docet sufficere, vt referantur virtualiter per actum præteritum, & remanentem in sua virtute.

9. Tertia sententia Suarij lib. 2. de Gratia, cap. 9. & aliorum satis communiter, docet omnes actus virtutum infusarum, & intrinsecè supernaturales factos ab homine iusto esse de condigno meritorios augmenti gratiæ, & gloriæ substantialis, etiamsi neque actualiter, neque virtualiter imperentur per actum distinctum charitatis.

10. Dicendum primo cum Theologis communiter contra primam sententiam: non soli actus charitatis, sed etiam actus aliarum virtutum infusarum intrinsecè supernaturales, & facti ab homine iusto ex motiuo, & fine supernaturali, sunt de condigno meritorij præmij substantialis, hoc est augmenti gratiæ, & gloriæ.

11. Probatur primo: nam iusti per omnes actus honestos, per quos se mouent ad suum vltimum finem supernaturalem, merentur de condigno consecutionem sui vltimi finis supernaturalis, ac proindè præmium substantiale, quod consistit in consecutione talis finis; sed iusti per omnes actus supernaturales virtutum infusarum etiam moralium se mouent ad suum vltimum finem supernaturalem; ergo &c. Probatur minor: nam vt dictum est supra quæst. 76. num. 8. actus virtutum moralium supernaturalium per hoc differunt ab actibus virtutum moralium naturalium, quod per actus virtutum moralium naturalium amamus honestatem e.g. temperantiæ, iustitiæ &c. prout conducentem ad vltimum finem naturalem; per actus virtutum moralium supernaturalium amamus honestatem ipsarum, prout conducentem ad finem supernaturalem, ac proinde amamus etiam ipsum finem supernaturalem, & ad illum mouemur per amorem; ergo quandoquidem iusti per omnes actus honestos se mouent ad finem supernaturalem, merentur de condigno eius consecutionem, ac proinde præmium substantiale.

12. Probatur secundo conclusio: nam Scriptura promittit præmium substantiale beatitudinis, non solum actui charitatis, sed bonis operibus iustorum factis propter Deum vltimum finem supernaturalem; sed omnes actus honesti supernaturales fiunt propter Deum vltimum finem supernaturalem, vt explicatum est; ergo &c. Probatur maior, afferendo loca Scripturæ. Matth. 19. Christus roganti: *Quid boni faciam, vt habeam vitam æternam*: respondet. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*, & statim enumerat præcepta moralia. Ioann. 5. vniuersaliter dicitur: *procedent qui bona egerunt in resurrectionem vitæ*: Matth. 16. ad Rom. 2. 1. ad Corint. 3. 2. ad Corint. 9. Psalm. 61. Eccles. 16. Deus dicitur *vnicuique daturus mercedem secundum opera sua*: 1. ad Timoth. 6. *Diuitibus huius sæculi præcipe bene agere, diuites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, vt apprehendant vitam æternam*; sed vita æterna est præmium substantiale; ergo &c.

13. Probatur tertio; nam Trident. sess. 6. cap. 16. dicit; *bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponendam esse vitam æternam, & tanquam gratiam filijs Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddendam*; ergo docet non soli actui charitatis, sed alijs bonis operibus iustorum reddendam mercedem vitæ æternæ, quæ est præmium substantiale. Hoc idem etiam docent communitet Patres.

14. Dicendum secundo contra secundam sententiam; vt actus supernaturales iustorum sint meritorii vitæ æternæ, & præmij substantialis, non requiritur, vt referantur in Deum actualiter, vel virtualiter per distinctum actum charitatis.

15. Probatur: nam eatenus deberent referri in Deum per actum distinctum, quatenus per se ipsos non tenderent in Deum; sed ex dictis num. 11. omnes actus supernaturales virtutum infusarum etiam moralium amant suas honestates, vt conducentes ad vltimum finem supernaturalem, ac proinde se ipsis tendunt in Deum sub ratione vltimis finis supernaturalis, ideoque sunt quædam participatio caritatis; ergo &c. Ex hoc fundamento facilè possunt solui fundamenta aliarum sententiarum.

16. Ad 1. S. Thomas 1. p. quæst. 95. art. 4. dicens, quantitatem præmij substantialis respondere quantitati charitatis, & gratiæ, quantitati autem operum correspondere præmium accidentale, videtur loqui de gratia, & charitate habituali, ac videtur docere, quod tanta in vnoquoque erit beatitudo substantialis, quanta est gratia, & charitas habitualis, siue egerit plura, & maiora opera, seù pauciora, & minora; operibus autem correspondebit præmium accidentale, itaut qui fecerit plura, & maiora opera, sit habiturus maius gaudium accidentale de bono creato ipsorum operum, Explicatur. Monialis, quæ vixerit in monasterio occulta oculis hominum, si moriatur cum æquali gratia, & charitate, ac S. Franciscus Xauerius, vel S. Antonius de Padua, habebit æquale præmium substantiale, hoc est æquat lem visionem, & fruitionem Dei; at habebis minus præmium accidentale, hoc est minu gaudium de operibus factis. Nam S. Franciscus Xauerius, & S. Antonius de Padua habes bunt multo maius gaudium de operibus facti in conuersione animarum, quam illa monialis de operibus factis in officijs monasterij. Addo, quod si S. Thomas explicetur de charitate actuali, debet intelligi de charitate formali,

mali, vel participatiua, itaut sensus sit, quod tantum sit meritum præmij substantialis, quãta est gratia, & quantus est actus voluntatis, quo fit, qui actus, quia includit aliquem amorem vltimi finis supernaturalis, est actus charitatis formalis, vel participatiuæ; quantitati autem operis correspondet præmium accidentale. Si ergò duo faciant opera inæqualia cum æquali gratia, & actu voluntatis æquè honesto, merebuntur æquale præmium substantiale, hoc est æqualem visionem, & fruitionem Dei, sed inæquale præmium accidentale. Eodem pacto potest explicari S. Bonauentura, & alij antiqui.

17. Ad 2. Scriptura promittit præmium, non soli charitati, ac dilectioni, sed omnibus operibus bonis factis ex motiuo, & fine supernaturali, vt dictum est num. 12. Addo, quod dum promittit præmium charitati, loquitur de charitate, non solum formali, sed participatiua; omnes autem actus honesti supernaturales, cum includant aliquem amorem vltimi finis supernaturalis, sunt charitas quædam participatiua, vt dictum est num. 14.

18. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem: sola charitas formalis est iustitia, nego; sola charitas, vel formalis, vel participatiua est iustitia, concedo: & distinguo eodem pacto consequens. Dum dicitur, quod charitas est iustitia, non significatur, quod sola charitas formalis, sed etiam quod participatiua est iustitia; & quia omnes actus virtutum infusarum sunt charitas participatiua, ideò sunt etiam iustitia, ac proindè merentur præmium substantiale.

19. Ad 4. nego minorem, ac dico, quod quia præmium substantiale consistit in consecutione Dei, vt vltimi finis supernaturalis, omnis actus, quo iustus mouetur in Deum, vt suum vltimum finem supernaturalem, est proportionatus tali consecutioni, ideoque potest esse meritorius de condigno talis consecutionis. Addo, quod ad actum meritorium de condigno fruitionis Dei, non requiritur proportio consistens in hoc, vt sicut beati in termino per amorem fruitiuũ vniuntur Deo, quantum possunt, sic per amorem viæ vniantur Deo, quantum possunt; alioquin solus actus, quo amamus Deum quantum possumus, hoc est tota intensione hic, & nunc nobis possibili, esset meritorius præmij substantialis, quod neque aduersarij concedunt. Cum enim nunquam, vel pene nunquam amemus Deum tota intensione amoris hic, & nunc possibili, sequeretur, quod nunquam, vel pene nunquam mereremur præmium substantiale.

20. Ad 5. concedo maiorem, & distinguo minorem: proprium charitatis formalis, vel participatiuæ est referre opera in Deum vltimum finem supernaturalem, concedo; proprium solius charitatis formalis, nego minorem; & nego consequentiam. Omnes virtutes infusæ referunt sua opera in Deum vltimum finem supernaturalem, ideoque participant aliquid de charitate, & possunt per suos actus mereri de condigno præmium supernaturale, absque eo quod referantur in Deum per actum charitatis distinctum.

21. Ad 6. concedo maiorem, & distinguo minorem: habitus charitatis augetur meritorie à solis actibus elicitis, imperatis, vel dignificatis à charitate habituali annexa gratiæ sanctificanti, concedo: itaut non augeatur ab actibus dignificatis à charitate habituali, nego; & nego consequentiam. Habitus per se infusi non augentur ab actibus efficienter, sed solum meritoriè, vt dictum est supra, quæst. 72. num. 4. & 9. Ideo vt habitus gratiæ, & charitatis augeantur meritoriè ab actibus, sufficit, vt isti actus dignificentur ab habitu gratiæ, & charitatis; sed actus supernaturales aliarum virtutum, cum eliciuntur à iustis, dignificantur ab habitu gratiæ, & charitatis; ergo possunt meritoriè augere habitus gratiæ, & charitatis, à quibus dignificantur. Addo, quod quia gratia, & charitas in iustis sunt radix omnium virtutum infusarum, sunt radix mediata omnium actuum elicitorum à virtutibus infusis, ideoque cum omnes actus virtutum infusarum procedant mediatè ab habitibus gratiæ, & charitatis, possunt meritoriè augere tales habitus.

QVÆSTIO XCIV.

Vtrum actus externi, & interni efficaciter, ac determinatè imperati addant meritum supra actus voluntatis imperantes?

1. VIdetur vera sententia Scoti Quodlib. 18. art. 3. ac Durandi in 2. dist. 41. quæst. 2. docens actum externum ab honesta voluntate imperatum habere suum proprium meritum, ratione cuius apud Deum magis meritorium sit velle, & facere, quam solum velle, etiamsi vtrumque velle sit æquale primo quia actus exterior est simpliciter liber, habet suam propriam difficultatem, & vtilitatem in ordine ad obsequium, & gloriam Dei, ideoque maius auxilium Dei necessarium ad opus volendum simul, & exequendum, quam ad volendum tantum, vt docet Augustinus lib. de Grat. & lib. arb. cap. 17. & in Enchiridio, cap. 32. ergo actus externus habet etiã suum proprium meritum.

2. Secundo martyrium re ipsa toleratum est magis meritorium, quam sola voluntas desideratum, vt cum Bernardo Epist. 77. ad Hugonem communiter docent Theologi; ergo etiam alia opera externa addunt nouum meritum supra actum internum voluntatis.

3. Tertiò si executio operis non adderet meritum supra voluntatem exequendi opus, qui haberet voluntatem efficacem faciendi omnes actus honestos, quos fecerunt Apostoli,

li, & B. Virgo', haberet meritum æquale', ac habuerint Apostoli, vel B. Virgo, quod est absurdum.

4. Quartò peccatum executioni mandatum meretur maiorem pœnam, ideoque leges ciuiles magis puniunt externa malefacta opere completa, quam attentata, & Ecclesia censuris, & irregularitatibus punit sola peccata opere completa, & in confessione sacramentali non sufficit exprimere actus internos, sed debent exprimi actiones externæ malæ; ergo etiam opera bona executioni mandata merentur maius præmium.

5. Quinto opera externa àddunt satisfactionem supra actus internos; ergo addunt etiam meritum.

6. Sexto actus interni efficaciter, & determinatè imperati, licet non sint liberi noua libertate, tamen addunt nouam honestatem, & nouum meritum supra actus imperantes; ergo à pari.

7. Respondeo, quod quia plura possunt occurrere dubia, claritatis gratia libet illa per aliqua quæsita proponere.

8. Quæritur igitur primo, quid intelligatur nomine actuum externorum?

9. Respondeo, quod in hac quæstione actus externi sumuntur latè, ac nomine actus externi intelligitur quilibet actus, qui quia est alterius potentiæ à voluntate, est externus voluntati. Actus ergo externi dicuntur non solum, qui dependenter ab imperio libero voluntatis exercentur per externa corporis membra, per interiores sensus, imaginationem, & appetitum sensitiuum, sed etiam qui exercentur per ipsum intellectum, puta actus fidei, iudicium temerarium.

10. Quæritur secundo, vtrum actus externi, cum liberè per actus honestos, ac meritorios imperantur, & exercentur, sint verè liberi, honesti, ac meritorij?

11. Respondeo, quod sunt liberi, non quidem formaliter, & immediatè, sed denominatiuè. Non sunt liberi formaliter, & immediatè, quia sola voluntas est potentia formaliter, & immediatè libera, vt dictum est l. 5. quæst. 16. de actibus humanis. At sunt liberi denominatiuè: nam omnes dicimus, quod liberè ambulamus, currimus, credimus &c. Ex eadem ratione sunt simpliciter honesti, ac meritorij, ideoque Scriptura non solum bonas voluntates, sed etiam bona opera laudat, illisq; æterna præmia promittit. 2. ad Corint. 5. *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum.* 1. ad Corint. 15. *Abundate in omni opere bono, scientes, quod labor vester non est inanis apud Deum*: Matth. 10. promittitur merces danti potum aquæ frigidæ &c.

12. Queritur tertiò, vtrum regulariter qui vult, & facit, magis mereatur, quam qui solum vult, & non facit?

13. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia, vt aduertit S. Thomas 1. 2. quæst. 20. art. 4. in corpore, qui vult, & facit, regulariter exercet liberè plures actus voluntatis, intensiores, ac magis durantes, quam qui vult, & non facit; sed qui liberè exercet plures actus voluntatis, intensiores, ac magis durantes, magis meretur; ergo &c. Probatur, & explicatur maior. Sint enim duo, qui velint ieiunare in quadragesima, sed alter ieiunet, alter propter impedimentum, puta propter ægritudinem non ieiunet; ille, qui vult ieiunare, & ieiunat, singulis diebus, & sæpius in die iterat voluntatem ieiunandi; qui non ieiunat, non iterat: rursus qui ieiunat, perseuerat diu in voluntatibus; ieiunandi qui verò non ieiunat, desistit ab ea voluntate: tertio, qui ieiunat, propter difficultatem, & molestiam ieiunandi, quã experitur, exercet actus voluntatis magis intensos; qui non ieiunat exercet actus magis remissos; ergo ex tribus istis capitibus qui vult ieiunare, & ieiunat in quadragesima, regulariter multo magis meretur, quam qui vult ieiunare, ac non ieiunat. Addo primo, quod quia est valde difficile, vt ex duobus, qui ab initio conceperunt æqualem voluntatem ieiunandi, si alter ieiunat, alter propter impedimentum non ieiunat, ille, qui non ieiunat, exerceat circa hoc obiectum actus numero, intensione, ac duratione æquales, ac qui ieiunat, est valdè difficile, vt qui non ieiunat, habeat meritum æquale. Addo secundo, quod quando neuter habet impedimentum ad exequendum quod vult, si alter exequitur, alter non exequitur, signum est, quod alter vult efficaciter, alter vult inefficaciter, vel minus efficaciter, ac proinde qui exequitur, magis meretur propter voluntatem meliorem, & efficaciorem. Quia verò non sufficit, vt velimus voluntate inefficaci, sed debemus velle voluntate efficaci, & qua exequamur quod volumus, si sit in nostra potestate, ideò Epist. 1. Io. cap. 3. dicitur: *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate*: Amb. lib. 2. de Offic. cap. 30. dicit, *non satis est bene velle, sed opus est bene facere*; & Greg. in 7. Psalmum Pœnit. *non sufficit bene velle, nisi sequatur bene facere.*

14. Quæritur quarto, vtrum actus externus habeat suum proprium meritum de condigno, ac proinde qui vult, & facit, apud Deum mereatur de condigno maius præmiũ substantiale, quam qui vult, & non facit?

15. Respondeo negatiuè cum communi sententiam Theologorum contra Scotum, & Durandum relatos in primo argumento. Docet hanc sententiam S. Thomas 1. 2. quæst. 20. art. 4. in corpore, vbi concludit. *Si verò possibilitas desit, voluntate existente perfecta, vt operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu externo, est simpliciter inuoluntarius. Inuoluntarium autem sicut non meretur præmium, aut pœnam in operando bonum, aut malum, sic non tollit aliquid de præmio, & pœna, si homo inuoluntariè simpliciter deficiat ad faciendum bonum, vel malum*: ergo ex S. Thoma defectus actus externi, cum non est in potestate volentis, non minuit meritum,

ac proinde actus externus, si fieret, non augeret meritum. Ideo pro hac sententia S. Thomam interpretantur, & sequuntur Thomistæ communiter, nimirum Conradus, Caietanus, & Medina in Commentarijs, Capreolus in 1. dist. 42. quæst. 1. art. 1. Concl. 4. & ad 5. Eandem sententiam docuerunt Hugo Victorinus tom. 3. lib. 2. de Sacram. 4. par. cap. 6. S. Bonauentura loquens de opere malo in 1. dist. 40. art. 1. quæst. 3. art. 3. & dist. 42. art. 1. quæst. 2. Richardus, Gabriel, Gregor. & alij, quos referunt, & sequuntur Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 6. & Vasquez 1. 2. disp. 76. cap. 2.

16. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus. Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est in corde suo.* Ad hunc locum alludens August. lib. 1. de lib ero arbitrio, cap. 77. dicit: *Si cui non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehendatur.* Si non minus reus est, factum non augeret reatum, ac demeritum; sed eadem est ratio de merito; ergo &c. Ex eodem loco, & ex illo Io. 3. *Qui odit fratrem suum, homicida est*, Bernardus Epist. 77. ad Hugonem infert apud Deum tam in bonis, quam in malis, voluntatem reputari pro facto, vbi factum excludit necessitas, dicens. *Quid planius quam quod voluntas pro facto reputetur, vbi factum excludit necessitas? nisi forte putetur in malo, quam in bono efficacior voluntas inueniri apud Deum, qui charitas est* &c. sed voluntas non reputaretur perfectè pro facto, si ex defectu facti diminueretur meritum, vel demeritum; ergo &c. Cassianus etiam lib. 8. de Institut. Renunciantium expendens illud: *Qui odit fratrem suum, homicida est*, dicit: *Qui nimirum, Deus, non solum pro operationis effectu, sed etiam pro voluntatis, ac voti desiderio, aut præmium reddit, aut pœnam;* sed nisi redderet totum præmium, aut totam pœnam, pars illa, quæ correspondet effectui operationis, non redderetur pro voluntatis, & voti desiderio, sed pro solo effectu operationis; ergo &c.

17. Confirmatur primò: nam Marci 12. & Luc. 21. Christus de vidua mittente in gazophilacium duo minuta, dixit: *Vidua hæc pauper plusquam omnes misit.* Hæc verba perpendens Ambrosius lib. 2. Offic. cap. 30. dicit: *Affectus igitur diuitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.* Nisi opera inæqualia facta cum æquali affectu haberent idem meritum, non sola quantitas affectus, sed etiam quantitas operis pretium rebus imponeret; ergo opera inæqualia facta cum æquali affectu sunt æquè meritoria: ideoque S. Leo Serm. 4. de Ieiunio 10. mensis dicit: *subinde æquatur merito, qui distat impendio, quia potest par esse animus, vbi dispar est census*; ergo cum æqualis est affectus, æquale est meritum, seu opus fiat, seu non fiat: eadem enim est ratio. Cyprianus in Tractatu de Orat. & Eleemosynis examinans idem factum viduæ dicit: *Dominus non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans, & considerans, non quantum, sed ex quanto dedisse dixit: vidua ista plus misit in dona Dei.* Consonat Cypriano Gregorius Homil. 5. in Euang. dicens de Deo: *Cor namque, non substantiam pensat*; ergo Dominus considerat non de patrimonio, ac de externis actionibus, sed de animo, ac pensat cor, non substantiam: sed si actio externa adderet nouum meritum supra voluntatem internam, Dominus examinaret, & consideraret opera, non solum de animo, sed de patrimonio, & de actione externa, ac pensaret non solum cor, sed substantiam; ergo &c.

18. Confirmatur 2. Nam 2. ad Corint. 8. Paulus dicit: *Si voluntas prompta est, secundum id, quod habet, accepta est, non secundum id, quod non habet*: sed sensus horum verborum non potest esse alius, nisi quod cum voluntas est prompta, & dat quod habet, ac facit quod potest, acceptatur ad meritum, ac non minuitur meritum ex eo, quod non det quod non habet, ac non potest, vel non faciat quod non potest; ergo defectus actionis, & operis externi non minuit meritum voluntatis. Videri potest Cornelius in eum locum, qui pro hac explicatione affert Patres.

19. Confirmatur tertiò: nam Augustinus Epist. 49. ad Deogratias, explicans illud Matth. 17. *In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*, docet hanc mensuram præmij, ac pœnæ esse voluntatem bonam, ac malam, dicens: *In qua voluntate benefeceritis, in ipsa liberabimini, vel in qua voluntate malè feceritis, in ipsa punemini*: & paulo post: *In voluntate quippè propria metitur bonus homo bona facta, & in ea metietur ei beatitudo. Item in voluntate propria metitur malus homo mala opera, & in ea metitur ei miseria*: & infra: *ac per hoc ibi etiam si sit beatus, vel miser, vbi est in ipso suæ voluntatis affectu, quæ omnium factorum, meritorumque mensura est. Ex qualitatibus quippè voluntatum, non ex temporum spatijs, siue rectè facta, siue peccata metimur*: ergo Augustinus docet voluntatem esse mensuram meriti, sed si æqualis voluntas cum inæqualibus factis minus mereretur, voluntas non esset mensura meriti; ergo &c.

20. Probatur secundo conclusio rationis. Nam ex dictis quæst. 91. num. 8. de ratione actionis meritoriæ est, vt sit actio imputabilis, ac proindè libera agenti; ergo de ratione actionis addentis meritum est, vt addat nouam imputabilitatem, ac libertatem; sed actiones externæ non addunt nouam imputabilitatem, ac libertatem, sed sunt liberæ, & imputabiles solum per denominationem ab actibus voluntatis; ergo actiones externæ non addunt nouum meritum.

21. Quæritur quinto, vtrum qui vult, & facit, saltem mereatur de congruo maius præmium accidentale, quam qui vult, & non facit?

22. Respondeo affirmatiuè, vt videtur docere

cere S. Thomas 1. par. quæst. 95. art. 4. ac clarè docent Richardus, Capreolus, & Caietanus. Ratio est, quia vt docet S. Thomas loco citato, præmium accidentale est gaudium de bono creato; sed congruum est, vt qui vult, & facit, vltra præmium substantiale visionis, & fruitionis Dei, habeat etiam gaudium de bono opere facto; ergo &c. Confirmatur: nam S. Paulus, qui sua prædicatione innumeros conuertit ad Christum, vltra præmium substantiale habebit gaudium accidentale de hac ipsa conuersione, quo gaudio careret, si illos non conuertisset. Vide dicta quæst. 93. superiori in primò argumento, & eius responsione, vbi explicauimus locum citatum S. Thomæ. Ratio à priori est, quia cum meritum substantiale actus voluntatis extendimus accidentaliter ad actionem externam, meremur, vt præmium substantiale visionis, ac gaudij beatifici de bono increato, extendatur ad aliquod præmium accidentale consistens in gaudio de aliquo bono creato. Aureolæ etiam, quæ dantur martyribus, Doctoribus, & Virginibus, spectant ad præmia accidentalia operum externorum.

23. Quæritur sextò, vtrum actus internus voluntatis efficaciter, & determinatè imperatus, & eliciendus pro eodem instanti, sit liber immediatè, & formaliter, an solum mediatè, & denominatiuè? ex. gr. vtrum cùm quis, quia videt se hic, & nunc obligari ad faciendum actum charitatis, & contritionis, vt satisfaciat præcepto, efficaciter, ac determinatè vult hic, & nunc facere actum contritionis, & illum facit, actus contritionis sit immediatè, & formaliter liber, an solum mediatè, per denominationem ab actu imperante, quo vult facere actum contritionis?

24. Respondeo, quod certum est primo, quod cum actus imperatur vt eliciendus pro diuerso instanti ab eo, in quo imperatur, est liber immediatè, & formaliter noua libertate. Ratio est, quia cum quis vult elicere actum contritionis pro tempore sequenti, potest tempore sequenti desistere ab hoc imperio, & sic non elicere actum contritionis; ergo est liber noua libertate ad eliciendum, vel non eliciendum actum contritionis pro tempore sequenti. Quia verò regulariter tales actus imperantur pro diuerso instanti, ideò regulariter sunt liberi noua libertate.

25. Certum est secundò, quod cum quis inefficaciter imperat actum vt eliciendum pro eodem instanti, pro quo illum imperat, actus imperatus est liber immediatè, & formaliter noua libertate. Ratio est, quia posito imperio inefficaci, voluntas remanet indifferens ad eliciendum, vel non eliciendum actum imperatum; ergo remanet libera noua libertate immediata, & formali. Solum ergo remanet dubium, vtrum cum quis efficaciter imperat actum vt eliciendum pro eodem instanti, pro quo illum imperat, actus imperatus sit liber immediatè, & formaliter, an solum mediatè, & denominatiuè per denominationem ab actu imperante?

26. Aliqui dicunt actum imperantem, & imperatum esse simul natura, itaut actus imperans non præcedat natura, neque influat in actum imperatum, sed illum purè comitetur, ac proindè voluntas simul se determinet ad actum imperantem, & ad imperatum; ergo vterque est liber formaliter, & immediatè, ac proindè actus imperatus addit nouam libertatem supra imperantem.

27. Hæc doctrina communiter existimatur difficilis: primò quia actus imperans est prior natura, & est vltimum determinatiuum aliarum potentiarum ad eliciendum actum imperatum: ex. gr. actus, quo volo mouere manum, est prior natura, & est vltimum determinatiuum ad mouendam manum; actus, quo volo credere, est prior natura, & est vltimum determinatiuum ad credendum; ergo etiam actus, quo volo elicere actum contritionis, & charitatis, est prior natura, & est vltimum determinatiuum ad eliciendum actū contritionis, & charitatis.

28. Secundò actus, qui non influit in alium, neque concurrit ad illum determinandum, sed est solum connexus cum illo connexione purè concomitanti, vel consequenti, non est efficax respectu illius; ex. gr. visio, qua video Petrum currentem, non est efficax respectu cursus Petri, quia non influit, sed est purè connexus cum cursu Petri connexione à posteriori, & si fingeremus, quod in eodem signo, in quo Petrus currit, ego viderem Petrum currentem, visio illa non esset efficax respectu cursus Petri, quia esset connexa purè concomitanter; sed supponimus actum imperantem esse verè, & propriè efficacem respectu imperati; ergo non solum est connexus, sed est prior natura, & determinat actum imperatum.

29. Admisso igitur, quod actus imperans præcedat natura actum charitatis ex. gr. illumque determinet per modum causæ efficientis, vel potius per modum conditionis, & applicationis, nihilominus dico, quod actus imperatus est liber, non sola libertate actus imperantis, sed aliqua alia libertate.

30. Probatur, & explicatur. Nam vt actus imperans sit liber sola libertate actus imperantis, requiritur, vt liberum arbitrium indifferens in actu primo, non possit se liberè determinare ad actum imperatum, nisi medio imperante: si verò possit se liberè immediatè determinare ad actum imperatum, non medio imperante, actus imperatus est liber, non sola libertate actus imperantis: ex. gr. actus fidei est liber sola libertate volitionis, qua liberè volumus credere, quia liberum arbitrium indifferens ad credendum, & non credendum, non potest se determinare ad credendum, nisi medio actu voluntatis, quo volumus credere: si verò liberum arbitrium posset se immediatè determinare ad credendum, non medio actu

voluntatis, fides esset libera, non sola libertate actus imperantis: idemque dic de alijs actibus imperatis cæterarum potentiarum; sed liberum arbitrium indifferens in actu primo potest se immediatè determinare ad actum charitatis, non medio actu imperante, & sine vllo actu imperante; ergo actus charitatis, & cæteri actus voluntatis imperati sunt liberi, nō sola libertate actus imperantis.

31. Quæritur septimò, vtrum actus imperatus charitatis, contritionis &c. addat nouam honestatem, & nouum meritum, supra actus imperantes?

32. Respondeo affirmatiuè. Probatur primò; nam est absurdum, quod si aliquis efficaciter velit facere actum charitatis, vt habeat honestatem, & meritum charitatis, propter hoc ipsum faciat actum charitatis non habentem honestatem, & meritum charitatis, sed aliam honestatem multò inferiorem; sed hoc sequeretur, si actus imperatus non adderet nouam honestatem, & nouum meritum supra actum imperantem; ergo &c. Probatur minor: nam actus, quo quis vult facere actum charitatis, vt habeat honestatem, & meritum charitatis, non habet formaliter honestatem, & meritum charitatis, cum non habeat pro motiuo, & obiecto formali bonitatem diuinam, sed honestatem creatam actus charitatis; ergo si actus imperatus charitatis non adderet nouam honestatem supra imperantem, nec actus imperatus charitatis haberet honestatem, & meritum charitatis, ac proinde qui sibi imperaret actum charitatis, vt haberet honestatem, & meritum charitatis, propter hoc ipsum faceret actum charitatis non habentem honestatem, & meritum charitatis, sed honestatem, & meritum multò inferius.

33. Rursùs sequeretur, quod eo ipso, quod aliquis efficaciter vellet facere actum contritionis, vt per illum iustificaretur extrà sacramentum, faceret actum contritionis non habentem honestatem charitatis, ac proinde insufficientem ad iustificandum extrà sacramentum, siquidem sola contritio habens honestatem, & meritum charitatis, iustificat extrà sacramentum. Hinc vlterius sequeretur, quod cum peccator in articulo mortis non habens copiam Confessarij tenetur ad eliciendum actum contritionis, quo iustificetur sine sacramento, eo ipso, quod ex motiuo obediendi huic præcepto, ac proindè per actū obedientiæ vellet facere actum contritionis, quo iustificaretur, faceret actum contritionis insufficientem ad iustificandum extrà sacramentum, & sic non obseruaret præceptum, ac proindè non posset ex motiuo obseruandi præceptum imperare sibi efficaciter obseruantiam præcepti; quæ sunt absurda.

34. Breuiter: est impossibile, vt actus aliquis non habeat suam propriam honestatem propter hoc præcisè, quod fiat à volente illum facere, vt habeat honestatem propriam talis actus; sed hoc sequeretur; ergo &c.

35. Probatur secundò à priori, & simul affertur ratio, quare actus imperatus voluntatis addat nouam honestatem, & malitiam, nouum meritum, & demeritum supra actum imperantem, actus autem imperati intellectus, & aliarum potentiarum non addant nouam honestatem, & malitiam, nouum meritum, & demeritum supra actum imperantem. Ratio est, quia cum imperamus actus aliarum potentiarum, sumus in actu primo liberi solum ad illos exercendos, medio actu imperante voluntatis, ad quem solum sumus immediatè liberi; sed honestas formalis, & immediata est solum in ijs actibus, ad quos sumus proximè, & immediatè liberi in actu primo; ergo honestas formalis, & immediata est solum in actibus imperantibus voluntatis, dū cum imperamus actus charitatis, & alios actus voluntatis, sumus proximè, & immediatè liberi in actu primo non solum ad actus imperantes, sed etiam ad actus imperatos, quos possumus exercere sine imperantibus; sed honestas, vel inhonestas formalis, & immediata est in omnibus actibus, ad quos sumus proximè, & immediatè liberi in actu primo; ergo honestas formalis, & immediata est non solum in actibus imperantibus, sed etiam in actibus imperatis voluntatis. Confirmatur: nam in actu primo proximo sumus formaliter, & immediatè liberi, & indifferenter ad actum charitatis eliciendum, medio actu imperante, vel non medio actu imperante; ergo actus charitatis, seu eliciatur, medio actu imperante, seu non medio actu imperante, eodem modo habebit suam honestatem, & suum meritum proprium, neque illud amittet ex eo, quod illum eliciamus, medio actu imperante.

36. Obijcies; ad actum formaliter, & immediatè liberum requiritur, vt procedat à principio proximo indifferenti, & coniungibili cum negatione talis actus; sed actus contritionis imperatus non procederet à tali principio; ergo &c. Probatur minor; nam actus imperatus contritionis procederet tanquam à principio proximo ab homine, prout efficaciter volente elicere actum contritionis, ità vt ipsa volitio efficax faciendi actum contritionis spectaret ad principium proximum ipsius, ex pacto, quod voluntas efficax credendi spectet ad principium proximum actus fidei; sed homo vt efficaciter volens elicere actum contritionis, non est indifferens ad ipsum omittendum, nec voluntas efficax faciendi actū contritionis potest coniungi cum eius negatione, siquidem repugnat, vt homo possit, & velit facere actum contritionis, & tamen non faciat; ergo &c.

37. Respondeo, distinguo maiorem: ad actum formaliter, & immediatè liberum requiritur, vt procedat à principio proximo per se requisito indifferenti, concedo; à principio proximo non per se requisito, sed liberè posito indifferenti, nego; distinguo eodem pacto

pacto minorem; & nego consequentiam. Vt actus sit immediatè, & formaliter liber, sufficit, vt procedat à principio proximo sufficienti per se requisito indifferenti, & coniungibili cum negatione actus, licet procedat etiam à principio proximo non per se requisito, sed liberè posito determinato ad vnum, & inconiungibili cum negatione actus. In casu nostro actus contritionis imperatæ procedit à voluntate proximè potenti, & sufficienti se immediatè determinare ad actum contritionis, etiã sine vllo actu imperante, quæ voluntas est principium proximum sufficiens per se requisitum ad actum contritionis; procedit autem ab actu imperante, tanquam à principio non per se requisito ad actum contritionis, sed liberè posito: nam voluntas potens se determinare ad actum contritionis, tùm medio, tùm non medio actu imperante, liberè se determinat actu imperante; ergo actus contritionis est formaliter, & immediatè liber. At actus fidei, & actus imperati aliarum potentiarum procedunt à principio proximo per se requisito determinato ad vnum, siquidem non possumus nos ad illos determinare, nisi medio imperio voluntatis, ideoque non sunt liberi formaliter, & immediatè, sed solum denominatiuè, & mediatè, vt explicatum est. De actibus voluntatis imperantibus, & imperatis, eorumque libertate, honestate, ac merito videri potest Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 11. & P. de Esparza in tractatu de actibus humanis, quæst. 33. vbi docet actus virtutis superioris non posse efficaciter imperari per actum virtutis inferioris, ac proinde actum charitatis non posse efficaciter imperari per actum alterius virtutis, cum omnes aliæ virtutes sint inferiores charitate. De hac quæstione agam in tractatu de Pœnitentia, examinans, vtrum pœnitentia virtus specialis possit imperare actum contritionis eliciendum ex motiuo charitatis, & sequar sententiam affirmatiuam, quam interim suppono.

38. Ad 1. distinguo antecedens: actus externus est simpliciter liber noua libertate, nego: libertate actus interni, à quo denominatur liber, concedo. Actus externus non est liber noua libertate, sed denominatur liber ab actu interno. Quia non addit nouam libertatem, non addit nouam imputabilitatem, nec nouum meritum, vt dictum est num. 16. Proportionaliter actus externus addit difficultatem, cuius victoria non addit nouam libertatem, & imputabilitatem: addit obsequium Dei, quod quia non est liberum noua libertate, non imputatur ad nouum meritum, nisi fortè præmij accidentalis, vt dictum est nu. 22. Ex Augustino ad volendum simul, & exequendum, regulariter requiritur maior gratia, quia ad volendum simul, & exequendum regulariter requiruntur plures, & intensiores actus voluntatis, ac magis durantes, vt explicatum est num. 12. Cæterum si ex duobus habentibus æquales actus internos voluntatis, alter exequatur, alter non exequatur, qui exequitur indiget solum maiori gratia externa adiuuante potentias executiuas, cuius gratiæ vsus sicut non est liber noua libertate, sic non addit nouum meritum.

39. Ad 2. distinguo maiorem: martyrium re ipsa toleratum est magis meritorium ex opere operantis, quam sola voluntate omnino æquali desideratum, nego: ex opere operato, vel quasi ex opere operato, concedo; & nego consequentiam. Probabile est martyrium præ alijs bonis operibus non sacramentalibus habere à Deo hoc priuilegium, vt conferat gratiam, non solum ex opere operantis, sed quasi ex opere operato. Hoc posito, martyrium re ipsa toleratum ex opere operantis non meretur maiorem gratiam, quam martyrium solum desideratum voluntate prorsus æquali, sed obtinet gratiam multo maiorem quasi ex opere operato. Ex hoc autem non valet argumentum ad alia opera, quæ non habent hoc priuilegium. Addo martyrium re ipsa toleratum habere maius meritum accidentale aureolæ, ac proportionale meritum aureolæ conuenire etiam Virginibus, Doctoribus &c.

40. Ad 3. distinguo maiorem: si executio operis non adderet meritum supra voluntatem exequendi opus, sequeretur, quod qui haberet voluntatem efficacem faciendi omnes actus honestos, quos fecerunt Apostoli, & B. Virgo, haberet meritum æquale illis, si vellet hoc voluntate æquali concedo: si vellet voluntate imperfectiori, nego. Apostoli, & B. Virgo voluerunt facere illa, quæ fecerunt, actibus voluntatis numero plurimis, intensione perfectissimis, valde durantibus, & ex perfectissimo amore Dei profectis: at qui vellet facere actus honestos Apostolorum &c. vellet illos facere voluntate quoad hæc omnia incomparabiliter imperfectiore; ergo haberet meritum imcomparabiliter minus. Addo primo actus voluntatis internos imperatos addere meritum supra imperantes, vt dictum est num. 32. Addo secundo, quod quia probabiliter B. Virgo voluit pati martyria omnium martyrum voluntate adeo perfecta, vt adæquauerit, & superauerit voluntatem, qua omnes martyres passi sunt martyrium, per hunc actum meruit æquè, ac etiam magis, quam omnes martyres simul.

41. Ad 4. Peccatum executioni mandati non meretur apud Deum maiorem pœnam substantialem, quam si æquali omnino voluntate sit volitum, & non mandatum executioni, vt dictum est num. 13. & seq. Quia tamen regulariter qui vult, & facit, exercet plures, & intensiores actus voluntatis peccaminosos, quam qui vult, & non facit, vt dictum est num. 12. ideo Respublica, & Ecclesia, quæ non iudicat immediatè de internis, magis punit externa malefacta opere completa, quam solum volita; & ex eadem ratione Christus præcepit, vt in confessione expri-

mantur etiam actiones externæ.

42. Opponit Scotus Augustinum, qui lib. 13. de Trinit. cap. 5. dicit: *Mala voluntate vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur.*

43. Respondeo, quod miserior est potestate, quia regulariter dum exequitur opus malum, facit plures, & intensiores actus voluntatis malos, vt explicatum est.

44. Opponi etiam solet, quod inter errores Abairardi error decimus tertius refertur: *Nos verò dicimus, quod sola voluntas à Deo æternaliter remuneratur siue ad bonum, siue ad malum, nec propter opera peior, vel melior efficitur homo, nisi fortè dum operatur, in aliquo eius voluntas augetur.*

45. Respondet Vasquez 1.2.disp.76.cap.3. nusquam talem propositionem reperiri inter errores Abairardi. Et quidem Bernardus epist. 188. & 192. referens errores Abairardi, hanc propositionem non recenset. Gregorius Ariminensis in 2. qu. 1. testatur se plures libros legisse, in quibus recensebantur errores Abairardi, ac nusquam hanc propositionem inueniisse relatam inter eius errores, sed 13. errorem illius in hunc modum referri: *Quod propter opera nec peior, nec melior efficiatur homo*; errorem autem 19. recenseri: *neque opus, neque voluntas, nec concupiscentia, nec delectatio, quæ mouet eam, peccatum est, nec debemus illam extinguere.* quæ propositiones toto cœlo differunt à relata.

46. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, nam meritum consistit in hoc, quod quia actus bonus est imputabilis, est dignus compensatione; ergo vt crescat meritum, debet crescere imputabilitas; sed per actionem externam non crescit imputabilitas, vt dictum est num. 16. ergo non crescit meritum substantiale. At satisfactio consistit in hoc, quod quia qui meretur pœnam, liberè sibi pœnam infligit, est dignus, vt iudex minorem proportionaliter pœnam illi infligat; ergo quo maiorem quis pœnam liberè patitur, eo magis debet minui pœna infligenda à iudice; sed maiorem pœnam patitur, qui vult, & exequitur opera pœnalia, quam qui vult, & non exequitur; ergo magis satisfacit. Addo, quod quia diminutio pœnæ temporalis est quoddam veluti præmium accidentale, non autem substantiale operis boni, ex eo, quod actio externa auget satisfactionem, infertur solum, quod actio externa augeat præmium accidentale operis boni, quod vltrò concessimus num. 22. non autem, quod augeat præmium substantiale, quod solum negauimus.

47. Ad 6. Dictum est actus voluntatis internos ideò addere nouum meritum, quia sunt liberi noua libertate; sed actus externi non sunt liberi noua libertate; ergo &c.

QVAESTIO XCV.

Vtrum ad meritum essentialiter requiratur vt sit contemptus liber, & arduus commodi temporalis?

1. VIdetur requiri, vt docuit P. de Esparza quæst. 30. de actibus humanis: primo quia S. Thomas 1. par. quæst. 62. art. 4. cum in primo argumento obiecisset: *meritum est ex difficultate actus meritorij; sed nullam difficultatem habuit Angelus ad bene operandum; ergo bona operatio non fuit ei meritoria*: respondet: *Ad primum ergo dicendum, quod difficultas bene operandi non fuit in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc, quod opus aliquod non est supra virtutem naturæ*; ergo S. Thomas supponit, & concedit ad meritum requiri difficultatem actus.

2. Secundò Scriptura præmium vitæ æternæ promittit solum operibus laboriosis, & difficilibus, quæ includunt violentiam, non tamen, & victoriam; sed essentia, & natura operis meritorij vitæ æternæ non innotescit lumine naturæ, sed solum ex diuina reuelatione, & ex Scriptura; ergo de essentia, & natura operis meritorij est, vt sit opus laboriosum, difficile &c. Probatur maior, afferendo ex Scripturæ. Matth. 11. *Regnum Cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*: 2. ad Timoth. 2. *Qui certat in agone, non coronabitur, nisi legitimè certauerit*: Ibidem: *Labora sicut bonus miles Christi Iesu*: *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: 1. ad Corinth. 8. *Vnusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*. Ad Rom. 8. *Si tamen compatimur, vt & conglorificemur*: Psalm. 125. *Euntes ibant, & flebant mittentes semina sua: venientes autem venient cum exultatione portantes manipulos suos.*

3. Tertiò si ad actum meritorium vitæ æternæ non requiretur, vt esset difficilis, & laboriosus, sed sufficeret, vt esset liber, & honestus, ac factus ab homine iusto, non video ratio, cur actus liberi, & honesti beatorum, & Christi Domini post resurrectionem in corpore impassibili, non essent meritorij vitæ æternæ; ergo &c. Probatur sequela. Nam plures actus beatorum, & Christi Domini sunt liberi, & honesti, imò honestiores actibus viatorum; eliciuntur etiam à iustis, ac magis iustis, & sanctis, quam omnes, vel aliqui viatores; ergo est prorsus irrationabile, quod Deus det præmium vitæ æternæ actibus viatorum minus honestis, ac dignificatis à minori gratia, ac neget præmium vitæ æternæ actibus beatorum, & Christi magis honestis, ac dignificatis à maiori gratia.

4. Quartò si dicatur ad merendum requiri statum viatoris, ac proindè ex defectu huius conditionis actus beatorum, qui sunt in termino, non esse meritorios, contra est: nam eadem

catenus ad merendum requiritur status viatoris, quatenus hic status influit in actus aliquod prædicatum, propter quod actus viatorum constituantur specialiter digni præmio præ actibus existentium in termino; sed hoc prædicatum non potest esse aliud, nisi quod actus liberi viatorum vltrà honestatem includunt contemptum liberum, & arduum commodi temporalis, quem contemptum arduum non includunt actus beatorum existentium in termino; ergo &c.

5. Respondeo, quod vt docet S. Thomas 1. p. quæst. 62. artic. 2. ad 2. *Difficile est, quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Vno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem, & tunc si ad hoc possit peruenire aliquo auxilio, dicitur difficile, si nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundùm ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum: sicut ascendere non est contra ordinem naturalem potentiæ motiuæ, quia anima quantum est de se nata est mouere in omnem partem, sed impeditur ab hoc propter corporis grauitatem, vnde difficile est homini ascendere.* Ex hac doctrina S. Thomæ infertur difficile dici dupliciter. Primò omne supernaturale dicitur difficile, quia excedit potentiam naturæ. Secundò difficile dicitur, quod fit cum impedimento, ac proindè fit cum labore, molestia, vel dolore ideoque Aristoteles lib. 1. Rhetor. cap. 6. dicit: *Facilia verò sunt, quæ vel sine dolore, vel tempore breui fiunt. Difficile enim aut dolore, aut magnitudine temporis definitur.*

6. Hoc posito, dicendum: ad meritum vitæ æternæ requiritur actus difficilis, & arduus in primo sensu, itàut sit intrinsecè supernaturalis, ac supra vires naturæ, ac proinde ex auxilio gratiæ, sed non requiritur, vt sit actus difficilis, & arduus in secundo sensu, itaut procedat à potentia impedita aliquo impedimento potentiæ adiuncto, propter quod fiat cum labore, molestia, vel dolore.

7. Quia prima pars conclusionis probata est quæst. 92. in qua ostendimus ad meritum vitæ æternæ, ac præmij supernaturalis requiri actus intrinsecè supernaturales, probatur secunda pars, nimirum non requiri actus, qui fiant cum labore, molestia, vel dolore, propter aliquod impedimentum, puta propter aliquam inclinationem contrariam potentiæ adiunctam. Probatur ergo primo à posteriori. Nam Angeli, & Adamus in statu innocentiæ, ac naturæ integræ potuerunt de condigno mereri vitam æternam per actus liberos, honestos, & supernaturales, exercitos sine vllo labore, molestia, ac dolore; ergo &c. Probatur antecedens: nam ex principijs S. Augustini, ac S. Thomæ, & Theologorum communiter integritas naturæ consistebat in hoc, vt dum Adam haberet pacem cum Deo, haberet pacem in se ipso, & dum ratio erat obediens Deo, nihil esset inobediens, ac non perfectè subiectum rationi; sed si Adam non potuisset exercere actus liberos, honestos, supernaturales, ac meritorios vitæ æternæ, puta actum diligendi Deum super omnia sine labore, molestia, ac dolore ortis ex contraria inclinatione ad commodum temporale, quod ex amore Dei contemnebat, eo ipso non habuisset in se ipso pacem, sed habuisset intestinum bellum consistens in contrarijs inclinationibus ad obiecta contraria, & illa inclinatio ad commodum temporale præueniret rationem, & non esset perfectè subdita rationi; ergo &c. Confirmatur: nam labor, dolor, molestia &c. procul dubio sunt motus contrarij naturæ; ergo eo ipso, quod Adam non potuisset exercere actus honestos meritorios sine labore, dolore, ac molestia, non potuisset exercere actus meritorios, absque eo quod experiretur in se ipso motus contrarios naturæ; sed qui experitur in se ipso motus contrarios naturæ, experitur in se ipso intestinum bellum; ergo &c.

8. Hæc doctrina desumpta est ex SS. Augustino, & Thoma. Sanctus enim Augustinus sæpe docet in Adamo ante peccatum non fuisse pugnam contrariarum inclinationum, sed fuisse summam pacem. Lib. de Corrept. & Gratia, cap. 11. dicit: *Ille verò nulla tali rixa à se ipso aduersus se ipsum tentatus, atque turbatus, in illo beatitudinis loco sua secum pace fruebatur*: & cap. 12. *nihil illi concupiscentialiter resistebat*. Quomodo in Adamo nulla dabatur pugna, sed perfecta pax, si non poterat elicere actus honestos, & meritorios sine labore, dolore, vel molestia, ex inclinatione ad opposita bona temporalia? Lib. 3. contra Iulianum cap. 11. *In natura hominis antè peccatum pacem decebat esse, non bellum*; lib. 4. contra eumdem cap. 5. *Quæ pugna boni, & mali nulla esset, si nemo peccasset*: lib. 5. cap. 7. inducit Adamum post peccatum sic semetipsum alloquentem: *In tota anima, & toto corpore conditorem habeo pacis Deum. Quis in me seminauit hoc bellum?* Eodem lib. cap. 17. *Absit, vt illa pax animi, & corporis haberet aliquid, propter quod aduersus se ipsum prima hominis natura repugnaret*: lib. 14. de Ciuit. cap. 15. *Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas*: Lib. 21. de Ciuit. cap. 15. *Hoc autem bellum non esset, si natura humana per liberum arbitrium in rectitudine, in qua facta est, præstitisset*; ergo S. Augustinus constantissimè docet in Adamo non fuisse vllos motus contrarios, nec vllam pugnam intrinsecam. Hinc consequenter docet, quod potuisset vitare peccatum, & operari honestè absque vllo labore, dolore, vel molestia; ac lib. 14. de Ciuit. cap. 11. dicit: *Erat deuiatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omninò malum, quod contristaret, irruebat.* Quo pacto fuisset deuiatio tranquilla peccati, si non potuisset peccatum vitare, nisi cum labore, dolore, vel molestia, à qua contristaretur? lib. de Corrept. & Gratia cap. *In quibus prorsus nullum patiebatur malum*; ergo exercendo actus honestos, non patiebatur malum laboris,

boris, doloris, ac molestiæ. Lib. 5. contra Iulianum, cap. 5. loquens de paradiso, ac de statu innocentiæ, dicit: *Vbi abfit, vt credamus aliquid fuisse, vnde sensum nostrum, siue intrinsecus, siue extrinsecus, aut dolor pungeret, aut labor fatigaret, aut pudor confunderet, aut ardor vreret, aut algor stringeret, aut horror offenderet.*

9. Aliqui apud Suarium lib. 1. de Gratia cap. 25. num. 9. dixerunt in Angelis, & Adamo ante peccatum non fuisse inclinationes indeliberatas ad bona sensibilia, ac proindè non fuisse concupiscentiam carnis, sed fuisse innatum, & indeliberatum appetitum excellentiæ, ac laudis, ac quamdam veluti concupiscentiam spiritus, à quâ per motus indeliberatos abstraherentur, & allicerentur ad superbiendum.

10. Sed reijciuntur: nam Augustinus vbique dicit in Adamo ante peccatum fuisse summam pacem, nullum bellum, nullam pugnam, vel rixam. Quomodo autem hæc verificarentur, si anima ipsa per contrarias inclinationes cum se ipsa pugnasset? Rursus dicit, quod dum anima habebat pacem cum Deo, debebat habere pacem cum se ipsa; sed hæc ratio probat, quod nullum debuit in se ipsa habere bellum contrariarum inclinationum; ergo &c.

11. Consonat Augustino S. Thomas: Nam 1. p. quæst 95. art. 2. quærens, vtrum in primo homine fuerint animæ passiones, respondet: *Respondeo dicendum, quod passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cuius obiectum est bonum, & malum. Vnde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, vt amor, & gaudium, quædam ad malum, vt timor, & dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, vt patet per Augustinum 14. De Ciuit. Dei, cap. 10. omnes illas passiones, quæ respiciunt malum, in Adam non erant, vt timor, vt dolor, vel huiusmodi: similiter illæ passiones, quæ respiciunt bonum non habitum, & nunc habendum, vt cupiditas æstuans. Illæ verò passiones, quæ possunt esse boni præsentis, vt gaudium, & amor, vel sunt futuri boni in suo tempore habendi, vt desiderium, & spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ, aliter tamen, quam in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Vnde passiones quandoque sunt in nobis præuenientes iudicium rationis, & impedientes, quandoque verò ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu verò innocentiæ appetitus inferior erat rationi totaliter subiectus. Vnde non erant in eo passiones animæ, nisi ex iudicio rationis consequentes:* ergo S. Thomas docet, quod quia in natura integra nullum homini malum inerat, vel imminebat, nec vllum bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro illo tempore habendum, nullæ erant passiones afflictiuæ, vt dolor, timor, cupiditas æstuans, spes affligens &c. Docet rursus, quod in eo statu nullæ erant passiones, affectus, vel motus indeliberati, ac non consequentes rationem; ergo Adamus in statu innocentiæ poterat libere exercere quoslibet actus supernaturales, honestos, ac meritorios vitæ æternæ, sine vllo labore, dolore, & molestia; imò non poterat licitè acceptare vllum laborem, dolorem, & molestiam, quia hoc esset contra perfectionem illius status. Consequenter S. Thomas art. 3. eiusdem quæstionis 95. quærens, vtrum Adam habuerit omnes virtutes, respondens inter alia dicit: *Si verò imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, non secundum actum, vt patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, & de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena. Perfectio autem primi status repugnat tam dolor, quam culpa, & miseria. Vnde tales virtutes erant in primo homine secundum habitum, non secundum actum;* ergo expresè docet dolorem, & per consequens laborem, & molestiam non fuisse in Adamo ante peccatum, quia repugnabant perfectioni naturæ integræ; ergo Adam ante peccatum exercebat actus meritorios sine vllo dolore, labore, ac molestia. Ex proportionali ratione idem dicendum de Angelis.

12. Quia Angeli, & Adamus ante peccatum erant in statu, in quo si non peccarent, nullum pati poterant malum, dolorem, laborem, molestiam &c. ideò S. Augustinus aliquando docet illos fuisse beatos quadam beatitudine imperfecta, ac non consummata. Lib. enim 11. de Ciuit. cap. 13. docet Angelos malos, antequam peccarent, habuisse aliquam beatitudinem. Idem supponit lib. de Correp. & Gratia, cap. 10. dicens de malis Angelis: *Refugientes tamen eius bonitatem, qua beati fuerunt, non potuerunt eius euadere iudicium*: & eodem capite docet eorum beatitudinem fuisse imperfectam, & non consummatam. Eodem lib. 11. de Ciuit. cap. 12. docet primos homines in paradiso fuisse beatos quadam beatitudine imperfecta, idemque supponit lib. 14. de Ciuit. cap. 10. & lib. 11. de Gen. ad litteram cap. 33. Idem de Angelis docet S. Thomas 1. p. quæst. 62. art. 1. & de primis hominibus quæst. 94. art. 1. Suarez autem lib. 5. num. 14. de Angelis, allatis citatis locis Augustini, dicit: *Respondetur Augustinum loqui generali modo de beatitudine supernaturali, quæ in cognitione, & amore charitatis Dei consistit, præsertim si adiungatur innocentia, & potestas, ac facilitas carendi omni malo, si quis velit*; ergo etiam Suarius docet Angelos, & Adamū ante peccatū potuisse facile carere omni malo, si vellent, ac proindè potuisse exercere actus meritorios vitæ æternę sine malo laboris, doloris, ac molestię. Videri possunt quæ de hoc puncto dixi to. 1. q. 259.

13. Probatur secundo conclusio à priori. Nam ex eo, quod voluntas faciat actum bonum supernaturalem cum perfecta indifferentia faciendi actum bonum, vel malum, non potest impediri meritum actus boni, sicut si se determinaret ad actum malum non impedire-

diretur demeritum actus mali ; sed quod quis exerceat liberè actus supernaturales sine vllo labore, dolore, ac molestia, potest oriri, ac de facto in Angelis, & Adamo ante peccatum oriebatur ex eo, quod illos exercerent cum perfecta indifferentia exercendi actus bonos, vel malos ; ergo non impediretur meritum actus boni ; ac proindè actus eliciti sine vllo labore, dolore, ac molestia possunt esse meritorij vitæ æternæ. Probatur minor ; nam perfecta indifferentia consistit in hoc, vt voluntas, propositis motiuis pro vtraque parte, constituatur in perfecto quodam æquilibrio, ita vt ad nullam partem inclinetur per motus indeliberatos, sed possit sine vlla difficultate eligere partem, quam voluerit ; sed ex hoc oritur, quod si eligat vnam partem, eligat sine vllo labore, & molestia, cum labor, & molestia oriantur ex inclinatione in partem oppositam, quæ inclinatio repugnat electioni partis contrariæ ; ergo quod aliquis exerceat liberè actus supernaturales sine vllo labore, dolore, ac molestia, potest oriri, ac de facto in Adamo, & Angelis oriebatur ex perfecta indifferentia, ac proindè non impediebat meritum.

14. Confirmatur ; nam si aliquis transgreditur præceptum, quod potest obseruare sine vllo labore, dolore, ac difficultate, propter hoc ipsum meretur maximam pœnam ; ergo si obseruat, meretur præmium vitæ æternæ propter hoc ipsum, quia constitutus in perfecta indifferentia, illud obseruauit. Antecedens, & ex se patet, & confirmatur ex Augustino, qui lib. 14. de Ciuitat. capit. 12. probat peccatum Adami fuisse grauissimum, quia transgressus est præceptum, quod sine vlla difficultate poterat obseruare, dicens : *Hoc igitur tam leue præceptum ad obseruandum, tam breue ad memoriæ retinendum, vbi præsertim nondum voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea subsecutum est, tantò maiori iniustitia violatum est, quanto faciliori posset obseruantia custodiri.*

15. Ad 1. S. Thomas ad meritum vitæ æternæ requirit difficultatem actus consistentem in hoc, vt sit supra vires naturæ, quod vtro concedimus, negat requiri difficultatem consistentem in hoc, vt actus procedat cum aliqua contrarietate, & impedimento potentiæ, ex quo oriatur, vt actus fiat cum labore, molestia, & dolore, quod solum negamus.

16. Ad 2. quia hominibus in statu naturæ lapsæ opera meritoria vitæ æternæ non solum sunt difficilia, in quantum sunt supra vires naturæ, sed etiam in quantum fiunt cum labore, & dolore propter impedimentum ex corruptione corporis, quod aggrauat animam, & ex infectione peccati, ac resistentia concupiscentiæ, & carnis, quæ concupiscit aduersus spiritum, ideò Scriptura hominibus in statu naturæ lapsæ promittit præmium vitæ æternæ solum pro operibus difficilibus vtraque difficultate. At ex eadem Scriptura colligunt Patres, & Theologi, ac præsertim SS. Augustinus, & Thomas Angelis, & Adamo in statu naturæ integræ præmium vitæ æternæ promissum pro operibus difficilibus sola difficultate consistente in hoc, vt essent supra vires naturæ, licet per gratiam fierent sine vllo labore, ac dolore, vt patet ex locis allatis. Locis citatis potest addi locus S. Thomæ 1. parte, quæst. 63. artic. 2. ad 2. vbi concludit. *Conuerti ad beatitudinem vltimam homini quidem est difficile, & quia est supra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis, & infectione peccati ; sed Angelo est difficile propter hoc solum, quia est supernaturale.* Et quæst. 95. art. 4. quærens, vtrum opera primi hominis fuerint magis efficacia ad merendum, quam opera nostra, concludit ; *Dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosiorfuisset, nullo obstaculo in natura humana inuento : similiter etiam si consideretur absoluta quantitas operis, quia cum homo esset maioris virtutis, maiora opera fecisset ; sed si consideretur quantitas proportionalis, maior inuenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit paruum opus potestatem eius, qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem eius, qui sine difficultate operatur* ; ergo docet Adamum ante peccatum operatum fuisse sine difficultate &c.

17. Addo primo, quod etiam Angeli, & primi homines ante peccatum meriti sunt cum certamine, & victoria, non quidem hostis intrinseci, quem nullum habebant, sed hostis extrinseci, nimirum motiuorum, quæ habebant ad peccandum, à quibus Angeli, & primi parentes tandem victi peccarunt.

18. Addo secundo Adamum, & Angelos ante peccatum habuisse tentationes, non quidem internas, sed externas. Probatur, & explicatur. Tentationes aliæ sunt externæ, aliæ internæ. Tentationes externæ sunt, per quas quis ab alio proponente, & suadente incitatur ad transgressionem præcepti. Internæ sunt, per quas vnusquisque tentatur, & incitatur à concupiscentia sua, abstractus, & illectus ad transgressionem præcepti. Ex gr. potest quis tentari ad transgressionem ieiunij extrinsecus quidem ab aliquo alio suadente, vt comedat carnes prohibitas, intrinsecus autem à concupiscentia sua, qua per motus indeliberatos appetit comedere carnes ; sed Angeli, & primi parentes ante peccatum non habuerunt vllos motus indeliberatos superbiæ, vel concupiscentiæ, per quos inclinarentur ad transgressionem præcepti ; ergo solum habuerunt tentationes externas. Et quidem Angeli inferiores à supremo contra Dei honorem solliciati sunt : supremus Angelus fuit sibi ipsi prima causa peccati, absque eo quod antecedenter ab vllo extrinseco, vel per

vllos

vllos motus indeliberatos inclinaretur ad peccatum; Eua tentata fuit à Diabolo, hoc est à Lucifero per serpentem illi dicente Gen. 3. *Cur præcepit vobis Deus &c.* Adam tentatus fuit ab Eua dante illi pomum, vt comederet. Dixi, quod Angeli, & primi parentes ante peccatum non habuerunt vllos motus indeliberatos, quibus incitarentur ad peccandum, Nam postquam cæperunt peccare, excitati sunt in ipsis motus vehementissimi ad peccatum consummandum, & perficiendum.

19. Ad 3. & 4. Actus beatorum, & Christi Domini post resurrectionem, licet sint liberi, ac magis honesti, quam actus viatorum, non sunt meritorij, quia ad meritum requiritur status viatoris, vt explicabitur quæstione sequenti.

QVÆSTIO XCVI.

Vtrum, & quo pacto ad meritum requiratur status viatoris?

1. VIdetur ad merendum, vel demerendum non requiri status viatoris: primo quia quod nihil confert ad hoc, vt opus sit dignum præmio, vel pœna, nihil confert ad meritum, vel demeritum, siquidem tum meritum, tum demeritum consistit in tali dignitate; sed status viatoris nihil confert ad hoc, vt opus sit dignum præmio, vel pœna; ergo &c. Probatur minor: nam opus est dignum præmio per hoc, quod sit liberum, honestum, & placens Deo; est dignum pœna per hoc, quod sit liberum, inhonestum, ac Deo displicens; & quò melius est, magisque placet Deo, eo maiori præmio est dignum, quo peius est, magisque Deo displicens, eo maiori pœna est dignum; sed status viatoris nihil confert ad hoc, vt opus liberum sit magis bonum, vel malum, magis, vel minus placens, aut displicens Deo; nam opera libera beatorum possunt esse æquè, ac magis honesta, ac placentia Deo, quam opera libera viatorum, & opera mala damnatorum possunt esse æquè, ac magis inhonesta, ac Deo displicentia, quam opera mala viatorum; ergo &c.

2. Secundò opus honestum, ac Deo placens, ex eo, quod procedat à persona digniori, ac magis dilecta præmianti, non potest carere merito; sed opus ex se æquè honestum, ex eo, quod procedat à beato, procedit à persona digniori, ac magis dilecta Deo præmianti; ergo ex eo, quod procedat à beato, non potest carere merito.

3. Tertiò non potest explicari, in quo consistat status viatoris, & an ad meritum requiratur ex natura rei, vel solum ex diuina ordinatione; ergo &c.

4. Respondeo, quod cum egerimus de conditionibus requisitis ad meritum ex parte actus meritorij, sequitur, vt agamus de conditionibus requisitis ex parte personæ merentis; & quia duæ conditiones solent requiri ex parte merentis, prima vt sit viator, secunda vt sit iustus, hac quæstione agemus de prima, quæstione sequenti de secunda.

5. Quæritur igitur primò, vtrum tempus merendi sibi beatitudinem debeat esse finitum, & determinatum?

6. Respondeo affirmatiuè, vt docent, vel supponunt omnes Theologi cum S. Thoma 1. parte quæst. 62. artic. 9. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus. 1. ad Corinth. 7. *Tempus breue est*: 2. ad Corinth. 6. *Ecce nunc tempus acceptabile, ecce nunc dies salutis*: Ad Galat. 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum*; Ioan. 9. *Venit nox, quando nemo potest operari*: vtique meritoriè: ac Christus de se ipso dicit: *Me oportet operari opera eius, qui misit me, donec dies est*, quia nimirum ipsi Christo statutum erat determinatum tempus merendi. Patres videri possunt apud Suarium de Incarnat. disputat. 40. sect. 3. & lib. 12. de Gratia, capit. 15.

7. Probatur secundo ratione. Nam beatitudo ex suo conceptu debet esse status quietis; sed si quis non haberet determinatum tempus merendi, sed semper posset mereri beatitudinem maiorem, & maiorem, nunquam deberet quiescere, sed semper deberet moueri ad beatitudinem vlteriorem; ergo &c. Proportionaliter tempus merendi sibi miseriam contrariam beatitudini debet esse finitum, & determinatum. Ratio est, quia miseria infligitur ad satisfaciendum diuinæ iustitiæ; sed cum quis est in statu satisfaciendi, non debet esse in statu contrahendi noua debita pro vlteriori, & vlteriori satisfactione; ergo tempus merendi miseriam oppositam beatitudini debet esse finitum, & determinatum. Hinc infertur, quod ipsa natura præmij, & pœnæ substantialis postulat, vt tempus merendi præmium substantiale, & pœnam substantialem debeat esse finitum, & determinatum. Ratio est, quia præmium substantiale debet consistere in beatitudine, quæ ex suo conceptu est status quietis; sed beatitudo vt sit status quietis, debet excludere potentiam merendi vlteriorem beatitudinem; ergo exigit, vt tempus merendi sit finitum, & determinatum. Rursùs pœna substantialis consistit in miseria, quæ debet consistere in statu satisfaciendi diuinæ iustitiæ; sed status satisfactionis exigit impotentiam contrahendi vlteriora debita, pro quibus debeat satisfieri; ergo &c.

8. Quæritur secundo, vtrum debeat etiam esse finitum, ac determinatum tempus merendi vniuersim quodlibet præmium, tum sibi, tum alijs?

9. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia præmium etiam accidentale non debet crescere

scere in infinitum, nisi duratiuè, cum debet esse æternum; sed natura rationalis debet poni in statu, in quo iam habeat totum suum præmium; ergo meritum etiam non debet crescere in infinitum, adeoque natura rationalis debet poni in statu, in quo habeat totum suum meritum; sed si tempus merendi tum sibi, tum alijs, non esset finitum, ac determinatum, natura rationalis nunquam esset in statu, in quo iam haberet totum suum meritum, & totum suum præmium: nam semper posset habere noua merita, quibus deberetur nouum præmium; ergo &c. Confirmatur: nam loca Scripturæ, & Patrum allata num. 5. ostendunt vniuersaliter determinatum esse tempus merendi, tum præmia substantialia, tum accidentalia, tum sibi, tum alijs, Christus enim de se ipso, & de alijs vniuersaliter dixit: *Me oportet operari opera eius, qui misit me, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari*, vtique meritoriè: per noctem autem mortem intelligit, ac statum post mortem, vt ex Augustino, & alijs notat Maldonatus in eum locum. Videri potest etiam Chrysostomus homil. 2. de Lazaro, & homil. 37. in Matthæum. Addo, quod ipsa æterna duratio præmij, ac pœnæ, quæ nunquam potest tota haberi physicè, in quolibet instanti debet haberi tota intentionaliter. Cum enim beati sciant se in æternum perseueraturos in beatitudine, quam habent, & de hoc gaudeant, in quolibet instanti habent intentionaliter totam æternitatem suæ beatitudinis; & ex proportionali ratione damnati in quolibet instanti habent intentionaliter totam æternitatem suæ miseriæ.

10. Quæritur tertiò, quodnam tempus merendi fuerit determinatum Angelis, & hominibus, tum in statu innocentiæ, ac naturæ integræ, tum in statu naturę lapsæ.

11. Respondeo, ac dico primo, quod Angelis tempus merendi determinatum fuit duobus instantibus, aut morulis. Explicatur. Primò instanti, seu morula omnes per auxilia gratiæ exercuerunt liberè actum charitatis, quo se disposuerunt ad gratiam sanctificantem, & illam obtinentes sanctificati sunt. In secundo instanti, seu morula Angeli boni liberè perseuerauerunt in actu charitatis, & conseruarunt gratiam, Angeli mali liberè recedentes ab actu charitatis peccarunt. In tertiò instanti Angeli boni obtinuerunt præmium beatitudinis consistentis in visione Dei, Angeli mali damnati fuerunt ad æternam miseriam, ac tum Angeli boni, tum mali in tertio instanti fuerunt incapaces merendi, ac demerendi, ac proindè tempus merendi definitum fuit duobus instantibus, seu morulis. Instantia Angelorum definiuntur eorum operationibus, vel exercitijs liberis, itaut tot in Angelis numerentur instantia, quot operationes, siue exercitia libera sibi succedentia. Quanto autem tempore duret vna operatio, vel vnum exercitium liberum Angeli, adeoque vnum instans Angelicum, nos assignare non possumus, vt aduertit Suarius lib. 5. de Angelis cap. 11. num. 5. & Vasquez 1. parte disp. 229. cap. 10. num. 43.

12. Hanc sententiam de tempore merendi Angelis definito quoad rem ipsam videntur docere communiter Theologi, licet discrepent quo ad modum loquendi. Nam Vasquez 1. parte, disput. 229. cap. 10. docet tempus merendi Angelis malis definitum fuisse duobus instantibus, primò, quo liberè actum charitatis exercuerunt, & altero, quo peccarunt, & recesserunt ab actu charitatis. At tempus merendi Angelis bonis putat definitum fuisse vnico instanti coexistenti duobus instantibus malorum, quo vnico instanti liberè exercuerunt actum charitatis, & in illo perseuerarunt. Dicit autem hoc esse vnicum instans, quia continet vnicam operationem continuatam, cum è conuerso instantia malorum Angelorum sint duo, quia continent duas operationes contrarias, nimirum actum charitatis, & actum peccati: & hic modus loquendi consonat S. Thomæ 1. p. quæst. 52. art. 5. Suarez è conuerso lib. 5. de Angelis, cap. 11. num. 14. docet tempus merendi etiam in Angelis bonis definitum fuisse duobus instantibus, seu morulis, quia dum Angeli mali peccarunt, boni perseuerarunt in actu charitatis per nouum exercitium libertatis, & addiderunt nouum meritum. Sed quæstio quoad hoc videtur de modo loquendi.

13. Ratio, cur Angelis tempus merendi fuerit hoc pacto definitum, affertur à S. Thoma 1. p. quæst. 52. art. 4. Nam gratia perficit naturam secundum modum ipsius naturæ; sed modus proprius naturæ angelicæ est, vt suam perfectionem naturalem consequatur, non paulatim, & per discursum, sed statim, ideoque statim habet perfectam cognitionem naturalem; ergo proportionaliter perfectionem supernaturalem beatitudinis, quàm debet obtinere per meritum, debet obtinere statim, ac per vnicum meritum perfectum, & consummatum; sed meritum perfectum, & consummatum beatitudinis consistit in hoc, vt quis Deum diligat super omnia amore supernaturali, & vt potens ab hoc amore peccando recedere, non recedat; ergo statim, ac Angelus Deum super omnia dilexit, & à dilectione peccando non recessit, debuit obtinere beatitudinem; sed hoc meritum consummatum includit duo instantia, vel vnum æquiualens duobus; ergo tempus merendi Angelis bonis definitum fuit duobus instantibus, vel vno æquialenti duobus, post quæ consecuti sunt beatitudinem, cui annexa fuit impotentia vlterius merendi. Proportionaliter Angelis malis tempus merendi, ac demerendi fuit definitum duobus instantibus, post quæ damnati fuerunt ad æternam miseriam, cui annexa est impotentia vlterius demerendi. Videri possunt, quæ de hoc puncto dixi tomo 1. quæst. 175. num. 21. & sequentibus.

14. Potest opponi: Angeli tum boni, tum mali possunt mereri præmia, ac pœnas accidentales vsque ad diem iudicij.

15. Respondeo verbis S. Thomæ 1. par. quæst. 62. art. 9. ad 3. *Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum, qui per ipsorum ministerium saluantur, secundum illud Luc. 15. gaudium est Angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest vsque ad diem iudicij. Vnde quidam dicunt, quod quantùm ad præmium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est, vt dicatur, quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit viator, & comprehensor, vt Christus, qui solus fuit viator, & comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquirunt virtute beatitudinis, quam illud mereantur.* Idem proportionaliter dic de Angelis malis. Addo Angelos malos posse de nouo mereri pœnam aliquam coercitiuam, qua coerceantur à faciendis malis, quod tamen non est proprium meritum, siquidem meritum propriè dictum solum est ad pœnam compensatiuam, non autem ad purè coercitiuam, quæ potest inferri etiam brutis incapacibus merendi.

16. Dicendum secundò cum sententia, quam communiter docent, vel supponunt Theologi: hominibus, si permansissent in statu innocentiæ, & naturæ integræ, definitum fuit tempus merendi vsque ad translationem in cælum empyreum, vbi obtinuissent beatitudinem perfectam animæ, consistentem in visione Dei, & corporis, consistentem in dotibus corporis glorioſi. Probatur: nam tempus merendi in statu innocentiæ non finiretur morte, siquidem mors in eo statu non fuisset; ergo finiretur translatione; sed non esset tunc translatio ad statum medium, qualis est status animarum purgatorij, & qualis erat antc mortem Christi status animarum in sinu Abrahæ: nam in statu naturæ integræ non fuisset peccatum veniale, vel aliud impedimentum beatitudinis, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 89. art. 3. & ex eo Suarius lib. 3. de opere sex dierum, cap. 13. num. 17. & sequentibus; ergo tempus merendi fuisset finitum translatione ad statum perfectæ beatitudinis. Videri potest Suarius lib. 5. de opere sex dierum, cap. 12. num. 1. & 12.

17. Dicendum tertio: hominibus in statu naturæ lapsæ tempus merendi definitum fuit vsque ad mortem, per quam anima separatur à corpore. Probatur primò ex Scriptura, & Patribus. Eccleſiast. 9. dicitur: *Quodcumque potest agere manus tua, instanter operare, quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia est apud inferos, quod tu properas*: quod vt exponit Hieronymus intelligendum est de opere meritorio, ac de scientia, & sapientia, prout illi deseruiunt. Ibidem addit Scriptura mortuos non habere vltra mercedem, quia nimirum sunt incapaces merendi. Eadem Scriptura retributionem promittit operibus factis in hac vita, & monet, vt ante mortem bonis operibus insistamus. Eccleſiast. 11. *Facilè est coram Deo in die obitus retribuere vnicuique secundum vias suas*; Eccleſiast. 14. *Ante obitum operare iustitiam*: Eccleſiast. 18. *Ne verearis vsque ad mortem iustificari*: 2. ad Corinth. 5. *Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum*.

18. Probatur secundò conclusio ratione. Nam cum homines in natura pura, & lapsa habeant duplicem statum, alterum vitæ præsentis, alterum post mortem, conueniens fuit vt tempus vitæ præsentis esset tempus merendi, tempus vitæ futuræ esset tempus non amplius merendi, sed retribuendi vnicuique iuxta opera sua.

19. Quia testimonia, & rationes aliæ probant vniuersaliter de omni merito, tum præmij substantialis, tum accidentalis, idcirco dicendum est, quod homines post mortem sunt incapaces omnis meriti, tum respectu præmij substantialis, tum respectu accidentalis. Hinc reijciuntur sententiæ quorumdam, qui hanc regulam limitant. Primò aliqui docuerunt Christum etiam post mortem, & in resurrectionem mereri propter excellentiam Personæ. Suarius 3. p. disp. 39. sect. 3. dicit hanc exceptionem esse plusquam temerariam, cum sit contra torrentem Theologorum, & contra locutiones vniuersales Scripturæ. Confirmatur: nam Christus Ioann. 9. dixit: *Me oportet operari, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari*, ac nomine noctis intelligit mortem, post quam non datur meritum, vt videntur explicare Chrysost. homil. 55. in Ioann. Augustt. tract. 44. in Ioann. & alij. Secundo aliqui dixerunt, beatos, & animas purgatorij posse mereri solum de congruo aliquod præmium accidentale. Tertiò Durandus in 3. dist. 18. quæst. 2. & Gabriel eadem dist. qu. 1. existimarunt animas beatorum posse mereri resurrectionem, & beatitudinem accidentalem corporum, quam adhuc non habent. Reijciuntur: nam sine fundamento limitant locutiones vniuersales Scripturæ, & Patrum.

20. Infertur, quid dicendum sit in quæstione, in qua quæritur, vtrum Henoch, & Helias in statu, in quo nunc sunt post translationem, sint capaces merendi. Negant Suarius lib. 12. de gratia, cap. 15. num. 8. & Vasquez 1. 2. disput. 217. cap. 3. num. 38. Affirmat Viegas in Apocal. ad cap. 11. comm. 5. sect. 4. num. 4. At Benedictus Pereira lib. 7. in Gen. disput. de Henoch, qu. 5. vtramque partem censet probabilem. Ego existimo probabiliorem sententiam affirmatiuam. Primò quia regula vniuersalis, quod in natura lapsa tempus merendi sit totum, & solum tempus ante mortem, non est limitanda. Secundò quia si esset ratio limitandi hanc legem, maximè ne merita Henochi, & Heliæ nimis crescerent, & excederent merita aliorum sanctorum; sed videtur inconueniens diuinæ liberalitati limitare suam legem, ne merita eorum nimis

nimis crescant; ergo &c. Addo, quod si Deus per suam prædestinationem destinauit aliquos ad maiorem beatitudinem, quam Henochum, & Heliam, prout de facto destinauit Beatissimam Virginem, facile illi fuit præuenire eos tanta gratia, & tot auxilijs, quibus tempore multò minori acquisiuerint maiora merita, quam illi tempore multò maiori.

21. Quæritur quartò, vtrum tempus merendi hominibus, & Angelis fuerit determinatum ex natura rei, vel solum à voluntate Dei?

22. Respondeo, quod fuit determinatum à Deo, sed iuxtà exigentiam naturæ, & statuum. Probatur ex dictis. Nam natura Angelica exigebat, vt tempus merendi Angelis determinaretur duobus instantibus, vt probatum est num. 11. Status naturæ integræ exigebat, vt hominibus tempus merendi determinaretur vsque ad translationem, iuxtà dicta num. 15. Status naturæ lapsæ, & puræ, si datus fuisset, exigebat, vt tempus merendi determinaretur vsque ad mortem, iuxtà dicta num. 17.

23. Quæritur quintò, quid sit status viæ?

24. Respondeo statum viæ esse, in quo agenti rationali nondum existenti in suo vltimo termino beatitudinis, aut miseriæ, per legem æternam proposita est retributio actuum honestorum, & inhonestorum.

25. Ex allata descriptione infertur primò Angelos duobus primis instantibus fuisse viatores, quia non erant in vltimo termino beatitudinis, ac miseriæ, & proposita erat illis retributio actuum honestorum, vel inhonestorum; in tertio instanti non fuisse in via. Nam Angeli boni fuerunt primo in vltimo termino beatitudinis: Angeli mali fuerunt primo in vltimo termino miseriæ substantialis; & licet adhuc non sint in vltimo termino miseriæ accidentalis consistentis in pœna alligationis in inferno, quæ pœna inferetur in die iudicij, tamen non proponitur illis retributio compensatiua eorum, quæ malè gesserint.

26. Infertur secundò Christum ante mortem fuisse in via simul, ac termino, adeoque fuisse simul comprehensorem, & viatorem. Fuit in vltimo termino beatitudinis substantialis animæ, in qua non potuit crescere, ideoque fuit comprehensor. Fuit in via, quia non fuit in vltimo termino beatitudinis, & gloriæ corporis, & eius actibus liberis honestis proposita fuit retributio gloriæ corporis, & redemptionis generis humani. Post mortem in triduo ante resurrectionem non fuit amplius in via, quia licet non fuerit in vltimo termino gloriæ corporis, tamen eius actibus honestis non est proposita vlterior retributio. Post resurrectionem non solum non est in via, sed est in vltimo termino beatitudinis, & gloriæ etiam corporis.

27. Infertur tertiò animas beatorum ante resurrectionem corporum non esse in via, quia sunt in vltimo termino beatitudinis substantialis animæ, & licet non sint in vltimo termino gloriæ corporum, tamen earum actibus honestis non est proposita retributio, Post resurrectionem corporum erunt in vltimo termino etiam beatitudinis corporum. Idem dic proportionaliter de animabus damnatorum, & infantium limbi.

28. Infertur quartò animas purgatorij non esse in via, quia licet non sint in termino beatitudinis, tamen earum actibus honestis non est proposita retributio. Ex proportionali ratione animæ Sanctorum Patrum, dum ante mortem Christi detinebantur in sinu Abrahæ, non erant in via.

29. Infertur quintò homines in statu naturæ lapsæ ante mortem esse in via, & in statu naturæ integræ ante translationem futuras fuisse in via.

30. Infertur sextò statum viæ vltimo compleri per relationem ad legem æternam proponentem retributionem actibus honestis, vel inhonestis, quæ lex de facto fundatur in natura, & exigentia rerum, vt dictum est nu. 21. Si daretur hęc exigentia, & Deus non proponeret retributionem, non daretur status vię formaliter, sed solum exigitiuè.

31. Quęritur sextò, vtrum ad meritum, vel demeritum requiratur, vt actus honesti, vel inhonesti fiant in statu viatoris?

32. Respondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Probatur primò: nam status viatoris ex dictis num. 23. est status, in quo actibus honestis, vel inhonestis proposita est retributio; sed ad meritum non sufficit, vt fiant actus honesti, vel inhonesti, sed requiritur, vt fiant in statu, in quo illis proposita sit retributio; ergo &c. Probatur minor: nam beati, & animę purgatorij faciunt liberè actus honestissimos, & tamen per illos non merentur, non ex alia ratione, nisi quia faciunt in statu, in quo illis non est proposita retributio: damnati faciunt actus inhonestissimos, & tamen per illos non merentur pœnam ex eadem ratione; ergo &c.

33. Probatur secundò; nam qui currunt in stadio, & pugnant in agone, licet optimè currant, & certent, si tamen currant, & certent tempore, quo non est proposita retributio, non merentur brauium, vel prœmium; sed qui merentur, in sacris litteris comparantur illis, qui legitimè currunt in stadio, legitimè certant in agone, & significatur determinatum esse tempus merendi retributionem: nam 1. ad Corinth. 17. dicitur: *Tempus breue est*: 2. ad Corinth. 6. *Ecce nunc tempus acceptabile*: Ad Gal. 6. *Dum tempus habemus, operemur bonum*; ergo &c. Confirmatur: nam ipsa natura rerum postulat, vt non omnes actus honesti, vel inhonesti mereantur prœmium, ac pœnam, & vt Deus non proponat retributionem omnibus actibus honestis, vel inhonestis, sed vt iuxtà exigentiam statuum, proponat, vel non proponat retributionem, vt dictum

est num. 5. 6. & 22. ergo &c.

34. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: status viatoris nihil confert per modum formę significantis ad hoc, vt opus sit dignum prȩmio, vel pȩna, concedo: nihil confert per modum purificantis conditionẽ, sub qua opus est dignum prȩmio, vel pȩna, nego minorem; & nego consequentiam. Potest aliquod opus ex se esse dignum prȩmio dignitate quadam conditionata, itaut purificata conditione, sit absolutè dignum, non purificata conditione, absolutè non sit dignum: ex. gr. cursus in stadio est dignus brauio, si sit propositum, ac purificata conditione, quod brauium sit propositum, est absolutè dignus brauio, conditione non purificata, absolutè non est dignus brauio. Actus honestus per hoc præcisè, quod sit honestus, habet dignitatem quamdam purè conditionatam retributionis, sub conditione, quod fiat in statu, in quo proposita est retributio, adeoque purificata hac conditione, est absolutè dignus retributione, purificata opposita conditione, absolutè non est dignus retributione; ergo status viatoris confert ad dignitatem, & ad meritum per modum purificationis conditionis, qua purificatione posita, dignitas remota, & purè conditionata transit in absolutam.

35. Ad 2. distinguo maiorem: opus honestum non potest carere merito ex eo, quod procedat à persona digniori, dignitate consistente in hoc ipso, vt non sit in statu viæ, sed in statu meliori termini, ac quietis, nego: dignitate non consistente in hoc ipso, vt operans non sit ampliùs in statu viæ, sed in statu termini, ac quietis, concedo: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Dignitas beati beatitudine vltima consistit in hoc, vt non sit ampliùs in statu imperfecto vię, sed in statu perfecto termini, ac quietis in vltima sua perfectione; sed ex hac dignitate sequitur, vt eius actus honesti, & Deo placentes non sint meritorij, nam eo ipso deberetur ei vlterius præmium; ergo &c.

36. Ad 3. Iam explicatum est, in quo consistat status viatoris, ac dictum est ad meritum ex natura rei requiri, vt procedat à viatore, hoc est ab agente rationali nondum existente in vltimo termino, & cui per legem æternam proposita sit retributio actuum honestorum, vel inhonestorum.

QVAESTIO XCVII.

Vtrum status gratiæ sit conditio necessaria ad meritum condignum vitæ æternæ, & aliorum præmiorum?

1. VIdetur non esse: primò quia vt mereamur de condigno vitam æternam, sufficit, vt impleamus conditionem, sub qua promittitur; sed conditio, sub qua promittitur vita æterna, est obseruantia mandatorum, non autem status gratiæ; ergo &c. Probatur minor: nam Matth. 19. Christus non dicit, *si vis ad vitam ingredi, cura, vt sis in gratia*, sed dicit: *si vis ad vitam ingredi, serua mandata*; Eccles. 15. *si volueris mandata seruare, conseruabunt te*; & Rom. 2. *Factores legis iustificabuntur*; & ibidem *reddet vnicuique secundum opera eius*.

2. Secundò Petrus Act. 10. & Paulus ad Rom. 2. dicunt, Deum non accipere personas, sed gloriam, & honorem tribuere omni operanti bonum; sed si Deus tribueret vitam æternam pro bonis operibus ijs solum, qui per gratiam sunt adoptati in filios, ijs autem qui non sunt adoptati, pro operibus æquè, & magis honestis non retribueret vitam æternam, esset acceptor personarum; ergo &c.

3. Tertiò Concilium Arausicanum Can. 18. dicit: *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit, vt fiant*; ergo ad meritum sufficit gratia actualis præcedens, non requiritur gratia habitualis sanctificans.

4. Quartò Augustinus lib. 2. de libero arbitrio, cap. 6. dicit, lege æterna statutum esse, vt boni beatam, mali miseram vitam ducant; ergo ad hoc, vt quis mereatur beatitudinem, & vitam æternam, sufficit, vt sit bonus, & bene operetur, & non requiritur, vt sit adoptatus in filium. Idem Augustinus de natura, & gratia, cap. 2. dicit: *Natura humani generis ex illius prævaricatoris carne procreata, si posset sibi sufficere ad implendam legem, perficiendamque iustitiam, ac præmio debet esse secura, hoc est de vita æterna, nisi in aliqua gente, vel in aliquo superiori tempore huic eam latuit sanguinis Christi. Non enim est iniquus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiæ*; ergo per Augustinum ad merendam vitam æternam sufficit impletio legis etiam sine gratia adoptionis.

5. Quintò opus malum ex se sufficit ad merendam miseriam, & mortem æternam; ergo opus supernaturale bonum ex se sufficit ad merendam beatitudinem, ac vitam æternam.

6. Sextò videtur, quod licet homo in natura lapsa sine gratia non possit mereri vitam æternam, saltem in natura integra posset per actum supernaturalem charitatis factum ex auxilijs gratiæ mereri de condigno primam gratiam sanctificantem, & consequenter vitam æternam. Eatenus enim in natura lapsa non possumus mereri de condigno primam gratiam sanctificantem, quatenus habemus peccatum habituale, ac non possumus mereri de condigno eius remissionem, & consequenter nec primam gratiam sanctificantem remissiuam peccati; sed in natura integra homo non haberet peccatum; ergo posset mereri de condigno primam gratiam sanctificantem.

7. Septimo videtur saltem, quod de potentia absoluta homo innocens posset mereri primam gratiam sanctificantem. Nam posset Deus illam promittere E. g. exercenti actum super-

supernaturalem charitatis; sed accedente promissione, talis actus mereretur de condigno primam gratiam sanctificantem, & vitam æternam; ergo &c.

8. Respondeo plures posse afferri sententias. Prima Michaelis Baij, & sectatorum docet ad meritum non requiri, vt procedat ab homine habente gratiam sanctificantem, siuè adoptionis. Quod hoc docuerit, colligitur ex tribus eius propositionibus relatis, ac damnatis à Beato Pio V. & Gregorio XIII. in Bulla contra ipsum. Nam. 13. est: *Pelagij sententia est opus bonum citra gratiam adoptionis factum non est regni Cælestis meritorium.* 16. refertur his verbis. *Dicit rationem meriti non consistere in eo, quod qui operatur, habeat gratiam, & inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum, quod obedit legi diuinæ; quam sententiam sæpius repetit, & multis rationibus probat toto libro.* 18. refertur his verbis. *Dicit sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessariam ad rationem meriti, vt homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.*

9. Secunda posset docere in statu naturæ lapsæ propter impedimentum peccati originalis ad meritum de condigno requirit, vt operans habeat gratiam, per quam fuerit remissum peccatum originale; in statu naturæ innocentis, & integræ hoc non fuisse requisitum.

10. Tertiò docet pro omni statu ad meritum de condigno vitæ æternæ requiri ex natura rei gratiam adoptionis, non autem in ordine ad potentiam absolutam Dei. Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 13, num. 15. tribuit hanc sententiam Caietano 1.2. quæst. 114. artic. 2. ac dicit illam sumi ex Scoto in 1. Dist. 17. quæst. 2. Gabr. ibidem quæst. 2. & Marsil. quæst. 20. Suarez autem num. 16 distinguit, ac dicit hominem lapsum propter impedimentum peccati originalis sine gratia adoptionis neque de potentia absoluta Dei posse mereri de condigno vitam æternam; hominem innocentem de potentia absoluta posse per actus supernaturales factos ex auxilijs gratiæ actualis mereri de condigno vitam æternam sine gratia adoptionis.

11. Quarta demum sententia Ferrariensis contra Gentes cap. 157. ac Vasquez 1. 2. Disp. 216. cap. 2. docet neque de potentia absoluta hominem pro vllo statu posse mereri vitam æternam sine gratia adoptionis. Ferrariensis pro hac sententia interpretatur S. Thomam, & citat Capreolum in 1. Dist. 17.

12. Dicendum primo: homo in statu naturæ lapsæ, nisi habeat gratiam sanctificantem, non potest mereri de condigno vitam æternam.

13. Probatur primò auctoritate communi Scholasticorum. Docent enim illam S. Tho. 1.2. qu. 114 art. 1. & omnes Scholastici cum Magistro Dist. 24. 27. & 29.

14. Probatur secundo auctoritate B. Pij V. & Gregorij XIII. qui in sua Bulla contra Baiũ damnant tres eius propositiones, quibus oppositum docebat, nimirum 13. 16. 18. relatas num. 8.

15. Probatur tertio ex Tridentino. Nam cap. 16. incipiens agere de merito dicit: *Hac igitur ratione iustificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba: abundate in omni opere bono*; ergo supponit solos iustificatos esse capaces meriti vitæ æternæ. Et inferius dicit: *Cum enim ille ipse Christus Iesus, tanquam caput in membra, & tanquam vitis in palmites in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, & comitatur, & subsequitur, & sine qua nullo pacto grata, & meritoria esse possent, nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, diuinæ legi satisfeciisse, & vitam æteruam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam verè meruisse censeantur*; ergo Tridentinum ad meritum requirit, vt sint opera hominis iustificati, ad quæ Christus influat, vt caput in membra, & vt vitis in palmites, hoc est tamquam in membra viua, ac dicit, quod sine hoc influxu nullo modo possent esse Deo grata, & meritoria. Et Can. 32. dicit: *Si quis dixerit hominis iustificati bona opera ita esse dona Dei, vt non sint etiam ipsius iustificati merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius viuum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserint, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit*; ergo Concilium cum loquitur de merito vitæ æternæ, semper exprimit hanc conditionem, vt sint opera bona hominis iustificati.

16. Probatur quarto ex Scriptura. Ad Gal. 5. *Neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*: ergo ad meritum vitæ æternæ requiritur fides operans per charitatem; sed charitas non datur sine gratia; ergo requiritur gratia. 1. ad Corint. 13. *Si habuero omnem fidem, ita vt montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum: & si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, & si tradidero corpus meum, ita vt ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*; ergo vt bona opera prosint, & sint meritoria vitæ æternæ, debent procedere ab homine habente charitatem, & gratiam; secluſa autem hac conditione, ad Rom. 8. de bonis operibus dicitur: *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*. Ioan. 15. *Manete in me, & ego in vobis. Sicut palmes non potest ferre fructum à semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis*; ergo vt faciamus fructum, hoc est opera meritoria vitæ æternæ, debemus esse in Christo, vt viua membra per gratiam. Ioann. 8. *Seruus non manet in domo in æternum, filius manet in æternum*; ergo vt quis mereatur manere in domo Patris, & habere vitam æternam, debet esse filius. Ad Rom. 8. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum. Si autem filij, & hæredes*; ergo vt mereamur hæreditatem, hoc est vitam æternam, debemus esse filij adoptiui

ptiui per gratiam. Ad Gal. 3. *Itaque iam non est seruus, sed filius. Quod si filius, & hæres per Deum*; ergo vt sit dignus hæreditate, & vita æterna, requiritur, vt sit filius. Et infra; *non enim erit hæres filius ancillæ cum filio liberæ*: quia nimirum seruus dum non adoptatur, per nulla sua opera potest hæreditatem mereri, & ad illam ius acquirere. Confirmatur: nam Ezech. 18. *Si auerterit se iustus à iustitia sua, omnes iustitiæ eius non recordabuntur*; Iacobi 2. *Si quis totam legem seruauerit, offendat autem in vno, factus est omnium reus*; ergo meritum ita fundatur in statu gratiæ, & amicitiæ, vt ablata gratia, auferantur omnia merita; ergo ad merendum requiritur status gratiæ, & amicitiæ.

17. Probatur quinto ex Patribus. Gregorius lib. 2. Moral. cap. 12. tractans illa verba Geneſis 4. *Respexit Deus ad Abel, & ad munera eius*, notat hoc ideò dictum esse, quia Deus *gratum non habet offerentem propter munus, sed munera propter offerentem*: ergo opera non possunt esse grata, & meritoria apud Deum, nisi operans sit gratus, adeoque in statu gratiæ. Augustinus lib. 1. contra duas Epist. Pelagianorum cap. 2. dicit: *Non viuunt rectè homines, nisi filij Dei effecti*; ergo vt homines rectè viuendo, mereantur vitam æternam, debent esse filij Dei per gratiam. Lib. 1. ad Simplicianum, qu. 2. dicit: *Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum cœlorum, sicut in catechumenis, sicut in Cornelio, antequam sacramentorum participatione incorporaretur ecclesiæ*; ergo existimat opera bona catechumenorum, antequam iustificentur, non esse meritoria regni cælorum. Lib. de Fide, & operibus, cap. 14. *Sequuntur opera bona hominem iustificatum, non præcedunt iustificandum*; ergo opera verè bona, & meritoria vitæ æternæ supponunt iustificationem. Lib. de Spiritu, & littera, cap. 29. *Per spiritum incorporatus, factusque membrum eius, potest quisque illo incrementum intrinsecus dante, operari iustitiam*; ergo vt quis operetur opera verè iusta, & meritoria vitæ æternæ, debet per spiritum, hoc est per gratiam esse incorporatus Christo, & factus eius membrum viuum. Prosper ad Capitula Gallorum, cap 6. *Iustificatus homo, nullo præcedente merito, accepit donum, quo medio acquirat & meritum*; ergo ad meritum requiritur, vt homo iam habeat donum iustificationis.

18. Probatur sextò ratione. Prima ratio est: homo in statu naturæ lapsæ eo ipso, quod non est in statu gratiæ, est in statu peccati mortalis, saltem originalis: nam de facto in natura lapsa non datur status medius; sed qui est in statu peccati mortalis etiam originalis, meretur de condigno pœnam æternam saltem damni, quæ consistit in priuatione beatitudinis, & vitæ æternæ; ergo non potest simul mereri beatitudinem, & vitam æternam: alioquin simul mereretur de condigno vitam æternam, & priuationem vitæ æternæ, quod implicat.

19. Secunda ratio est: nulla pura creatura potest mereri de condigno remissionem peccati mortalis, vt probabitur ex professo q. 109. sed si homo in natura lapsa carens gratia, adeoque existens in statu peccati mortalis saltem originalis, posset mereri de condigno vitam æternam, posset mereri de condigno remissionem peccati mortalis; ergo &c. Probatur minor: nam peccator eo ipso, quod meretur de condigno formam incompossibilem cum peccato mortali, & ex se ablatiuam peccati mortalis, meretur de condigno ablationem, & remissionem peccati mortalis; sed vita æterna, seu beatitudo est forma incompossibilis cum miseria, ac proindè cum peccato mortali, quod est maxima miseria, & ex se ablatiua peccati mortalis, vt dictum est supra quæst. 81. num. 5. & 30. ergo &c.

20. Quæres, vtrum homo in statu naturæ lapsæ carens gratia, ac proindè existens in peccato mortali, possit mereri de condigno aliquod præmium, præsertim supernaturale, puta augmentum fidei, vel spei &c.

21. Respondeo, quod non potest mereri de condigno vllum præmium, non solum supernaturale, sed neque naturale. Probatur: nam homo existens in peccato mortali meretur de condigno pœnam æternam, saltem damni, quæ includit priuationem omnis doni supernaturalis, & bonorum temporalium, quæ possent cadere in præmium; ergo non potest simul mereri de condigno talia præmia: alioquin simul mereretur de condigno præmium, simul eius priuationem. Peccator igitur non potest quidquam mereri, nisi de congruo. Ideo vt docet Suarius lib. 2. de Gratia cap. 14. num. vera est vniuersaliter ista regula: *Qui non potest mereri de condigno vitam æternam propter impedimentum peccati, nihil aliud de condigno potest mereri.*

22. Dicendum secundo: homo sine gratia adoptionis, neque in statu naturæ innocentis potuisset mereri vitam æternam, seu supernaturalem beatitudinem consistentem in visione Dei. Idem dic de Angelis. Ita docent Bellarm. lib. 5. de Iustificat. cap. 12. Vasquez 1. 2. Disp. 216. cap. 1. num. 5. & Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 13. num. 10. vbi ostendit hanc sententiam colligi ex S. Thoma 1. 2. quæst. 109. art. 5. & qu. 144. art. 2. & 1. par. quæst. 62. artic. 2. eamque sententiam sequi Theologi communiter.

23. Probatur primo ex Scriptura. Nam locis allatis num. 16. colligitur neminem posse mereri hæreditatem, nisi sit adoptatus in filium; sed per gratiam adoptamur; ergo &c.

24. Probatur secundò ex Augustino. Nam in Enchiridio, cap. 160. loquens de hominibus in statu innocentiæ, dicit: *Quamuis sine gratia nec tunc vllum bonum meritum esse potuisset*; ergo sicut dum dicit in homine lapso non posse dari meritum vitæ æternæ sine gratia, loquitur de gratia sanctificante, vt probatum est num. 17. sic dum dicit, quod nec tunc sine

gratia

gratia potuisset esse vllum bonum meritum, loquitur de gratia sanctificante.

25. Probatur tertio ratione desumpta ex allatis locis Scripturæ. Vt enim dicetur infrà quæst. 98. num. 9. ad meritum de condigno requiritur, vt sit proportionaliter saltem æquale præmio, si verò sit minus, eo ipso non est de condigno; sed hæreditas vitæ æternæ non est proportionaliter æqualis, nisi operibus filiorum; ergo qui non est filius per gratiam adoptionis, non potest mereri de condigno hæreditatem vitæ æternæ. Probatur minor: nam quandiu aliquis est in statu inferiori, non potest habere meritum æquale præmio excedenti proportionaliter suum statum; sed quandiu aliquis non est adoptatus in filium, est in statu inferiori serui; ergo non potest mereri hæreditatem vitæ æternæ, quæ proportionaliter excedit statum serui. Ex eadem ratione, qui caret gratia sanctificante non potest de condigno mereri gratiam sanctificantem: nam qui caret gratia sanctificante est in statu serui; sed gratia sanctificans, per quam adoptamur in filios Dei, proportionaliter excedit statum serui; ergo &c.

26. Dicendum tertio: pura creatura sine gratia adoptionis neque de potentia absoluta potest mereri de condigno vitam æternam, seu supernaturalem beatitudinem.

27. Probatur: nam pura creatura sine gratia adoptionis semper remanet in statu inferiori serui: ergo semper præmium hæreditatis erit proportionaliter excedens statum serui, & meritum remanentis in tali statu; ergo meritum erit proportionaliter minus præmio hæreditatis, ac proindè non erit de condigno, cum de essentia meriti de condigno sit, vt proportionaliter sit æquale præmio. A fortiori si habeat impedimentum peccati mortalis, non poterit mereri de condigno beatitudinem. Nam rationes allatæ num. 18. & 19. ostendunt implicantiam. De merito de congruo agetur infrà quæst. 105.

28. Ad 1. nego minorem. Scriptura ad consequendam vitam æternam non solum requirit vt conditionem obseruantiam mandatorum, sed etiam statum gratiæ. Nam Ioan. 3. dicit: *nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu sancto, non intrabit in regnum cælorum*; sed renascimur ex Spiritu Sancto per gratiam, per quam efficimur nouus homo, & noua creatura; ergo &c. Ioann. 15. dicit: *manete in me, & ego in vobis*, vt nimirum possitis facere fructum operis meritorij: sed per gratiam coniungimur Christo, vt palmites viti, & vt membra capiti; ergo requirit gratiam. Ad Gal. 3. *Non enim erit heres filius ancillæ cum filio liberæ*; sed per gratiam constituimur filij Dei; ergo &c. Addo, quod dum dicit: *serua mandata*, cum vnum ex præcipuis mandatis sit, vt curemus nos constituere in statu gratiæ, eo ipso dicit: *Cupiebat constituaris in statu gratiæ, & in ipso conseruaris*.

29. Ad 2. nego minorem. Nam non est acceptor personarum, qui tribuit vnicuique id, quod per bona opera meretur; sed Deus ideò non tribuit præmium vitæ æternæ operibus bonis factis sine gratia, quia per talia opera facta sine gratia non meremur præmium vitæ æternæ; ergo &c.

30. Ad 3. Arausicanum dicens deberi mercedem bonis operibus, si fiant, loquitur de operibus factis in circumstantijs requisitis ad illa dignificanda; & quia vna ex circumstantijs est status gratiæ, docet deberi mercedem bonis operibus factis in statu gratiæ.

31. Ad 4. Augustinus verissimè dicit, lege æterna statutum, vt boni beatam, mali miseram vitam ducant; sed de facto in statu naturę lapsæ nemo est bonus, nisi per gratiam, & omnes carentes gratia sunt simpliciter mali; ergo de facto iuxta legem æternam nemo per sua opera meretur de condigno beatitudinem, nisi sit in statu gratiæ: & quia qui est in statu gratiæ, est bonus bonitate supernaturali, ideò de facto quicumque meretur beatitudinem, meretur beatitudinem supernaturalem. In pura natura sicut homines possent esse boni bonitate solum naturali, ita per bona opera exercita in statu naturalis bonitatis, & innocentiæ, possent mereri beatitudinem naturalem. Idem Augustinus loco citato ex libro de Natura, & Gratia refellit quemdam Pelagianum, qui docuerat hominem in statu præsenti posse per vires naturæ implere legē, & perficere iustitiā, ita vt euadat verè iustus. Contra hunc errorem arguit Augustinus ex absurdo, & infert, quod per vires naturæ posset mereri vitam æternam, & illam consequi. Nam Deus non est iniustus, adeoque iustum non fraudat mercede iustitiæ, hoc est vita æterna; ergo homo ad consequendam iustitiam, & vitam æternam non indiget gratia Christi; ergo Christus gratis mortuus est: nam sicut *si per legem iustitia, Christus gratis mortuus est*, vt dicit Apostolus ad Gal. 2. sic si per naturam iustitia, Christus gratis mortuus est; sed hæc sunt absurda, & contraria Scripturæ; ergo nemo per vires naturæ potest obseruare legem, & implere iustitiam, itaut fiat verè iustus; ergo Augustinus supponit, quod nemo potest mereri vitam æternam, nisi sit verè iustus, ideoque dicit: *non enim iniustus est Deus, qui iustos fraudet mercede iustitia*; sed in statu præsenti nemo potest esse iustus, nisi per gratiam sanctificantem; ergo sequitur ex doctrina Augustini eo loco tradita neminem posse mereri vitam æternam, nisi per gratiam sanctificantem.

32. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia plus requiritur ad hoc, vt homo operetur supra suam naturam, quam vt operetur infra. Per suam naturam, & suas vires potest se deijcere ad peccandum, & operandum infra suam naturam, & sic ad merendam miseriam: at per vires naturales non potest se eleuare ad faciendos actus supernaturales, excedentes naturam, ac meritorios vitæ æternæ, sed indiget auxilio gra-

gratiæ. Proportionaliter non potest mereri de condigno præmium superius statu serui, quale præmium est hæreditas, nisi sit eleuatus ad statum superiorem filij, quæ eleuatio fit per gratiam adoptionis.

33. Ad 6. Iam num. 2. ostensum est, quod quia gratia adoptionis est præmium superius statu serui, creatura etiam innocens, dum caret gratia, adeoque est in statu serui, non potest mereri de condigno hoc præmium.

34. Ad 7. num. 26. ostensum est puram creaturam sine gratia adoptionis neque de potentia absoluta posse mereri vitam æternam, seù supernaturalem beatitudinem. Licet ergo Deus homini innocenti, sed carenti gratia sanctificante, exercenti per vires gratiæ actualis actum supernaturalem charitatis, promitteret gratiam adoptionis, adhuc ille non mereretur de condigno gratiam adoptionis, quia talis actus charitatis exercitus à seruo non esset proportionaliter æqualis præmio adoptionis; ad meritum autem de condigno requiritur talis æqualitas.

QVÆSTIO XCVIII.

Vtrum opera supernaturalia iustorum viatorum habeant ex se æqualitatem, & condignitatem cum præmio vitæ æternæ, vel illam accipiant dependenter ab ordinatione, acceptatione, & promissione diuina, & dignificentur à meritis Christi?

1. Videntur opera supernaturalia iustorum non esse ex se meritoria vitæ æternæ, sed totam dignitatem, & rationem meriti habere ex promissione, acceptatione, & pacto Dei, vt docuit Scotus in 1. distint. 17. quæst. 2. quem alij sequuntur: primò quia ad Rom. 8. dicitur: *non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*; sed si ex se haberent æqualitatem, & condignitatem cum futura gloria, hoc non verificaretur; ergo &c.

2. Secundò Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicit: *Atque ideò bene operantibus vsque in finem, ac in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Iesum Christum misericorditer promissa, & tamquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda*; ergo Tridentinum docet bona opera esse digna mercede vitæ æternæ, non ex se, sed ex diuina promissione.

3. Tertiò opera iustorum secundum se considerata, cum sint momentanea, ac leuia, non possunt æquare præmium maximum, & æternum supernaturalis beatitudinis; ergo eorum valor, quo merentur vitam æternam, & supernaturalem beatitudinem, oritur ex acceptatione diuina.

4. Respondeo tres esse præcipuas sententias, duas extremas, & vnam mediam. Prima sententia extrema est Scoti in 1. dist. 17. quæ 2. Gregorij eadem distinct. quæst. 2. artic. Gabrielis quæst. 3. artic. 3. & in 2. distinct. quæst. 3. art. 3. Ochami in 1. distinct. 17. quæ Alphonsi de Castro lib. 10. de Hæresibus, ve bo *meritum*, Andreæ de Vega in Opuscul Iustific. quæst. 5. ad 1. & 3. & Scotistarum co muniter. Docet hæc sententia opera supe naturalia iustorum viatorum nõ esse ex se eq lia præmio vitæ æternæ, nec ex se esse meri ria illius præmij, sed totam dignitatem, & tionem meriti habere ex promissione, accep tione, & pacto Dei. Hinc consequenter in runt Scotus, Ochami, & Gabriel locis citat forè de condigno meritorium vitæ æter quodcumque opus bonum factum ab hom existente in pura natura, etiam sine aux gratię, si Deus illud acceptare vellet ad mium vitæ æternæ. Addunt Gabriel in 2. 18. artic. 3. dub. 1. Maior eadem distinct. qu 1. Robertus de Holcoth. relatus ab Almai eadem distint. quæst. 1. quod si Deus vo acceptare actus liberos sola libertate à coa ne, non autem libertate à necessitate, pos mereri de condigno vitam æternam.

5. Secunda sententia extremè contra Vasquez 1. 2. disput. 214. cap. 4. & sequ bus, docet opera iustorum eo ipso, quod in statu gratiæ, & cum auxilio gratiæ mou tis, esse æqualia, & de condigno meritoria vitæ æternæ, independenter ab acceptatione promissione, pacto, ac fauore extrinseco, a talibus operibus nullam accessionem digni tis meritoriæ prouenire ex meritis, ac pass Christi, quam dignitatem non haberent, si rent ex gratia à solo Deo liberaliter collat Addit, quod licet Deus de facto operibus storum promiserit præmium vitæ æternæ, a men talis promissio, ac pactum, & fauor lo modo pertinet ad rationem meriti. I hac sententia Vasquez citat Caietanum, C preolum, Conradum, Driedonem, Cliu uæum, Lindanum, Iodocum, Tiletanum, alios.

6. Tertia sententia media docet opera pernaturalia iustorum ex se, & independen à pacto, & promissione habere æqualitat proportionis cum vita æterna, sed hanc æq litatem non sufficere ad hoc, vt sint meriti de condigno vitæ æternæ, sed requiri prom sionem, ac pactum, quo Deus se obligau ad illis retribuendam mercedem vitæ æter Meritum nimirum de condigno est, quod est æquale mercedi, vt talis merces illi de tur ex iustitia; sed Deus non potest obligari iustitia ad retribuendam operibus iustor mercedem vitæ æternæ, nisi ex sua promis ne, & pacto; ergo &c. Sequuntur hanc sente tiam Bellarminus lib. 5. de Iustific. cap. 14. 17. ac Suarius lib. 12. de gratia, cap. 17. & qui dicunt illam esse conformem S. Thom 1. 2. quæst. 114. artic. 1. ad 3. S. Bonauen in 2. dist. 17. & alijs Scholasticis comm eadem distinct.

Addit

7. Addit Suarius eodem lib.12. de Gratia cap.19. num.6. meritis iustorum accrescere aliquam dignitatem ex coniunctione ad Christum, & eius merita, non ita, vt per hanc coniunctionem constituantur, vel compleantur in ratione meriti de condigno, sed vt quædam maior dignitas, vel perfectior iustitiæ ratio illis addatur. Tribuit autem hanc sententiam Caietano tom.3. opusculorum, cap.9. Ruardo art.11. Hosio in confession. cap.73. Vegæ qu. 5. de Iustific. ad 3. Pro eadem sententia Vasquez 1. 2. disp.214. cap.2. citat Alfonsum Vinesium Philippica 4. contra dogmata Lutheri, Lindanum lib.3. Panopliæ Euang. cap.20. Iacobum Paiuam lib.6. Orthodoxarum explicationum, Franciscum Horantium lib.1. de locis Theologicis, cap.67. & 69.

8. Pro solutione quæstionis, primo per tres conclusiones explicabimus, quo pacto ad meritum de condigno requiratur, vt sit æquale præmio, vt exigat æqualiter compensari eo genere præmij, & vt tale præmium sit illi debitum ex promissione: secundò conclusione quarta ostendemus opera supernaturalia iustorum habere dictas conditiones, ac proindè mereri de condigno vitam æternam, & supernaturalem beatitudinem: tertiò per varia quæsita examinabimus, vtrum, & quo pacto promissio vitæ æternæ sit donum distinctum à gratia adoptionis; vtrum, & quo pacto merita iustorum dignificentur ex coniunctione cum dignitate, & meritis Christi, & Christus meruerit nobis immediatè, non solum gratiam, sed etiam gloriam.

9. Vt igitur explicemus, quo pacto ad meritum de condigno requiratur æqualitas, exigentia, & promissio, dicendum primò: ad hoc, vt opus mereatur de condigno aliquod præmium, non sufficit, vt tale præmium sit illi debitum ex diuina acceptatione, & promissione, sed requiritur, vt sit ex se proportionaliter æquale, vel maius tali præmio. Probatur primo à posteriori, & ex absurdo. Nam si sufficeret, vt præmium deberetur operi ex promissione, per quodlibet minimum opus possemus de condigno mereri quodlibet præmium maius, & maius in infinitum. Posset enim Deus cuilibet minimo operi promittere quodlibet præmium. Rursus si Deus promisisset minimo operi puræ creaturæ redemptionem generis humani, potuisset pura creatura per minimum opus mereri de condigno redemptionem generis humani: si Deus promisisset supernaturalem beatitudinem operi purè naturali, potuisset homo per opera honesta purè naturalia mereri supernaturalem beatitudinem; sed hæc sunt absurda, & contra communem sensum; ergo dicendum, quod ad opus meritorium de condigno alicuius præmij requiritur, vt ex se sit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio, & quod eo ipso, quod sit proportionaliter minus, non potest esse de condigno meritorium talis præmij. Confirmatur: nam Deus de facto peccatori exercenti perfectum actum contritionis, & charitatis promisit remissionem omnium peccatorum mortalium; ergo de facto peccator exercens actum contritionis, & charitatis meretur de condigno remissionem peccatorum mortaliū, quod est absurdum, & contra Theologos communiter.

10. Probatur secundò à priori. Nam vt opus mereatur de condigno aliquod præmiū, requiritur, vt sit simpliciter, & absolutè dignum tali præmio; sed nullum opus potest esse simpliciter, & absolutè dignum præmio proportionaliter excedente dignitatem operis; ergo vt opus mereatur de condigno aliquod præmium, dignitas operis debet esse proportionaliter saltem æqualis præmio: nam eo ipso, quod dignitas operis esset proportionaliter minor præmio, præmium excederet dignitatem operis, adeoque opus non mereretur de condigno tale præmium.

11. Dicendum secundò: ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno aliquod præmium, non sufficit, vt opus sit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio, sed requiritur, vt præmium sit in linea boni, quo tale opus exigit ad æqualitatem compensari. Probatur: nam opus simpliciter, & absolutè non est dignum præmio, quod si detur iuxta exigentiam operis, debet dari vltra præmium æquale; sed cum opus exigit compensari ad æqualitatem bono vnius lineæ, præmiū, quod non sit illius lineæ, si detur iuxta exigentiam operis, debet dari vltra præmium æquale; ergo &c. Explicatur: opera meritoria iustorum exigunt compensari ad æqualitatem augmento gratiæ, & gloriæ; ergo omnia alia præmia, si conferantur iuxta exigentiam meritorum, conferuntur vltra præmium æquale, ideoque opera iustorum non merentur de condigno vllum præmium distinctum ab augmento gratiæ, & gloriæ, vt melius explicabitur infra.

12. Dicendum tertiò: ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno condignitate perfecta aliquod præmium, non sufficit, vt habeat æqualitatem proportionis cum tali præmio, & vt exigat eo genere præmij ad æqualitatem compensari, sed requiritur pactum, & promissio, quibus Deus se obligarit ad illud præmium conferendum.

13. Probatur: nam ad perfectam condignitatem operis cum præmio, & mercede, requiritur, vt merces æqualis operi debeatur ex iustitia, & ita, vt sine iniustitia negari non possit; sed Deus cum sit supremus dominus omnium creaturarum iure creationis, non potest creaturæ quidquam debere, præsertim ex iustitia, nisi ratione pacti, & obligationis gratuitæ, qua se obligarit ad illud persoluendum; ergo ad perfectam condignitatem operis cum præmio, & mercede, requiritur, vt Deus per pactum, & promissionem se obligarit ad mercedem æqualem tali operi persoluendam. Probatur maior: nam Apostolus

ad Rom. 4. dicit: *Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*; Ad Heb. 6. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & laboris*; Augustinus lib. de natura, & gratia, cap. 72. *Non enim iniustus Deus, qui iustos fraudet mercede iustitiæ*; ergo de ratione operis meritorij de condigno est, vt merces illi debeatur ita, vt sine iniustitia negari non possit. Confirmatur: nam in humanis opus tunc solum de condigno meretur mercedem, cum merces ita debetur operi, vt sine iustitia negari non possit; ergo hoc requiritur ad perfectam condignitatem meriti. Probatur iam minor, quod nimirum Deus non possit quidquam alicui debere præsertim ex iustitia, nisi dependenter à pacto, & promissione, gratuita, qua se obligarit ad illud persoluendum. Augustinus enim Serm. 16. de verbis Apostoli expressè hoc docet, dicens. *Debitor nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit, promittendo. Aliter enim dicimus homini, debes mihi, quia dedi tibi; & aliter dicimus, debes mihi, quia promisisti mihi. Deo igitur quid dicimus? Redde mihi, quia dedi tibi? Quid dedimus Deo, quando quod sumus, & quod habemus boni ab illo habemus? Nihil ergo ei dedimus. Non est quemadmodum ea voce exigamus debitorem Deum. Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum: redde quod promisisti, quia fecimus quod iussisti, & hoc tu fecisti, qui laborantes iuuisti.* Alludit Augustinus ad illud Iob. 35. *Si iustè ageris, quid donabis ei? aut quid de manu tua accipiet?* & ad Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Nam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Ex his testimonijs potest formari talis ratio. Omne debitum retribuendi pretium, aut mercedem, oritur vel ex eo, quod quis acceperit aliquam rem, aut opus, quod antecedenter non erat accipientis; vel ex eo, quod promiserit aliquid sub conditione operis faciendi, quod opus sit factum; sed Deus non potest debere præmium, aut mercedem ex eo, quod acceperit à creatura rem, aut opus, quod antecedenter non esset ipsius Dei: nam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia, ideoque est perfectissimus dominus omnium creatorum iure creationis; ergo Deus solum potest debere bonis operibus iustorum mercedem, eo quod illam promiserit, & creatura conditionem impleuerit. Ideò Fulgentius in Prologo librorum ad Monimum de Deo dicit: *Nam & se ipsum sua largitate dignatus est facere debitorem*; Bernardus lib. de gratia, & lib. arb. dicit; *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex iustitia persoluendum*: Et S. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 1. ad 3. dicit: *Dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex præsuppositione diuinæ ordinationis, non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, vt sua ordinatio impleatur.*

14. Obijcies; ad hoc, vt opus malum mereatur de condigno mortem, & miseriam æternam, non requiritur promissio, qua Deus se obligarit ad retribuendam miseriam æternam operi malo; ergo ad hoc, vt opus supernaturale bonum mereatur de condigno vitam, & beatitudinem æternam, non requiritur, vt Deus illam promiserit operi supernaturali bono.

15. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad hoc, vt opus malum mereatur de condigno pœnam, requiritur, & sufficit, vt eius iudex habeat perfectum ius ad talem pœnam infligendam; sed vt Deus habeat hoc ius, non requiritur promissio: ergo &c. At ad hoc, vt opus bonum mereatur de condigno præmium, operans debet per illud acquirere ius ad tale præmium; sed non potest acquirere tale ius ad præmium à Deo persoluendum, nisi dependenter à promissione diuina; ergo &c.

16. Hinc infertur meritò fuisse damnatam à B. Pio V. & Gregorio XIII. secundam propositionem Baij, quæ erat: *Sicut opus malum ex sua natura est mortis æternæ meritorium, sic opus bonum ex sua natura est vitæ æternæ meritorium.* Opus enim malum est mortis æternæ meritorium de condigno ex sua præcisè malitia, & dependenter à pacto, & promissione diuina, at opus bonum ex sua natura, & independenter à pacto, & promissione diuina, & à gratia habituali, qua dignificatur, non est meritorium vitæ æternæ. Merito etiam damnata est 11. propositio eiusdem, quæ est; *Qui piè, & iustè in hac mortali vita conuersati sunt in finem vitam consequantur æternam, id non gratiæ Dei propriè, sed ordinationi naturali statim in creationis constitutæ, iusto Dei iudicio deputatum est, neque in hac retributione bonorum ad Christum meritum respicitur, sed tantum ad primam institutionem humani generis, in qua lege naturali constitutum est, vt iusto Dei iudicio, obedientia mandatorum vita æterna reddatur.* Ratio est, quia quæ opera iustorum consequantur vitam æternam, tribuendum est gratiæ Dei, qua dignificantur, & diuinæ promissioni, vt explicatum est, & meritis Christi, qui nobis obtinuit gratiam, & promissionem, qua opera nostra supernaturalia dignificantur ad vitam æternam, vt magis explicabitur.

17. Explicatis tribus conditionibus requisitis ad meritum de condigno, sequitur, vt explicemus, quo pacto conueniant opera iustorum, ac proinde illa sint de condigno meritoria vitæ æternæ.

18. Dicendum igitur quartò; opera supernaturalia iustorum viatorum facta in statu gratiæ habent omnes conditiones requisitas ad hoc, vt mereantur de condigno perfectam cum dignitate vitam æternam, & supernaturalem beatitudinem.

19. Probatur: ex dictis enim ad meritum de condigno alicuius præmij, requiritur, vt sit actus liber, honestus, supernaturalis, & actus à viatore in statu gratiæ, proportionaliter æquale, vel maius præmio, exigens con-

pro-

pensari ad æqualitatem tali præmio, & ex diuina promissione dans ius ad tale præmium: sed opera supernaturalia iustorum viatorum facta in statu gratiæ habent omnes has conditiones; ergo &c. Probatur minor: & quia aliæ conditiones supponuntur, & sunt manifestæ ex hactenus dictis à quæstione 91. probantur tres vltimæ, quod nimirum sint proportionaliter æqualia supernaturali beatitudini; quod exigant compensari ad æqualitatem augmento gratiæ, & supernaturalis beatitudinis; & quod dent ius ad beatitudinem fundatum in diuina promissione.

20. Primo igitur, quod opera supernaturalia iustorum sint proportionaliter æqualia beatitudini supernaturali, probatur. Nam Deus, qui est summè potens, & summè sapiens, debet res ordinare ad suos fines per media proportionata; sed Deus in ordine supernaturali naturas rationales ordinauit ad hoc, vt consequantur finem supernaturalem beatitudinis, ac vitæ æternæ per opera meritoria, tamquam per media; ergo debuit dare naturis rationalibus virtutem exercendi opera meritoria proportionaliter æqualia beatitudini supernaturali, ac vitæ æternæ. Confirmatur primo: nam ordo supernaturalis non debuit esse minus perfectus, quam ordo naturalis; sed in ordine naturali merita naturalia sunt proportionaliter æqualia felicitati naturali; ergo in ordine supernaturali merita supernaturalia debēt esse proportionaliter æqualia felicitati supernaturali. Confirmatur secundo: nam Deus suam iustitiam præcipuè exercet in hoc, vt creaturis rationalibus retribuat præmia, & pœnas; sed proprium iustitiæ est ponere æqualitatem proportionis inter meritum, & præmium, inter demeritum, & pœnam; ergo Deus ponit æqualitatem proportionis inter merita supernaturalia iustorum, & eorum supernaturalem beatitudinem.

21. Secundo probatur, quod opera supernaturalia iustorum exigant compensari ad æqualitatem augmento gratiæ, & supernaturalis beatitudinis. Vt enim dicit Augustinus lib. 2. de Libero Arbitr. cap. 18. *Lege æterna statutum est, vt boni beatam, mali miseram vitam ducant*; sed lex æterna, & naturalis est iuxta exigentiam naturæ; ergo exigentia naturæ rationalis est, vt boni beatam, mali miseram vitam ducant, & vt qui sunt meliores, ducant vitam beatiorem, qui peiores, ducant vitam miseriorem, & proindè beatitudo sit proportionaliter æqualis bonitati, miseria sit proportionaliter æqualis malitiæ, & vt actus boni iustorum viatorum compensentur beatitudine proportionaliter æquali; sed si iusti per actus bonos exigunt compensari beatitudine proportionaliter æquali, exigunt acquirere ius ad beatitudinem proportionaliter æqualem, quod ius consistit in gratia sanctificante; ergo actus boni iustorum exigunt compensari gratia, & beatitudine proportionaliter æquali ipsis actibus.

22. Tertio demum probatur, quod opera supernaturalia iustorum viatorum dent ad beatitudinem ius fundatum in diuina promissione. Concilium enim Tridentinum sess. 6. cap. vltimo dicit: *Bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Christum Iesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda*; ergo iusti per bona opera habent ius ad vitam æternam fundatum in diuina promissione. Confirmatur: nam vnusquisque per opus acquirit ius ad illud, quod non potest illi negari sine iniustitia; sed bonis operibus iustorum viatorum vita æterna non potest negari sine iniustitia, iuxta illud Apostoli ad Heb. 6. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis*; & iuxta illud Augustini: *Non enim iniustus Deus, vt iustos fraudet mercede iustitiæ*; ergo iusti per bona opera acquirunt ius ad vitam æternam, quæ idcirco ab Apostolo 2. ad Timoth. 4. vocatur corona iustitiæ; sed ius creaturæ ad exigendam retributionem à Deo fundari debet in diuina promissione, vt dictum est num. 12. ergo opera supernaturalia iustorum dant ius ad vitam æternam, fundatum in diuina promissione. Patet igitur opera supernaturalia viatorum facta in statu gratiæ habere omnes conditiones requisitas ad meritum de condigno vitæ æternæ, & supernaturalis beatitudinis, ac proindè esse meritoria de condigno vitæ æternæ, & supernaturalis beatitudinis.

23. Opponitur: Scriptura, & Patres sæpè dicunt opera nostra non habere proportionem æqualitatis cum præmio beatitudinis, ac proindè non mereri de condigno beatitudinem; ergo doctrina tradita est contra Scripturas, & Patres. Probatur antecedens: Apostolus ad Rom. 8. dicit: *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*: 2. ad Corint. 4. *Quod in præsenti momentaneum, & leue est tribulationis nostræ, supra modum in sublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis*: Athanasius in vita S. Antonij; *Nec vniuerso orbi renunciantes, dignum aliquid habitaculis possemus compensare cœlestibus*: Augustinus in Psalm. 93. *Quanto labore digna est requies, quæ non habet finem? Si verum vis comparare, & verum iudicare, æterna requies æterno labore rectè emitur. Verum est hoc: sed noli timere: misericors est Deus.* Bernardus Serm. 1. de Annunciat. *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam?*

24. Respondeo hæc loca probare opera supernaturalia iustorum secundum se præcisè considerata, & in quantum procedunt à libero arbitrio creato, non habere æqualitatem proportionis, & condignitatem cum vita æterna, quod nos vltra concessimus qu. 97. nu. 25. at non probare, quod eadem opera, in quantum procedunt à Spiritu Sancto per gratiam actualem, & dignificantur ab habituali gratia adoptionis, non habeant æqualitatem, & condigni-

dignitatem cum vita æterna. Tradit hanc doctrinam expresè S. Thomas 1. 2. quæst. 114. art. 3. in corpore, dicens. *Si consideretur opus meritorium secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas, propter maximam inæqualitatem &c. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit à gratia Spiritus Sancti mouentis nos in vitam æternam, sic est meritorium vitæ æternæ de condigno, secundum illud Ioann. 4. Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus diuinæ naturæ, adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso iure adoptionis, secundum illud ad Rom. 8. si filij, & hæredes. Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam &c.* ergo S. Thomas expresè docet opera supernaturalia secundum se præcisè non habere æqualitatem proportionis, & condignitatem cum mercede vitæ æternæ, at prout dignificata per gratiam adoptionis, habere hanc æqualitatem, & condignitatem, & Apostolum, dum negat condignitatem, negare condignitatem operis secundum se præcisè, non autem vt dignificati per gratiam. Eadem responsio potest accommodari alijs auctoritatibus Patrum.

25. Pro complemento quæstionis superest, vt per varia quæsita examinemus, vtrum, & quo pacto promissio vitæ æternæ sit donum distinctum à gratia adoptionis; & vtrum, & quo pacto merita iustorum dignificentur ex meritis Christi, & Christus meruerit immediatè nobis, non solum gratiam, sed etiam gloriam. Quæritur igitur primò, vtrum promissio, qua Deus filijs adoptiuis promittit vitam æternam vt hæreditatem, sit donum, & gratia distincta à dono, & gratia adoptionis, vel sit donum ità incluſum in gratia adoptionis, vt non possit dari gratia adoptionis, quin simul promittatur hæreditas?

26. Respondeo cum communi sententia, quod est donum ità incluſum in gratia adoptionis, vt non possit dari gratia adoptionis, quin conferatur, vel promittatur hæreditas vitæ æternæ. Probatur primò ex Scriptura. Ad Rom. 8. *Si filij, & hæredes*: Ad Gal. 3. *Quod si filius, & hæres*; ergo ex Apostolo filiatio adoptiua non potest dari sine iure ad hæreditatem; sed Deus non potest dare ius ad hæreditatem, nisi promittendo hæreditatem; ergo &c.

27. Probatur secundò ratione: nam adoptare est dare ius ad hæreditatem; sed Deus non potest dare ius, nisi promittendo, vt dictum est num. 12. ergo &c.

28. Quæritur secundò, vtrum promissio hæreditatis sit donum incluſum in gratia adoptionis, in quantum est qualitas animæ intrinseca, vel in gratia adoptionis, in quantum supra qualitatem intrinsecam animæ, includit actum diuinum, quo adoptat.

29. Respondeo duas esse sententias. Prima Scoti in 1. distinct. 17. quæst. 2. Ochami, Gabrielis, & Gregorij eadem distinct. docet gratiam adoptionis vltrà qualitatem intrinsecam animæ includere actum Dei adoptantis, ac qualitatem intrinsecam animæ posse dari sine iure & promissione hæreditatis, actum Dei adoptantis non posse dari sine tali iure. Secunda communis Theologorum, quos referunt, & sequuntur Suarius lib. 7. de Gratia, cap. 1. num. Vasquez 1. 2. disp. 204. cap. 2. Bell. lib. 2. de Iustificat. cap. 16. & alij, docet gratiam adoptionis, in quantum est qualitas intrinseca animæ se ipsa adæquatè cõstituere filium adoptiuum & dare ius ad hæreditatem vitæ æternæ, & hanc sententiam nos sequimur. Gratia enim in quantum est qualitas animæ intrinseca, & ipsa est adæquata causa formalis iustificationis, vt colligitur ex Tridentino sess. 6. cap. 7. & proportionali ratione est adæquata causa formalis constituens filium adoptiuum, & heredem, hoc est habentem ius ad hæreditatem.

30. Quæritur tertiò, vtrum promissio Deus filijs adoptiuis promittit augmentum gratiæ, & gloriæ, vt mercedem operum supernaturalium, sit donum incluſum in gratia adoptionis, ità vt non possit dari gratia adoptionis, absque eo quod operibus supernaturalibus filij adoptiui promittatur vt merces augmentum gratiæ, & gloriæ?

31. Respondeo, quod est donum distinctum, vt videntur docere Bellarm. lib. 5. de Iustificat. cap. 17. & Suarius lib. 12. de Gratia cap. 17. & 18. & communiter supponitur. Probatur primò: nam licet aliquis non possit esse filius naturalis Dei, quin habeat ius ad hæreditatem, tamen potest esse filius naturalis Dei, quin per sua opera meritoria acquirat ius ad augmentum hæreditatis, & beatitudinis, vt patet in Christo, qui cum sit filius naturalis Dei, tamen per sua opera meritoria non meruit, nec acquirit ius ad augmentum beatitudinis; ergo licet non possit aliquis esse filius adoptiuus Dei, quin habeat ius ad hæreditatem vitæ æternæ, tamen potest esse filius adoptiuus Dei, quin per sua merita acquirat ius ad augmentum vitæ æternæ, seu supernaturalis beatitudinis. Confirmatur: nam quia Christus ab initio habuit plenitudinem gratiæ, & beatitudinis, non potuit per sua opera meritoria acquirere ius ad augmentum gratiæ, & beatitudinis; sed etiam filius adoptiuus posset ab initio accipere plenitudinem gratiæ ergo non posset per opera meritoria mereri, & acquirere ius ad augmentum gratiæ, & beatitudinis, quæ debet proportionaliter correspondere gratiæ.

32. Probatur secundò: nam ad meritum sufficit, vt præmium illi debeatur exigentia naturali, non autem requiritur, vt debeatur exigentia metaphysica fundata in iure, cui non possit negari sine iniustitia: ideòque in pura natura homines innocentes per opera bona naturalia verè mererentur beatitudinem naturalem propriam illius status, licet eorum merita essent solum naturaliter, non autem meri-

phy-

physicè connexa cum præmio beatitudinis: siquidem Deus de potentia absoluta posset omnia annihilare; ergo ad hoc, vt filius adoptiuus per sua opera supernaturalia mereretur augmentum gratiæ, & gloriæ, sufficeret exigentia naturalis talis præmij, ac non requireretur exigentia metaphysica fundata in iure orto ex promissione.

33. Quæritur quartò, vtrum in casu, in quo meritis significatis per gratiam adoptionis, augmentum gratiæ, & gloriæ deberetur exigentia naturali, mererentur de condigno vitam æternam?

34. Respondeo, quod mererentur de condigno condignitate æqualitatis proportionalis, & naturalis exigentiæ, non autem condignitate iuris, cui præmium negari non posset sine iniustitia. Addo primò, quod quoad hoc vix potest fieri quæstio, nisi de modo loquendi. Addo secundò, quod merita purè naturalia respectu beatitudinis naturalis essent condigna condignitate æqualitatis proportionalis, & naturalis exigentiæ, non autem condignitate iuris fundati in promissione. Hinc sequitur condignitatem, qua de facto opera supernaturalia iustorum sunt meritoria vitæ æternæ, cum sit condignitas iuris fundati in promissione, esse multo perfectiorem, quam esset condignitas meritorum naturalium respectu beatitudinis naturalis.

35. Quæritur quintò, vtrum Deus ex sua promissione obligetur ex iustitia stricta, vel solum ex fidelitate ad dandam iustis mercedem vitæ æternæ?

36. Respondeo, quod de hac quæstione egi lib. 2. de Deo quæst. 62. in qua cum Suario docui contra Vasquez Deum obligari ex iustitia stricta.

37. Quæritur sextò, vtrum meritis iustorum addatur aliqua dignitas ex coniunctione ad Christum, & ad eius merita?

38. Respondeo affirmatiuè cum Suario lib. 12. de Gratia, cap. 19. contra Vasquez 1. 2. disp. 214. cap. 7. Dicendum igitur, quod licet opera supernaturalia iustorum, vt significata per gratiam adoptionis, præscindendo ab hoc, quod procedant à Christo, & eius meritis, sint meritoria de condigno augmenti gratiæ, & gloriæ, tamen per hoc, quod procedant à Christo, tanquam à capite, & à nobis, tanquam membris viuis Christi, habent maiorem dignitatem meritoriam, & maius ius ad augmentum gratiæ, & gloriæ. Probatur: nam in iustis, quod sint viua membra Christi vt capitis, est quædam moralis dignitas; ergo etiam in operibus iustorum, quod sint opera Christi vt capitis, est quædam moralis dignitas, ac proinde operibus iustorum ex eo, quod procedant à Christo, tanquam à capite, accedit maior dignitas meritoria, & maius ius ad vitam æternam. Addo primò, quod hæc est maior dignitas accidentalis, non substantialis. Explicatur. Nam tota dignitas substantialis vitæ æternæ, & supernaturalis beatitudinis est gratia adoptionis, ideòque tanta vnicuique debetur beatitudo substantialis, quanta est gratia adoptionis, quæ in illo est; ergo ex eo, quod iusti sint membra Christi, non accedit illis noua dignitas substantialis, qua debeatur ipsis maior beatitudo substantialis, & maior visio Dei, sed solum illis accedit maior dignitas accidentalis, qua sint digni maiori beatitudine accidentali, quæ beatis prouenit ex consortio cum beatitudine Christi. Proportionaliter dignitas substantialis actus meritorij consistit in hoheſtate supernaturali, & in dignificatione, quæ habetur à dignitate substantiali personæ operantis, quæ dignitas est gratia adoptionis; dignitas autem, quæ habetur à dignitate accidentali personæ operantis, est dignitas solum accidentalis; ergo actus meritorij iustorum per hoc, quod procedant à Christo, tanquam à capite, non merentur de condigno maius præmium substantiale, hoc est maius augmentum gratiæ, & visionis beatificæ, sed solum merentur de condigno maius augmentum beatitudinis accidentalis, quæ beatis prouenit ex consortio cum beatitudine Christi.

39. Quæritur septimò, vtrum, & quo pacto Christus meruerit nobis immediatè non solum gratiam, sed etiam gloriam?

40. Respondeo aliud esse, quod Christus meruerit immediatè gloriam dandam nobis, aliud esse, quod meruerit gloriam dandam nobis immediatè. Christus igitur meruit nobis gloriam immediatè, sed meruit, vt daretur media gratia, & meritis. Dupliciter igitur poterat Christus mereri nobis gloriam immediatè. Primo ita, vt mereretur gloriam dandam absque eo, quod per gratiam sanctificantem essemus digni gloria: secundo ita, vt mereretur etiam, vt per gratiam sanctificantem essemus digni gloria. Hic secundus modus, sicut fuit nobis melior, sic est Christo glorioſior, ideoque meruit nobis gloriam dandam hoc secundo modo. Rursus potuit mereri immediatè gloriam dandam independenter à meritis, vel dandam dependenter à meritis: & quia hic secundus modus, sicut est melior nobis, sic est glorioſior Christo, meruit adultis gloriam dandam dependenter à meritis. Rursus meruit nobis gratiam ad merendum, & ipsa merita. Addo, quod Christus non solum meruit nobis auxilia ad faciendos actus supernaturales, & ipsos actus supernaturales, sed etiam meruit, vt actus supernaturales, qui sunt dona Dei, essent nostra merita, quibus de condigno mereremur gloriam æternam. Probatur, & explicatur. Actus supernaturales, si fiant sine gratia adoptionis, & sine promissione, qua Deus illis promittat vitam æternam, sunt dona Dei, sed non sunt meritorij de condigno vitæ æternæ; sed Christus non solum meruit, vt Deus donaret nobis actus supernaturales, sed etiam meruit nobis gratiam adoptionis, & diuinam promissionem, qua constituantur meritorij de condigno vitæ æternæ; ergo Christus non solum meruit, vt donarentur nobis

actus

actus supernaturales, sed etiam vt hæc dona Dei essent nostra merita, ac vt mererentur de condigno vitam æternam. Hinc patet, quo pacto verificetur dictum illud Cælestini in Epist. ad Episcopos Galliæ, cap. 12. quod ex eo desumpsit Tridentinum sess. 6. cap. 16. *Tanta enim erga homines est largitas Dei, vt nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, & pro ijs, quæ largitus est, æterna præmia sit largiturus.* Deus enim non solum donat nobis actus supernaturales, qui secluſa gratia sanctificante, & promissione diuina, non sunt merita condigna vitæ æternæ, sed per nouam liberalitatem dat nobis gratiam sanctificantem, & promissionem, qua actus supernaturales constituit de condigno meritorios vitæ æternæ, ac deinde in præmium illorum, donat prædestinatis æternam, & supernaturalem beatitudinem.

41. Ad 1. Apostolus dicens, *Non sunt condignæ passiones huius temporis ad futuram gloriam*, loquitur de operibus supernaturalibus secundum se præcisè, ac non dignificatis per gratiam adoptionis; at non negat opera supernaturalia iustorum, vt dignificata per gratiam adoptionis, & accedente promissione, esse meritoria de condigno vitæ æternæ, vt ex S. Thoma explicatum est num. 13. Proportionaliter licet opera supernaturalia ex se non sint proportionaliter æqualia præmio vitæ æternæ, tamen vt dignificata per gratiam sunt proportionaliter æqualia tali præmio, vt dictum est num. 23. & per hoc patet etiam ad 3.

42. Ad 2. Tridentinum docet vitam æternam esse mercedem ex Dei promissione bonis iustorum operibus, & meritis fideliter reddendam, quod nos fatemur: at non negat opera supernaturalia iustorum, vt dignificata per gratiam adoptionis, habere æqualitatem proportionalem cum præmio vitæ æternæ.

Ad 3. patet ex dictis in respons. ad 1.

QVAESTIO XCIX.

Vtrum Deus præmia, & pœnas distribuat secundum proportionem iustitiæ commutatiuæ, vel distributiuæ: & vtrum seruet omnimodam æqualitatem, vel remuneretur supra condignum?

1. Videtur Deus distribuere præmia secundum proportionem solius iustitiæ distributiuæ, non autem secundum proportionem iustitiæ commutatiuæ. Nam in Republica humana Princeps in distributione præmiorum attendit solum proportionem iustitiæ distributiuæ; ergo etiam Deus &c.

2. Secundo videtur Deus in retributione præmiorum seruare omnimodam æqualitatem, ac non remunerari supra condignum. Iustitia enim perfecta intendit omnimodam æqualitatem; sed Deus remuneratur ex iustitia perfecta; ergo &c.

3. Tertio videtur Deus etiam in retributione pœnarum seruare omnimodam æqualitatem, ac non punire citra condignum. Matth. enim 5. dicitur: *Non exibis inde, donec reddas nouissimum quadrantem*; ergo Deus exigit totam pœnam: Luc. 6. *Qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*: Iacobi 2. *Iudicium sine misericordia ei, qui non fecerit misericordiam*: Apoc. 18. *Quantum se glorificauit, & in delicijs fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*; sed hæc significant pœnam fore æqualem culpæ, ac mille pœnæ remittendum; ergo &c.

4. Respondeo proportionem iustitiæ commutatiuę consistere in hoc, vt præmium absolutè æquale merito, pœna sit absolutè æqualis culpę, ita vt quantum est meritum in genere meriti, tantum sit præmium in genere præmij, quanta est culpa in genere culpæ, tanta sit pœna in genere pœnę: proportionem iustitiæ distributiuæ consistere in hoc, vt præmium sit proportionaliter æquale merito, ita vt sicut meritum se habet ad meritum, sic præmium se habeat ad præmium; & qui habet meritum æquale, accipiat præmium æquale, qui habet meritum duplo maius, accipiat præmium duplo maius &c. Hoc posito, dicendum, quod Deus in distributione præmiorum & pœnarum seruat vtramque proportionem. Nam & retribuit præmium æquale merito absolutè considerato, & rursus sicut meritum se habet ad meritum, sic præmium se habet ad præmium: idemque dic de pœnis. Ratio est, quia perfecta iustitia per se exigit, vt seruetur vtraque æqualitas; sed Deus in retributione præmiorum, ac pœnarum seruat perfectam iustitiam; ergo &c. Confirmatur: nam in Republica humana Princeps distribuit præmia secundum proportionem solius iustitiæ distributiuæ ex duplici ratione: primo, quia ex defectu perfectę sapientię non potest discernere, quantum præmium debeatur meritis vniuscuiusque absolutè considerato: secunda quia ex paupertate non potest dare præmia æqualia meritis vniuscuiusque; sed Deus cum sit infinitè sapiens, discernit, quantum præmium debeatur vnicuique merito, & cum sit infinitè diues, potest vnicuique merito dare præmium æquale; ergo &c.

5. Hoc posito, quæritur, vtrum Deus ponat omnimodam æqualitatem inter præmium, & meritum, an potius ex liberalitate det præmium maius merito, & sic remuneret merita supra condignum; & vtrum ponat omnimodam æqualitatem inter culpam, & pœnam, an potius ex clementia diminuat aliquid de pœna, & sic puniat citra condignum?

6. Prima sententia S. Thomæ, S. Bonauenturæ, Scoti, Durandi, & aliorum communiter in 4. dist. 46. docet Deum remunerare supra condignum, & punire citra condignum

S. Tho-

S. Thomas hoc idem docet etiam 1. par. qu. 21. art. 4. ad 1. ac Cajetanus 1. 2. quæst. 114. art. 3. & Vasquez 1. 2. quæst. 215. cap. 4. num. 22. loquens de prȩmio dicit se libenter hanc sententiam sequi. Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 19. licet vtramque defendat, tamen dicit cum maiori fundamento asseri Deum remunerari supra condignum, quam punire citra condignum.

7. Secunda sententia Andreæ Vegæ qu. 5. de Iustific. docet Deum nec remunerari supra condignum, nec punire citra condignum, sed ponere omnimodam æqualitatem. Suarez lib. 5. de iustificat. cap. 31. num. 9. & 15. videtur concedere Deum remunerari supra condignum prȩmio accidentali, non autem prȩmio substantiali gratiæ, & gloriæ, quod adamussim debet correspondere meritis.

8. Dicendum primo: Deus etiam prȩmio substantiali gratiæ, & gloriæ remuneratur merita supra condignum. Probatur primo ex Script. Matth. 15. *Gaudete, & exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlo*: non esset copiosa, si solum esset æqualis meritis. Luc. 6. *Mensuram bonam, & confertam, & coagitatam, & superfluentem dabunt in sinus vestros*. Si daretur prȩcisè merces æqualis meritis, quo pacto mensura non solum esset bona, sed conferta, & coagitata, & superfluens? Luc. 19. postquam seruus, qui lucratus fuerat decemmnas, accepit prȩmium suum, hoc est imperium supra decem ciuitates, accepit etiam mnam, quæ fuerat ablata seruo infideli, & pigro; ergo accepit aliquid supra mercedem æqualem meritis. Matt. 20. Datur denarius diurnus etiam iis, qui in vinea laborarunt die non integra; sed denarius diurnus est pretium æquale integri laboris diurni; ergo est maius labore non diurno; & cum qui laborarent integra die, murmurarent, Pater familias respondet; *Volo huic dare, sicut & tibi. An non licet mihi quod volo facere? An oculus tuus nequam est, quia ego bonus sum?* ergo Deus significat se ex liberalitate dare mercedem maiorem meritis. Addit Bellarminus ex hoc loco intelligi id, quod supra condignum additur, non dari ex æquo, neque omnibus beatis.

9. Probatur secundo ex Patribus. S. Basilius in Psalm. 114. explicans illa verba, *Conuertere anima mea in requiem tuam*, dicit: *Proposita est aterna merces iis, qui in hac vita decertarunt, qua non secundum operum debitum, ac meritum retribuitur, sed iuxta magnificentiam Dei, his, qui in ipsum speranerunt*: si retribueretur merces prȩcisè æqualis merito, retribueretur solum secundum operum debitum, & meritum, & non secundum magnificentiam Dei. Ad liberalitatem enim, & magnificentiam spectat dare mercedem maiorem meritis. S. Fulgentius lib. 1. ad Monimum, cap. 10. explicans, cur vita æterna dicatur gratia, dicit: *Gratia autem etiam ipsa non imustè dicitur, quia non solum Deus donis suis dona sua reddit, sed quia tantum etiam ibi gratia diuina retributionis exuberat, vt incomparabiliter, atque ineffabiliter omne meritum, quantumvis bonæ, & ex Deo datæ voluntatis excedat*; ergo docet retributionem vitæ æternæ excedere meritum voluntatis bonæ, & ex Deo datæ. Hilarius in Psalmum 51. in fine afferens illud; *Melior est misericordia tua super vitas*, dicit: *Quia quamuis probabilis per iustitiæ operationes vita iustorum sit, tamen per misericordias Dei plus meriti consequetur*. Quia verò testimonia allata loquuntur de retributione vitȩ æternȩ, quȩ est prȩmium substantiale, ideò dicendum, quod Deus ipsum prȩmium substantiale retribuit supra condignum; & quia beatitudo substantialis proportionatur omnino gratiæ sanctificanti, ideò dicendum, quod Deus etiam augmentum gratiȩ sanctificantis retribuit supra condignum, seu hunc excessum det singulis vicibus, cum iusti benè operantes acquirunt augmentum gratiȩ; seu det totum simul in ingressu gloriæ. Hoc enim est incertum.

10. Tertio Bellarminus pro hac sententia affert etiam Bullam B. Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium, in qua damnatur 15. Propositio Baij, quȩ est; *Bona opera iustorum non accipient in die iudicij ampliorem mercedem, quam iusto Dei iudicia mereantur accipere*. At Suar. lib. 12. de Grat. cap. 31. nu. 1. & Vasquez 1. 2. disp. 215. cap. 4. num. 23. docent illam propositionem esse damnatam, non quia negaret Deum remunerari supra condignum opera, vt dignificata per gratiam sanctificantem, sed quia docebat Deũ remunerari opera non secundum valorem, quem habent à gratia adoptionis, sed solum secundum valorem, quem habent ex se prȩcisè, vt constare videtur ex 14. & 16. eiusdem propositione.

11. Quarto probari potest conclusio. Nam decet, vt Deus princeps supremus, in remunerando non solum exerceat iustitiam, sed etiam liberalitatem, & magnificentiam; sed ad liberalitatem, & magnificentiam spectat, vt supra mercedem æqualem addat aliquid; ergo &c.

12. Dicendum secundo; Deus punit citra condignum. Probatur primo: nam decet, vt Deus in puniendo exerceat non solum iustitiam, sed etiam clementiam; sed ad clementiam spectat, vt diminuat aliquid de pœna debita; ergo &c.

13. Probatur secundo ex Patribus. Basilius Homil. in Psalm. 114. exponens illa verba, *misericors dominus, & iustus*, dicit: *Vt & cum iudicat, commensuratum quoque nostræ infirmitati iudicium inferat, benignitatis affectu potius, quam æqui compensatione nos plectens*. Si potius nos plectit benignitatis affectu, quam æqui compensatione; ergo dat pœnam minorem, & sic punit citra condignum. Chrysost. Hom. 37. in Gen. videtur hanc sententiam tueri. S. Augustinus lib. 21. de Ciuit. cap. 24. hanc sententiam non reiicit, licet illam positiuè non probet. Allatis enim verbis illis Psalm. 76. *Numquid obliuiscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas?* dicit. *Sed quibus placet istam*

senten-

sententiam vsque ad illa impiorum tormenta protendere, saltem sic intelligant, vt manente in eis ira Dei, quæ in æterno est prænunciata supplicio, non contineat Deus in ira sua miserationes suas, & faciat eos non tanta, quanta digni sunt, pœnarum atrocitate cruciari; non vt eas pœnas, vel nunquam subeant, vel aliquando finiant, sed vt eas mitiores, quam merita sunt eorum, leuioresque patiantur. Sic enim & ira Dei manebit, & in ipsa ira sua miserationes suas non continebit. Quod quidem non ideo confirmo, quia non resisto.

14. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Num. 4. allata est disparitas, propter quã in Republica humana in distributione prẹmiorum intenditur solum æqualitas proportionalis, at Deus debet intẽdere vtramque æqualitatem, tum proportionalem, tum absolutam.

15. Ad 2. distinguo maiorem: iustitia perfecta in distributione prẹmiorum ita intendit omnimodam æqualitatem, vt sicut intendit prẹmium non esse minus merito, sic intendat non esse maius, nego: ita vt solum excludat minoritatem, non autem maioritatem prẹmij, concedo; concedo minorem; & nego consequentiam. Iustitia perfecta in retribuendo intendit, vt prẹmium sit saltem æquale, & non minus merito; at non intendit, vt Princeps ex mera liberalitate, & magnificentia non det aliquid supra meritum. Eadem iustitia intendit, vt pœna non sit maior culpa; at non intendit, vt Deus ex clementia non remittat aliquid pœnę.

16. Ad 3. Dum Matth. 5. dicitur, *non exies inde, donec soluas nouissimum quadrantem*, significatur, quod post vltimam sententiam nihil pœnę remittetur: at non significatur, quod in vltima sententia non imponetur pœna aliquanto minor condigna. Rursùs significatur, quod luetur pœna pro singulis delictis, & peccatis, sed non quod pro singulis luetur pœna omninò æqualis. Dum Luc. 6. dicitur: *qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis*, significatur solum generaliter, quod mali recipient mala, boni bona, magis boni maiora bona, magis mali maiora mala, non autem, quod malis nihil pœnę remittetur, ac bonis nihil superaddetur supra prẹmium æquale: alioquin contradicetur alteri sententię Matt. 6. *Mensuram bonam, & confertam, & coagitatam dabunt in sinum vestrum*. Dum Iacobi 2. dicitur: *Iudicium sine misericordia ei, qui non fecerit misericordiam*, non excluditur quęcumque misericordia, sed saluans, ac significatur, quod qui non facient misericordiam, non consequentur misericordiam saluantem, quam consequentur misericordes, iuxtà illud Christi Matth. 5. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur*. Dum Apocal. 18. dicitur: *Quantum se glorificauit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum, & luctum*, significatur proportio, non autem omnimoda æqualitas, vt explicat Bellarm. lib. 5. de iustif. cap. 19.

Quænam possint cadere sub meritum de condigno.

QVÆSTIO C.

Vtrum iusti per bona opera mereantur de condigno non solum augmentum gloriæ, & beatitudinis, sed etiam primum gradum gloriæ essentialis, & etiam gloriam accidentalem?

1. VIdentur iusti posse mereri solum augmentum gloriæ, non autem primum gradum gloriæ, vt docuerunt Vega opuscul. iustificat. quæst. 6. ad 9. & Petrus Lorca 2. 2. qu. 114. art. 5. disp. 49. de Gratia, & vt insinuat Ruardus artic. 9. contra Luteranos; primò, quia primus gradus gloriæ correspondet, & debetur vt hæreditas primæ gratiæ sanctificanti; sed nemo potest mereri primam gratiam sanctificantem, sed solum augmentum illius; ergo nemo potest mereri primum gradum glorię, & primam gloriam, sed solum augmentum illius.

2. Secundò si homo posset mereri de condigno primam gloriam, vel posset illam mereri per merita tempore antecedentia iustificationem, vel per merita existentia simul tempore cum prima iustificatione, vel per merita existentia post primam iustificationem; sed nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam actus tempore precedentes iustificationem non fiunt in statu gratiæ; sed actus, qui non fiunt in statu gratiæ non possunt mereri de condigno gloriam aut vitam æternam, vt dictum est qu. 97. ergo &c. Probatur secunda pars: nam actus, qui fiunt in instanti, in quo homo iustificatur, vel precedunt natura iustificationem, & gratiam, vel illam consequuntur; si precedunt; ergo in signo, in quo fiunt, non intelliguntur dignificari per gratiam, ac proindè nec intelliguntur mereri de condigno vitam æternam si consequuntur iustificationem, & gratiam; ergo iam supponunt homini deberi primam gloriam; sed non merentur gloriam secundum illum gradum, secundum quem supponunt illam deberi, sed secundum vlteriores gradus; ergo &c. Et hinc etiam probatur tertia pars: nam actus consequentes tempore iustificationem, & gratiam, non merentur gloriam secundum gradus, secundum quos supponunt illam aliundè deberi, sed secundum gradus vlteriores.

3. Respondeo cum communi sententia Theologorum, iustos per bona opera, quæ exercent, mereri gloriam etiam quoad primum gradum. Docet hanc sententiam S. Thom. 1, 2. qu. 112. artic. 2. ad 1. & 1. par. qu. 62. art. 5. & qu. 63. art. 5. ad 2. & 3. cumque sequuntur omnes

omnes Thomistæ, nimirum Conradus, Caietanus, & Medina in illum locum 1. 2. Sotus in 4. distinct. 14. qu. 2. artic. 2. & dist. 16. qu. 2. artic. 1. & lib. 2. de Natura, & Gratia, cap. 18. Canus Relect. de Pœnit. par. 1. Eamdem sequuntur ex nostris Bellarm. lib. 5. de iustificat. cap. 20. Valentia tom. 2. disput. 8. qu. 6. punct. 4. Suarez lib. 12. de Gratia, cap. 28. Vasquez 1. 2. disp. 219. cap. 2. & alij.

4. Probatur primò ex Scriptura. Nam Scriptura promittit bonis operibus vt mercedem, non solum augmentum vitę æternę, sed ipsam substantiam vitę æternę, seu beatitudinis; ergo iusti per bona opera merentur de condigno, non solum augmentum, sed ipsam substantiam vitę æternę, & beatitudinis. Probatur antecedens, afferendo loca Scripturę. Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serua mandata*: Ibidem: *Qui reliquerit patrem, vel matrem &c. centuplum accipiet, & vitam æternam possidebit*: Iacobi 1. *Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ*: Ad Gal. 6. *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam*: Ad Colos. 3. *Scientes, quod à Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Christo seruite*; ergo iusti merentur vt mercedem illam ipsam gloriam, quæ tribuitur vt hæreditas; sed prima gloria tribuitur vt hæreditas; ergo iusti merentur etiam primam gloriam.

5. Probatur secundò ex Tridentino. Nam Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicit; *Bene operantibus vsque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, & tamquam gratia filijs Dei per Iesum Christum misericorditer promissa, & tamquam merces ex ipsius Dei promissione ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda. Hæc est enim corona iustitiæ*; ergo expresse docet illam ipsam vitam æternam, quę est gratia, esse mercedem operum; sed vita æterna secundum substantiam est gratia; ergo non solum secundum augmentum, sed etiam secundum substantiam est merces bonorum operum. Can. etiam 32. dicit: *Si quis dixerit &c. ipsum iustificatum bonis operibus &c. non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit*; ergo dum loquitur de gratia, dicit solum iustos mereri augmentum gratiæ, dum loquitur de gloria, seu vita æterna, dicit iustos mereri non solum augmentum gloriæ, sed etiam vitam æternam; ergo significat iustos mereri solum augmentum gratiæ, non autem primam gratiam, ac mereri non solum augmentum gloriæ, sed etiam primam gloriam, seu primum gradum glorię, & ipsam substantiam vitæ æternæ.

6. Probatur tertiò conclusio ratione. Nam eatenus iusti non possent per bona opera mereri vitam æternam etiam quoad substantiam, & quoad primum gradum, quatenus bona opera supponunt vitam æternam quoad substantiam, & primum illum gradum esse aliundè debitam, propter primam gratiam adoptionis gratis datam; sed possumus mereri etiam id, quod aliundè est debitum; ergo &c. Probatur minor; nam Christo aliunde propter filiationem naturalem Dei erat debita resurrectio, & gloria corporis, & tamen illam meruit per opera meritoria, quæ fecit. Rursùs eadem gloria corporis erat debita Christo propter opera meritoria, quæ fecerat, antequam voluntariè subiret passionem, & mortem, & tamen illam meruit per voluntariam passionem, & mortem; ergo licet vita æterna quoad substantiam, & primos gradus supponatur debita propter gratiam adoptionis acceptam ab infantibus in baptismo, tamen potest adultus baptizatus per opera meritoria mereri gloriam quoad substantiam, & primos illos gradus.

7. Ratio à priori est, quia mereri est per opus bonum acquirere ius ad præmium; sed non solum possumus acquirere ius ad prę-mium, ad quod antè non habeamus ius, sed possumus acquirere nouum ius ad prę-mium, ad quod antè habeamus ius; ergo possumus mereri prę-mium antecedenter debitum. Confirmatur: nam sicut potest aliquis obligari non solum ad id, ad quod antè non obligabatur, sed etiam ad id, ad quod antè obligabatur, ac de facto cum quis vouet obseruantiam prę-cepti, per votum acquirit nouam obligationem ad id, ad quod antè obligabatur ex præcepto; sic per bona opera potest quis acquirere ius non solum ad prę-mium, quod antè erat indebitum, sed etiam ad præmium antea debitum; ergo iusti per bona opera possunt mereri, & acquirere ius, non solum ad augmentum gloriæ antè indebitum, sed etiam ad gradus gloriæ antè debitos, vel propter primam gratiam, vel propter priora merita.

8. Hæc doctrina desumpta est ex S. Thoma in 3. dist. 18. art. 5. in corpore, vbi per eam explicat, quo pacto Christus, qui iam per merita passionem antecedentia meruerat gloriam corporis, eamdem meruerit per merita passionis, & ad id explicandum affert exemplum pueri baptizati, qui cum fuerit adultus, per bona opera meretur vitam æternam vt mercedem, quæ ante illi erat debita vt hæreditas, propter gratiam adoptionis acceptam in baptismo.

9. Dices: qui per vnam emptionem fecit aliquam rem sibi debitam, non facit illam sibi debitam per aliam emptionem; ergo qui per gratiam acceptam in baptismo, vel per alia merita fecit gloriam sibi debitam, non vlterius facit illam sibi debitam per alia merita.

10. Respondet S. Thomas in 3. dist. 18. qu. 1. art. concedendo antecedens, & negando consequentiam. Disparitas est, quia emptio est principaliter propter rem emptam; actio meritoria non est principaliter propter præmium, sed propter honestatem, ideoque ex charitate fieret, etiamsi non sequeretur vlla retributio. Ideo posita prima emptione,

non ponitur secunda, vtpote inutilis: at posita vna actione meritoria, ponitur secunda. Addo, quod si aliquis post primam emptionem, nondum accepta re, rursus solueret pretium pro re, ex secunda solutione acquireret nouum ius ad rem; ergo à pari.

11. Ad 1. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Ratio, quare nemo possit mereri de condigno sibi primam gratiam sanctificantem, est primo, quia nemo potest mereri id, quod iam supponitur habere; sed omne meritum de condigno supponit hominem iam habere primam gratiam sanctificantem; nam condignitas illi prouenit à prima gratia sanctificante; ergo nemo potest mereri primam gratiam sanctificantem. E conuerso possumus mereri illud, quod supponimur non habere, etiamsi supponamur habere ius ad illud; sed licet supponamur habere ius ad primos gradus gloriæ, supponimur illos non habere; ergo possumus illos mereri, & acquirere nouum ius ad illos.

12. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod primos gradus gloriæ, non possumus mereri de condigno per actus tempore antecedentes iustificationem, siquidem ex dictis quæst. 97. ad meritum de condigno requiritur status gratiæ, actus autem præcedentes iustificationem non fiunt in statu gratiæ. Meremur igitur de condigno primos gradus gloriæ per actus, qui fiunt in primo instanti iustificationis, & post, quia iam fiunt in statu gratiæ, & ab ipsa gratia possunt dignificari, dum fiunt. Nec obstat, quod actus consequentes iustificationem supponant iam homini deberi primam gloriam. Nam vt dictum est, possunt mereri nouo iure id, quod supponunt esse debitum aliundè.

13. Quæritur, vtrum actus perfectæ charitatis disponens ad ipsam primam iustificationem, & existens cum gratia in ipso primo instanti iustificationis, mereatur de condigno gloriam, & primum eius gradum?

14. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. qu. 112. artic. 2. ad 1. vbi dicit: *Dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ: & talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ iam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo mouente; sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iustificato, quia nullum meritum potest esse, nisi ex gratia*; ergo S. Thomas docet actum perfectæ charitatis, qui est perfecta dispositio ad gratiam, quia simul est cum infusione gratiæ, mereri de condigno non quidem gratiam, sed gloriam; actum contritionis imperfectæ, dum non est simul cum gratia, non mereri gloriam. Ex quo potest inferri, quod cum durat vsque ad infusionem gratiæ in sacramento, & gratiæ coexistit, ab ipsa gratia dignificatur ad merendam gloriam.

15. Probatur autem hoc idem ratione. Nam vt actus supernaturalis mereatur de condigno gloriam, sufficit, vt dignificetur à gratia adoptionis existente in eodem instanti, licet existat in posteriori signo naturæ; sed actus perfectæ charitatis disponens ad primam gratiam potest dignificari à gratia existente in eodem instanti, licet in posteriori signo naturæ; ergo &c. Confirmatur: nam iusti dum obseruant præcepta grauiter obligantia cum potentia proxima transgrediendi talia præcepta, per obseruantiam præceptorum conseruant gratiam, adeoque tunc gratia conseruatur in posteriori signo naturæ; ergo si non possent dignificari ad merendam vitam æternam per gratiam conseruatam in eodem instanti, sed in posteriori signo naturæ, nisi per talem obseruantiam præceptorum non mererentur vitam æternam, quod est absurdum.

16. Pro complemento quæstionis potest quæri, vtrum iusti non solum mereantur de condigno gloriam essentialem, sed etiam accidentalem?

17. Respondeo, quod iusti merentur gloriam, & beatitudinem supernaturalem, in quantum iuxta definitionem Boetij lib. 3. de Consolat. Prosa 2. est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*; sed talis status vltra visionem beatificam, in qua vt dictum est lib. de Actibus humanis, quæst. 5. consistit beatitudo essentialis, includit etiam amorem finalium, in quo consistit beatitudo integralis & glorificationem corporis, & omnium bonorum suum, quæ spectant ad cumulum omnium bonorum spectantium ad illum statum; ergo iusti merentur de condigno omnia bona spectantia ad perfectionem talis status. Vno verbo merentur de condigno beatitudinem essentialiter, integraliter, & accidentaliter perfectam, quoad animam, corpus, bona extrinseca, & intrinseca spectantia ad statum beatificum in proprio gradu vnuiuscuiusque. Videri potest Suarius lib. 12. de gratia, cap. 29. vbi hanc quæstionem fusè prosequitur.

QVÆSTIO CI.

Vtrum pura creatura mereatur, aut possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis, aut venialis sibi, vel alijs?

1. VIdetur, quod pura creatura licet non possit satisfacere æqualiter pro peccato mortali, tamen possit ex viribus gratiæ mereri de condigno remissionem peccati mortalis sibi, vel saltem alteri, vt docet Suarius tom. 3. in 3. par. disp. 4. sect. 7. quem allegant: primo quia si præmium maius non excedit dignitatem meritoriam actus boni, neque præmium minus illam excedit; sed in pec-

peccabilitas est præmium maius remissione peccati mortalis, & tamen non excedit dignitatem meritoriam actus boni, vt dignificati per gratiam, siquidem de facto iusti merentur de condigno beatitudinem, quæ includit omnimodam impeccabilitatem; ergo neque remissio peccati mortalis excedit dignitatem meritoriam actus boni.

2. Secundo posset alicui dari plenitudo gratiæ, ita vt non posset crescere in gratia, nec posset sibi mereri gratiã; sed hic per bonos actus posset alijs de condigno mereri tum primam gratiam, tum eius augmentum; ergo posset etiam mereri de condigno alijs remissionem peccati mortalis.

3. Tertio S. Thomas 3. par. quæst. 64. art. 4. in corpore, examinans, vtrum Christus potuisset puro homini dare potestatem excellentiæ ad sacramenta instituenda, respondet affirmatiuè, ac dicit: *talem potestatem potuit ministris communicare, dando eis tantam gratiæ plenitudinem, vt eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus*; sed effectus sacramentorum baptismi, & pœnitentiæ est remissio peccati mortalis; ergo ex S. Thoma purus homo habens plenitudinem gratiæ posset mereri, & per suum meritum causare remissionem peccati mortalis.

4. Quarto Adam, quia fuit caput morale hominum, potuit hominibus mereri de condigno priuationem gratiæ; ergo posset aliquis purus homo ita constitui caput hominum, vt mereretur de condigno restitutionẽ gratiæ, ac remissionem peccati mortalis.

5. Quinto minus requireretur ad merendum de condigno remissionem peccati, quam ad satisfaciendum de condigno pro peccato mortali: ergo ex eo, quod purà creatura non possit satisfacere de condigno, non sequitur, quod nõ possit mereri de condigno remissionẽ peccati mortalis. Probatur antecedens: ad satisfactionẽ de cõdigno requiritur, vt se ipsa extinguat ius, & motiuum rationabile retinendi auersionem, ratione offensæ contra offendentem; ad meritum de condigno non requiritur hoc, sed sufficit, vt det Deo motiuum rationabile ad hoc, vt voluntariè, & liberaliter deponat auersionem, quam concepit contra offendentem, ratione offensæ; sed multo minus requireretur ad hoc secundum, quam ad illud primum; ergo &c.

6. Sexto si non posset pura creatura mereri de condigno remissionem peccati mortalis, neque posset de condigno mereri remissionem venialis; consequens est falsum; ergo &c.

7. Respondeo cum P. Vasquez, Cardinali de Lugo, & alijs, contra quosdam Scotistas, qui dicunt homines iustos etiam de facto per bona opera mereri de condigno alijs remissionem peccati mortalis, & contra P. Suarez, qui hoc ipsum concedit solum de possibili: repugnat, vt pura creatura mereatur de condigno remissionem peccati mortalis sibi, vel alteri. Probatur: nam ad meritum de condigno requiritur, vt præmium non excedat dignitatem meriti, & cum excedit, eo ipso meritum non est condignum respectu talis præmij; sed remissio peccati mortalis est præmium excedens dignitatem meriti cuiuslibet puræ creaturæ; ergo &c. Probatur minor: nam maius est meritum, quo peccatum mortale meretur non remitti, quam meritum, quo pura creatura mereri potest, vt peccatum mortale remittatur; ergo &c. Probatur antecedens: nam tantum est meritum, quo peccatum mortale meretur non remitti, quanta est malitia moralis peccati mortalis: siquidem peccatum mortale propter suam malitiam moralem meretur non remitti: tantum est meritum vt peccatum mortale remittatur, quanta est bonitas moralis actus vt dignificati per gratiam sanctificantem; sed maior est malitia peccati mortalis, quam bonitas moralis actus cuiuslibet puræ creaturæ, vt dignificati per gratiam, vt probatum est lib. 5. de actibus humanis, quæst. 33. ergo &c. Confirmatur: nam auctoritates PP. quæ probant puram creaturam non posse satisfacere de condigno pro peccato mortali, probant etiam non posse mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Dicunt enim Incarnationem fuisse necessariam ad redimendum genus humanum, quia nulla pura creatura poterat offerre pretium æquale pro redemptione generis humani; sed meritum condignum est prætium æquale; ergo &c.

8. Ad 1. distinguo maiorem: si præmium maius, præsente contrario, non excedit dignitatem actus meritorij, neque præmium minus, præsente eodem contrario, excedit, concedo: si præmium maius, non præsente contrario, non excedit, neque minus præmium, præsente contrario, excedit, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Licet præmium maius, quando non est præsens contrarium, non excedat dignitatem actus boni, tamen præmium minus, cum est præsens contrarium, potest illam excedere: ex. gr. si subditus innocens præstitit aliqua obsequia Principi, meretur de condigno marchionatum: at si subditus læsæ maiestatis reus præstet eadem obsequia, non solum non merebitur de condigno marchionatum, sed neque merebitur obolum, immò debebit affici vltimo supplicio. In casu nostro iustus potest quidem mereri de condigno præmium maius, hoc est impeccabilitatem, non præsente contrario, hoc est peccato mortali: at præsente peccato mortali, non potest mereri de condigno eius remissionem, quæ supponitur esse præmium minus. Confirmatur: nam præsente contrario, hoc est peccato mortali, non potest quis de condigno mereri impeccabilitatem; ergo non est mirum, quod non possit de condigno mereri remissionem peccati mortalis, quæ semper supponit præsentiam contrarij, hoc est peccati mortalis, cuius demeritum vinci debet

per meritum. Addo, quod licet impeccabilitas sit præmium materialiter maius, hoc est vtilius recipienti, quam remissio peccati mortalis, tamen remissio peccati mortalis, præsente contrario, est præmium formaliter maius, & moraliter æstimabilius in ratione præmij, propter ipsam victoriam contrarij.

9. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: purus homo habens plenitudinem gratiæ posset de condigno mereri alijs primam gratiam, & eius augmentum, præsente contritio, nego: non præsente contrario, transeat: & nego consequentiam. Purus homo habens plenitudinem gratiæ posset quidem mereri de condigno alijs iam habentibus gratiam, augmentum gratiæ, quia non adesset contrarium, hoc est peccatum mortale. Posset rursùs homini innocenti, & in puris naturalibus constituto, mereri de condigno primam gratiam, quia nec illi adesset contrarium. At non posset homini existenti in peccato mortali mereri de condigno primam gratiam, neque remissionem peccati mortalis, vt probatum est.

10. Infertur, quod licet gratia sanctificans, & peccatum mortale mutuo opponantur, itaut quodlibet peccatum mortale excludat à subiecto omnem gratiam etiam maiorem, & maiorem in infinitum, & quilibet gradus gratiæ excludat quodlibet peccatum mortale, & quamlibet multitudinem peccatorum mortalium maiorem, & maiorem in infinitum, tamen non opponuntur eodem genere oppositionis. Ratio est, quia gratia excludit peccatum mortale per modum formæ, non autem per modum meriti. At peccatum mortale excludit gratiam per modum meriti de condigno, cum quodlibet peccatum mortale mereatur de condigno priuationem omnis gratiæ. Deus enim neminem priuat gratia, quam antè habebat, nisi peccans per peccatum mereatur de condigno talem priuationem.

11. Ad 3. S. Thomas sicut 3.par. quæst.9. artic. 2. ad 2. docuit, puram creaturam posse satisfacere pro peccato mortali satisfactione solum imperfecta, & inæquali, non autem perfecta, & æquali, sic dum quæst.64. eadem 3. par. art.4. docet puram creaturam posse accipere talem plenitudinem gratiæ, vt per suum meritum causaret effectus sacramentorum, etiam remissionem peccati mortalis, ita est intelligendus, vt doceat talem puram creaturam posse solum imperfectè mereri remissionem peccati mortalis, merito congruo, & inæquali, non autem perfectè, hoc est merito æquali, & condigno: & ità hunc locum S. Thomæ explicat Vasquez, tom. 2. in 3.par. disp.135.cap.2. nu.26.

12. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam, & paritatem. Licet homo de lege ordinaria possit sibi mereri de condigno priuationem gratiæ, tamen saltem de lege ordinaria non potest sibi mereri de condigno restitutionem gratiæ, & remissionem peccati mortalis; ergo paritas non procedit. Disparitas est, quia maior est malitia, & indignitas peccati mortalis, quam bonitas, & dignitas cuiuslibet actus boni eliciti à pura creatura; ergo non est mirum, quod potuerit homo, qui erat caput hominum, per peccatum mortale mereri de condigno sibi, & alijs priuationem gratiæ, & tamen non posset per actus bonos mereri de condigno sibi, vel alijs remissionem peccati mortalis.

13. Ad 5. transmitto ex eo præcisè, quod pura creatura non possit de condigno satisfacere, non probari, quod non possit de condigno mereri remissionem peccati mortalis, ideoque non sum vsus hoc fundamento ad probandum; sed dico id probari ex fundamento allato, ex eo nimirum, quod maior est malitia, & indignitas peccati mortalis ad demerendam remissionem, quam bonitas, & dignitas cuiuscumque actus boni eliciti à pura creatura in ordine ad merendam remissionem peccati mortalis.

14. Ad 6. nego sequelam. Ideò pura creatura non potest de condigno mereri remissionem peccati mortalis, quia maior est malitia, & indignitas peccati mortalis, quam bonitas, & dignitas actus eliciti à qualibet pura creatura, vt probatum est lib.5. de actibus humanis quæst.33. sed minor est indignitas, & malitia peccati venialis, quam dignitas, & bonitas actuum puræ creaturæ, vt dignificatorum per gratiam; ergo &c. Probatur minor; nam maior est dignitas, & bonitas actuum, qui merentur de condigno præmium æternum, & augmentum diuinæ gratiæ, & amicitiæ, quam indignitas, & malitia actuum, quique de condigno, neque de congruo merentur pœnam æternam, nec vllam imminutionem diuinæ gratiæ, & amicitiæ; sed actus boni eliciti à pura creatura, vt dignificata per gratiam, merentur de condigno augmentum gratiæ, & amicitiæ; peccata venialia neque de condigno, neque de congruo merentur pœnam æternam, neque imminutionem vllius gradus amicitiæ, vel gratiæ; ergo &c. Confirmatur: nam per actus Deo magis placentes possumus satisfacere de condigno per actibus minus displicentibus, & eorum remissionem de condigno mereri; sed actus boni puræ creaturæ, vt dignificati per gratiam, cum mereantur de condigno augmentum diuinæ gratiæ, & amicitiæ, magis Deo placent, quam displiceant peccata venialia, quæ non merentur de condigno imminutionem vllius gradus gratiæ, & amicitiæ; ergo &c. Vide dicta lib. 5. de actibus humanis qu.31. de differentia peccati mortalis à veniali.

QVÆ-

QVAESTIO CII.

Vtrum homo mereatur, vel possit mereri de condigno gratiam sanctificantem, & eius augmentum sibi, vel alijs?

1. PRimò videtur iustos non mereri de condigno augmentum gratię sanctificantis. Ex dictis enim qu. 98. nu. 11. ad meritum de condigno alicuius præmij requiritur, vt præmium illud sit in linea boni, in quo tale opus exigit ad æqualitatem compensari; sed opera bona iustorum exigunt compensari ad æqualitatem in linea beatitudinis, augmentum autem gratiæ non est in tali linea; ergo opera bona iustorum non merentur de condigno augmentum gratiæ.

2. Secundo videntur iusti de facto posse mereri de condigno augmentum gratiæ etiam alijs. Nam possunt satisfacere de condigno etiam pro alijs; ergo possunt mereri de condigno augmentum gratiæ etiam alijs.

3. Tertio ex alia parte videtur, quod iusti neque de potentia absoluta possint mereri de condigno gratiam sanctificantem alijs. Nam rationes, quæ probant non posse de facto, probant etiam non posse de potentia absoluta.

4. Respondeo in titulo tres propositas esse quæstiones. Prima est, vtrum iusti per actus supernaturales, quos exercent in statu gratiæ, mereantur de condigno augmentum gratiæ?

5. Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma 1. 2. quæst. 114. artic. 8. quem sequuntur omnes Theologi in eum locum S. Thomæ, & in 3. distinct. 27. & 28. tradentes hanc veritatem tamquam certam, & indubitatam.

6. Probatur primo auctoritate. Tridentinum sess. 6. can. 32. dicit: *Si quis dixerit &c. iustificatum bonis operibus &c. non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum, anathema sit*: sed ly *verè mereri* significat mereri merito proprio, & quo absolutè merens constituatur dignus præmio, quod nos vocamus meritum condigni; ergo &c. Confirmatur: nam eodem pacto Concilium dicit bona opera iustorum mereri augmentum gratiæ, & augmentum gloriæ; sed augmentum gloriæ meremur de condigno; ergo etiam augmentum gratiæ. Idem docuit Augustinus tract. 77. in Ioannē, licet nomen condigni non adhibuerit, dicens: *Restat, vt intelligamus, Spiritum Sanctum habere, qui diligit, & habendo mereri, vt plus habeat, & plus habendo, plus diligat*; sed Spiritus Sanctus plus habetur per maiorem gratiam; ergo ex Augustino qui per gratiam habens Spiritum Sanctum diligit Deum, meretur augmentum gratiæ. Desumpta videtur hæc doctrina ex Apostolo ad Rom. 6. vbi dicit: *Exhibete membra vestra seruire iustitiæ in sanctificationem*; ergo docet, quod seruiendo iustitiæ, obtinemus sanctificationem, hoc est augmentum gratiæ sanctificantis: & ideò paulò post subiungit: *Liberati à peccato, serui autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam*, significans eos, qui per iustificationem liberati sunt à peccato, & facti sunt serui Deo, dum faciunt fructum operum bonorum, mereri sanctificationem, hoc est augmentum gratiæ, & vltimum finem vitæ æternæ.

7. Probatur secundo ratione. Iusti enim, quia iam sunt Deo grati per gratiam, dum exercent actus supernaturales, ac Deo gratos, fiunt simpliciter digni, ac proindè merentur de condigno, vt sint Deo magis grati; sed non possunt reddi Deo magis grati, nisi per augmentum gratiæ; ergo merentur de condigno augmentum gratiæ.

8. Confirmatur: nam beatitudo debet omnino correspondere gratiæ, & sanctitati, itàut qui est sanctus, & gratus Deo, sit beatus, & tam sit beatus, quam est sanctus, & Deo gratus; ergo qui meretur de condigno augmentum beatitudinis, meretur de condigno æquale augmentum gratiæ.

9. Secunda quæstio est, vtrum homo mereatur, vel saltem possit mereri de condigno primam gratiam?

Respondeo duas esse sententias. Prima Richardi in 4. dist. 17. quæst. 7. & Vasquez 1. 2. disp. 219. cap. 1. docet, quod si contritio perfecta, & formata, hoc est includens amorem Dei super omnia, præcedit natura infusionem gratiæ, & eam non supponit, meretur de condigno infusionem primæ gratiæ. Ratio est, quia qui iam est iustus, amicus Dei, & filius adoptiuus, potest mereri de condigno hæreditatem, & sic etiam primam gratiam, nisi supponatur iam illam habere; sed actus perfectæ contritionis iuxtà sententiam, quam Vasquez tradit 1. 2. disput. 203. est forma iustificans hominem, & constituens illum formaliter iustum, amicum Dei, & filium adoptiuum; ergo qui habet actum contritionis perfectæ, iam per illum est formaliter iustus, amicus Dei, & filius adoptiuus, ac proindè meretur vitam æternam, & etiam gratiam, nisi supponatur iam illam habere. Vasquez igitur existimat, quod eatenus solum de facto per actum contritionis perfectæ, & formatæ non meremur de condigno primam gratiam, quatenus supponimus illam iam habere, cum contritio procedat effectiuè ab habitu charitatis in priori infusæ simul cum gratia. Quia verò posset contritio non procedere ab habitu charitatis, & non supponere infusionem gratiæ, sed illam præcedere, posset pro eo casu mereri de condigno primam gratiam. Neque sequitur, quod tunc mereretur de condigno etiam remissionem peccati, quia cum iuxtà illam sententiam contritio se

ipsa

ipsa formaliter auferat peccatum mortale, sicut non mereretur se ipsam, sic non mereretur remissionem peccati mortalis.

10. Secunda sententia, quam docent communiter Theologi in 1. dist. 17. & in 2. dist. 27. nimirum S. Bonauentura, Gabriel, Argentina, Scotus in 4. dist. 14. quæst. 2. ac Thomistæ communiter, qui pro illa intelligunt S. Thomam 1. 2. quæst. 114. artic. 2. nec non Bellarminus lib. 5. de Iustificat. cap. 21. Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 24. & alij, docet actum perfectæ contritionis, etiamsi natura præcederet, & non supponeret primam gratiam adoptionis, non mereri, neque posse mereri de condigno primam gratiam adoptionis; idemque dicunt de quolibet alio actu: & hanc sententiam sequimur. Ratio est, quia eatenus actus perfectæ contritionis, & charitatis posset mereri de condigno primam gratiam adoptionis, quatenus non solum esset dispositio ad obtinendam amicitiam, & filiationem adoptiuam Dei, sed esset forma per se ipsam formaliter iustificans, & constituens amicum, & filium adoptiuum Dei; sed non est forma formaliter iustificans, & constituens filium adoptiuum Dei, vt ex professo probatum est supra quæst. 81. ergo &c. Confirmatur: nam seruus regis per hoc præcisè, quod regem diligat super omnia, non meretur de condigno, vt adoptetur in filium regis; ergo à fortiori creatura, quæ antecedenter non intelligatur adoptata à Deo, per hoc præcisè, quod Deum diligat super omnia, non potest mereri de condigno, vt adoptetur à Deo. Hinc sequitur, quod neque angeli potuerunt mereri de condigno primam gratiam adoptionis. Vide dicta supra quæst. 97. nu. 25.

11. Confirmatur: nam si quis posset mereri de condigno primam gratiam adoptionis, vel posset illam mereri per merita tempore præcedentia adoptionem; vel per merita existentia tempore, quo accipit gratiam adoptionis; vel per merita existentia post, vt absurdè docuerunt quidam relati, & impugnati ab Augustino, lib. 2. cõtra duas epist. Pelagianorũ, cap. 7. & lib. 1. de prædestinat. Sanctorum, cap. 12. nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur minor. Primo enim merita præcedentia tempore adoptionem, sunt merita hominis existentis in statu puri serui; sed merita existentis in statu puri serui non possunt de condigno mereri, vt quis adoptetur in filium Dei, vt dictum est quæst. 97. num. 28. ergo &c. Secundo merita existentia in eo instanti, in quo quis adoptatur, secundum se præcisè non possunt mereri de condigno, vt adoptetur: eadem merita prout dignificata per gratiam adoptionis, possunt quidem mereri de condigno vitam æternam, vt dictum est quæst. 100. num. 11. sed non possunt mereri ipsam adoptionem, à qua dignificantur: nam gratia adoptionis non potest actu dignificare ad merendum ipsam gratiam adoptionis. Tertiò demum merita existentia post acceptam gratiam adoptionis non possunt mereri de condigno, vt quis antè acceperit gratiam adoptionis. Nam omne meritum finitum meretur præmium conferendum tunc, cum existit, vt post, non autem ante. Dixi meritum finitum, vt exciperem merita Christi, quæ propter suam infinitatem merentur de condigno omne præmium, etiam conferendum, antequam existant merita.

12. Tertia quæstio est, vtrum homo existens in statu gratiæ possit de condigno mereri alteri primam gratiam, vel augmentum gratiæ?

13. Dicendum primo cum S. Thoma 1. 2. quæst. 114. art. 6. quem sequuntur communiter omnes Theologi in 3. distinct. 20. In præsenti prouidentia solus Christus potuit de condigno mereri de condigno gratiam, & gloriam angeli, & homines potuerunt, & possunt mereri augmentum gratiæ, & gloriæ sibi ipsis solum, non autem alijs.

14. Probatur primo ex Scriptura. 2. ad Corinth. 5. *Vnusquisque referet propria corporis, prout gessit, siue bonum, siue malum*: Apoc. vltimo: *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere vnicuique secundum opera sua*: Matth. 25. Christus in die iudicij dicitur vnicuique retributurus præmium, vel pœnam secundum opera; ergo &c. Ideò Hieronymus in 25. Matth. explicans illa verba Parabolæ decem virginum: *Ne fortè non sufficiat nobis, & vobis*, dicit: *vnusquisque enim pro operibus suis mercedem recipiet, neque in die iudicij aliorum virtutes aliorum vitia subleuabunt*. Idem docet Chrysostomus homil. 1. ad populum: Augustinus lib. 1. de peccatorum meritis, & remiss. & tract. 4. & 5. in Ioann. & alibi &c.

15. Probatur secundo ratione. Nam præmium condignum est, quo opus meritorium debet ad æqualitatem compensari, iuxta exigentiam operis, & iuxta pactum, & promissionem Dei; sed exigentia operis meritorij facti à viatore non habente plenitudinem gratiæ, & gloriæ substantialis, est, vt ipse operans, qui facit opus gratum Deo, recompenseretur æqualiter per hoc, quod fiat Deo gratior, & dignus maiori beatitudine, ideoque Deus ex pacto, & promissione obligauit se ad recompensandum augmento gratiæ, & gloriæ ipsum operantem, non autem alium; ergo &c.

16. Confirmatur: nam ideò Christus per sua opera meritoria meritus est gratiam, & gloriam substantialem, non sibi, sed alijs, quia ipse ab initio independenter à meritis accepit plenitudinem gratiæ, & gloriæ substantialis, ita vt in ijs non posset crescere, & eius merita vtpotè infinita sunt digna quolibet præmio conferendo non solum ipsi, sed etiam alijs; sed omnes alij pro statu vitæ non habuerunt plenitudinem gratiæ, & gloriæ substantialis, sed potuerunt in ijs crescere, & habent solum merita finita; ergo debuerunt mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ substantialis sibi ipsis, non autem alijs.

17. Addo

17. Addo cum Suario lib. 12. de Grat. cap. 16. num. 9. & cum alijs communiter, quod quia Scriptura dicit vniuersaliter, quod vnusquisque recipiet mercedem iuxta opera sua, ideò dicendum, quod vniuersaliter, excepto Christo, nullus meretur de condigno vllum præmium alteri, sed solum sibi ipsi. Confirmatur; nam rationes allatę probant vniuersaliter.

18. Dicendum secundo cum Suarez lib. 12 de Grat. cap. 16. num. 11. De potentia absoluta in alia prouidentia posset purus homo mereri de condigno alijs non existentibus in statu peccati mortalis primam gratiam, & gloriam, & augmentum gratiæ, & gloriæ.

19. Probatur; nam posset aliquis purus homo constitui caput morale aliorum hominum, & illi dari plenitudo gratię, ita vt in gratia, in qua esset etiam confirmatus, non posset crescere, ac proindè non posset sibi mereri gratiam, & gloriam substantialem, ac posset Deus pacto, & promissione se obligare illi ad retribuendum merita ipsius, dando gratiam alijs; sed in illo casu posset hic alijs non existentibus in peccato mortali mereri de condigno primam gratiam, & eius augmentum; ergo &c. Probatur minor: nam illius merita haberent omnes conditiones requisitas ad merendum de condigno gratiam alijs; ergo &c. Probatur antecedens. Primo daretur æqualitas: nam primus gradus gratiæ datus homini non habenti peccatum mortale non excederet meritum hominis sanctissimi. Secundo daretur exigentia: nam qui est caput aliorum, & quia est plenus gratia, non potest mereri gratiam, & gloriam sibi, exigit, vt sua merita retribuantur per gratiam, & gloriam datam alijs. Tertio demum daretur pactum, & promissio diuina: sed istæ sunt conditiones requisitæ ad meritū de condigno hominis viatoris habentis gratiam, vt explicatum est quæstione 98. num. 19. ergo. Vide dicta quæst. 101. proximè superiori, nu. 9. in responsione ad 2, 3. & 4. argumentum.

20. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: opera bona iustorum exigunt compensari ad æqualitatem in linea beatitudinis fundatæ in proportionali gratia, concedo; non fundatæ in proportionali gratia, nego; & nego consequentiam. Opera bona iustorum exigunt compensari ad æqualitatem beatitudine essentialiter, integraliter, & accidentaliter perfecta, & fundata in gratia, per quam quis tam sit gratus Deo, quam est beatus; ergo opera bona iustorum, cum merentur augmentum beatitudinis, merentur proportionale augmentum gratiæ.

21. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Exigentia actus honesti, & meritorij, ac Deo grati est, vt cum sit ab aliquo, qui potest crescere in gratia, & sanctitate, reddat illum sanctiorem, & Deo gratiorem, non autem alium; & rursus exigentia beatitudinis est, vt proportionetur gratiæ, & sanctitati, ita vt vnusquisque tam sit beatus, quam est sanctus, & gratus Deo; ergo non est mirum, quod Deus iuxta exigentiam rerum promiserit se merita vniuscuiusque compensaturum ad æqualitatem per augmentum gratiæ, & gloriæ datum ipsi, non alteri, ac proindè iusti possint mereri de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ sibi ipsis, & non alijs. E conuerso charitas exigit, vt quis possit se priuare aliquo bono temporali in bonum alterius, & vt possit pati malum temporale, ne alter patiatur tale malum; ergo non est mirum, quod Deus iuxta exigentiam charitatis acceptet satisfactiones vnius pro altero, ac proindè quod vnus possit condignè satisfacere pro altero.

22. Ad 3. nego antecedens. Ideò in præsenti prouidentia vnus non potest mereri de condigno alteri gratiam, & gloriam, quia non habet plenitudinem gratiæ, ac Deus non promisit, se merita vnius recompensaturum ad æqualitatem, gratia, & gloria data alteri; sed vt dictum est num. 16. & 17. istæ rationes non probant, quod Deus in alia prouidentia non posset purum hominem constituere caput aliorum, & illi dare plenitudinem gratiæ, & tunc iuxta exigentiam ipsius gratiæ promittere se merita illius compensaturum ad æqualitem, gratia, & gloria data alijs; ergo rationes, quæ probant in præsenti prouidentia purum hominem non posse mereri de condigno gratiam, & gloriam alteri, non probant esse impossibile, vt in alia prouidentia purus homo mereretur de condigno gratiam, & gloriam alijs.

QVAESTIO CIII.

Vtrum iustus possit mereri de condigno reparationem post lapsum, perseuerantiam finalem, & auxilia gratiæ?

1. PRimo videtur iustus per opera, quæ facit in statu gratiæ, posse mereri de condigno, vt si deindè labatur in peccatum mortale, obtineat reparationem gratiæ, & remissionem peccati mortalis. Apostolus enim ad Heb. 6. loquens de aliquibus fidelibus, qui in statu gratiæ fecerant multa opera bona, & deindè lapsi fuerant, & adhuc in peccato perseuerabant, dicit: *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, & dilectionis &c.* ergo significat, quod Deus fuisset iniustus, si ipsis negasset reparationem post lapsum; sed quod debetur ex iustitia cadit sub meritum condignum; ergo significat illos per opera facta in statu gratiæ meritos fuisse de condigno reparationem post lapsum.

2. Secundo opus bonum hominis iusti etiam post lapsum manet meritorium de condigno

digno vitæ æternę, si auferatur impedimentum peccatij ergo potest eodem pacto manere meritorium reparationis.

3. Tertio videtur iustus posse mereri de condigno perseuerantiam finalem, seu conseruationem gratiæ vsque ad mortem. Nam plus est gratiam augeri, quam conseruarij sed iustus potest mereri de condigno augmentum gratiæ; ergo potest etiam mereri conseruationem gratię vsque ad mortem.

4. Quarto perseuerantia finalis non est tantum bonum, vt excedat dignitatem operis meritorij facti à iusto; ergo potest cadere sub meritum de condigno. Probatur antecedens: nam perseuerantia finalis vsque ad mortem est minus bonum, quam æternitas beatitudinis; sed æternitas beatitudinis non excedit dignitatem operis meritorij facti à iusto; ergo &c.

5. Respondeo, ac dico primo cum Sancto Thoma 1. parte quæst. 114. art. 7. Bellarmino lib. 5. de Iustificat. cap. 22. Suario lib. 12. de Gratia cap. 27. & omnibus Theologis, nullam puram creaturam posse mereri de condigno raparationem post lapsum. Probatur: ex dictis enim quæstione 101. nulla pura creatura potest etiam de potentia absoluta mereri de condigno remissionem peccati mortalis; sed reparatio post lapsum includit remissionem peccati mortalis; ergo &c. Addit S. Thomas iustos neque posse mereri de congruo reparationem post lapsum. Sed de hoc puncto agendum est infra quæst. 105.

6. Dico secundo cum eodem S. Thoma 1.2. quæst. 114. artic. 9. quem sequuntur omnes relati à Suario lib. 12. de Gratia, cap. 27. Iustus saltem in præsenti prouidentia, neque potest de condigno mereri perseuerantiam finalem in gratia.

7. Probatur primo. Ex dictis enim quæstione 98. ad meritum de condigno alicuius præmij non sufficit, vt tale præmium non excedat meritum, sed requiritur, vt iuxta exigentiam meriti, & iuxta promissionem diuinam meritum non debeat compensari ad æqualitatem alio genere præmij; sed merita iustorum viatorum ex sua exigentia, & ex diuina promissione debent compensari ad æqualitatem augmento gratiæ, & gloriæ: ergo iusti non possunt mereri de condigno perseuerantiam finalem, sed solum possunt illam mereri de congruo, vt superaddendam vltra præmium æquale. Probatur minor: nam Deus iustis promittit quidem mercedem copiosam in cœlis, si bona opera fecerint, & perseuerauerint, sed nunquam promittit perseuerantiam, imò monet, vt semper sint de illa solliciti, ac nunquam præsumant eam sibi deberi: ideoque 1. ad Corinth. 10. dicitur: *Qui se existimat stare, videat ne cadat.* 2. Ad Philip. *Cum timore, & tremore vestram salutem operamini*; Apocal. 3. *Tenę quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*: Ecclesiast. 27. *Nisi in timore Domini continueris te instanter, cito subuertetur domus tua*; sed Deus promittit præmium tribuendum meritis, iuxta ipsorum exigentiam, & quidem Deus operatur iuxta exigentiam rerum; ergo merita exigunt compensari ad æqualitatem augmento gratiæ, ideoque solum hæc præmia merentur de condigno, alia præmia merentur solum de congruo, & vt tribuenda vltra præmium æquale. Confirmatur; nam ex se videtur constare, quod opera bona iustorum viatorum, qui non acceperunt plenitudinem gratiæ, & iuris ad gloriam, exigunt compensari ad æqualitatem augmenti gloriæ dandæ in futuro, & augmento gratiæ, seu iuris ad gloriam, quæ gratia datur statim.

8. Infertur primo, quod etiamsi Deus promitteret alicui, *si tu feceris talem actum, dabo tibi perseuerantiam in gratia*, nihilominus faciendo illum actum, non mereretur de condigno perseuerantiam in gratia. Ratio est, quia promissio Dei esset de perseuerantia danda vltra compensationem æqualem gratię, & glorię; ergo promitteret gratiam, vt dandam vltra præmium æquale; ergo ille mereretur gratiam, vt dandam vltra præmium æquale; quod est contra rationem meriti condigni, & conuenit soli merito de congruo.

9. Infertur secundo iustos non posse mereri de condigno auxilia gratię, quia solum possunt illa mereri, vt danda vltra præmium æquale gratię sanctificantis, & glorię.

10. Probatur secundo conclusio. Nam dato, quod quis ex diuina promissione mereretur de condigno perseuerantiam finalem in gratia, mereretur solum perseuerantiam materialem, perseuerantiam autem formalem acciperet sine vllo merito de condigno: ergo repugnat saltem, vt quis mereatur de condigno perseuerantiam formalem. Probatur anteeedens. Perseuerantia enim formalis est actus liber, quo posito, repugnat, vt quis amittat gratiam sanctificantem, & incidat in peccatum morrale; sed posito actu, quo quis ex diuina promissione mereretur de condigno perseuerantiam finalem, repugnaret, vt ille amitteret gratiam, & peccaret mortaliter: nam merito de condigno fundato in diuina promissione non potest sine iniustitia negari præmium promissum, vt dictum est quæstione 98. ergo talis actus esset ipsa formalis perseuerantia in gratia; sed ille actus non mereretur se ipsum; ergo non mereretur de condigno perseuerantiam formalem, sed solum perseuerantiam quamdam materialem; perseuerantia autem formalis consistens in eo actu daretur à Deo sine vllo merito de condigno. Nec dicas, quod illum ipsum actum possit mereri de condigno per aliquem actum meritorium antecedentem. Nam tunc ille actus antecedens esset formalis perseuerantia, & cum non mereretur se ipsum, non mereretur formalem perseuerantiam, & sic redit argumentum, & ne procedatur in infinitum, dicendum, quod formalis perseuerantia non potest

pot est cadere sub meritum de condigno.

11. Ad 1. Apostolus ad Heb. 6. dicens: *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri, ac dilectionis*, alloquitur quosdã Hebræos, qui lapsi fuerant in peccatum mortale, & adhuc in illo perseuerabant, & illos hortatur ad pœnitentiam ex hoc motiuo, quia si pœnitentiam agerent, & gratiam recuperarent, in eaque perseuerarent, Deus, qui non est iniustus, dedisset illis retributionem bonorum operum antea factorum; ergo significat solum iustos per bona opera mereri de condigno præmium vitæ æternę etiam pro casu, pro quo peccauerint, & deindè gratiam recuperarint, non autem significat iustos mereri de condigno, vt si labantur, recuperent gratiam. Vide dicta circa explicationem huius loci supra quæst. 88. de reditu meritorum.

12. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Opera bona iustorum post lapsum possunt quidem mereri de condigno, vt si auferatur impedimentum peccati, accipiant præmium vitæ æternæ, sed non possunt mereri de condigno, vt auferatur impedimentum peccati ex rationibus allatis quæstione 101.

13. Ad 3. Plus est gratiam augeri, quam conseruari, sed non augeri: at plus est gratiam conseruari simul, & augeri. Iusti per bona opera merentur de condigno, & exigunt, vt compensentur ad æqualitatem augmento gratię, & gloriæ: ideò non possunt mereri conseruationem gratię, nisi vt præmium supra æquale, adeoque non possunt talem conseruationem mereri de condigno, sed solum de congruo, vt explicatum est num. 7.

14. Ad 4. concedo antecedens, & nego consequentiam. Licet perseuerantia finalis non excedat dignitatem meritoriam operis meritorij facti à iusto, tamen quia merita iustorum exigunt, & ex diuina promissione compensari debent ad æqualitatem, augmento gratiæ, & glorię, perseuerantia finalis tribui debet vltra præmium æquale, ideoque non potest cadere sub meritum de condigno.

15. Dices: in alia prouidentia posset aliquis habere plenitudinem gratię, ita vt non posset crescere in gratia, & posset illi in præmium operis meritorij loco augmenti gratiæ promitti perseuerantia finalis; ergo posset in eo casu mereri de condigno perseuerantiam finalem.

16. Respondeo, quod plenitudo gratiæ includit confirmationem in gratia, & sic donum perseuerantiæ finalis; ergo tunc non posset mereri perseuerantiam finalem, quam iam haberet.

17. Vrgebis: posset aliquis ita accipere plenitudinem gratię, vt licet gratiam non posset augere, posset illam amittere per peccatum mortale; ergo tunc, accedente promissione, posset mereri de condigno perseuerantiam finalem.

18. Respondeo, quod in eo casu per ipsum actum meritorium de condigno perseuerantię finalis intelligeretur formaliter perseuerans, & confirmatus in gratia; ergo mereretur de condigno solum perseuerantiam materialem, non autem formalem, quam intelligeretur accepisse, absque eo quod illam de condigno meruisset, vt dictum est num. 10. in secunda probatione conclusionis.

QVÆSTIO CIV.

Vtrum meritum de condigno crescat ex actuum multiplicatione, duratione, intensione, ac difficultate, & ex maiori dignitate, seu gratia sanctificante operantis?

1. PRimò videtur meritum ex multiplicatione actuum intensiuè æqualium non crescere in ordine ad merendum de condigno augmentum gratiæ, & gloriæ. Actus enim non possunt augere habitus intensione excedente intensionem ipsorum actuum: ex. gr. actus charitatis intensi vt duo non possunt causare habitum intensum vt tria; ergo si iustus per actum charitatis intensum vt duo, acquisiuerit gratiam intensam vt duo, etiamsi deindè eliciat centum actus charitatis intensos vt duo, non merebitur de condigno vlterius augmentum gratiæ, & charitatis. Ex eadem ratione videtur meritum non augeri duratione, & difficultate actuum eiusdem intensionis, sed ad merendum augmentum gratiæ requiri actus intensiores gratia, quæ debet augeri: puta si aliquis habeat gratiam, & charitatem intensam vt duo, ad merendum de condigno vlteriorem intensionem gratiæ, videtur requiri actus charitatis intensior, quam vt duo.

2. Secundò meritum videtur non crescere ex duratione actus. Nam cum quis continuat actum, non exercet nouam libertatem; sed vt crescceret meritum, deberet exerceri noua libertas; ergo &c. Confirmatur: nam iustus per actum in primo instanti meretur augmentum gratiæ determinatum; ergo si meritum crescceret ex duratione, singulis instantibus mereretur augmentum gratię æquale primo; sed in qualibet duratione sunt infinita instantia; ergo mereretur infinita augmenta æqualia gratię, ac proindè gratiam infinitè intensam, ytpotè constantem ex infinitis partibus æqualibus vni certæ, ac determinatæ.

3. Tertiò videtur meritum non augeri ex

maiori gratia sanctificante. Nam sequeretur, quod qui habet maiorem gratiam, per opus æquale mereretur maius præmium beatitudinis; consequens est falsum; ergo &c. Probatur minor; nam est lex vniuersalis Dei, vt vnusquisque recipiat mercedem secundum suum opus, & laborem; ergo si opus sit æquale, merces erit æqualis, etiamsi vnus habeat maiorem gratiam, quam alter.

4. Quartò si meritum dignificaretur à maiori gratia, dignificaretur etiam ab illa gratia, quæ datur in præmium; sed ex hoc sequeretur processus in infinitum; ergo &c. Probatur minor. Habeat quis gratiam vt quinque, & faciat actum charitatis, merebitur, & obtinebit vnum gradum augmenti gratię; sed hic ipse gradus dignificabit actum charitatis; ergo merebitur aliud augmentum gratię; sed etiam hoc augmentum dignificabit; ergo merebitur tertium augmentum, & sic in infinitum.

5. Quinto indignitas personę peccantis non auget demeritum actus mali, ideòque persona indignior per æquale peccatum non meretur maiorem pœnam; ergo nec dignitas benè operantis auget meritum actus boni.

6. Respondeo circa augmentum meriti plures examinandas esse quæstiones in titulo insinuatas.

7. Quæritur ergo primo, vtrum iusti multiplicando actus meritorios æquè, vel minus intensos, mereantur de condigno nouum, & nouum augmentum gratię, & beatitudinis? Ex. gr. vtrum qui habet gratiam vt duo, & ius ad beatitudinem vt duo, si multiplicet actus charitatis intensos vt duo, itaut faciat centum actus charitatis intensos vt duo, mereatur augmentum gratię, itaut gratia euadat intensa vt tria, vt quatuor &c. idemque dic de beatitudine.

8. Respondeo plures esse sententias, quas referunt Suarius lib. 9. de Gratia, cap. 3. & Vas. quez 1. 2. disput. 220. cap. 2. Prima, quæ tribuitur S. Thomę in 1. distinct. 17. quæstione 2. artic. 3. S. Bonauenturæ in 2. distinct. 4. artic. 2. quæst. 3. & Altisiodorensi, lib. 3. Summæ, tract. 16. cap. vnico, quæst. 3. Bannez 2. 2. quæst. 24. artic. 2. & in relectione speciali de augmento charitatis, docet iustos mereri de condigno augmentum gratię, & glorię substantialis per solos actus intensiores habitu gratię, per actus autem æquè, vel minus intensos, non mereri, neque vnquam consequi augmentum gratię, & glorię, sed solum mereri præmium accidentale, consistens in gaudio de bonis operibus factis. Addit Bannez, quod licet actus minus intensi non mereantur augmentum glorię, merentur de condigno, vt gloria secundum gradus ipsis actibus proportionatos detur nouo titulo, & quod quodammodo præmium æternum merentur, in quantum disponunt ad conseruationem gratię, sine qua iusti non consequerentur beatitudinem æternam. Tribuitur hæc sententia etiam Capreolo, & Conrado, quamuis Vasquez putat docuisse potius secundam sententiam iam referendam.

9. Secunda sententia Capreoli in 4. dist. 14. quæst. 2. artic. 3. & Conradi 1. 2. quæstione 114. artic. 8. docet actus etiam remissiores habitu gratię, mereri de condigno augmentum gratię, & glorię, sed augmentum gratię non dari statim, sed tunc, cum quis per actum intensiorem habitu gratię se disposuerit ad accipiendum tale augmentum; si verò quam in hac vita exercuerit actum intensiorem habitu gratię, nunquam dari in hac vita augmentum gratię, ac proindè nunquam dari augmentum gloriæ. Solet etiam pro hac sententia allegari S. Thomas 1. 2. quæst. 114. artic. 8. ad 3. & 2. 2. quæst. 24. artic. 6. in corpore, & ad 1. & Caietanus in Comm. ad solutionis. Sed Vasquez existimat S. Thomam, & Caietanum esse explicandos per tertia sententia benigniori, ac mox referenda.

10. Tertia igitur sententia, pro qua possent explicari S. Thomas, & Caietanus locis allegatis, & quam docent Richardus in 1. distinct. 17. artic. 2. quæst. 3. & in 2. distinct. 2. artic. 2. quæst. 2. ac Paludanus in 4. distinct. 1. quæst. 1. docet iustos per actus etiam remissiores mereri de condigno augmentum gratię, & gloriæ, dandum, cum quis per actum intensiorem, & proportionatum tali augmento, se disposuerit ad illud accipiendum, nisi se disposuerit in hac vita, augmentum gratię detur in hac vita, si non se disposuerit in hac vita, detur statim post mortem, cum exercit actum charitatis proportionatum tali augmento recipiendo.

11. Quarta opinio Scoti in 4. distinct. quæst. 1. & distinct. 21. quæst. 1. quam ex Thomistis secutus est Aluarez lib. 7. de Auxiliis disput. 60. conclus. 4. & pro ea conatus est explicare S. Thomam, docet actus remissiores mereri de condigno augmentum gratię, sed illud non conferri in hac vita, sed in primo instanti mortis. Licet verò quidam per primum instans mortis intelligant instans, in quo vltimo anima est vnita corpori, melius intelligitur instans, quo primo anima est separata à corpore. Nam tunc per propositum actum charitatis se disponit ad accipiendum debitum augmentum gratię.

12. Quinta sententia Durandi in 1. distinct. 17. quæst. 8. num. 7. & 8. docet iustos per actus remissiores habitu gratię mereri de condigno solum augmentum glorię, non autem augmentum gratię, nec vnquam tale augmentum recipere.

13. Sexta sententia Maioris in 4. dist. 1. quæst. 1. Gabrielis in 1. dist. 17. quæst. 4. art. 3. & in 4. distinct. 14. quæst. 3. artic. 3. Almain. tract. 2. moral. cap. 11. & 22. Victoriæ in Rela-

tione

ctione de augmento charitatis, Vegę lib. 7. in Trident. cap. 26. Soti in 4. distinct. 14. quæst. 2. artic. 2. & lib. 2. de Natura, & Gratia cap. 17. Cumei 1. 2. quæst. 24. art. 8. disp. 3. Tiletani in Apolog. Concil. Trident. sess. 6. cap. 10. Lorcæ disput. 51. de Gratia, dubio vltimo, & aliorum, quos referunt, & sequuntur Suarius lib. 9. de Gratia, cap. 3. num. 14. & Vasquez 1. 2. disput. 220. cap. 3. docet iustos non solum per actus supernaturales intensiores habitu gratię, sed etiam per actus æquè, & minus intensos, mereri de condigno augmentum gratię, quod statim sine vlla dilatione confertur, & augmentum glorię post hanc vitam, si in gratia decesserint, conferendum.

14. Dicendum primo; iustus per omnes actus supernaturales etiam remissiores habitu gratię, meretur de condigno augmentum gratię, & glorię. In hac conclusione conueniunt ferè omnes Theologi, nimirum S. Thomas, Capreolus, Conradus, Caietanus, Victoria, Sotus, Medina, Scotus, Gabriel, Maior, Almainus, Suarius, Vasquez &c. ac solum discrepant circa tempus, quo tale augmentum confertur; num statim sine dilatione, an cum exercetur actus intensior habitu gratiæ? num in vita præsenti, an solum in futura? ac proindè prima sententia negantium actus remissiores mereri augmentum gratiæ videtur iam antiquata.

15. Probatur primò auctoritate. Tridentinum sess. 6. cap. 16. dicit. *Cum igitur Christus Iesus &c. nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quo minus plenè illis quidem operibus, quæ in Deo facta sunt, diuinæ legi pro huius vitæ statu satisfeciſſe, & vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, tribuendam, veè promeruisse censeantur*; ergo Concilium docet operibus factis ex auxilio gratiæ, & in statu gratiæ, si homo decesserit in gratia, nihil deesse, quo minus, verè, hoc est de condigno mereantur vitam æternam; sed si necessaria esset intensio maior habitu gratię, aliquid deesset; ergo hęc intensio non est necessaria. Nec dicas Concilium asserere nihil deesse, quo minus mereantur vitam æternam, non autem asserere nihil deesse, quo minus mereantur augmentum gratię, & glorię. Nam contra est, siquidem Concilium eamdem doctrinam tradens Can. 32. dicit: *Si quis dixerit, &c. ipsum iustificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, & Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & ipsius vitæ æterna, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam augmentum gloriæ, anathema sit*; ergo dictę conditiones sufficiunt ad merendum de condigno vitam æternam, nec requiritur alia conditio, vt nimirum actus sint intensiores habitu gratię, cuius conditionis nunquam mentionem facit Tridentinum. Desumpsit autem Concilium hanc doctrinam ex Scriptura, quæ operibus etiam minimis iustorum indiscriminatim promittit mercedem vitę æternę, vt cum Matth. 10. & Marci 9. dicit, eum, qui dederit potum aquę frigidę, sua mercede non carituram.

16. Probatur secundo conclusio ex absurdis. Primò enim, vt arguit Scotus in 4. distinct. 22. quæst. 1. artic. 2. sequeretur, quod adultus, qui postquam baptizatus fuit in infantia, tota vita exercuisset actus charitatis minus intensos gratia, quam accepit in baptismo, non mereretur vllum augmentum gratię, & glorię, ideòque non obtineret maiorem beatitudinem, quam infans mortuus statim post baptismum; sed hoc est absurdum, ac videtur repugnare allatę definitioni Tridentini, qua definit iustificatum per bona opera mereri augmentum gratię, & glorię; ergo &c. Secundo sequeretur, quod æquales actus, puta actus charitatis intensi vt duo, si fiant ab homine minus sancto, puta habente gratiam solum vt vnum, mereantur augmentum gratię, & glorię, si fiant ab homine magis sancto, puta ab habente gratiam vt octo, non mereantur augmentum geatię, & glorię; sed hoc est absurdum: nam sequeretur, quod maior gratia, quæ potius debet facere, vt mereamur maius augmentum gratię, & glorię, faceret, vt non mereamur augmentum gratię, & glorię; ergo &c. Plura similia absurda possent inferri.

17. Probatur tertio. Nam Deus non debet esse minus liberalis in præmiando, quam seuerus in puniendo; sed peccatores per omnia peccata mortalia cuiuscunque intentionis merentur de condigno augmentum pœnę substantialis; ergo iusti per omnia opera supernaturalia cuiuscunque intensionis debent mereri de condigno augmentum præmij substantialis, hoc est gratię, & glorię.

18. Probatur quarto. Nam iustus dum facit actus, propter quos debeat magis Deo placere, & esse magis gratus Deo, meretur augmentum gratię, per quam constituatur magis placens Deo, & magis Deo gratus; sed iustus, dum facit actus Deo placentes, & gratos cuiuscumque intensionis, debet magis Deo placere, & esse magis gratus Deo; ergo dum facit actus Deo placentes, & gratos, meretur augmentum gratię. Et quidem augmentum gratię debet proportionari actibus. Nam si actus sint parum placentes, merentur, vt gratia parum augeatur; si sint valdè placentes, merentur, vt gratia valdè augeatur, ac Deus, cui placent, & grati sunt actus, & propter ipsos operans sit magis placens, & gratus, dat proportionale augmentum gratię, cui suo tempore correspondere debet proportionale augmentum glorię.

19. Hinc soluitur fundamentum contrariæ sententię. Nam actus augent gratiam, non efficienter, sed solum meritoriè; at solus Deus efficienter auget gratiam, vt dictum est quæst. 72. num. 4. & 9. ergo vt gratia augeatur efficienter à Deo, sufficit, vt iustus per

suum opus mereatur tale augmentum; sed vt iustus mereatur augmentum gratię, sufficit, vt faciat opus cuiuscumque intensionis, placens, & gratum Deo, & propter quod ipse operans debeat Deo magis placere, & esse magis gratus Deo; ergo vt gratia augeatur à Deo, sufficit, vt iustus faciat opus cuiuscunque intensionis Deo placens, & gratum.

20. Dicendum secundo cum sexta sententia contra alias; iustis propter opera supernaturalia cuiuscumque intensionis augmentum gratię confertur statim, & sine vlla dilatione. Probatur primò; nam augmentum gratię, quod de condigno merentur, debet conferri statim, ac sunt dispositi ad illud accipiendum; sed statim, ac eliciunt actus supernaturales, ac meritorios de condigno augmenti gratię, sunt dispositi ad illud augmentum accipiendum; ergo &c. Probatur minor; nam statim, ac sunt dispositi ad hoc, vt Deo sint magis placentes, & grati, sunt dispositi ad hoc, vt accipiant augmentum gratię; sed statim, ac faciunt actum Deo placentem, & gratum cuiuscunque intensionis, sunt dispositi ad hoc, vt sint Deo magis placentes, & grati; ergo &c. Confirmatur: nam si augmentum gratię differretur, sequeretur, quod vel homo iustus aliquo tempore mereretur de condigno esse magis placens, & gratus Deo, & tamen non esset magis placens, & gratus Deo, vel quod aliquo tempore, pro quo est magis placens, & gratus Deo, non haberet maiorem gratiam proportionaliter correspondentem illi maiori placentiæ diuinæ; sed vtrumque est absurdum; ergo &c.

21. Addo, quod si iusti exercentes actus remissiores habitu gratiæ, non statim accipiunt augmentum gratiæ, quod de condigno merentur, melius dicitur cum quarta sententia Scoti, quod illud augmentum accipiunt in primo instanti separationis animæ à corpore, cum per actum charitatis proportionatum toti augmento, quod meriti sunt, se disponunt ad illud accipiendum, quam quod illud augmentum accipiant in vita præsenti, tunc, cum faciunt actum intensiorem habitu gratiæ, vt dicunt auctores tertiæ sententiæ. Ratio est, quia ponamus, quod aliquis habens gratiam vt duo exerceat actus charitatis minus intensos tali habitu: iuxta illam opinionem non accipit tunc augmentum habitus, quod augmentum de condigno meretur. Si hic in via acciperet augmentum illud gratiæ vt duo, acciperet, cum elicit actum charitatis intensiorem gratia vt duo, puta intensum vt tria; sed neque tunc accipit; ergo &c. Probatur minor: nam per actum intensum vt tria meretur de condigno, vt habitus gratiæ proportionaliter augeatur, & euadat intensus vt tria, & statim accipit tale augmentum; ergo tunc iustus non accipit vlterius augmentum, quod meruit per antecedētes actus remissiores: alioquin acciperet intensionem habitus maiorem intensione actus, & faciens actum intensum vt tria, obtineret augmentum, quo gratia euaderet intensior, quam vt tria, quod repugnat principijs illius sententiæ. At si aliquis propter actus remissiores habitu meretur de condigno augmentum, quo gratia duo euadat intensa vt quinque, & in primo instanti separationis animæ à corpore elicit actum charitatis intensum vt quinque, cum non sit amplius in statu viæ, per hunc actum nihil meretur, sed solum physicè disponitur ad accipiendum augmentum, quo gratia euadat intensa vt quinque, quod augmentum meritus est in via per actus remissiores gratiæ vt duo; ergo si augmentum gratiæ differretur, differtur vsque ad primum instans separationis animæ à corpore.

22. Quæritur secundo, vtrum duratio actus augeat meritum de condigno, ita actus meritorij iustorum, cæteris paribus, mereantur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, si magis durent, quam si minus durent.

23. Respondeo tres esse sententias. Prima Bannez. 1, 2. quæst. 24. art. 6. dub. 5. & quorumdam aliorum, docet durationem actus, cæteris paribus, non addere meritum, propter quod mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ.

24. Secunda Gregorij in 2. dist. 3. qu. 1. artic. 2. ad 4. docet durationem actus, cum est libera noua libertate, itaut agens posset actum abrumpere, & ab eo cessare, addere meritum noui præmij, secus cum non est libera noua libertate.

25. Tertia Suarij lib. 12. de gratia, cap. 11. docet durationem actus semper esse liberam, itaut agens posset ab actu desistere, adeoque semper addere meritum noui præmij.

26. Dicendum cum secunda sententia: duratio actus, cum est libera noua libertate, addit meritum noui præmij, cum non est libera noua libertate, non addit meritum noui præmij.

27. Probatur prima pars. Nam duratio actus, cum est libera noua libertate, est quædam noua libera productio actus; ergo hæc noua libera productio actus honesti meretur nouum augmentum gratiæ, & gloriæ, si duratio libera noua libertate meretur nouum augmentum gratiæ, & gloriæ. Confirmatur: nam videtur ex se manifestum, quod si quis liberè per horam integram duret in actu charitatis, propter hoc præcisè mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam si non solum momento duraret in actu charitatis. Probatur secunda pars. Nam ex dictis quæst. num. 9. de ratione actionis meritoriæ est, vt sit imputabilis, ac proindè libera agentis ergo de ratione durationis addentis meritum est, vt addat nouam libertatem, & imputabilitatem, ac proindè duratio non addens nouam libertatem, & imputabilitatem, non addit meritum. Porrò quando aliquis se liberè determinat ad actum, se determinat ad certam dura-

durationem actus, in qua non sunt partes actualiter, sed solum potentialiter distinctę, iuxtà dicta de continuo qu.40. Physicæ, & intra eam durationem non habet nouam libertatem perseuerandi in eo actu, vel illum abrumpendi, ideòque non habet nouum meritum, & hęc duratio potest dici momentum actus libeti, quo transacto, operans habet nouam libertatem addendi nouum momentum actus liberi, quod momentum si addat, habet nouum meritum.

28. Quęritur tertiò, vtrum intensio actus addat nouum meritum, propter quod, cęteris paribus, qui Deum amat actu intensiori, mereatur maius augmentum gratię, & glorię, quam qui amat actu minus intenso?

29. Respondeo affirmatiuè cum omnibus Theologis. Ratio est, quia qui liberè se determinat ad actum meliorem, ac magis Deo placentem, procul dubio meretur de condigno maius augmentum gratię, & glorię, quam qui se determinat ad actum minus bonum, ac minus Deo placentem; sed actus charitatis intensior est melior, ac magis Deo placens; ergo &c.

30. Quęritur quarto, vtrum difficultas actus, & operis augeat meritum?

31. Respondeo verbis S. Thomę 1. 2. qu. 114. art. 4. ad 2. *Dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum, & difficile dupliciter. Vno modo ex magnitudine operis, & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima. Magna enim operatur, si est, vt Gregorius dicit hom. 30. in Euang. Alio modo ex defectu ipsius operantis. Vnicuique enim est laboriosum, & difficile, quod non prompta voluntate facit, & talis labor diminuit meritum, & à charitate tollitur.* Hinc sequitur, quod viri sancti, & perfecti, dum opera ex se difficilia assiduè orandi, ieiunandi, prædicandi &c. exercent sine difficultate, imò cum magna facilitate, & delectatione, regulariter non minus, sed magis merentur, quam tirones, qui eadem opera exercent cum magna difficultate, ac repugnantia. Ratio est, quia in viris perfectis illa facilitas oritur ex magnitudine virtutis, & charitatis, tum actualis, tum habitualis; in tironibus difficultas oritur ex defectu virtutis, & charitatis; sed facilitas orta ex magnitudine virtutis, & charitatis non minuit, sed auget meritum; ergo &c.

32. Quæritur quinto, vtrum dignitas personæ consistens in gratia sanctificante, augeat meritum, itaut ex duobus iustis habentibus inæqualem gratiam sanctificantem, & elicientibus actus æquales, ille, qui habet maiorem gratiam, mereatur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, quam qui minori gratia est præditus.

33. Respondeo duas esse sententias, Prima est negatiua, quam sequitur Medina 1. 2. quæst. 114. art. 8. ac refert illam docuisse etiam Canum, ac tribuitur etiam Gersoni, tract. de merito, eamque defendit Vasquez 3. p. disp. 6. cap. 4. Secunda est affirmatiua, quam Medina tribuit Victoriæ, ac Ioanni Pennæ. Hanc sequuti sunt Suarez tom. 1. in 3. p. num. 3. disp. 4. sect. 4. Valentia tom. 2. disp. 8. quæst. 6. puncto 3. Granado 2. 2. in materia de gratia, tract. 11. disp 2. sect. 2. Salmeron tom 7. in Euang. tract. 33. pag. 277. Card. de Lugo de Incarnat. disp. 5. sect. 7. & 8. ac videtur esse S. Thomæ in 2. dist. 29. quæst. 1. art. 4. vbi dicit: quanto maiori gratia actus informatur, tantò magis esse meritorium, & hanc sententiam sequimur.

34. Probatur: nam ex dictis quæst. 97. nu. 18. ideò actus honesti hominis iusti merentur de condigno vitam æternam, & augmentum gratiæ, & gloriæ, quia dignificantur à gratia sanctificante; ergo cum dignificantur à maiori gratia sanctificante, merentur maius augmentum gratiæ, & gloriæ, iuxtà axioma commune desumptum ex Aristotele: *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.* Confirmatur: nam persona dignior per idem opus meretur maius præmium; Ex gr. si miles priuatus faciat aliquod opus magnæ fortitudinis, merebitur de condigno, vt præmium æquale, vt fiat centurio: at si filius regis faciat idem opus, merebitur prędmium multo maius; ergo qui est dignior dignitate gratię, per opera secundum se æqualia meretur maius augmentum gratię, & glorię. Ideò Christus, qui est Persona infinitè digna, per omnia sua opera meretur quodlibet præmium, vt communiter docent Theologi in materia de Incarnatione. Ideò probari potest etiam conclusio ex paritate Christi.

35. Ad 1. Respondeo ex dictis nu. 19. Distinguo maiorem; actus non possunt physicè augere habitus intensione excedente intensionem actuum, transeat; meritoriè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vide dicta nu. 19. vbi solutum est hoc argumentum.

36. Ad 2. Respondeo ex dictis nu. 17. quod aliquando continuamus actus noua libertate, & tunc continuatio addit meritum, aliquando sine noua libertate, & tunc continuatio non addit meritum. Ad confirmationem respondeo ex dictis in Physica quęst. 41. de indiuisibilibus, in qualibet duratione finita dari solum iustantia actualia finita, ac non posse dari plura actu libertatis exercitia, quam dentur instantia actualia; sed finita solum exercitia libertatis actualia non possunt mereri de condigno, nisi finita augmenta gratię, & glorię; ergo &c.

37. Ad 3. Lex diuina, vt vnusquisque accipiat mercedem secundum suum opus, & laborem, intelligitur de opere vt dignificato per gratiam; ergo qui per opus ex se ęquale vt dignificato per gratiam maiorem, meretur maiorem mercedem, debet accipere maius gratię augmentum.

38. Ad 4. Respondeo, negando meritum de condigno à gratia, quę datur illi vt pars

prędmij

pręmij ęqualis, dignificari ad obtinendum vlterius pręmium. Dignificatur ergo solum à gratia, quę non datur, vt pars pręmij ęqualis.

39. Ad 5. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia tota indignitas Personę peccantis desumitur ex indignitate actuum malorum; ergo non potest augere indignitatem actuum malorum, alioqui indignitas actuum augeret ipsam indignitatem actuum, quod est absurdum. At dignitas personæ non desumitur solum à dignitate actuum; ergo potest augere dignitatem actuum, formaliter illos dignificando. Quod indignitas personæ desumatur solum ex indignitate actuum, vt physicè, vel moraliter existentium, patet. Nam persona rationalis, præscindendo ab hoc, quod faciat, aut fecerit actus malos, non habet vllam indignitatem, sed potiùs habet magnam dignitatem, propter quam debetur illi beatitudo naturalis.

QVAESTIO CV.

Virum præter meritum de condigno detur meritum de congruo; quas conditiones requirat, & quænam possimus mereri de congruo?

1. CVM egerimus de merito condigno, quod solum est meritum perfectum, superest, vt agamus de merito congruo, quod est meritum imperfectum: & quia sicut rectum est regula sui, & obliqui, sic perfectum est regula sui, & imperfecti, ideò facilè erit proportionaliter ad ea, quæ fusè diximus de merito de condigno, breuiter explicare, quid sit dicendum de merito congruo, per varia quęsita examinando, primo an detur meritum congruum: secundo quid sit, & quę conditiones ad ipsum requirantur: tertio demum, quęnam possimus de congruo mereri?

2. Quęritur igitur primò, vtrum detur meritum de congruo, quod sit verum, & proprium meritum?

3. Respondeo, quod Dominicus Sotus lib. 2. de natura, & gratia, cap. 4. ex professo conatur ostendere non dari meritum congruũ neque in operibus moralibus factis sine auxilio gratię, neque in operibus factis ex auxilio, & motione gratię. Videtur tamen negare meritum solum, quo quis mereatur aliquid de congruo sibi ipsi, siquidem obiter admittit iustos posse alijs mereri de congruo gratiam etiam primam. Medina etiam 1.2. quęst. 114. art 6. dicit meritum de congruo, neque verũ, neque proprium esse.

4. Dicendum cum communi sententia antiquorum, & recentiorum scholasticorum: vltra meritum de condigno datur meritum de congruo, quod licet non habeat perfectionem meriti condigni, tamen in suo ordine verum est meritum. Et quidem diuisione meriti in condignum, & congruum sub his terminis vtuntur S. Thomas quęst. 114. art. 6. & sequentibus: Altisiodorensis lib. 3. Summæ tract. 8. cap. 5. quæst. 6. S. Bonauentura in 2. dist. 17. art. 2. quęst. 2. & alibi, Scotus in 2. dist. 28. & alij, quos refert, & sequitur Suar. lib. 12. de gratia cap. 32. num. 5.

5. Probatur primo ex Patribus. Nam Patres, & præsertim Augustinus admittunt aliquod meritum, quod procul dubio non est perfectum, & de condigno; sed hoc nos cum scholasticis communiter vocamus meritum de congruo; ergo Patres, & præsertim Augustinus admittunt quoad rem ipsam meritum de congruo, licet his vocibus non vtantur. Probatur maior, afferendo loca Augustini & Patrum. Augustinus lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 2. dicit: *Quis dicat eum, qui non credere, ab eo, in quem credidit, nihil mereri?* Sed fides præsertim inchoata, & adhuc imperfecta hominis non iustificati procul dubio non est meritoria de condigno; ergo Augustinus meritum de condigno. Epist. 106. *Si quis dicat, quod gratiam benè operandi fides mereatur, negare non possumus, sed gratissimè confitemur. Hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent charitatem.* Et infertius: *Cum fides impetrat iustificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, vt mercatur & perfici*; sed fides non meretur de condigno gratiam benè operandi, charitatem, & iustificationem; ergo merentur hęc de congruo. Epist. 105. *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides eam impetret. Neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori*; ergo docet fidem & orationem, qua peccator petit veniã, mereri remissionem peccatorum, & iustificationem; sed procul dubio non merentur illam de condigno; ergo merentur merito aliquo imperfectiori, quod vocamus de congruo. S. Prosper lib. contra Collatorem cap. 8. dicit: *Non potest haberi nullius meriti petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia*; ergo etiã Prosper admittit fidem, & alios actus antecedentes iustificationem, mereri ipsam iustificationem; non merentur illam de condigno; ergo de congruo. Eodem modo loquuntur Fulgentius de Incarn. & Gratia cap. 18. & Petrus Diaconus in lib. eiusdem tituli, cap. 8. Porrò Augustinus, & Prosper ad significandum, quod meritum de congruo est imperfectum, sępè vocant illud meritum cum restrictione, vt cum Epist. 105. Augustinus dicit: *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides illam impetrat: neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori.* Et Prosper cap. 6. contra Collatorem: *Non potest habere nullius meriti petentis fides &c.* idem illi loquendi: *non est sine aliquo merito, non est nullius meriti*, apertè insinuant meritum illud esse imperfectum.

6. Si verò quęratur, vtrum meritum congruum, quo quis per fidem, orationem, con-

tri-

trítionem, & alios actus præcedentes iustificationem, meretur iustificationem, sit verum, & proprium meritum: respondeo hanc esse quæstionem de nomine, in qua tamen sequor partem affirmatiuam. Ratio est, quia ad verum, & proprium meritum sufficit, vt sit conueniens, & congruum illi dari aliquam compensationem; sed est conueniens, & congruum, vt fidei, & orationi, qua quis petit remissionem peccatorum, detur in compensationem remissio peccatorum; ergo &c. Addo, quod Augustinus ea, quæ dantur propter istam conuenientiam, dicit non dari omnino gratis, sed dari ex aliquo debito: ideoque contra Semipelagianos asserentes primã gratiam dari propter aliquod meritum imperfectum fidei, lib. 1. de Prædest. Sanct. cap. 2. dicit: *Redditur namque hoc pacto debita, non donatur gratis &c.*

7. Probatur secundo conclusio ratione. Nam nomine actus meritorij de congruo intelligimus actum, quem ita est conueniens compensari à Deo aliquo præmio, vt illud non mereatur de condigno; sed dantur actus supernaturales, quos est conueniens compensari à Deo aliquo præmio, quod de condigno non merentur; ergo &c.

8. Argumenta contraria Soti facilè soluuntur. Primum desumitur ex eo, quod apud Augustinum, & Patres nulla habeatur mentio huius meriti. Respondetur id negando, cum ostensum sit Augustinum, & Patres admittere hoc meritum quoad rem, licet non tantum nomine congrui. Secundum est, quia ad meritum requiritur, vt det ius ad præmiũ; sed solum meritum de condigno dat ius ad præmium; ergo &c. Respondeo primo negando maiorem. Ad meritum enim vt sic sufficit, vt sit conueniens illud compensari præmio, licet ad illud non det ius. Respondeo secundo, negando minorem. Nam vt infra explicabitur, potest aliquod meritum ex diuina promissione dare ius ad præmium maius merito; sed tunc illud non erit meritum de condigno talis præmij, siquidem ad condignitatem requiritur, vt sit ad præmium proportionaliter æquale, vt dictum est quæst. 98. num. 11. ergo &c.

9. Quæritur secundo, quænam conditiones requirantur ad meritum de congruo?

10. Respondeo requiri, vt habeat aliquas, non autem omnes conditiones meriti de cõdigno. Probatur: nam meritum de congruo debet conuenire cum merito de condigno in ratione generica meriti, ac debet ab illo differre in ratione differentiali puræ congruitatis à condignitate; ergo debet conuenire in conditionibus genericis, ac debet differre in differentialibus. Verum quia supra quæst. 91. num. 7. & quæstionibus sequentibus diximus ad meritum de condigno aliquas conditiones requiri ex parte actus meritorij, alias ex parte personæ merentis, alias ex parte Dei, apud quem meremur, debemus eodem ordine examinare, quænam ex illis conditionibus requirantur, vel non requirantur ad meritum de congruo.

11. Quæritur ergo tertio, vtrum ad meritum de congruo requiratur, vt sit actus liber, moraliter bonus, & honestus?

12. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam ex dictis quæst. 91. num. 9. & seq. meritum in genere consistit in hoc, vt aliquis per actionem suam, illique imputabilem, sit dignus compensatione apud Deum; sed solæ actiones liberæ sunt propriè nostræ, ac nobis imputabiles, ac solæ actiones honestæ sunt dignæ compensatione, & præmio: nam actiones inhonestæ non sunt dignæ præmio, sed pœna, actiones indifferentes neque sunt dignæ præmio, neque pœna, vt ibi est explicatum; ergo ad meritum in genere, ac proindè etiam ad meritum congruum requiritur, vt sit actus liber, moraliter bonus, & honestus. Addo ad meritum de congruo non requiri, vt sit opus supererogationis. Nam si hæc conditio non requiritur ad meritum de condigno, & perfectum, vt probatum est qu. 91. num. 20. à fortiori non requiritur ad meritum de congruo, & imperfectum.

13. Quæritur quarto, vtrum ad meritum de congruo præmij supernaturalis requiratur actus voluntatis intrinsecè supernaturalis, & habens motiuum, & finem supernaturalem?

14. Respondeo affirmatiuè ex dictis q. 92. num. 16. & sequentibus. Ratio est, quia vt dictum est num. 6. nomine actus meritorij de congruo intelligimus actum, quem ita est conueniens, & congruum compensari aliquo præmio, vt illud non mereatur de condigno; sed non est conueniens, & congruum actum compensari præmio diuersi, ac superioris ordinis; ergo actus intrinsecè naturalis non potest mereri de congruo præmium supernaturale, sed solum potest mereri de congruo præmium naturale. Confirmatur: nam actus naturales ex se ordinantur ad finem merè naturalem; sed actui meritorio conueniunt, & congruunt ea solum præmia, quæ conducunt ad finem actus, ac sola præmia naturalia conducunt ad finem naturalem; ergo actui naturali conueniunt, & congruunt sola præmia naturalia, ac proinde actus intrinsecè naturales nõ possunt mereri de congruo præmium supernaturale. Vide dicta supra quæst. 92. num. 16. & sequentibus.

15. Addo primo, quod sicut ad hoc, vt actus intrinsecè supernaturales sint meritorij de condigno vitæ æternæ, non requiritur, vt sint eliciti, vel imperati à charitate, vt ex professo probatum est q. 93. sic à fortiori hoc non requiritur, vt sint meritorij de congruo alicuius præmij supernaturalis.

16. Addo secundò, quod vt dictum est quæst. 94. num. 21. qui vult, & facit, cæteris paribus, meretur de congruo maius præmium accidentale, quam qui vult, & non facit.

17. Addo tertiò, quod sicut ad meritum de

de condigno non requiritur essentialiter, vt sit contemptus arduus commodi temporalis, vt dictum est qu. 95. sic à fortiori non requiritur ad meritum de congruo.

18. Explicatis conditionibus requisitis ad meritum de congruo ex parte actus meritorij, sequitur, vt explicemus conditiones requisitas ex parte personæ merentis. Quæritur igitur quinto, vtrum sicut ad meritum de condigno requiritur, vt actus honesti fiant à persona existente in statu viæ, vt dictum est quæst. 96. num. 51. sic hoc idem requiratur ad meritum de congruo.

19. Respondeo duas esse sententias. Prima antiquorum Theologorum, quam sequuti sunt S. Thomas in 2. Dist. 5. quæst. 2. artic. 2. & in 4. Dist. 50. quæst. 2. artic. 1. quæstiunc. 6. S. Bonauentura in 2. Dist. 11. art. 2. qu. 2. & in 3. Dist. 18. art. 7. qu. 2. ad 2. Gabriel ibidem, Sotus in 4. Dist. 50. qu. vnica, art. 4. docet angelos, & animas beatorum, licet non sint in statu viæ, sed termini, posse sibi, & alijs de congruo mereri aliqua dona gratiæ, vel gloriæ accidentalis, ac proindè ad meritum de congruo non requiri statum viæ. Hanc opinionem sequitur Vasquez 1. 2. Disp. 216. cap. 4 licet addat beatos, quatenus sic merentur, adhuc esse in statu viæ, in quantum nondum habent bonum, quod merentur. Idem Vasquez 1. par. Disp. 20. cap. 2. negat beatos posse mereri etiam de congruo aliquid sibi ipsis, concedit posse mereri alijs.

20. Secunda sententia est S. Thom. qui 1. p. qu. 62. artic. 9. ad 2. & 3. docet Angelos beatos nihil sibi mereri etiam quoad accidentalem beatitudinem, & 2. 2. qu. 83. art. 11. ad 1. docet, quod licet beati orent pro alijs, eorum orationes habent vim impetrandi ex præcedentibus eorum meritis habitis in via, ac proinde supponit eos de nouo non mereri. Ideo communiter interpretes docent beatos nec sibi, nec alijs etiam de congruo mereri, ac ad meritum de congruo requiri statum viæ; & hanc sententiam sequitur Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 34. nu. 5. & Tomo 2. de Relig. lib. 1. cap. 11. & 12. alijque communiter.

21. Dicendum cum hac secunda sententia: ad meritum etiam de congruo requiritur status viæ, ac proinde beati nihil sibi, vel alijs de nouo merentur, sed solum possunt aliquid orando obtinere per modum puræ impetrationis, & ex vi meritorum viæ. Probatur: nam vt dictum est quæst. 96. num. 23. & 32. status viæ est, in quo actibus honestis, vel inhonestis proposita est retributio; sed ad meritum etiam de congruo requiritur, vt actibus proposita sit retributio; ergo ad meritum etiam de congruo requiritur status viæ. Vide dicta loco citato.

22. Quæritur sexto, vtrum ad meritum de congruo præmij supernaturalis requiratur status gratiæ?

Respondeo affirmare Sotum lib. 2. de Natura, & Gratia cap. 4. quem sequitur Medina 1. 2. qu. 21. art. 4. dub. 2. vbi admittit in peccatoribus vim impetrandi, non autem vim merendi vllo pacto, & qu. 109. artic. 8. dub. 3. ex professo impugnat meritum de congruo peccatorum.

23. Dicendum cum communi sententia, antiquorum Theologorum, ac præsertim S. Thomæ in 3. dist. 27. quæst. 1. art. 4. Bellarm. lib. 1. de Iustific. cap. 21. & lib. 2. de Pœnitent. cap. 12. Vasquez 1. 2. disput. 218. Molinæ in Concordia, disput. 46. ad 1. Ad meritum de congruo non requiritur status gratiæ, ideòque etiam peccatores possunt multa de congruo mereri.

24. Probatur: nam meritum de congruo est, quod congruum, & conueniens est compensari aliquo præmio, licet non mercatur, iuxta illud de condigno; sed congruum, & conueniens est, vt peccator, dum ex fide, & excitantis gratiæ mouentis, & excitantis facit actus supernaturales sperandi, orandi, dolendi de peccatis, ac demum facit, quod potest ad obtinendam iustificationem, & remissionem peccatorum, Deus det illi vlteriorem gratiam ad obtinendam iustificationem, & remissionem peccatorum; ergo peccator in statu peccati potest mereri de congruo plura supernaturalia, & ipsam iustificationem, vt magis probabitur infra nu. 38. & sequentibus examinabimus, quænam peccatores possint mereri sibi, & alijs.

25. Opponunt primo illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest*.

26. Respondeo sensum Apostoli esse, quod cætera non prosunt ad vitam æternam, nisi tandem perueniatur ad charitatem, & gratiam; at non negat fidem, spem, orationem &c. prodesse per modum impetrationis, & meriti de congruo ad obtinendam gratiam, & charitatem, ac deinde etiam vitam æternam.

27. Opponunt secundo: sequeretur posse peccatorem mereri de congruo iustificationem.

28. Respondeo neminem posse mereri de congruo totam iustificationem, quippe quæ includit primam gratiam, initium fidei &c. at posse hominem excitatum, & motum à prima gratia per fidem, spem, pœnitentiam &c. mereri de congruo terminum iustificationis, hoc est ipsam gratiam sanctificantem, & dispositiones intermedias, vt magis explicabitur nu. 38. & sequentibus.

29. Quæritur septimo, vtrum sicut iuxta dicta qu. 51. nu. 12. & sequentibus in præsenti prouidentia, excepto Christo, nullus potest mereri de condigno alijs, sed sibi ipsi soli; sic nemo possit mereri de congruo alijs, sed sibi soli.

30. Respondeo cum communi sententia Theologorum dari posse inter fideles communicationem meritorum, ac proindè posse vnum alteri mereri de congruo. Ita docent S. Tho-

S. Thomas, Conradus, Caietanus, ac Thomistæ communiter, & alij Scholastici in 2. distinct. 17. & 28. & in 3. distinct. 18. & 19. quos refert, & sequitur Suar. lib. 12. de Gratia, cap. 35.

31. Probatur primò ex Patribus. Augustinus lib. 20. contra Faustum, cap. 21. dicit nos colere sanctos, *vt meritis consociemur, & eorum orationibus adiuuemur*. Idem Augustinus lib. 21. de Ciuit. cap. 27. necnon Leo Papa, serm. 1. de Apostolis Petro, & Paulo, dicunt nos adiuuari meritis sanctorum, qui cum Christo regnant. Si sancti, qui cum Christo regnant, possunt nos adiuuare suis meritis, quæ habuerunt in via, potuerunt etiam in via nobis mereri de congruo ea, quæ spectant ad salutem. Ijdem Patres docent iustos viatores suis meritis alijs prodesse. Augustinus lib. Quæst. in Exodum, qu. 149. loquens de Moyse, cui Deus dixit: *Sine me, vt conteram eos*, dicit: *vt eo modo admoneremur, cum merita nostra grauassent, ne diligamur à Deo, relenari nos apud Deum illorum meritis posse, quos Deus diligit.* Ambrosius lib. 5. in Lucam, explicans illa verba cap. 5. *Quorum fidem vt vidit*, dicit: *Magnus Dominus, qui aliorum meritis ignoscit alijs*; ergo dari vnum iustum posse alteri de congruo mereri veniam.

32. Probatur secundò conclusio ratione. Nam ex dictis nu. 6. meritum de congruo est, quod conueniens, & congruum est compensari aliquo præmio, licet illud non mereatur de condigno; sed congruum, & conueniens est merita iustorum compensari etiã hoc præmio, vt propter eorum merita confrantur alijs multa bona conducentia ad salutem: E. G. conueniens, & congruum fuit, vt merita S. Stephani morientis pro Christo compensarentur conuersione S. Pauli, & eius ad Apostolatum vocatione, pro quo S. Paulo Stephanus orauerat; ergo &c. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 35. nu. 6. existimat, quod licet ad hoc, vt aliquis mereatur sibi de congruo, non requiratur, vt sit in statu gratiæ, tamen ad hoc, vt aliquis mereatur alteri de congruo, requiritur, vt merens sit in statu gratiæ, idque confirmat: nam Iacobi 5. dicitur: *Orate pro inuicem, vt saluemini; multum enim valet deprecatio iusti assidua*: & Ambrosius dicit: *Si diliges Dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam alijs poteris emereri*,

33. Quæritur octauò, vtrum sicut iuxtà dicta qu. 98. nu. 13. ad meritum de condigno requiritur, vt Deus promiserit præmium, sic proportionalis promissio requiratur ad meritum de congruo.

34. Respondeo negatiuè cum communi sententia, quam sequitur Suarius lib. 12. de Gratia, cap. 36. Ratio est, quia ex dictis nu. 6. ad meritum de congruo sufficit, vt sit conueniens, & congruum præmium aliquod illi retribui; sed ad hoc, vt sit conueniens, & congruum præmium aliquod retribui à Deo, non requiritur, vt Deus pacto, vel promissione se obligarit ad tale præmium retribuendum; ergo &c.

35. Sotus lib. 3. de Natura, & Gratia, cap. 4. docet repugnare merito de congruo, vt præmium sit illi debitum ex promissione. Nam eo ipso tale præmium deberetur ex iustitia, & sic meritum non esset de congruo, sed de condigno: & hoc idem videtur insinuare Bellarminus, lib. 1. de Iustificat. cap. 21.

36. Dicendum nihilominus cum Suario lib. 12. de Gratia, cap. 36. nu. 4. non repugnat merito de congruo, vt præmium sit illi promissum sub conditione operis, neque ex tali promissione sequitur, quod eo ipso esset meritum de condigno. Probatur: nam ex dictis qu. 98. nu. 9. ad meritum de condigno alicuius præmij non sufficit, vt tale præmium sit illi debitum ex diuina promissione, sed requiritur, vt sit proportionaliter æquale, vel maius tali præmio; sed potest Deus promittere alicui operi meritorio præmium proportionaliter maius tali opere; ergo tunc illud opus non mereretur de condigno tale præmium, licet esset illi debitum ex promissione; ergo mereretur illud solum de congruo, siquidem omne meritum eo ipso, quod non est de condigno, est solum de congruo. Confirmatur: nam de facto perfectæ contritioni promissa est prima gratia, & remissio peccati, & tamen perfecta contritio non meretur de condigno, sed solum de congruo primam gratiam, & remissionem peccati mortalis.

37. Explicatis conditionibus ad meritum de congruo requisitis ex parte operis, ex parte personæ operantis, & ex parte Dei, sequitur, vt explicemus, quænam possint tum peccatores, tum iusti sibi, vel alijs mereri de congruo.

38. Quæritur igitur nono, vtrum peccator ex auxilijs, & motione gratiæ possit mereri de congruo primam gratiam sanctificantem, & remissionem peccati mortalis?

39. Respondeo affirmatiuè cum Magistro in 2. distinct. 27. S. Thoma ibi, Quæst. vnica, artic. 4. & in 4. distinct. 15. quæst. 1. artic. 3. quęstiunc. 4. S. Bonauentura in 1. distinct. 41. artic. 1. qu. 1. & in 4. dist. 15-1. p. artic. 1. q. 5. Scoto in 4. distinct. 14. quæst. 2. Roffensi artic. 5. contra Luteranos, Tiletano Apol. pro Conc. Trident. circa cap. 8. sess. 6. Vega lib. 8 in Trident. cap. 8. Bellarmino, lib. 1. de Iustificat. cap. 21. & lib. 2. de Pœnitentia, cap. 12. Suario lib. 12. de Gratia, cap. 37. nu. 2. Vasquez 1. 2. disput. 218. & alijs.

40. Probatur primò ex Patribus. Vt enim docet Bellarminus lib. 1. de Iustific. cap. 21. nullus penè est Patrum antiquorum, qui in actibus pœnitentiæ, qui per Dei gratiam fiunt, non agnoscat aliquod meritum in ordine ad obtinendam iustificationem, & remissionem peccatorum; sed hoc cum non sit meritum de condigno, vocamus meritum de congruo; ergo &c. Probatur maior, afferendo testimonia Patrum ex eodem Bellarmino lib. 2. de Pœnitentia, cap. 12. Tertullianus de Pœnit. cap. 12. & lib. 4. in Marcionem antè medium; *Video & Achab maritum Ie-*

zabel reum idololatriæ, & sanguinis Nabuthæ, veniam meruisse pœnitentiæ nomine Orig. Homil. 11. in cap. 20. Leuitici. *Purgatio peccati per pœnitentiam constat, quam vtrum quis dignè gerat, itaut mereri pro ea veniam possit, videto.* Cyprianus serm. 5. de Lapsis de verè pœnitente, dicit: *Nec iam solum Dei veniam merebitur, sed coronam:* Ambrosius lib. 2. de Pœnitentia, cap. 3. loquens de Filio prodigo: *Tam citò veniam meretur, vt venienti, & adhuc longè posito occurrat Pater, & osculum tribuat, quod insigne est obtentę pacis*; & lib. 10. in Lucam in illud Lucæ 22. *Respexit Dominus Petrum*, dicit; *Lachrymę veniam non postulant, sed merentur*: & infra: *Et tu si veniam vis mereri, dilue culpam lachrymis tuam*: Hieronymus lib. 2. contra Pelagianos. *Qui peccata simpliciter confitentur, merentur humilitate clementiam Saluatoris.* Augustin. in Psalm. 50. *Niniuitæ pœnitentiam egerunt, & certam misericordiam meruerunt.* Adde loca relata nu. 5. quibus expressè Augustinus docet fidem mereri gratiam, charitatem, remissionem peccatorum &c. Greg. lib. 3. cap. 4. in 1. Regum: *Niniuitæ dum velut pro difficili reconciliatione grauiter se affligunt, omnipotentis Dei misericordiam facilè meruerunt.*

41. Probatur secundò conclusio ratione allata supra n. 19. quæ non est hic repetenda.

42. Obijcies: ex Apostolo iustificamur gratis; sed iustificari gratis ex eodem Apostolo est iustificari, non ex operibus, neque ex meritis; ergo iustificamur non ex operibus, neque ex meritis; ergo peccator non potest mereri de congruo iustificationem, & remissionem peccati mortalis. Maior, & minor probantur, afferendo loca Apostoli. Ad Rom. 3. dicitur: *Iustificati gratis per gratiam ipsius.* Ad Rom. 4. *Ei, qui operatur, merces imputatur, non secundum gratiam, sed secundum debitum.* Ad Rom. 11. *Si gratia, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.* Ad Eph. 2. *Gratia estis saluati per fidem.*

43. Respondeo dupliciter posse intelligi, quod homo iustificetur gratis. Primò iustificari gratis est hominem iustificari ita, vt non præcedat vllum meritum, quo de condigno, adeoque simpliciter, & absolutè mereatur iustificationem. In hoc sensu Tridentinum sess. 6. cap. 8. dicit, hominem iustificari gratis, quia neque fides, neque opera, quæ iustificationem præcedunt, iustificationis gratiam merentur: intellige *de condigno*. Vt iustificemur gratis in hoc sensu, non requiritur, vt non præcedant iustificationem aliqua opera, quæ ad ipsam disponant, vel illam de congruo mereantur. Secundo iustificari gratis est iustificari, non ex meritis proprijs, quæ sint nobis ex nobis, & non ex Deo, sed ex dono Dei gratis dato, & ex gratia Dei. In hoc sensu iustificari gratis est iustificari ex fide, quæ est primum donum Dei, & non ex operibus præcedentibus fidem, quæ opera sint ex nobis, & non ex Deo. Hac ratione Augustinus explicat particulam *gratis*, vbicumque de hac re scribit. Epistola enim 105. cum dixisset: *Nec remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat*; neque enim nullum est meritum fidei, subdit: *Restat igitur, vt ipsam fidem, vnde omnis iustitia sumit initium, non humano, quo illi extolluntur, tribuamus arbitrio, nec vllis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcunque sunt merita, sed gratuitum Dei donum esse fateamur; si gratiam veram, non sine merito cogitamus.* Et epist. 106. *Non dicat sibi si ex fide, quomodo gratis? Quod enim fides meretur, non potius redditur, quam donatur? Non dicat ista homo fidelis, quia cum dixerit, vt merear iustificationem, habeo fidem, respondetur ei: quid habes, quod non accepisti. Cum ergo fides impetrat iustificationem, non gratiam aliquid meriti præcedit homini, sed ipsa gratia meretur augeri, vt aucta mereatur & perfici.*

44. Quæritur decimo, vtrum peccator per opera naturalia moraliter bona possit mereri de congruo aliqua bona, temporalia?

45. Respondeo affirmatiuè cum Suarez lib. 12. de Gratia, cap. 38. contra aliquos negantes. Probatur; nam præmium temporale & naturale proportionaliter se habet ad actus naturales honestos, ac præmium supernaturale se habet ad actus supernaturales honestos; sed peccator per actus supernaturales fidei, spei &c. potest mereri de congruo præmia supernaturalia, & ipsam iustificationem, & remissionem peccati mortalis, vt dictum est num. 28. & sequentibus; ergo per actus naturales moraliter honestos potest mereri de congruo præmia temporalia. Ideò Augustinus, de Ciuit. Dei, cap. 15. dicit Deum Romanis dedisse imperium, & felicitatem temporalem in præmium actuum naturalium moraliter honestorum, quos exercebant.

46. Quæritur vndecimo, vtrum iusti possint sibi mereri de congruo reparationem post lapsum?

47. Respondeo duas esse sententias. Prima est negatiua. Docet hanc sententiam S. Thomas 1. 2. qu. 114. art. 7. quem sequuntur Conradus, Caietanus, Medina, & Thomistę communiter, & Vasquez in Commentario citati articuli S. Thomę.

48. Secunda sententia est affirmatiua. Docent hanc Bonauentura, in 1. Dist. 28. Dub. 1. Gabr. in 1. Dist. 27. quæst. vnica, Scotus in 4. Dist. 2. quæst. 2. art. 3. Vega quæst. 6. de Iustificat. Bellarminus lib. 5. de Iustific. cap. 12. Suarius lib. 12. de Gratia cap. 38 nu. 9. illique satis expressè fauet S. Thomas lect. 3. in cap. 5. ad Hebræos.

49. Dicendum cum secunda sententia, probabile est iustos posse mereri de congruo reparationem post lapsum.

50. Probatur 1. nam 2. Paralip. cap. 19. Iosaphat Regi Iuda dicitur: *Impio præbes auxilium, & his, qui oderunt Dominum, amicitia coniungeris, & idcircò iram Domini merebaris. Sed bona opera inuenta sunt in te*; ergo Iosaphat per bona opera quę fecerat, obtinuit, vt etiam post lapsum non desereretur à Deo, nec pro peccatis puniretur. Ideò Theodoretus in eum locum dicit: *Hinc discimus, quod minuant peccatorum pœnas,*

nas, quæ prius fuerunt rectè facta: & Lyranus. *Merebaris, inquit, iram ex rigore iustitiæ; sed propter bona opera tua bona perpecit tibi Deus ex dulcore misericordiæ.* Psalm.70. Dauid orat. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, ac vt multi interpretantur, petit à Deo, vt si defecerit, & lapsus fuerit, non derelinquatur; ergo poterat id impetrare, & de congruo mereri. Confirmatur: nam S. Thomas 1. 2. qu.114. art.7. cum in primo argumento obiecisset, *Nihil iustius à Deo petitur, vt Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum secundum illud Psalm.70. Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, in responsione concedit id iustissimè peti, vt obtinendum ex misericordia: sed frustra hoc peteretur, nisi posset impetrari; ergo iustus potest impetrare, ac proindè de congruo mereri reparationem post lapsum. Confirmatur: nam iustus non solum potest petere à Deo reparationem, si labatur, sed vt obtineat hanc reparationem, potest multiplicare bona opera, actus charitatis &c. sed frustra multiplicaret bona opera ad reparationem obtinendam post lapsum, nisi posset illam de congruo mereri; ergo &c.

51. Probatur secundo ratione. Nam ex dictis num.6. meritum de congruo est, quod congruum, & conueniens est à Deo misericorditer compensari aliquo præmio; sed congruum, & conueniens est bona opera iustorum à Deo misericorditer compensari reparatione post lapsum: ex. gr. conueniens, ac congruum fuit charitatem, & dilectionem S. Petri compensari à Deo reparatione post lapsum negationis; ergo &c. Confirmatur: nam iustus potest mereri de congruo reconciliationem alteri; ergo etiam sibi. Rursus peccator per opera pœnitentiæ potest mereri de congruo reconciliationem sibi; sed opera iustorum sunt efficaciora ad merendum, quam opera peccatorum; ergo etiam iustus per bona opera, quæ exercet, potest mereri sibi ipsi reparationem post lapsum.

52. Oppones: Ezechiel 18. dicitur: *Si auerterit se iustus à iustitia sua &c. omnes iustitiæ eius, quas fecerat, non recordabuntur*: Et c.36. *Si dixero iusto, vita viuet, & confisus iustitia sua, fecerit iniquitatem, omnes iustitiæ eius obliuioni tradentur.*

53. Respondeo, quod hæc probant bona opera iustorum per subsequens peccatũ mortificari quoad meritum de condigno, itaut nullum illis præmium debeatur ex iustitia, sed non probant mortificari quoad meritum de congruo, ita vt non sit congruum, & conueniens illa à Deo misericorditer compensari reparatione post lapsum.

54. Dices: iustus cum peccat, virtualiter retractat omnia opera bona, quæ fecit; ergo mortificat totum eorum meritum etiam de congruo.

55. Respondeo, distinguo: virtualiter retractat, itaut virtualiter dicat, *nollem ea fecisse*, nego; itaut faciat opus illis contrarium, transeat. Iustus non eo ipso, quod mortaliter peccat, virtualiter dicit: *Nollem fecisse bona opera, quæ feci*, imo sæpè gaudet, quod fecerit, sed facit opus illis contrarium; ergo non est necesse, vt mortificet illa etiam quoad meritum de congruo: esto si diceret *nollem fecisse vllum opus bonum*, mortificaret opera bona facta etiam quoad meritum de congruo.

56. Quæritur duodecimo, vtrum sicut ex dictis quæst.103. num.5. iusti non possunt mereri de condigno perseuerantiam finalem, sic non possint illam mereri de congruo?

57. Respondeo aliquos existimare, quod iusti sicut non possunt perseuerantiam mereri de condigno, sic non possunt illam mereri de congruo, & hanc sententiam tribuere S. Thomæ, qui 1. 2. quæst.114. art.9. absolutè negat iustos posse mereri perseuerantiam. Videtur hæc esse sententia Caietani in Comm. eius articuli 9. & 10.

58. Dicendum nihilominus cum Vega, Medina, & Vasquez in Comment. eius articuli, Suarez lib.12. de Gratia, cap.38. & alijs recentioribus satis communiter, qui dicunt S. Thomam eo articulo 9. negare meritum perseuerantię solum de condigno, non autem de congruo: iusti per orationes, & alia bona opera possunt impetrare, & de congruo mereri donum perseuerantiæ finalis.

59. Probatur primo auctoritate. Nam Augustinus lib.2. de dono perseuerantiæ, cap. 6. dicit expresè: *Hoc donum supplicíter emereri potest, sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest*; ergo concedit donum perseuerantiæ posse cadere sub aliquod meritum, quod vocamus de congruo. Confirmatur: nam iubemur quotidie petere à Deo donum perseuerantiæ, ac dicere in oratione dominica: *Sanctificetur nomen tuum: adueniat regnum tuum: fiat voluntas tua: ne nos inducas in tentationem: libera nos à malo*, quibus omnibus verbis, quid aliud petimus, vt S. Cyprianus loquitur Serm.6. de Orat. Dominica, nisi *vt in eo, quod esse cœpimus, perseueremus*? sed frustra perseuerantiã iuberemur quotidie petere, nisi possemus orationibus impetrare; ergo possumus perseuerantiam orationibus impetrare, ac proinde possumus illam suppliciter emereri, vt loquitur Augustinus paulo ante citatus. Ideò idem Augustinus lib. de dono perseuerantiæ cap.17. dicit: *Restat in his bonis vsque in finem perseuerantia, quæ frustra quotidie à Domino petitur, si non eam Dominus per gratiam suam in illo, cuius orationes exaudit, operatur.*

60. Probatur secundo ratione. Nam ex dictis num.6. meritum de congruo est, quod congruum, & conueniens est à Deo compensari aliquo præmio, licet illud non mereatur de condigno; sed conueniens, & congruum est merita iustorum quotidie petentium perseuerantiam compensari, dando ipsis perseuerantiam, licet illam non mereantur de condigno; ergo &c.

61. Infertur ex proportionali ratione iustos posse mereri de congruo auxilia gratiæ, gratias gratis datas, bona temporalia, prout conducunt ad salutem &c.

62. Potest dubitari, vtrum iustus petens perseuerantiam, infallibiliter sit illam obtenturus

turus. Negat Medina t. 2. Comm. art. 9. quæst. 114. affirmat Vasquez ibidem, & fundatur in promissione vniuersali Math. 7. *Petite, & accipietis &c.* Verum hæc quæstio spectat non ad tractatum de merito, sed ad tractatum de Oratione. Solum dico nullibi inueniri meritis iustorum præscindendo ab oratione, promissam fuisse perseuerantiam; ergo merita iustorum, præscindendo ab oratione, non possunt mereri de congruo perseuerantiam, vt infallibiliter obtinendam.

63. Quæritur decimo tertio, quęnam iusti possint mereri de congruo aliis?

64. Respondeo, quod hęc eadem, quę diximus iustos posse mereri de congruo sibi, possunt etiam mereri aliis, ideoque possunt aliis mereri de congruo auxilia gratiæ, reparationem post lapsum, finalem perseuerantiam &c. Addo, quod licet primam gratiam ad merendum non possint mereri sibi ipsis; siquidem principium meriti non potest cadere sub meritum; tamen possunt illam mereri aliis. Ratio horum omnium est, quia congruum, & conueniens est, vt Deus merita iustorum compenset, dando illis primam gratiam, reparationem post lapsum, perseuerantiam finalem &c.

65. Quæritur vltimo, vtrum pura creatura possit mereri de condigno, vel saltem de congruo incarnationem?

66. Respondeo, ac dico primo cum S. Thoma 3. p. quęst. 2. art. 11. Nulla pura creatura potest mereri de condigno incarnationē, ac proinde B. Virgo, & antiqui Patres non meruerunt de condigno, vt verbum incarnaretur.

67. Probat primo S. Thomas. Nam beatitudo consistens in visione, & fruitione Dei est præmium condignum, & equale merito cuiuscumque puræ creaturę dignificatę per quamlibet gratiam adoptionis; ergo bonum altioris ordinis, quā beatitudo consistens in visione Dei, est præmium excedens meritum cuiuscumque purę creaturę, ac proinde est prędmium non condignum, hoc est æquale, sed supra condignum; sed vnio hypostatica est bonum altioris ordinis, quam beatitudo consistens in visione, & amore Dei; talis enim beatitudo coniungit Deo accidentaliter, vnio hypostatica coniungit Deo substantialiter in vnitatem hypostasis; ergo &c.

68. Probat secundò: nam ideò prima gratia ad merendum non potest cadere sub meritum, quia est principium meriti; principium autem meriti non potest cadere sub meritum vt sępè assumit Augustinus contra Pelagianos; sed vnio hypostatica non solum fuit principium omnis meriti B. Virginis, & antiquorum Patrum, sed etiam fuit principium omnis gratię ad merendum; siquidem post lapsum Adę omnis gratia data est hominibus ex meritis Christi, iuxta illud Io. 1. *Gratia, & veritas per Iesum Christum*; ergo nullus homo post peccatum potuit mereri Incarnationem. Hęc ratio probat quidem homines post peccatum Adę, suppositio, quod omnem gratiam ad merendum habuerint ex meritis Christi, non potuisse de condigno, imò nec de congruo mereri Incarnationem; at non probat non potuisse alij mereri in casu, in quo gratiam ad merendum accepissent, non ex meritis Christi, sed ex pura liberalitate Dei, vt iuxta multorū sententiā ex pura liberalitate illam acceperunt Angeli, ac primi parentes ante lapsum. Potest tamen hæc ipsa ratio ità explicari, vt probet vniuersim nullam puram creaturam posse mereri de condigno Incarnationem. Nullum enim meritum non sufficiens ad merendum de condigno quodlibet præmium, sed solum præmium determinatum, potest mereri de condigno principium merendi de condigno quodlibet præmium maius, & maius sine termino; sed quodlibet meritum puræ creaturæ non mertur de condigno quodlibet præmium, sed solum prędmium determinatum; ergo nullum meritum puræ creaturę potest mereri de condigno vnionem hypostaticā, quæ iuxtà Theologos communiter est principium merendi de condigno quodlibet præmium maius, & maius sine termino.

69. Probat tertiò: nam nullus purus homo potest mereri de condigno reformationem totius naturę per peccatum lapsę, siquidem nulla pura creatura potest mereri de condigno remissionem peccati mortalis, vt dictum est quæst. 100. sed vnio hypostatica est principium merendi de condigno reformationem totius naturę per peccatum lapsę; ergo &c.

70. Dicendum secundò: potest pura creatura ex viribus gratię mereri de congruo Incarnationem. Probatur: nam potest pura creatura ex Dei liberalitate eleuari per gratiam ad amandam, & desiderandam Incarnationem propter se ipsam; sed actus, quo quis ex viribus gratiæ amat, & desiderat aliquod bonum supernaturale propter se ipsum, meretur de congruo à Deo consecutionem talis boni, vt ex doctrina Augustini dictum est supra quæst. 77. num. 13. ergo &c.

71. Dicendum tertiò: de facto neque Beata Virgo, neque antiqui Patres, neque vllus homo post lapsum meruit de congruo Incarnationem quoad substantiam, sed solū quoad aliquas circumstantias. Probatur: nam prima gratia, quia est principium meriti, non potest neque de condigno, neque de congruo cadere sub meritum, cuius est principium; sed Incarnatio secundum suam substantiam est principium homini post lapsum non solum omnis meriti, sed etiam omnis gratiæ ad merendum; ergo post lapsum nullus homo potuit neque de condigno, neque de congruo mereri Incarnationem secundum substantiam, in sensu compositio cum hoc, quod Incarnatio sit principium meriti; ergo solum potuerunt mereri, ac de facto meruerunt aliquas circumstantias Incarnationis, vt contra aliquos Thomistas docentes Patres antiquos meruisse de congruo ipsam substantiam Incarnationis docet Vasquez 3. p. disput. 23. cap. 4. & 5. Sed de hac quæstione agetur in materia de Incarn.

QVAE-

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM LIBER SEPTIMVS.

Continens Tractatus De Fide, Spe, & Charitate.

Ad 2. 2. S. Thomæ.

DE Virtutibus, ac Vitijs, eorumq; actibus, qui exercẽtur per actiones particulares, agendum est non solum in vniuersali, sed etiam in particulari. Ideo S. Th. postquam 1. 2. egit de vltimo fine hominis, de actibus voluntarijs, liberis, moralibus, bonis, ac malis, ac de virtutibus, & vitijs, & de peccatis, quibus monemur ad vltimum finem, vel ab eo auertimur, ac demum de legibus, per quas dirigimur, ac de gratia, per quam adiuuamur ad consequendum vltimum finem, 2. 2. descendit ad agendum magis in particulari de singulis virtutibus, ac vitijs, ac de alijs, ad virtutes, & ad vitia spectantibus. Et quia septem sunt præcipuæ virtutes, tres Theologicæ, nimirum fides, spes, & charitas, & quatuor cardinalis, hoc est prudentia, iustitia, temperantia, & fortitudo, ad quas septem cæteræ virtutes possunt reduci, ideo agit de septem his virtutibus, ac de alijs, quæ ad has septem reducuntur; nec non de vitijs oppositis, de præceptis ad vnamquamque virtutem pertinentibus, & de septem donis Spiritus Sancti, quæ virtutibus correspondent, & sic absoluit 2. 2. & vniuersam doctrinam moralem.

2 Nos igitur aggredientes secundã secundæ S. Thomæ, hoc septimo libro agemus de tribus virtutibus theologicis, nimirum de fide, spe, & charitate, ac diuidemus has quæstiones in quinque tractatus, quorum tres primi erunt de fide; duo reliqui de spe, & charitate. In primo tractatu, qui erit duodecimus huius tomi agemus de obiecto formali, & materiali fidei, ac de resolutione fidei in eius motiua intrinseca. In secundo, qui erit decimus tertius, agemus de resolutione extrinseca fidei in motiua credibilitatis. In tertio, qui erit decimus quartus, de certitudine, obscuritate, libertate, & necessitate fidei. In quarto qui erit decimus quintus, disputabimus de spe. In quinto, qui erit decimus sextus, de charitate.

TRACTATVS XII.

De obiecto formali, & materiali fidei, ac de resolutione fidei in eius motiua intrinseca.

QVAESTIO CVI.

Explicatur, quot modis dicatur fides, & proponitur ordo disputandorum.

1. FIdes dicitur præcipuè quatuor modis. Primo fides dicitur fiducia, hoc est spes quædam valde perfecta. In hoc sensu sumi videtur fides, dũ Matth. 17. dicitur: *Si habueritis fidem vt granum sinapis, dicetis monti huic, transi hinc illuc, & transibit.*

2. Secundo fides dicitur fidelitas in obseruandis promissis, & definitur à Tullio lib. 1. de Offic. *Fides est dictorum, conuentorumque constantia, & veritas*, eiusque etymologiam explicat August. ep. 19. ad Hieronym. dicens: *Fides latino sermone ab eo dicitur appellata, quia fit, quod dicitur.* In hoc sensu sumitur 1. Machab. 10. cum dicitur: *Perseuerate adhuc conseruare ad nos fidem.*

3. Tertio fides sumitur pro iudicio conscientiæ, quo existimamus aliquid licitè fieri, vt cum ad Rom. 14. dicitur: *Omne, quod non est ex fide, peccatum est.* In eodem sensu iuristæ dicunt possessorem bonę fidei præscribere, non autem possessorem malę fidei.

4. Quarto demum fides dicitur credulitas, qua credimus vera esse, quę ab aliquo dicuntur, propter authoritatem dicentis, & diuiditur in humanam, qua credimus vera esse quæ dicuntur ab homine propter authoritatem hominis, & in diuinã, qua credimus vera esse quę dicuntur, ac dicta sunt à Deo, propter authoritatem Dei: & de fide diuina ab Apostolo ad Hebr. 11. dicitur: *sine fide impossibile est placere Deo.*

Fides

5. Fides diuina subdiuiditur in actualem, & habitualem. Habitualis est habitus credendi Deo propter eius summam authoritatem, ac de ea dicit Apostolus 1. ad Cor. 13. *manent fides, spes, charitas*, quia nimirum sunt habitus permanentes. Actualis est actus, quo credimus Deo propter eius summam authoritatem, ac de ea dicitur ad Hebr. 11. *fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei*. Aliquando etiam nomine fidei intelliguntur obiecta fide tenenda, vt cum in symbolo Athanasii dicitur: *Hæc est autem fides catholica, vt Deum in Trinitate, & Vnitatem in Trinitate veneremur*.

6. Hoc loco debemus agere de fide in quarto sensu, in quantum nimirum est habitus, & actus, quo credimus Deo, propter infallibilem eius authoritatem. Primo igitur vt statuamus existentiam fidei, eiusque differentiam à lumine gloriæ, examinabimus, vtrũ virtutes theologicæ intellectus sint fides, & lumen gloriæ: deindè descendemus ad agendum de ipsa fide. Et quia habitus specificantur, & cognoscuntur per actus, actus verò specificantur, & cognoscuntur per obiecta, præsertim formalia, agemus de obiecto formali, & motiuo fidei, ac de resolutione fidei in sua motiua. His explicatis, disputabimus de obiecto materiali, de actu fidei, eiusque certitudine, & obscuritate, ac libertate, & de alijs ad fidem pertinentibus.

7. Libet autem aduertere tractatum de fide esse quamdam veluti logicam theologiæ. Ratio est, quia sicut in philosophia præter tres primarias scientias naturales agentes directè de rebus, quę scientię sunt physica, mathematica, & metaphysica., datur logica, quę est scientia reflexa agens de actibus intellectus, quibus scimus res, ac de modo sciendi res; sic in theologia, quę est scientia supernaturalis, præter tractatus, in quibus agitur directè de rebus reuelatis, nimirum de Deo, de Trinitate, de Incarnatione, de Sacramentis &c. datur tractatus reflexus de ipsa fide, per quam cognoscimus, & credimus res reuelatas, ac de modo credendi res per fidem. Quia actus scientię est cognitio certa, & euidens illata ex quibusdam præmissis, ac primis principijs per syllogismũ demonstratiuum, qui idcirco 1. Post. tex. 5. definitur, *syllogismus scientialis, seù faciens scire conclusiones illatas*, ideo Aristoteles in libris de priori, & posteriori resolutione, qui continent præcipuam partem logicę, agit de resolutione actus scientię in sua principia, & inuestigat, quales debeant esse præmissę, & qualia prima principia per se nota, ex quibus per syllogismum demostratiuum infertur actus scientiæ, hoc est conclusio scientifica, & quo pacto talia principia innotescant intellectui. Proportionaliter quia actus fidei est cognitio certa, & obscura rerum reuelatarum illata ex quibusdam præmissis, & principijs per syllogismum formalem, vel virtualem, qui vocari potest syllogismus fidei, seu syllogismus faciens credere conclusiones reuelatas, præcipua pars tractatus de fide est, in qua agitur de resolutione fidei, & inuestigatur, quales sint præmissæ, & qualia principia, ex quibus infertur actus fidei, & quo pacto talia principia innotescant intellectui.

QVAESTIO CVII.

Vtrum virtutes Theologicæ intellectus sint fides, & lumen gloriæ?

1. VIdentur non esse: primo, quia Apostolus 1. ad Cor. 13. enumerat tantum tres virtutes theologicas, nimirum fidem, spem, & charitatem, dicens, *nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc*; ergo lumen gloriæ non est virtus theologica: alioquin virtutes theologicæ essent quatuor, quod repugnat Apostolo, & est contra omnes.

2. Secundo ad virtutem theologicam intellectus requiritur, vt habeat pro obiecto formali Deum, & aliquid diuinum, non autem aliquid creatum; sed fides non habet pro obiecto formali Deum, sed creaturas; ergo fides non est virtus theologica. Probatur minor: quod enim cognoscitur per aliud et obiectum purè materiale, illud autem, per quod cognoscitur aliud, est obiectum formale; sed fides cognoscit Deum per creaturas, tanquam per quædam specula, & ænigmata, iuxta illud Apostoli 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*; ergo &c.

3. Tertio omnis habitus cognoscens Deũ per ipsum Deum est virtus theologica; sed scientia infusa, qualis communiter ponitur in anima Christi, est habitus cognoscens Deum per ipsum Deum; ergo scientia infusa est virtus theologica; sed scientia infusa distinguitur ab habitibus fidei, & luminis gloriæ; ergo virtutes theologicę intellectus sunt tres, nimirum fides, scientia infusa, & lumen gloriæ.

4. Resp. quod ex dictis in tractatu de Gratia, quæst. 73. virtutes theologicę sunt habitus per se infusi, per quos homo eleuatus constituitur potens versari circa Deum, vt vltimum finem supernaturalem; sed Deus est vltimus finis naturalis intellectus creati vt cognoscibilis per creaturas, & per obiectum formale creatum; est vltimus finis supernaturalis, vt cognoscibilis per se ipsum, & per obiectum formale diuinum, atque increatum; ergo habitus, per quos homo eleuatus constituitur potens cognoscere Deum per se ipsum, & per obiectum formale diuinum, versantur circa Deum vt vltimum finem supernaturalem; adeoque sunt virtutes theologicæ intellectus; sed lumen gloriæ in patria est habitus per se infusus, quo intellectus constituitur potens videre Deum immediatè in se ipso, & per diuinam essentiam, tanquam per adæquatum obiectum formale; fides in via est habitus per se infusus, quo intellectus constituitur potens credere Deo reuelanti propter increatam Deũ veri-

veritatem, tanquam per obiectum formale, vt explicabitur inferius; ergo fides in via, & lumen glorię in patria sunt duę virtutes theologicę intellectus. Quod autem fides, & lumen glorię sint habitus per se infusi, probatur: nam homo per proprias vires non potest certissimè credere Deo reuelanti, præsertim obscurè, propter diuinam veritatem, tanquam propter obiectum formale; multo minus potest per proprias vires videre Deum per diuinam essentiam, tanquam per obiectum formale, vt dictum est lib. 1. de Deo quæst. 25. ergo vt constituatur intrinsecè, & permanenter potens videre Deum, & Deo credere, debet perfici habitibus per se infusis fidei, & luminis glorię, iuxta dicta quæst. 73. de gratia.

5. Quæri potest primo in quo fides, & lumen glorię conueniant, ac differant?

6. Resp. quod conueniunt in hoc, quod tam fides, tum lumen glorię est virtus theologica intellectus, cum vtraque habeat pro obiecto formali aliquid diuinum, hoc est Deum: differunt in hoc, quod fides habet Deum pro obiecto formali solius assensus, non autem intelligentię, sed pro obiecto formali intelligentię habet creaturas; at lumen glorię habet Deum, & diuinam essentiam pro obiecto formali, non solum assensus, sed etiam intelligentię, ideoque lumen glorię est virtus theologica multo perfectior, quam fides. Explicatur. Omnis assensus includit apprehensionem, seù intelligentiam obiecti, cui assentimur: nam non possimus assentiri obiecto, quin per eumdem actum obiectum illud intelligamus, & apprehendamus; ergo assensus, quo per fidem credimus ex. gr. Deum esse trinum, & vnum propter hoc motiuum, quia Deus, qui est summè verax, reuelauit se esse trinum, & vnum, includit intelligentiam, & apprehensionem Dei vt trini, & vnius, & vt summè veracis. Hoc posito, per actum fidei assentimur Trinitati propter diuinam veracitatem, tanquam propter obiectum formale, ideoque actus fidei habet pro obiecto formali assensus aliquid diuinum, hoc est ipsam diuinam veracitatem: at idem actus fidei Deum, & Trinitatem intelligit, & apprehendit per creaturas, & per species ab ipsis abstractas, iuxta illud Apostoli 1. ad Cor. 13. *cognoscimus nunc per speculum in ænigmate*; ergo actus fidei habet creaturas pro obiecto formali intelligentię, seu apprehensionis. E conuerso visio, qua beati vident Deum, intelligit Deum, non per species abstractas à creaturis, sed immediatè per ipsam diuinam essentiam, ideoque habet pro obiecto formali non solum assensus, sed etiam intelligentiæ aliquid diuinum.

7. Quæri potest secundo, vtrũ scientia per se infusa, qualis communiter ponitur in anima Christi, sit virtus theologica distincta à fide, & lumine glorię.

8. Resp. probabilem mihi esse partem affirmatiuam. Probatur, & explicatur. Scientia infusa Christi est, per quam licet cognoscat Deum, & diuina per species abstractas à creaturis, tamen ita penetrat diuina prędicata, vt illis immediatè, & euidenter assentiatur; ergo scientia infusa Christi habet pro obiecto formali assensus aliquid diuinum, ac proinde est virtus theologica, vel saltem participat perfectionem propriam virtutis theologicę. Hinc patet discrimen talis scientię infusę à fide, & à lumine glorię. Differt à lumine glorię, quia hęc scientia infusa habet aliquid diuinum pro obiecto formali solius assensus, non autem intelligentię. Differt à fide: nam talis scientia infusa assentitur mysteriis immediatè propter ipsa mysteria, quę euidenter penetrat, puta assentitur Trinitati propter ipsam Trinitatem euidenter penetratam: at fides assentirur mysterijs, non immediatè propter ipsa mysteria, quę non penetrat euidenter, sed propter authoritatem Dei reuelantis. Debet autem aduerti, quod scientia infusa est virtus theologica, in quantum assentitur immediatè veritatibus diuinis intimè penetratis: in quantum verò assentitur immediatè veritatibus creatis, non est theologica, cum non habeat pro obiecto formali assensus aliquid diuinum, sed aliquid creatum, nimirum ipsas veritates creatas.

9. Addo primo ex S. Thoma 2. 2. quæst. 2. art. 3. quod discipulus, dum est in statu imperfecto, ideoque non potest videre, & euidenter cognoscere veritatem eorum, quæ docetur à magistro, debet illa credere propter authoritatem magistri, iuxta illud Arist. 1. Elen. c. 2. *oportet addiscentem credere*, vt credendo paulatim perueniat ad videndam, hoc est euidenter cognoscendam veritatem eorum, quæ docetur; sed dum sumus in hac vita, sumus in statu imperfecto, ac proinde diuinorum, quæ à Deo docemur, veritatem non possumus videre, & euidenter cognoscere in ipsa prima veritate, tanquam in obiecto formali; ergo debemus illa credere propter summam authoritatem Dei reuelantis, ac docentis, vt in patria perueniamus ad illa videnda in ipsa prima veritate; ergo in statu viæ debemus habere habitum fidei, quo credamus Deo docenti propter eius authoritatem; in patria debemus instrui habitu luminis gloriæ, quo quæ docemur à Deo, videamus in ipsa prima, & increata veritate.

10. Addo secundo ex eodem S. Thoma loco citato, inductione constare naturas inferiores non solùm moueri, & perfici motibus proprijs, sed etiam per coniunctionem cum naturis superioribus eleuari ad hoc, vt participent motus, & perfectiones naturarum superiorum: ex. gr. aqua maris non solum mouetur motu proprio ad centrum, sed etiam à Luna eleuatur ad hoc, vt moueatur motu fluxus, & refluxus circa centrum; & in cælo orbes inferiores non solum mouentur motibus proprijs ab occidente in orientem, sed etiam à primo mobili mouentur motu raptus ab oriente in occidentem: sed intellectus creatus coniungitur Deo vt obiecto, siquidem cogno-

cognoscit ipsum ens, & ipsum verum increatum, & vniuersale continens omnia entia, & omnia vera, quod ens est Deus; ergo non est mirum, quod intellectus creatus non solùm moueatur intelligibiliter ad suum finem motu proprio, & naturali, per hoc, quod Deum cognoscat per creaturas, tanquam per obiectum formale, sed etiam eleuetur à Deo ad motum intelligibilem diuinum, quo cognoscat Deum per ipsum Deum, tanquam per obiectum formale; sed motus intelligibilis, quo vnus intellectus inferior eleuatur ab intellectu superiori, consistit in hoc, vt ab eo discat, tanquam discipulus à magistro, præsertim ea, quæ alioquin essent supra captum ipsius; ergo intellectus creatus eleuatur à Deo per hoc, quod tanquam discipulus à magistro addiscat veritates diuinas, quæ excedunt intellectum creatum, ideoque Christus Ioan. 6. dicit: *Omnis qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me.*

11. Ad 1. Apostolus 1. ad Cor. 13. enumerat solum virtutes theologicas viæ, quæ dantur in omnibus iustis viatoribus; tales autem virtutes solum sunt tres, nimirum fides, spes, & charitas. Lumen gloriæ est virtus theologica patriæ, & succedit fidei. Et quia in patria sicut non remanet fides, per quam credimus ea, quæ non videmus, sic non remanet spes, quia vt dicit Apostolus ad Roman. 8. *quod videt quis quid sperat?* ideo in patria dantur duæ solum virtutes theologicæ, nimirum lumen gloriæ, & charitas. Scientia infusa est virtus theologica, quæ non est communis iustis viatoribus, neque omnibus beatis, sed aliquibus infunditur ex speciali priuilegio: & per hoc patet etiam responsio ad tertium argumentum.

12. Ad 2. distinguo maiorem: ad virtutes theologicas intellectus requiritur, vt habeant pro obiecto formali saltem assensus aliquid diuinum, concedo: non solum assensus, sed etiam intelligentiæ, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Fides licet habeat pro obiecto formali intelligentiæ aliquid creatum, habet pro obiecto formali assensus aliquid diuinum, nimirum summam Dei veritatem, ideoque est virtus theologica, vt explicatum est.

QVÆSTIO CVIII.

Vtrum assensus fidei resoluatur vltimo in aliquas propositiones per se credibiles?

1. VIdetur, quod non: omnis enim propositio per se credibilis, vel est euidens, vel merè probabilis; sed assensus, qui resoluitur in propositiones euidentes, est euidens, assensus, qui resoluitur in propositiones merè probabiles, est merè probabilis; ergo si assensus fidei resolueretur in propositiones per se credibiles, vel esset euidens, vel esset merè probabilis; sed assensus fidei non est euidens, cum sit obscurus, nec est merè probabilis, cum sit certissimus, vt docet communiter theologi; ergo &c.

2. Resp. quod sicut compositio est constitutio rei ex suis principijs, & causis, præsertim intrinsecis, sic resolutio, quæ opponitur compositioni, est dissolutio rei in sua principia, & causas, præsertim intrinsecas. Resolutio alia est realis, alia intentionalis. Resolutio realis est, per quam aliquid à parte rei dissoluitur in sua principia, & causas, præsertim intrinsecas. Resolutio intentionalis est, per quam res dissoluitur intentionaliter, & per intellectum, assignando principia, & causas rei. Dum agimus de resolutione fidei, agimus de resolutione intentionali, & quærimus, ad quæ principia, & ad quas causas vltimo reducatur assensus fidei; sed omnis assensus intellectualis creatus, non solum vt plerique res, pendet à causis efficientibus, materialibus, formalibus, & finalibus, sed etiam ab aliquo obiecto mouente ad assensum, quod proinde est causa motiua, quæ ab aliquibus reducitur ad causam efficientem, ab aliis ad causam formalem, & vocatur causa formalis extrinseca; ergo dum agimus de resolutione fidei, quærimus, ad quas causas materiales, formales, efficientes, finales, & motiuas reducatur assensus fidei. Et quidem facilè est assignare causas materiales, efficientes, formales, & finales fidei. Si enim quæratur, in quo subiecto, tanquam in causa materiali recipitur actus fidei, dicendum, quod actus fidei recipitur mediatè in anima, immediatè in intellectu; si quæratur, à quibus causis efficientibus procedat, dicendum, quod actus fidei procedit ab intellectu diuinitus eleuato per habitum fidei, vel per aliquam qualitatem transeuntem loco habitus, concurrente eum illuminatione supernaturali Spiritus Sancti, & imperio voluntatis. Si quæratur finis fidei, dicendum, quod finis fidei est, vt ab illa illuminati, per spem, & charitatem, aliasque virtutes supernaturales, in obscura via huius sæculi progrediamur ad Deum nostrum finem supernaturalem. Si demum quæratur, quænam sit forma, siue essentia, & quidditas fidei, dicendum, quod fides actualis est assensus supernaturalis certus, & obscurus rebus reuelatis, propter summam authoritatem Dei reuelantis; fides autem habitualis est habitus per se infusus ad eliciendum talem assensum, vt magis explicabitur inferius.

3. Superest quæstio celeberrima, & propria huius loci de causa motiua, & quæritur, vtrum assensus fidei habeat pro motiuo aliquas propositiones per se credibiles, in easque vltimo resoluatur, tanquam in causas motiuas: & quænam sint propositiones per se credibiles, ad quas vltimo resoluitur assensus fidei?

4. Ad vitandas æquiuocationes debet aduerti primo, quod aliud est motiuum intrinsecum,

secum, aliud motiuum extrinsecum fidei. Motiuum intrinsecum est, à quo immediatè mouetur ipse actus fidei. Motiua extrinseca sunt, à quibus mouentur actus præsuppositi ad fidem. Explicatur. Actus fidei, quo credimus ex. gr. Deum esse trinum, & vnum, cum sit assensus intellectualis, debet niti suo motiuo, quod motiuum est, quia Deus, qui est summa veritas, reuelauit se esse trinum, & vnum: & hoc est motiuum intrinsecum illius actus. Idem actus fidei est voluntarius, & liber, ideoque præsupponit imperium voluntatis, quo volumus credere. Hoc imperium, cum sit actus voluntatis, habet etiam suum motiuum, quod est e. g. quia honestum est credere, quia obligamur ad credendum &c. & hoc est motiuum extrinsecum fidei, quia est motiuum, non quo immediatè nititur ipse assensus fidei, sed quo nititur imperium voluntatis præsuppositum ad assensum fidei. Rursus quia nihil volitum, quin præcognitum, actus voluntatis, quo volumus credere propter honestatem, & obligationem credendi, præsupponit actum intellectus, quo iudicamus honestum esse credere Deo reuelanti se esse trinum, & vnum, & nos obligari ad id credendum: & etiam hic actus intellectus debet niti suis motiuis, quæ pariter sunt motiua intrinseca fidei. Vt explicemus integram resolutionem fidei in sua motiua, debemus assignare motiua tùm intrinseca, tùm extrinseca fidei.

6. Primo igitur explicabimus, quibus motiuis nitatur immediatè ipse assensus fidei: secundo inuestigabimus, quibus motiuis nitatur actus voluntatis, quo volumus credere, ac profiteri fidem Christianam Catholicam Romanam: Et quia volumus credere propter hoc motiuum, quia honestum est credere, & obligamur ad credendum Deum reuelasse religionem, quam profitemur, tertio inuestigabimus, ex quibus motiuis intellectus noster moueatur ad iudicandum honestum esse credere, ac nos obligari ad firmissimè credendum Deum reuelasse religionem Christianam, Catholicam, ac Romanam, & ad reijciendas omnes alias sectas: & per hæc reddemus rationem nostræ fidei, & afferemus fundamenta propter quæ, reiectis cæteris sectis, vnicè, & immissimè profitemur religionem Christianam Catholicam Romanam.

7. Debet aduerti secundo, quod tum scientum credere dicitur dupliciter, communiter nimirum, seu genericè, & propriè, ac specificè. Scire propriè est assentiri euidenter alicui conclusioni, inferendo illam legitimè ex præmissis per syllogismum. Et quia prima principia non inferuntur ex alijs præmissis per syllogismum, ideo prima principia propriè non sciuntur, sed intelliguntur, & habitus principiorum ab Arist. 6. ethic. non vocatur scientia, sed intellectus, seu intelligentia perfectior, quam scientia. Scire communiter, ac genericè est assentir alicui propositioni euidẽter, abstrahendo ab hoc, quod assentiamur illi immediate propter se, vel mediatè, inferendo illam ex alijs propositionibus, ac præmissis: & in hoc sensu etiam prima principia sciuntur, & habitus principiorum potest dici scientia. Proportionaliter credere propriè est assentiri alicui propositioni propter authoritatem dicentis talem propositionem. Credere communiter est assentiri alicui propositioni quomodocunque, abstrahendo ab hoc, quod assentiamur immediatè, vel mediatè propter authoritatem dicentis, vel propter aliud motiuum. In hoc sensu propositio per se credibilis est, quę quomodocunque per se ipsam, & per terminos, ex quibus constat, potest mouere ad assensum, absque eo quod inferatur ex alijs propositionibus, seu præmissis. Dum quærimus, vtrum assensus fidei, & omnis assensus intellectualis resoluatur in aliquas propositiones obiectiuas per se credibiles, sumimus per se credibile communiter, non autem propriè. His præmissis, vt paulatim assignemus motiua intrinseca fidei.

8. Dicendum cum omnibus Theologis: assensus fidei, & vniuersim omnis assensus intellectualis habet pro motiuo aliquas propositiones per se credibiles, in easque vltimo resoluitur, tanquam in causas motiuas.

9. Probatur: nam propositio obiectiua per se ipsam credibilis est, quæ per se ipsam, & per terminos, ex quibus constat, mouere potest ad assensum, nec indiget, vt probetur alio medio termino, vel vt inferatur ex alijs propositionibus, seu præmissis: e. gr. prima principia, puta *omne totum est maius sua parte: non potest idem simul esse, & non esse* &c. sunt propositiones credibiles per se ipsas, quia apprehensis terminis, prædicato nimirum, & subiecto, sufficienter mouent ad assensum, nec indigent, vt probentur per alium medium terminum, & vt inferantur ex alijs propositionibus, seu præmissis. E conuerso propositio non credibilis per se ipsam est, quæ per se ipsam, & per terminos, ex quibus constat, non potest mouere ad assensum, sed debet probari alio medio termino, & inferri ex alijs propositionibus, seu præmissis: e. g. propositiones istæ: *cuiuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis; diameter quadrati est incommensurabilis costæ*, non sunt credibiles per se ipsas, quia propositis, & apprehensis terminis, non possunt immediatè mouere ad assensum, sed debent probari alio medio termino, & inferri ex alijs propositionibus: sed omnis assensus intellectualis, resoluitur in aliquam propositionem obiectiuam, quæ per se ipsam potest mouere ad assensum; ergo omnis assensus intellectualis resoluitur in aliquam propositionem per se credibilem. Probatur minor; nam omnis assensus intellectualis, vel est immediatus, hoc est assentitur propositioni obiectiuæ, quæ per se ipsam mouet ad assensum, vt cum assentimur primis principijs, puta huic, *omne totum est maius sua parte*, & eo ip-

so habet pro motiuo propositionem obiectiuam per se ipsam mouentem ad assensum, adeoque per se credibilem, & sic resoluitur in propositionem per se credibilem; vel est mediatus, hoc est assentitur propositioni obiectiuæ, quæ non mouet ad assensum per se ipsam, sed debet inferri ex alijs propositionibus, vt cum assentimur huic propositioni, *euiuscunque trianguli tres anguli sunt æquales duobus rectis*, & etiam hic assensus mediatus debet resolui in propositionem per se credibilem; ergo &c. Probatur secunda pars antecedentis; nam cum assentimur alicui propositioni, non propter se ipsam, inferimus illam ex aliqua alia propositione; vel ergo illa alia propositio est per se credibilis, & sic assensus mediatus resoluitur in propositionem per se credibilem; vel non est per se credibilis, & assentimur illi propter aliam propositionem, de qua, si non est per se credibilis, redit argumentum, & proceditur in infinitum; ergo ne procedamus in infinitum, sistendum est in aliquibus propositionibus per se credibilibus, quibus assentiamur ratione sui, & quæ moueant ad assentiendum propositionibus mediatis per se non credibilibus, ac proindè omnis assensus intellectualis vltimo resoluitur in aliquas propositiones per se credibiles, quæ moueant ad assentiendum reliquis; ergo etiam assensus fidei debet vltimo resolui in aliquas propositiones per se credibiles.

10. Debet aduerti, quod assensus immediatus vltimò sufficienter resoluitur in vnicam propositionem obiectiuam per se credibilem: ex.gr. assensus, quo dicimus, *omne totum est maius sua parte*, vltimò resoluitur in hanc ipsam propositionem per se, & ex terminis credibilem. Assensus mediatus resoluitur saltem in duas propositiones per se credibiles, siquidem propositio per se non credibilis debet inferri per syllogismum, qui constat ex duabus propositionibus, seù præmissis. Si verò neutra præmissarum sit per se credibilis, vtraque debet probari per alias duas præmissas, quæ si sint per se credibiles, assensus resoluetur in quatuor saltem propositiones per se credibiles; si verò non sint per se credibiles, resoluetur in plures quatuor propositionibus per se credibilibus, & quò assensus est magis mediatus, adeoque debet probari per plura media, pluresque syllogismos, eò debet resolui in plures propositiones per se credibiles.

11. Ad argumentum in contrarium nego maiorem. Sicut dantur tria genera propositionum: nam aliquæ propositiones sunt certæ, & euidentes, aliquæ sunt solùm probabiles, ac carent tum certitudine, tum euidentia, aliquę sunt certæ, sed ineuidentes, quales sunt propositiones fidei, vt docent communiter Theologi; sic proportionaliter dantur tria genera principiorum, seù propositionum per se credibilium. Nam aliquæ propositiones possunt per se mouere ad assensum certum, & euidentem: aliquæ ad assensum merè probabilem: aliquæ ad assensum certum, sed ineuidentem, & obscurum, quales sunt propositiones, in quas vltimo resoluitur assensus fidei, vt explicabitur infra. Conclusiones, quæ legitimè, hoc est per syllogismum logicum inferuntur ex omnibus principijs certis, & euidentibus, sunt certæ, & euidentes. Conclusiones, quæ inferuntur ex omnibus principijs merè probabilibus, sunt merè probabiles; immo quia conclusio sequitur debiliorem partem, conclusiones, quæ inferuntur ex vna præmissa probabili, licet aliæ præmissæ sint certę, & euidentes, sunt merè probabiles. Conclusiones, quę inferuntur ex omnibus præmissis certis, sed obscuris, sunt certę, & obscuræ, quales sunt conclusiones fidei: imo quia conclusio sequitur debiliorem partem, conclusio, quę infertur ex vna præmissa certa, sed obscura, ex alijs certis, & euidentibus, est certa, sed obscura. Debet aduerti, quod hęc est differentia inter propositiones per se credibiles euidentes, & propositiones per se solum probabiles, vel certas, sed ineuidentes, quod propositiones per se credibiles euidentes non solùm per se mouent, sed etiam per se necessitant ad assensum, adeoque conuincunt intellectum, ita vt non possit illis non assentiri, & ad assensum non indigeat imperio voluntatis. At propositiones per se solum probabiles, vel certę quidem, sed ineuidentes, licet per se possint mouere ad assensum in genere motiui obiectiui, tamen non necessitant ad assensum, neque conuincunt intellectum, qui proinde & potest non assentiri, & vt assentiatur, præsertim assensu certo, determinari debet per imperium voluntatis, vt explicabitur infra suis locis.

12. Addo non esse verum vniuersaliter quod assensus, qui resoluitur in omnes præmissas euidentes, est euidens. Probatur, & explicatur. Dupliciter potest aliqua conclusio resolui in suas præmissas: Primo per syllogismum logicum fundatum in dicto *de omni* ac *de nullo*, in quo syllogismo, posita veritate præmissarum, conclusio pro omni casu vera, pro nullo potest esse falsa; secundo per syllogismum, qui iuxta doctrinam Aristotelis 1. Rhet. cap. 2. potest vocari Rhetoricus, seù moralis, & vt explicaui in summulis n. 57. non fundatur in dicto *de omni*, & *de nullo*, sed in dicto *fere de omni*, *fere de nullo*, in quo syllogismo, posita veritate præmissarum, conclusio plerumque est vera, sed aliquando potest esse falsa, qualis est hic: *Pleræque matres amant filios; hæc est mater; ergo hæc amat filium.* Ex posito, licèt omnes conclusiones, quę resoluuntur in omnes præmissas euidentes per syllogismum logicum fundatum in dicto *de omni*, vel *de nullo*, sint euidentes, tamen plures conclusiones, quę resoluuntur in omnes præmissas euidentes per syllogismum Rhetoricum, vel moralem, sunt solum probabiles. Conclusiones fidei humanę, quę nimirum pro-

probantur authoritate humana testium fide dignorum, vt plurimum resoluuntur in omnes premissas euidentes, & tamen sunt solum probabiles, quia resoluuntur per syllogismum non logicum, sed Rhetoricum, seù moralem; E.G. conclusio, quæ probatur authoritate S. Augustini, resoluitur in hunc syllogismum: *S. Augustinus vt plurimùm dicit verum, licet aliquando vt homo fallatur; sed S. Augustinus hoc dicit; ergo hoc est verum*: in quo syllogismo vtraque premissa est euidens, & tamen conclusio est solum probabilis. Ratio, quare conclusiones fidei humanę resoluantur solum per syllogismum Rhetoricum, est, quia de nullo homine, cuius authoritas sit purè humana, non autem diuina, eo quod non scripserit diuinas Scripturas, potest assumi, quod semper verum dicat, & nunquam fallatur, siquidem *omnis homo mendax*, vt dicitur ad Rom. 3. ergo syllogismus ex authoritate purè humana non potest fundari in dicto *de omni*, sed solum in dicto de plerisque, ac proinde non potest esse syllogismus logicus, sed solum rhetoricus, seù moralis. E conuerso quia Deus semper verum dicit, syllogismus fidei diuinę potest fundari in dicto *de omni*, ac potest esse syllogismus perfectissimè logicus, ita vt ex authoritate diuina infallibiliter inferatur veritas eorum, quę dicta sunt à Deo.

QVAESTIO CIX.

Vtrum assensus fidei resoluatur in habitum fidei, vel in imperium voluntatis?

1. PRimo videtur vera sententia, quam Suarius tom. de fide, disput. 3. sect. 3. num. 3. & Cardinalis de Lugo disp. 1. de fide sect. 2. num. 6. tribuunt Melchiori Cano, lib. 12. de locis Theologicis, cap. 13. Aragonio 2.2. qu. 1. art. 1. Bannez ibid. dub. 1. concl. 3. & ad 3. quę sententia docet assensum fidei vltimo resolui in ipsum lumen supernaturale, hoc est in habitum fidei. Assensus enim fidei vltimo resoluitur in id, per quod mysteria credenda ita reuelantur, vt fiant nobis certò, sed obscurè credibilia; sed per lumen supernaturale, siue per habitum infusum fidei mysteria credenda ita reuelantur, vt fiant nobis certo, sed obscurè credibilia, ideoque habitus fidei 2. Petri cap. 1. comparatur lucernę lucenti in caliginoso loco; ergo &c. Confirmatur: nam visio corporalis vltimo resoluitur in lumen corporeum, tanquam in motiuum videndi, quia lumen ita est per se visibile, vt reddat visibiles colores, & alia obiecta illuminata; ergo ex proportionali ratione assensus fidei resoluitur in lumen spirituale fidei.

2. Secundò videtur assensus fidei vltimò resolui in imperium voluntatis. Assensus enim fidei resoluitur in id, per quod vltimò determinamur ad credendum; sed positis apprehensionibus supernaturalibus, sumus indifferentes ad credendum, & non credendum, siquidem assensus fidei est liber, & meritorius, & vltimò determinamur ad credendum per imperium voluntatis, quo liberè volumus credere: ergo assensus fidei resoluitur in imperium voluntatis.

3. Respondeo, quod cum quęstione superiori ostenderimus assensum fidei resolui in aliquas propositiones per se credibiles, tanquam in motiuum intrinsecum, propter quod credimus mysteria reuelata, sequitur, vt examinemus, in quas propositiones per se credibiles vltimo resoluatur. In hac controuersia difficillima plures sunt Theologorum sententię, quas per varias quęstiones paulatim proponemus, & discutiemus. Dicendum igitur contra duas opiniones relatas: assensus fidei non resoluitur in habitum fidei, neque in imperium voluntatis, tanquam in motiua obiectiua credendi, licet in hęc resoluatur, tanquam in causas efficientes, & determinantes.

4. Probatur: nam motiuum obiectiuum credendi est illud, quod quia credimus, mouemur ad credendum reliqua; sed non mouemur ad credenda mysteria Trinitatis, Incarnationis &c. quia credimus, & iudicamus nos habere habitum fidei, vel qualitatem transeuntem loco habitus, neque quia credimus, & iudicamus nos imperare actum fidei, imò cum credimus mysteria, sæpè non cogitamus, vtrum habeamus habitum fidei, & vtrum assensum imperemus per actum voluntatis; ergo assensus fidei non resoluitur in hęc, tanquam in motiuum obiectiuum credendi.

5. Additum est in conclusione, assensum fidei resolui in illa duo, tanquam in causas efficientes, ac determinantes. Ratio est, quia ad actum fidei concurrit efficienter habitus infusus, vel aliqua qualitas transiens loco habitus, vt dixi lib. 6. de Gratia quæst. 71. nu. 1. & 6. & vt docent communiter Theologi; ergo assensus fidei resoluitur in habitum infusum, vel in qualitatem transeuntem, tanquam in causam efficientem. Rursus cum assensus fidei sit voluntarius, & liber, non possumus credere, nisi intellectus determinetur ad credendum per imperium voluntatis, quo volumus credere; ergo assensus fidei resoluitur in imperium voluntatis, tanquam in determinatiuum credendi.

6. Infertur duas opiniones relatas vel esse falsas, vel non respondere quęstioni in eo sensu, in quo hoc loco agitatur. Si enim docent assensum fidei resolui in habitum fidei, vel in voluntatem credendi, tanquam in motiua credendi, sunt falsæ; si docent fidem resolui in hæc, tanquam in causas efficientes, ac determinantes, sunt veræ, sed non respondent quæstioni, in qua disputamus de resolutione fidei in motiuum credendi.

7. Ad primum distinguo maiorem: assen-

sus fidei vltimo resoluitur in id, per quod tanquam per motiuum credendi per se credibile, manifestantur, & reuelantur mysteria, concedo; per quod, tanquam per principium credendi manifestantur, & reuelantur mysteria, nego; distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Assensus fidei vltimo resoluitur in id, per quod, tanquam per motiuum credendi per se credibile, manifestantur, & reuelantur mysteria, ita vt reddantur proximè credibilia; sed motiuum credendi per se credibile non est habitus fidei, vt probatum est, sed potius est ipsa diuina reuelatio, habitus autem fidei reuelat mysteria solum vt principium credendi; ergo &c. Et quia mysteria redduntur proximè credibilia, non per habitum fidei, sed per diuinam reuelationem, quæ continetur in sermonibus propheticis, hoc est in Scripturis diuinitus reuelatis, ideo non habitus fidei, vt assumitur in argumento, sed diuina reuelatio à S. Petro comparatur lucernæ lucenti in caliginoso loco; siquidem verba S. Petri sunt: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes, tanquam lucernæ lucenti in caliginoso loco.*

8. Ad confirmationem concedo antecedens, & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Visio corporea resoluitur tanquam in motiuum videndi, non in potentiam videndi, quæ potest vocari lumen visiuum, sed in lumen obiectiuum emissum à Sole, vel ab alio corpore luminoso, quod lumen ita est per se visibile, vt reddat proximè visibiles colores, & alia obiecta illuminata, quæ cum non illuminantur, non sunt proximè visibilia; ergo assensus fidei resoluitur, tanquam in motiuum credendi, non in lumen fidei, quod est ipsa potentia supernaturalis credendi, sed in diuinam reuelationem, quæ est lumen obiectiuum emissum à prima veritate, tanquam à Sole intelligibili, quæ reuelatio ita est per se credibilis, vt sit motiuum credendi reliqua, & reddat proximè credibilia mysteria reuelata, quæ mysteria, nisi illuminentur diuina reuelatione, non sunt proximè credibilia, vt explicabitur inferius.

9. Ad secundum distinguo maiorem: assensus fidei resoluitur in id, per quod vltimo determinamur ad credendum, tanquam per motiuum credendi per se credibile, concedo: per quod vltimo determinamur in alio genere determinatiui, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Per imperium voluntatis vltimo determinamur ad credendum, sed non tanquam à motiuo credendi, sed in alio genere, ideoque assensus fidei non resoluitur in imperium voluntatis, tanquam in motiuum credendi.

QVAESTIO CX.

Vtrum assensus fidei vltimo resoluatur in ipsa mysteria reuelata?

1. Videtur vera sententia Scoti, qui in 3. dist. 25. Quæst. vnica docuit assensum fidei vltimo resolui in ipsam veritatem mysteriorum reuelatorum, ita vt mysteriis reuelatis assentiamur purè propter se, & non quia sunt à Deo reuelata, vel ex aliquo alio motiuo: primo quia si per fidem assentiremur mysterijs Trinitatis, Incarnationis &c. non propter se, sed ex alio motiuo, puta quia sunt à Deo reuelata, assentiremur mysterijs, non per se, sed purè per accidens, eo pacto, quo potentia visiua, quia videt substantiam præcisè, in quantum est colorata, videt substantiam solùm per accidens; sed est absurdum, quod per fidem assentiamur mysterijs reuelatis solum per accidens; ergo &c.

2. Secundo si fides assentiretur mysterijs non propter se, sed quia sunt reuelata, obiectum formale fidei essent ipsa mysteria, non secundum se, sed secundum esse reuelati; sed esse reuelati non est ens reale, sed rationis: ergo obiectū formale fidei, à quo fides specificatur, & desumit suam essentiam, & perfectionem, non esset ens reale, sed ens rationis, quod est absurdum: siquidem obiectum formale habitus realis debet esse ens reale, non autem entis rationis.

3. Tertio eatenus fides non posset assentiri huic propositioni ex. gr. *Deus est trinus, & vnus*, propter se, quatenus hæc propositio præcisè ex apprehensione terminorum apparet vt neutra, hoc est, vt non potiùs vera, quam falsa, eo pacto, quo huic propositioni, *ego sum pariæ*, non possumus assentiri ex terminis, quia apparet vt neutra; sed intellectus per habitum fidei potest diuinitus eleuari ad assentiendum immediatè propositioni, quæ ex terminis apparet vt neutra; ergo &c. Probatur minor: nam non minus ex terminis apparet vt neutra hæc propositio, *Deus reuelauit se esse trinum, & vnum*, quam hæc, *Deus est trinus & vnus*; sed intellectus per habitum fidei diuinitus eleuatur ad assentiendum immediatè propter se, & sine alio motiuo illi propositioni, *Deus reuelauit se esse trinum, & vnum*; ergo potest per habitum fidei eleuari ad assentiendum immediatè, & sine alio motiuo istis propositionibus, *Deus est trinus, & vnus: Verbum est incarnatum &c.*

4. Resp. fidem non assentiri mysterijs reuelatis propter se, ac proinde assensum fidei non resolui vltimo in ipsa mysteria reuelata. Probatur: nam vel propositiones reuelatæ, puta quod *Deus est trinus, & vnus*, quod *Verbum est incarnatum &c.* præcisè ex apprehensione terminorum apparent vt neutræ, hoc est vt non magis connexæ cum veritate, quam

cum

cum falsitate; vel apparent vt connexæ cum veritate; neutrum dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam si propositiones illæ ex apprehensione terminorum apparent vt neutræ, intellectus non potest illis immediatè assentiri, eo pacto, quo non potest immediatè assentiri huic propositioni *astra sunt paria*, quia ex apprehensione terminorum est neutra. Et ratio à priori est, quia sicut obiectum amoris est bonum apparens, ita obiectum assensus est verum apparens; ergo sicut voluntas non potest propter se ipsum amare obiectum, quod apparet vt neutrum, hoc est neque bonum, neque malum, sic intellectus non potest immediatè propter se ipsum assentiri propositioni, quæ apparet vt neutra, hoc est non magis connexa cum veritate, quam falsitate. Sicut verò voluntas ne supernaturaliter quidem potest amare quod non apparet vt bonum, ac proinde nullus habitus supernaturalis potest supplere apprehensionem boni; sic intellectus ne supernaturaliter quidem potest assentiri propositioni, quæ non apparet vt vera, ac proinde nullus habitus potest supplere apprehensionem veri.

5. Probatur iam secunda pars minoris. Nam si propositiones reuelatæ, puta, *Deus est trinus, & vnus, Verbum est incarnatum &c.* ex apprehensione terminorum non apparent vt neutræ, eo quod Deus infundat apprehensiones supernaturales, per quas ex illuminatione Spiritus Sancti appareant vt connexæ cum veritate, iam assensus, quo illis assentimur immediatè propter se, non autem propter authoritatem Dei reuelantis, non est assensus fidei diuinæ, eo pacto, quo cum Petrus mihi dicit, quod *omne totum est maius sua parte*, si ego assentiar huic propositioni immediatè propter connexionem terminorum, & non propter authoritatem Petri, talis assensus non est assensus fidei humanæ. Ad assensum nimirum fidei requiritur, vt habeat pro motiuo authoritatem dicentis.

6. Ad 1. nego maiorem. Ad hoc, vt assentiamur alicui obiecto per accidens, non sufficit, vt assentiamur illi vt obiecto purè materiali propter aliquod aliud motiuum, tanquam propter obiectum formale; alioquin scientiæ assentirentur suis conclusionibus solum per accidens, siquidem assentiuntur conclusionibus vt obiectis purè materialibus propter præmissas, tanquam propter obiectum formale. Vt igitur aliquod obiectum attingatur solum per accidens, requiritur, vt non attingatur immediatè, & essentialiter, sed dicatur attingi solum, quia est connexum cum obiecto, quod immediatè, & essentialiter attingitur: ex. gr. visus immediatè, & essentialiter attingit sola accidentia coloris, & lucis, substantiam verò coloratam attingit, quia est subiectum coloris, & ideo visus per se videt sola accidentia coloris, & lucis, substantiam verò coloratam videt solum per accidens; sed per actus fidei essentialiter assentimur ipsis mysterijs reuelatis; ergo licet mysterijs assentiamur vt obiectis purè materialibus, tamen assentimur per se.

7. Ad 2. nego maiorem. Mysteria esse reuelata est aliquid reale, cum sit denominatio extrinseca, per quam mysteria denominantur reuelata à diuina reuelatione realiter existente, licet quia talis denominatio habetur à forma mysterijs extrinseca, vocetur ens rationis logicum. Quamuis autem ens rationis metaphysicum, hoc est fictum, & impossibile non possit esse obiectum formale specificatiuū habitus realis, tamen ens rationis logicum, hoc est forma extrinseca potest esse obiectum formale specificatiuum habitus realis. Addo, quod si, vt aliqui dicunt, denominationes reuelati, cogniti, & aliæ, quæ habentur à formis extrinsecis, vltra formas reales extrinsecas includunt aliquam relationem fictam, per quam illæ formæ extrinsecæ concipiantur afficere intrinsecè subiectum, quod denominant, obiectum formale fidei non est talis relatio ficta, sed est ipsa realis reuelatio; siquidem credimus mysteria, non quia datur hæc relatio ficta, sed quia Deus, qui est veritas infallibilis, mysteria reuelauit, quod totum est reale.

8. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Vt enim ostensum est in probatione conclusionis, intellectus neque supernaturaliter potest assentiri propositionibus neutris. Ad probationem nego, quod intellectui illuminato, & edocto à Spiritu Sancto interius loquente appareat vt neutra hæc propositio, quod Deus reuelauerit mysteria fidei, ac veritatem religionis catholicæ, vt explicabitur infra, cum proponetur nostra sententia.

9. Dices; ergo potest etiam asseri, quod intellectui supernaturaliter illuminato à Spiritu Sancto, non apparet vt neutra hæc propositio, *Deus est trinus, & vnus*, adeoque assentitur illi immediatè, vt docet Scotus.

10. Resp. negando consequentiam. Eo enim ipso, quod intellectus assentiretur immediatè huic propositioni, *Deus est trinus, & vnus*, non assentiretur per actum fidei, de cuius essentia est, vt habeat pro motiuo authoritatem, & testimonium dicentis, vt ostensum est in probatione conclusionis. Assentiretur igitur per scientiam infusam, vel per habitum proportionalem, vt explicatum est quæstione 107.

QVÆSTIO CXI.

Vtrum assensus fidei vltimo resoluatur in dominium, & præceptum Dei imperantis, vt credamus?

1. VIdetur vera sententia Guillelmi Parisiensis, qui tract. 1. lib. de Fide, tit. 1. docet assensum fidei vltimo resolui in dominium,

nium, & præceptum Dei præcipientis nos credere, ac proinde fideles credere mysteria Trinitatis, Incarnationis &c. purè ex hoc motiuo, quia Deus supremus dominus præcipit, vt credamus. Obedientia enim non solum conuenit voluntati, sed etiam intellectui; sed perfecta obedientia voluntatis consistit in hoc, vt velimus facere quæ Deus præcipit, purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit; ergo perfecta obedientia intellectus consistit in hoc, vt credamus quæ Deus præcipit, purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit: sed fides nihil aliud est, quam quædam perfecta obedientia intellectus, qua captiuamus intellectum in obsequium fidei; ergo per fidem credimus Deo purè ex hoc motiuo, quia Deus præcipit.

2. Resp. quod quia assensus fidei, vtpotè voluntarius, & liber, est actus elicitus ab intellectu, sed imperatus à voluntate, possumus quærere, in quod motiuum resoluatur assensus fidei, qui est actus elicitus ab intellectu, & in quod motiuum resoluatur actus, quo volumus credere, qui elicitur à voluntate, & imperat assensum fidei. Dicendum igitur primò: motiuum intrinsecum assensus intellectualis, quo credimus mysteria reuelata, non est dominium, & præceptum Dei, ac proinde assensus fidei non resoluitur intrinsecè in dominium, & præceptum Dei.

3. Probatur: nam assensus mediatus, quo assentimur alicui propositioni, non propter se, resoluitur in illas præmissas, ex quibus per discursum formalem, vel virtualem inferimus talem propositionem; sed vt contra Scotum dictum est quæstione prima, assensus, quo assentimur mysterijs reuelatis, puta quo credimus *Deum esse trinum, & vnum &c.* non est immediatus, sed mediatus; ergo resoluitur in præmissas, ex quibus per discursum formalem, vel virtualem inferimus tales propositiones; sed tales propositiones non inferimus ex eo, quod Deus sit supremus dominus, & imperet nobis, vt talia mysteria credamus, sed ex eo, quod Deus sit summè verax, & talia mysteria reuelauerit; ergo non resoluitur in supremum dominium, & præceptum Dei, sed in summam Dei veracitatem, & in diuinam reuelationem. Probatur assumptum; nam præmissæ debent apparere vt infallibiliter connexæ cum veritate conclusionis, ita vt non possint esse veræ, quin conclusio sit vera; sed istæ duæ præmissæ, *Deus est supremus dominus, & præcipit, vt credamus Trinitatem, Incarnationem &c.* præscindendo ab hoc, quod Deus sit verax, non apparent vt connexæ cum hoc, quod *Deus sit trinus, & vnus*, quod *Verbum sit Incarnatum &c.* ideoque si existimaremus Deum non esse veracem, ac per suum supremum dominium posse æquè præcipere, vt credamus verum, ac vt credamus falsum, non videremus vllam connexionem inter illas præmissas, & veritatem mysteriorum; ergo veritatem mysteriorum non inferimus ex eo, quod Deus sit supremus dominus, & præcipiat, vt credamus, sed ex eo, quod Deus sit summè verax, & mysteria reuelauerit. Nam istæ duæ præmissæ, *Deus est summè verax, ac proinde quidquid dicit est verum; sed Deus reuelauit mysteria, Trinitatis, Incarnationis &c.* apparent vt necessariò connexæ cum veritate mysteriorum reuelatorum.

4. Addo, quod etiamsi dominium, & præceptum Dei apparerent vt connexa cum veritate mysteriorum, nihilominus assensus fidei non resolueretur in dominium, & præceptum Dei. Ratio est, quia sicut fides, qua credimus homini, non resoluitur in præceptum hominis, sed in veracitatem, & testimonium hominis, sic fides, qua credimus Deo, non resoluitur in dominium, & præceptum Dei, sed in summam veracitatem Dei, & in testimonium eiusdem.

5. Dicendum secundo: actus voluntatis, quo volumus credere, potest resolui in motiua plurium virtutum, puta charitatis, religionis, obedientiæ &c.

6. Probatur: nam possumus imperare assensum fidei per actum charitatis, siquidem charitas ex amore Dei potest imperare actus omnium virtutum, etiam fidei, ideoque Apostolus 1. ad cor. 13. dicit *Charitas omnia credit*; sed si imperemus assensum fidei per actum charitatis, actus voluntatis imperans assensum fidei resoluitur in motiuum charitatis, quod est summa bonitas Dei; ergo &c. Possumus etiam imperare assensum fidei per actum religionis ex hoc motiuo, quia honestum est colere Deum, credendo super omnia ijs, quæ Deus reuelauit; possumus imperare per actum obedientiæ ex hoc motiuo, quia honestum est obedire Deo præcipienti vt credamus; ergo actus voluntatis imperans assensum fidei potest resolui in motiuum religionis, & obedientiæ: & quia motiuum obedientiæ est præceptum, vel potius honestas obediendi Deo præcipienti, ideo actus voluntatis imperans assensum fidei potest aliquando resolui in dominium, & præceptum Dei, ac proinde assensus fidei, cum imperatur per actum obedientiæ, resoluitur extrinsecè in motiuum obedientiæ; & si opinio Guillelmi exponatur in hoc sensu, est vera. Addo actum fidei non solùm posse imperari ex motiuis generalibus charitatis, religionis, obedientiæ &c. sed etiam ex motiuo speciali honestatis credendi super omnia Deo obscurè loquenti, propter summam Dei veracitatem, & si imperetur ex hoc speciali motiuo, imperatur à virtute speciali, quæ communiter vocari solet habitus piæ affectionis ad credendum, vel habitus piæ credulitatis &c.

7. Ad argumentum in contrarium distinguo maiorem; obedientia formalis, & propriè dicta non solum conuenit voluntati, sed etiam intellectui, nego: obedientia quædam analogica, proportionalis, & impropria, concedo maiorem; concedo minorem; & nego con-

consequentiam. Obedientia formalis, & propria est virtus amans honestatem obedientiæ Deo, & ex amore huius honestatis volens in omnibus obedire Deo; sed hæc virtus conuenit soli voluntati, non intellectui, cum amor sit actus, non intellectus, sed voluntatis; ergo obedientia formalis, & propria conuenit soli voluntati, intellectui verò conuenit solum obedientia quædam analogica, & proportionalis, quæ consistit in hoc, vt sicut per obedientiam voluntatis volumus facere omnia, quæ Deus præcipit ex hoc præcisè motiuo, quia Deus, qui est supremus dominus, præcipit, sic per obedientiam intellectus, hoc est per fidem, credimus omnia, quæ Deus dicit, ex hoc præcisè motiuo, quia Deus, qui est summa veritas, illa dicit.

QVÆSTIO CXII.

Vtrum assensus fidei resoluatur proximè in summam Dei veritatem, & in testimonium Dei?

1. PRimo videtur assensus fidei non resolui in summam Dei veritatem. Assensus enim fidei cum sit supernaturalis, non resolutur in propositiones naturaliter, sed supernaturaliter notas; sed hæc propositio, *Deus est summa veritas est*, naturaliter nota; ergo &c.

2. Secundo ex dictis qu. 108. assensus fidei resolui debet in propositiones immediatas, & ex terminis credibiles; sed hæc propositio, *Deus est veritas, infallibilis*, non est immediatè, & ex terminis credibilis, sed debet demonstrari; ergo &c.

3. Tertio videtur assensus fidei multò minus posse resolui in hanc propositionem, *Deus reuelauit mysteria Trinitatis, Incarnationis &c.* Nam non potest rusolui in propositionem ex terminis neutram, & non magis connexam cum veritate, quam cum falsitate; sed propositio posita ex terminis est neutra; ergo &c.

4. Resp. cum S. Thoma 2.2. quæst. 2. art. 1. quem sequuntur communiter Theologi, assensum fidei saltem proximè resolui in summam Dei veritatem, & in testimonium, seu reuelationem Dei. Probatur; nam assensus fidei diuinæ proportionali modo resoluitur, ac assensus fidei humanæ; sed assensus fidei humanæ proximè resoluitur in veritatem, & in testimonium hominis; ergo assensus fidei diuinæ proximè resoluitur in veritatem, & in testimonium Dei. Probatur minor; nam fides humana resoluitur in præmissas, propter quas credimus esse vera quę dicuntur ab homine; sed præmissæ, propter quas credimus esse vera quę dicuntur ab homine, sunt istæ; *Hic homo est verax, adeoque plerumque verum est, quod dicit; sed dicit hoc, puta, Petrum esse mortuum; ergo Petrus est mortuus*; ergo fides humana proximè resoluitur in veritatem, & in testimonium hominis; ergo proportionaliter præmissę, propter quas credimus esse vera quę dicuntur à Deo, sunt istę; *Deus est prima, & infallibilis veritas, ac proindè semper verum est, quod dicit; sed Deus dixit, & reuelauit mysteria fidei, puta Deum esse trinum, & vnum, Verbum esse incarnatum; ergo vera sunt mysteria fidei, puta quod Deus est trinus, & vnus &c.* ergo fides diuina, saltem proximè resoluitur in summam veritatem, & in testimonium, seù reuelationem Dei.

5. Dicendum secundo: prima, & infallibilis veritas, in quam proximè resoluitur assensus fidei, consistit in duabus perfectionibus, altera intellectus, per quam Deus est ita sapiens, vt non possit falli, sed sit determinatus ad cognoscendas res, vt sunt in se ipsis; altera voluntatis, per quam Deus est ita verax, vt non possit mentiri, & fallere, sed est determinatus ad dicendum res, vt sunt in mente, siue intellectu ipsius Dei.

6. Probatur; nam prima, & infallibilis veritas, in quam resoluitur assensus fidei, est per quam Deus meretur, vt summè credamus dictis ipsius, & quę proindè mouet ad summè credendum Deo; sed Deus meretur, vt summè credamus dictis ipsius, quia est ita sapiens, vt non possit falli, & errare in cognoscendo, & est ita verax, vt non possit mentiri, & fallere in loquendo; ergo &c. Probatur minor; existimamus enim homines mereri fidem suis dictis per hoc, quod per sapientiam sint determinati ad cognoscendum plerumque res vt sunt in se ipsis, & per veracitatem sint determinati ad plerumque dicendum res, vt sunt in mente ipsorum, & quo magis sunt ad hæc determinati, eò censemus illos mereri maiorem fidem: & quia nullus homo est totaliter determinatus ad hęc duo, sed quilibet potest falli propter defectum summę sapientię, & potest mentiri propter defectum summę veracitatis, ideo existimamus nullum hominem mereri summam fidem; ergo Deus meretur summam fidem per hoc, quod sit summè determinatus ad hęc duo.

7. Confirmatur: nam si existimaremus Deum esse summè sapientem, ac proinde non posse falli, sed esse summè mendacem, ac proinde semper mentiri, vel esse summè veracem, adeoque non posse mentiri, sed esse summè insipientem, ac proinde semper falli, & errare, eo ipso censeremus Deum nullam mereri fidem; ergo Deus meretur summam fidem per hoc, quod sit summè sapiens, & summè verax, vt explicatum est.

8. Posito, quod assensus fidei diuinę proximè resoluatur in summam Dei veritatem, & in diuinum testimonium, quęritur, vtrum non solum proximè, sed etiam vltimò resoluatur in hęc duo: & quia assensus fidei, & vniuersaliter omnis assensus intellectualis vltimò resoluitur in propositiones immediatas, quibus assentimur propter se, quęritur, vtrum per fidem assentiamur immediatè summę Dei veri-

veritati, & reuelationi, an potius mediatè, & propter aliquod aliud motiuum. Hanc quæstionem vt discutiamus, primo examinabimus, vtrum per fidem immediatè assentiamur diuinę reuelationi: secundo, vtrum immediatè assentiamur diuinę veracitati; & tunc ex professo respondebimus tribus obiectionibus propositis in rationibus dubitandi,

QVAESTIO CXIII.

Vtrum assensus fidei ita proximè resoluatur in reuelationem Dei, vt vltimò resoluatur in authoritatem Ecclesiæ, vel in motiua credibilitatis?

1. VIdetur vera sententia, in quam testes Cardinali de Lugo disp. 1. de Fide, sect. 5. nu. 5. videntur inclinare Durandus in 3. dist. 24. quæst. 1. nu. 8. & 9. & dist. 25. qu. 3. Gabriel in 3. quæst. 2. art. 1. Ochamus in 3. quæst. 8. Medina lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 11. & alij, quod fides licet proximè resoluatur in authoritatem, & testimonium Dei, tamen vltimo resoluatur in authoritatem, & testimonium Ecclesiæ, & in motiua, propter quæ credimus Ecclesiam habere maximam quamdam authoritatem in testificando, quæ dicuntur motiua credibilitatis. Primò enim hæc propositio, *Deus reuelauit religionem christianam, & catholicam*, est neutra, & non est propter se credibilis; ergo vt credamus Deum reuelasse religionem christianam, & catholicam, indigemus alio motiuo; sed hoc motiuum est authoritas, & testimonium Ecclesiæ, ideoque interroganti, quare credamus Deum reuelasse nostram religionem? Respondemus, quod credimus propter authoritatem, & testimonium Ecclesiæ, iuxta illud Augustini lib. contra Epist. Fundam. cap. 5. *Ego verò Euangelio non crederem, nisi me Catholicæ Ecclesiæ commoueret authoritas*; ergo &c.

2. Secundò cum dubitatur, vtrum Deus aliquid reuelauerit, recurrimus ad Ecclesiam, & si Ecclesia per Concilia generalia, vel per summos Pontifices definiat Deum hæc reuelasse, firma fide credimus Deum hæc reuelasse; ergo assensus, quo credimus Deum aliquid reuelasse, vltimò resoluitur in authoritatem, & testimonium Ecclesiæ.

3. Tertiò videtur assensus fidei non resolui vltimò in testimonium, & authoritatem Ecclesiæ, sed in alia motiua, propter quæ credimus Ecclesiam habere summam quamdam authoritatem. Hæc enim propositio, quod Ecclesia catholica habeat summam quamdã authoritatem, & maiorem, quam Ecclesiæ hæreticorum, Gentilium, & Mahometanorum, ex terminis est neutra; ergo vt credamus Ecclesiam catholicam habere summã quamdam authoritatem, indigemus alijs motiuis; ergo assensus fidei vltimo resoluitur in motiua, propter quæ credimus Ecclesiam catholicam habere summam quamdam authoritatem; & in hæc motiua videtur resoluisse idem suam Augustinus to. 6. lib. contra Epist. Fundam. cap. 4. dicens; *multa sunt alia, quæ in ejus* (hoc est Catholicæ Ecclesiæ) *gremio meritissimè teneant. Tenet consensio populorum, atque gentium; tenet authoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firmata; tenet ipsa sede Petri, cui pascendas oues post resurrectionem Dominus commendauit, vsque ad præsentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremò ipsum catholicæ nomen, quod non sine causa inter tam multas hæreses, sic ista Ecclesia sola obtinuit, vt cum omnes hæretici se catholicos dici velint, quærenti tamen peregrino alicui, vbi ad catholicam conueniatur? nullus hæreticus vel basilicam suam, vel domum audeat ostendere*,

4. Quarto hæc ipsa, ac præsertim, quod Ecclesia catholica fuerit miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, quod fuerit numquam interrupta series Romanorum pontificum B. Petri successorum, non sunt per se credibilia, sed creduntur solum propter authoritatem humanam historicorum; ergo assensus fidei resoluitur tandem in authoritatem humanam historicorum. Imò quia plerique, puta pueri, simplices, & indocti non legerunt historicos, credunt hæc propter authoritatem, ac testimonium parochorum, concionatorum, & magistrorum; ergo fides plurimorum resoluitur vltimo in authoritatem humanam parentum, parochorum &c.

5. Respondeo assensum fidei non posse vltimo resolui in authoritatem Ecclesiæ catholicæ, neque in alia motiua explicata in rationibus dubitandi, tanquam in motiua intrinseca fidei.

6. Probatur; nam si fides vltimo resolueretur in authoritatem Ecclesiæ materialiter sumptæ, hoc est in quantum abstrahit ab hoc, quod habeat assistentiam Spiritus Sancti, crederemus Deum reuelasse catholicam religionem ex hoc motiuo, quia Ecclesia catholica materialiter sumpta testatur Deum reuelasse catholicam religionem; sed Ecclesia catholica materialiter sumpta nihil aliud est quam quædam multitudo hominum certis legibus congregatorum; ergo crederemus Deum reuelasse religionem catholicam, quia hæc multitudo hominum id testatur; sed hæc multitudo hominum ex se præcise, abstrahendo ab hoc, quod habeat assistentiam Spiritus Sancti, habet authoritatem purè humanam, & fallibilem; ergo fides vltimò resolueretur in authoritatem purè humanam, & fallibilem, adeoque non posset habere summam certitudinem, ad quam requiritur, vt vltimò resoluatur in authoritatem infallibilem, in eaque fundetur, iuxta illud Apostoli ad Hebr. 6. *Abundantius volens Deus ostendere*

dere immobilitatem consilij sui, interposuit iusurandum, vt per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum firmissimum solatium habeamus.

7. Responderi potest primò fidem resolui in testimonium Ecclesiæ catholicæ, non nudè materialiter, sed formaliter sumptæ, hoc est vt habentis authoritatem infallibilem propter assistentiam Spiritus Sancti, per quam est *columna, & firmamentum veritatis*, vt dicitur 1. ad Timoth. 3.

8. Reijcitur hæc responsio. Nam non est per se credibile, quod Ecclesia catholica habeat assistentiam Spiritus Sancti, ac proinde authoritatem infallibilem in testificando; ergo ad credendum, quod Ecclesia catholica habet authoritatem infallibilem in testificando, indigemus aliquo alio motiuo. De hoc motiuo quæro, quodnam sit? Si dicatur, quod credo Ecclesiam catholicam habere authoritatem infallibilem in testificando, quia Deus reuelauit Ecclesiam esse columnam, & firmamentum veritatis, adeoque esse infallibilem in testificando: contra est, nam quod Deus reuelauerit Ecclesiam habere authoritatem infallibilem in testificando, non est per se credibile; sed reuelationes per se non credibiles iuxta sententiam, quam impugnamus, credimus propter authoritatem Ecclesiæ; ergo in resolutione fidei committimus circulum vitiosum, dum credimus Deum reuelasse nostram religionem, quia Ecclesia, quæ habet infallibilem authoritatem in testificando, testatur Deum reuelasse nostram religionem; & credimus ecclesiam habere authoritatem infallibilem in testificando, quia Deus id reuelauit.

9. Responderi potest secundo fidem nostram resolui vltimò in authoritatem Ecclesiæ, vt confirmatam miraculis, alijsque signis supernaturalibus ex Augustino allatis in tertio argumento.

10. Reijcitur; nam non est per se credibile, quod authoritas Ecclesiæ fuerit confirmata miraculis, alijsque signis supernaturalibus; ergo vt id credamus, indigemus alio motiuo, & quæro, quod nam sit? Si dicatur, quod credo Ecclesiam catholicam confirmatam esse miraculis propter reuelationes diuinas contentas in Euangelijs, & Actibus apostolorum, committitur circulus, dũ creditur Ecclesiam confirmatam fuisse miraculis, quia Deus id reuelauit, & creditur Deum hoc reuelasse propter auctoritatem Ecclesiæ confirmatam miraculis, & alijs signis supernaturalibus. Si verò dicatur, quod Ecclesiam fuisse confirmatam miraculis, ac signis supernaturalibus innotescit sapientibus per testimonia historicorum, indoctis, & rudibus innotescit per testimonia parentum, parochorum, concionatorum, & magistrorum; ergo fides sapientum resolueretur in testimonium humanum historicorum, fides rudium, & indoctorum in testimonium humanum parentum, parochorum &c.

11. Confirmatur: nam etiam Dæmones, qui vt dicitur Iac. 2. credunt, & contremiscunt, resoluunt suam fidem merè naturalem in miracula, & alia signa, propter quæ conuicti credunt veram esse religionem christianam; ergo vt nostra fides supernaturalis, & infusa resoluatur in motiuum perfectius, debet vltimo resolui, non in hæc signa, sed in reuelationem diuinam, quæ sola potest fundare summam, & supernaturalem certitudinem.

12. Responderi potest tertiò ex doctrina S. Augustini lib. 22. de Ciuit. c. 8. ipsam fidem, qua Ecclesia toto orbe diffusa credidit Euangelio, esse ita miraculosam, vt non potuerit mundus credere sine miraculis, vel si credidit sine miraculis, hoc ipsum sit maximum, & euidentissimum miraculum, & signum supernaturale, atque infallibile veritatis doctrinæ, quam Ecclesia credit; sed videmus Ecclesiam toto orbe diffusam firmissimè credere Euangelio; ergo videmus maximum miraculum, & signum infallibile veritatis fidei, quam profitemur; sed in hoc signo supernaturali, & infallibili potest fundari certitudo supernaturalis fidei; ergo habemus motiuum infallibile, & supernaturale, in quo fundemus certitudinem supernaturalem fidei.

13. Reijcitur hæc responsio. Nam licet pauci sapientes post multos discursus, & post acquisitam magnam notitiam mysteriorum nostræ fidei, & modi, quo credidit Ecclesia toto orbe diffusa, possint resoluere suam fidem in motiuum explicatum, quod est supernaturale, & infallibile, tamen plures simplices, & indocti non possunt sic resoluere suam fidem: siquidem hoc ipsum, quod Ecclesia toto orbe diffusa crediderit Euangelio, non aliundè ipsis innotescit, quam ex testimonio parentum, & parochorum &c. ergo rudes, & indocti resoluunt suam fidem in authoritatem humanam parentum, parochorum &c. ac proinde non possunt fundare suam fidem in authoritate, & motiuo infallibili.

14. Respondet quarto P. Michael de Elizarda libro de forma quærendæ, & inueniendæ veræ religionis, quæst. 26. quod vt assensus fidei vltimo resoluatur in diuinam veritatem, & in diuinum testimonium, non requiritur, vt intellectus diuinæ veritati, ac diuino testimonio assentiatur immediatè propter se, sed requiritur, & sufficit, vt per demostrationem moralem habeat certitudinem, & euidentiam moralem de hoc, quod Deus est veritas infallibilis, & reuelauit nostram fidem. Posito enim, quod intellectus propter motiua adducta in rationibus dubitandi, argumento tertio, habeat moralem certitudinem, & euidentiam de his duobus, nimirum quod Deus est veritas infallibilis, & quod reuelauit omnia, & singula, quæ creduntur in Ecclesia catholica Romana, possu-

mus per fidem omnia, & singula hæc credere, vt dicta à Deo, ac proindè illis assentiri assensu firmissimo, & commensurato diuinæ veracitati, & diuino testimonio, atque excedente rationes, & motiua, quibus probamus infallibilem Dei veritatem, ac diuinam reuelationem. Assensus igitur fidei resoluitur vltimo in illa motiua, quibus commensurat suam certitudinem; sed assensus fidei commensurat suam certitudinem diuinæ veritati, ac diuino testimonio, non autem rationibus, quibus probatur Deum esse veracem, & reuelasse mysteria; ergo fides vltimo resoluitur in diuinam veritatem, diuinumque testimonium, non autem in rationes, & motiua, quibus probatur Deum esse summè veracem, ac reuelasse nostram religionem.

15. Reijcitur hæc sententia, primò, quia supponit neminem posse credere mysteria reuelata, nisi prius habeat euidentiam moralem de hoc, quod Deus illa reuelauerit; sed hoc est falsum, vt probatur inferius quæst. 128. ergo &c.

16. Reijcitur secundo, nam euertit duo principia communiter admissa, & quæ apud me sunt certa. Primum principium est: eo ipso, quod habemus euidentiam de præmissis, ex quibus logicè infertur aliqua conclusio, & de bonitate illationis, per quam infertur, habemus etiam euidentiam de conclusione illata: sed iuxta hanc opinionem omnis credens habet euidentiam moralem de hoc, quod Deus est summè verax, & de hoc, quod mysteria Trinitatis, Incarnationis &c. reuelauit, & tamen non habet euidentiam moralem de ipsis mysterijs, quorũ veritas logicè infertur ex hoc, quod Deus sit summè verax, & talia mysteria reuelauit; ergo &c. Secundum principium est: impossibile est, vt cum alicui propositioni assentimur vnicè propter aliquod motiuum, maiori certitudine assentiamur, quam alijs propositionibus, quæ sunt adæquatum motiuum assentiendi, siquidem in hac materia euidens est illud principium, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; sed iuxta hanc sententiã propositionibus istis, *Deus est trinus, & vnus, Verbum est incarnatum*, assentimur vnicè, quia Deus est veritas infallibilis, & hæc mysteria reuelauit, & tamen maiori certitudine credimus Deum esse trinum, & vnum, & Verbum esse incarnatum, quam credamus Deum hæc reuelasse, siquidem de hoc, quod Deus hæc reuelauit, habemus certitudinem solum moralem, & commensuratam euidentiæ solum morali probationum; de hoc autem, quod Deus sit trinus, & vnus, habemus certitudinem maiorem qualibet certitudine naturali, non solum morali, & physica, sed etiam mathematica, & metaphysica, ideoque Augustinus lib. 7. Confess. cap. 10. dicit; *facilius dubitarem viuere me, quam esse veritatem, quam audiui in corde*, & Chrysost. hom. 12. in Epist. ad Hebr. dicit: *fides dici non potest, nisi circa ea, quæ non videntur, amplius, quam circa ea, quæ videntur, certitudinem quis habuerit*; ergo &c.

17. Obijcies: cum audio à teste fidedigno aliquem librum esse S. Augustini, ac deinde lego talem librum, firmius propter authoritatem Augustini assentior ijs, quæ decuntur in tali libro, quam propter authoritatem testis inferioris Augustino credam illum librum esse Augustini; ergo cum propter authoritatem Ecclesiæ, vel propter aliam authoritatem inferiorem diuina, credo Deum reuelasse mysteria fidei, firmius propter authoritatem Dei reuelantis possum credere mysteria fidei, quam propter authoritatem Ecclesiæ credam Deum reuelasse nostram fidem.

18. Respondeo nego antecedens, ac ideo, quod si ijs, quæ lego, assentior adæquate propter authoritatem Augustini, non possum firmius ea credere, quàm credam librum illum esse Augustini: nam *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, adeoque motiuum adæquatum credendi non minus creditur, quod motiuum adæquatum amandi non minus amatur. Si tamen ea, quæ lego in libro, non credam præcisè propter authoritatem Augustini, sed etiam propter rationes, vel quas lego in eo libro, vel quæ mihi occurrunt, & propter apparentiam, quam res præseferunt, possum firmius propter complexum omnium horum motiuorum credere quæ lego in eo libro, quam propter authoritatem testis fide digni credam librum illum esse Augustini; sed per fidem credimus veritatem, & mysteria nostræ religionis adæquate ex hoc motiuo, quia nostra religio, eiusque mysteria reuelata sunt à Deo; ergo per fidem non possumus maiori certitudine credere veritatem, & mysteria nostræ religionis, quam credamus nostram religionem reuelatam fuisse à Deo; ergo si de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem, habemus certitudinem solum moralem, ac proindè minorem certitudine naturali, qua credimus vera esse, quæ demonstrantur mathematicè, & metaphysicè, etiam de veritate nostræ religionis habemus solum certitudinem moralem, & minorem certitudine naturali, qua habemus de conclusionibus mathematicis & metaphysicis; quod est absurdum, & repugnat Augustino, ac Chrysostomo supra tatis.

19. Ad 1. distinguo antecedens: hæc propositio *Deus reuelauit religionem christianam*, neutra, & non est per se credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, & de hac veritate interius edocto à Deo, nego; intellectui non illuminato à Spiritu Sancto, concedo, nego consequentiam. Hæc propositio, *Deus reuelauit nostram religionem*, non est neutra, sed est per se credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, & de hac veritate interius edocto à Deo, vt explicabitur inferius quæstione

stione 114. & 115. immediatè sequentibus; ergo intellectus sic à Deo edoctus potest illi propositioni assentiri propter se, nec requiritur, vt illam resoluat in authoritatem Ecclesiæ, tanquam in motiuum intrinsecum.

20. Ad authoritatem Augustini distinguo: credimus Euangelio propter authoritatem Ecclesiæ, tanquam propter motiuum extrinsecum, concedo; tanquam propter motiuum intrinsecum, nego. Authoritas Ecclesiæ signis, & miraculis confirmata est motiuum, propter quod iudicamus honestum, ac prudens esse credere Deum reuelasse Euangelium, & nos obligari ad id firmissimè credendum, adeoque est motiuum extrinsecum credendi. At motiuum intrinsecum, propter quod credimus Euangelio, est, quia Deus illud reuelauit; & intellectui illuminato à Spiritu Sancto proponitur sufficienter vt immediatè credibile Deum reuelasse Euangelium, vt explicabitur quæst. 114. & 115. Eodem pacto credimus alia mysteria propter diuinam reuelationem per se credibilem, tanquam propter motiuum intrinsecum, propter authoritatem Ecclesiæ, propter motiua credibilitatis, propter authoritatem parochorum, magistrorum, parentum &c. tanquam propter motiua extrinseca.

21. Ad 2. Cum dubitamus, vtrum Deus aliquid reuelauerit, recurrimus ad Ecclesiam, vt ex eius authoritate habeamus motiuum extrinsecum credendi. Posita definitione Ecclesiæ, est prudenter credibile, & credendum Deum reuelasse propositionem definitam, & nunc illuminamur à Spiritu Sancto, ita vt per talem illuminationem reddatur nobis immediatè credibile Deum reuelasse propositionem definitam; & credimus propter diuinam reuelationem per se credibilem, tanquam propter motiuum intrinsecum.

22. Ad 3. & 4. Motiuum intrinsecum, propter quod credimus Spiritum Sanctum Ecclesiæ catholicæ assistere, ac proindè Ecclesiam catholicam habere summam quamdam authoritatem, est, quia Deus id reuelauit, quæ reuelatio intellectui illuminato à Spiritu Sancto est per se credibilis; alia motiua credibilitatis allata ab Augustino, nec non authoritas historicorum, parentum, parochorum, magistrorum &c. sunt motiua extrinseca, propter quæ iudicamus nos prudenter posse, ac debere credere Deum reuelasse religionem catholicam. Posito hoc iudicio de prudenti credibilitate, non deest fidelibus illuminatio Spiritus Sancti reddens reuelationem per se credibilem, & sic proponens sufficienter motiuum intrinsecum fidei, vt magis explicabitur quæst. 114. & 115. Quod autem S. Augustinus verbis citatis afferat motiua solum extrinseca fidei, suaderi potest, perpendendo ipsa verba. Dicit enim: *multa sunt alia, quæ in eius* (hoc est Catholicæ Ecclesiæ) *gremio me iustissimè teneant. Tenet consensus populorum, atque gentium: tenet authoritas miraculis inchoata &c.* Sensus est; motiua sunt multa, propter quæ iudico iustissimum, & honestissimum esse, vt profitear fidem, quam profitetur Ecclesia catholica, nimirum consensus populorum, authoritas miraculis confirmata &c. & quia iudico propter hæc motiua iustissimum, & honestissimum esse, vt repudiatis omnibus alijs sectis, profitear fidem Ecclesiæ catholicæ, volo illam profiteri vsque ad mortem, & dependenter ab hac mea libera voluntate, firmissimè credo Deum illam reuelasse, propter ipsam reuelationem per se credibilem, tanquam propter motiuum intrinsecum credendi.

QVAESTIO CXIV.

Vtrum ad credendum sufficiat reuelatio externa, an requiratur interna illuminatio Spiritus Sancti, quæ sit partialis locutio Dei?

1. VIdetur ad credendum sufficere reuelatio externa: primò quia ad credendum sufficiunt reuelationes communes, per quas Deus per Patriarchas, Prophetas, & Apostolos reuelauit mysteria toti Ecclesiæ, nec requiruntur reuelationes priuatę, per quas mysteria reueler singulis fidelibus; sed solę reuelationes externę, quæ continentur in Scripturis, & traditionibus, sunt communes toti Ecclesiæ; reuelationes autem internę, si darentur, essent priuatæ vniuscuiusque; ergo &c.

2. Secundò si ad credendum præter reuelationes externas requirerentur reuelationes internę, hæretici, & infideles, qui non credunt reuelationibus externis, quando illis proponuntur per prædicatores Euangelij, possent se excusare, dicendo se non credere, quia Deus illis interius non reuelat veritatem eorum, quæ à prædicatoribus proponuntur, & sine interna reuelatione non possunt credere; ergo &c.

3. Tertiò licet non possit euidenter contra hæreticos, & infideles probari doctrinam nostrę religionis esse veram, tamen potest euidenter probari talem doctrinam esse prudenter credibilem; sed si doctrina nostræ religionis non constitueretur sufficienter credibilis per reuelationem externam, non posset euidenter probari talem doctrinam esse credibilem, siquidem reuelatio interna vnicuique non potest euidenter probari; ergo &c.

4. Quarto vt dicitur capit. 2. Epist. Iacobi, *Dæmones credunt, & contremiscunt*; sed Dæmones carent interna reuelatione, & illuminatione Spiritus Sancti; ergo credunt solum propter reuelationem externam, ac proindè veritas nostrę religionis est sufficienter credi-

bilis propter solam reuelationem externam.

5. Quintò eatenus probaretur ad credendum esse necessariam reuelationem internam, quatenus probatur requiri illuminationem Spiritus Sancti; sed talis illuminatio non debet esse interna Dei reuelatio, & locutio, sed mera propositio reuelationis externæ, per quam externa reuelatio reddatur proximè credibilis; ergo ad credendum non requiritur reuelatio interna.

6. Sextò si fides dicitur resolui etiam in reuelationem internam, coincidimus cum hæreticis, qui fidem suam resoluunt in internum instinctum Spiritus Sancti, quo dicunt se afflari.

7. Resp, certum esse contra Semipelagianos, quod ad credendum, sicut oportet, hoc est fide infusa, non sufficit reuelatio externa proposita per prædicatores Euangelij, sed requiritur interna illuminatio Spiritus Sancti. Definita est hæc veritas à Concilio Arausicano 2. can. 7. in quo dicitur. *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, vt expedit, aut eligere, siue salutari, ideſt Euangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suauitatem in consentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur Spiritu.*

Hoc posito, dubitatur, vtrum interna illuminatio necessaria ad credendum debeat esse quædam interna saltem partialis locutio Dei, an potius sufficiat, vt sit mera propositio reuelationis externæ, consistens in apprehensionibus supernaturalibus, per quas externa reuelatio proponatur ita, vt possit mouere ad credendum fide diuina?

8. Dicendum: interna illuminatio ad credendum necessaria debet esse quædam saltem partialis locutio Dei, & non sufficit, vt sit mera propositio reuelationis externæ.

9. Probatur: vt enim credamus, Deus debet nos docere interius veritatem eorum, quæ exterius docent prædicatores fidei; sed docere est quoddam loqui; ergo vt credamus, requiritur interna locutio, qua Deus nobis dicat, & reuelet ea, quæ proponuntur exterius.

10. Probatur maior ex Scriptura, & Patribus. Primò Isaiæ 14. dicitur; *ponam vniuersos filios tuos doctos à Domino*; ad quem locum alludens Christus Ioan. 6. dicit; *est scriptum in Prophetis, & erunt omnes docibiles Dei; omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*; sed hæc debent intelligi de doctrina, qua Deus fideles docet interius, vt ex Sancto Augustino explicat S. Thomas lect. 5. in cap. 6. Ioan. dicens. *Omnes, qui sunt in Ecclesia, sunt docti, non ab Apostolis, non à Prophetis, sed ab ipso Deo, & secundum Augustinum, hoc ipsum, quod ab homine docemur, est à Deo, qui docet interius*; Matth. 19. *Vnus est Magister vester Christus &c.* ergo vt credamus, Deus debet nos docere interius, adeoque debet interius loqui. Confirmatur: nam Christus addit, *omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*; ergo vt credendo veniamus ad Christum, debemus audire Patrem interius loquentem, ac proindè illuminatio interior necessaria ad credendum debet esse quædam interna locutio Patris.

11. Secundo Ioan. 14. dicitur; *ille vos docebit omnia*. Quæ verba explicans S. Thom. lect. 19. in cap. 14. Ioan. dicit; *quæcunque homo doceat extra, nisi Spiritus Sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat, quia nisi Spiritus Sanctus adsit cordi audientis, otiosus est sermo doctoris.* Iob. 3. *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam; & in tantum, vt ipse filius organo humanitatis loquens non valet, nisi ipsemet interius operetur per Spiritum Sanctum*: ergo ex S. Thoma ad credendum, ita est necessaria interna locutio Spiritus Sancti, vt ipsemet Christus per locutionem externam non possit mouere ad credendum, nisi per Spiritum Sanctum loquatur etiam interius. Sanctus Gregorius hom. 30. in Euangel. explicans hæc eadem verba, *ipse docebit vos omnia*, dicit; *quia nisi idem Spiritus cordi adsit audientis, otiosus est sermo doctoris*; & paulò post subdit; *non ergo docenti homini tribuat, quod ex ore docentis intelligit, quia nisi interius sit, qui doceat, doctoris lingua exterius in vacuum laborat.*

12. Tertiò Ioannes epist. 1. cap. 2. dicit; *Et non necesse habetis, vt aliquis doceat vos, sed sicut vnctio eius docet vos de omnibus, & verum est, & non est mendacium; & sicut docui vos, manete in eo.* Hæc verba explicans Augustinus tract. 3. in epist. primam Ioan. propè finem dicit; *Ideo hic videte magnum sacramentum fratres. Omnes verborum nostrorum aures percutit, magister intus est. Nolite putare quemquam hominum aliquid discere ab homine. Admonere possumus per strepitum vocis nostræ; si non est intus qui doceat, inanis est strepitus noster.* Et paulò post; *Magisteria forinsecus adhibentur quædam sunt; cathedram in cælo habet, qui corda docet. De Domino dico: Propterea ait & ipse in Euangelio: nolite vobis dicere magistrum in terra. Vnus est magister vester Christus; ipse ergo interius loquatur.*

13. Quarto probatur ex alijs locis Augustini. Tract. 58. in Ioan. dicit. *Non sic loquitur veritas intelligentibus mentibus. Intus loquitur sine sono instruit, intelligibili luce perfundit.* Lib. 1. de pecc. mer. & rem. cap. 36. *Lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ideò dictum est, quia nullus hominum illuminatur, nisi ab illo primo lumine veritatis, quod Deus est, ne quisquam putaret ab eo se illuminari, quo aliquid audit, vt discat. Non dico quemquam magnum hominem, sed nec si Angelum contingat habere doctorem. Adhibetur enim sermo vernaculus extrinsecus actione corporali. Verumtamen neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Audit quippe homo, vel hominem, vel Angelum: sed vt sentiat, & cognoscat verum esse quod dicitur, illo lumine intus mens ejus aspergitur, quod in æternum manet.* Et clarissime lib. 11. Conf. cap. 3. *Scripsit hæc Moyses; scripsit &*

& abijt. Nec enim nunc ante me est. Nam si esset, rogarem eum, & per te obsecrarem, vt ista mihi panderet. Sed vndè scirem, an vera diceret? Intus vtique mihi, intus in domicilio cogitationis veritas sine strepitu syllabarum diceret, verum dicit; & ego statim confidenter illi homini tuo dicerem: verum dicis. Plura alia loca possent afferri, sed hæc abundè sufficiunt. Sanctus enim Augustinus vbique statuit tanquam firmissimum dogma contra Pelagianos, quod sicut ad bene agendum non sufficit lex, & instructio externa, sed requiritur interior gratia illuminationis, & inspirationis, sic ad credendum non sufficit externa reuelatio, eiusque propositio per hominem, vel angelum, sed requiritur interna reuelatio, & locutio, per quam Deus loquatur ad cor vniuscuiusque, & testetur vera esse, quæ extrinsecus proponuntur. Et in hoc sensu potest intelligi illud Io. epist. 1. cap. 5. *Qui credit in filium Dei, habet testimonium Dei in se*, hoc est habet interius in seipso locutionem Dei, qua testatur Christum esse filium Dei, & alia mysteria fidei.

14. Quintò probatur ex S. Thoma, qui 2. 2. quæst. 2. art. 9. ad 3. dicit. *Dicendum, quod ille, qui credit, habet sufficiens inductiuum ad credendum. Inducitur enim authoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, & quod plus est, interiori instinctu Dei inuitantis: vnde non leuiter credit*; ergo S. Thomas docet, quod ad credendum, vltra diuinam doctrinam miraculis confirmatam, & exterius propositam, requiritur interior instinctus, vt motiuum, & inductiuum credendi, & talem interiorem instinctum, vt in Commentario Caietanus aduertit, præponit omnibus alijs motiuis, ac docet esse præcipuum motiuum, quia, vt inquit Caietanus: *Solius Dei est agere in cor, & ipse spiritus reddit testimonium Spiritui nostro, quod Filij Dei sumus; quod nemo nouit, nisi qui accipit.*

15. Hinc potest conclusio probari sexto ratione. Vt enim credamus fide diuina, & supernaturali, Deus sua locutione debet tangere, non solum aures forinsecus, sed ipsum cor, & intellectum intrinsecus, & illum eleuare, & mouere ad credendum: sed non potest tangere cor locutione extrinseca, sensibili, & materiali, nisi compleatur, & quodammodo continuetur locutione interna intelligibili, & spirituali; ergo ad credendum fide diuina vltra locutionem externam, & sensibilem, requiritur locutio interna, & intelligibilis, tangens immediatè cor, siuè intellectum hominis.

16. Ad 1. distinguo maiorem: ad credendum sufficiunt reuelationes communes ex obiecto, secundum speciem, & quæ nemini negantur, concedo; sufficiunt reuelationes communes ex subiecto, & secundum indiuiduum, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In eodem sensu dicitur ad credendum sufficere reuelationes communes, in quo dicitur ad bene operandum sufficere auxilia communia; sed dum dicimus ad operandum sufficere auxilia communia, dicimus sufficere auxilia communia secundum speciem, non autem dicimus sufficere auxilia communia ex subiecto, & in indiuiduo; nam procul dubio illud numero lumen, & auxilium internum diuinæ gratiæ, quod datur Petro, non datur Paulo; ergo dum dicimus ad credendum sufficere reuelationes communes, dicimus sufficere reuelationes communes secundum speciem; nam procul dubio illa numero interna locutio, quæ datur in Petro, non datur in Paulo; sed quæ sunt communia secundum speciem, licet non sint communia in indiuiduo, simpliciter, & absolutè dicuntur communia, ideòque manus, pedes, oculi &c. dicuntur simpliciter, & absolutè esse communes hominibus, quia sunt communes secundum speciem, licet isti numero oculi, qui sunt in Petro, non sint communes alteri homini; ergo reuelatio etiam interna simpliciter, & absolutè dicenda est communis. Addo sufficere reuelationes communes ex obiecto, per quas nimirum reuelantur mysteria communiter ab omnibus credenda, & non requiri reuelationes priuatas ex obiecto, per quas reuelentur quædam extraordinaria, puta, quod aliquis sit prædestinatus, sit moriturus tali die &c. Debet aduerti, quod sicut ad bene operandum non sufficit gratia externa, sed requiritur interna, quæ diuiditur in sufficientem, quæ est necessaria necessitate antecedenti, & in efficacem, quæ est necessaria solùm necessitate consequenti, vt dictum est quæst. 62. sic ad credendum non sufficit reuelatio externa, sed requiritur interna, quæ diuiditur in sufficientem, quæ datur omnibus, dum obligantur ad credendum, & est necessaria antecedenter, & in efficacem, quæ datur solum ijs, qui de facto credunt, & est necessaria solum necessitate consequenti. Nos hoc loco, dum dicimus ad credendum necessariam esse reuelationem internam, loquimur de sufficienti, quæ proinde est communis omnibus, qui tenentur credere, & est necessaria necessitate antecedenti.

17. Ad 2. distinguo maiorem: qui non credunt, possent se excusare, dicendo, se non credere, quia non habent reuelationem internam, & dicendo hoc mentirentur, concedo; & dicendo hoc non mentirentur, nego. Sicut proposito sufficienter præcepto supernaturali, Deus dat vnicuique auxilium internum sufficiens ad illud obseruandum, ideoque qui se excusat, dicens se non obseruare præcepta supernaturalia, quia non habet auxilium internum sufficiens, mentitur; sic proposita sufficienter per prædicatores Euangelij reuelatione externa de veritate nostræ religionis, Deus dat vnicuique internam illuminationem, & reuelationem necessariam, & sufficientem ad credendum, ideòque infidelis, & hæreticus se excusans, ac dicens se non credere, quia non habet

habet internam reuelationem, mentitur. Ideo Christus Matth. vltimo cum dixisset, *Prædicate Euangelium omni creaturæ*, subdit: *qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*, quia proposita fide per externam reuelationem, Deus dat vnicuique internam illuminationem, reuelationem, & gratiam necessariam, & sufficientem ad credendum.

18. Ad 3. distinguo maiorem: potest euidenter probari doctrinam fidei esse credibilem fide aliqua abstrahente à diuina, & humana, concedo; fide diuina, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Potest quidem euidenter probari doctrinam fidei esse credibilem fide aliqua abstrahente à diuina, & humana, sed non potest euidenter probari, saltem communiter, doctrinam fidei esse credibilem fide diuina, de cuius essentia est, vt sit supernaturalis, & infallibilis: siquidem supernaturalitas, & infallibilitas nostræ fidei non est euidens, sed solum est certa ex fide. Iam licet ad credendum fide diuina, & infallibili, necessaria sit interna reuelatio supernaturalis, quæ non potest euidenter probari, tamen motiua externa fidei, vt ostendetur qu. 122. & seq. tanti sunt ponderis, vt per ipsa possit euidenter probari doctrinam fidei nostræ esse prudenter credibilem propter talia motiua, ac negari non posse sine summa imprudentia, abstrahendo ab hoc, vtrum fides, qua possunt credi, sit diuina, & supernaturalis, an purè naturalis, & humana.

19. Ad 4. distinguo maiorem: dæmones credunt fide merè naturali, fundata in externa apparentia signorum, concedo; fide supernaturali, & diuina, nego; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo ad credendum fide diuina, & supernaturali, non est necessaria interna reuelatio, nego consequentiam; ad credendum aliqua fide merè naturali, concedo consequentiam. Dæmones, vtpote qui pollent intellectu perspicacissimo, & naturaliter penetrant externa motiua nostræ religionis, illis conuicti, fide naturali credunt nostram religionem fuisse reuelatam à Deo, sed quia carent interna illuminatione Spiritus Sancti non possunt id credere fide diuina; ergo ad credendum fide supernaturali, & diuina, necessaria est interna reuelatio, & illuminatio Spiritus Sancti: & sic argumentum retorquetur.

20. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Nam probatum est illuminationem necessariam ad credendum debere esse internam quamdam reuelationem, & locutionem Dei.

21. Ad 6. distinguo maiorem: coincideremus cum hæreticis in eo, in quo sunt hæretici, nego: in eo, in quo non sunt hæretici, concedo. Certum est nos catholicos conuenire cum hæreticis modernis in pluribus, in quibus non sunt hæretici, puta in admittenda Trinitate diuinarum Personarum, Incarnatione Verbi &c. ergo similiter circa resolutionem fidei conuenimus in hoc, quod ad credendum non sufficit reuelatio externa, sed necessaria est interna illuminatio, ac reuelatio Spiritus Sancti, siquidem in his præcipuè concedendis non errant, & non sunt hæretici, sed hæc acceperunt à catholicis, & antequam fierent hæretici. At disconuenimus in eo, in quo sunt hæretici, & in eo, in quo recesserunt à nobis. Addo multos esse factos hæreticos, dum voluerunt disconuenire ab alijs hæreticis in eo, in quo non fuerunt hæretici; siquidem inciderunt in hæreses contrarias, cum fides catholica sit media inter contrarias hæreses.

22. Sed quæritur, in quo hæretici recentiores circa resolutionem fidei errent, & sint hæretici?

23. Respondeo circa hoc punctum duos esse errores contrarios. Primus est Pelagianorum, vel Semipelagianorum, qui dixerunt ad credendum sufficere externam propositionem Ecclesiæ, & prædicatorum Euangelij, nec requiri internam illuminationem, & inspirationem Spiritus Sancti, & hic error damnatus est à Concilio Arausicano 2. Can. 7. iam citato. Secundus error est recentiorum hæreticorum, qui dicunt non dari externam regulam viuam infallibilem credendi, & Ecclesiam non habere infallibilitatem in definiendis ijs, quæ spectant ad fidem, ac proinde non esse necessario acquiescendum iudicio Ecclesiæ, sed vnicam regulam infallibilem credendi esse sacram Scripturam, & internam illuminationem Spiritus Sancti, quæ illuminatio possit esse contraria iudicio, ac definitioni Ecclesiæ. Veritas catholica continetur quinque propositionibus. Prima est: datur regula externa viua, & infallibilis credendi, nimirum Ecclesia, quæ idcirco 1. ad Timotheum 3. vocatur *columna, & firmamentum veritatis*, & est infallibilis in suis definitionibus, ac proinde acquiescendum est iudicio, ac definitionibus Ecclesiæ, & qui non acquiescit, eo ipso est hæreticus. Secunda propositio est: ad credendum vltra propositionem Ecclesiæ necessaria est interna illuminatio Spiritus Sancti. Tertia est: interna illuminatio Spiritus Sancti non potest esse difformis, & contraria externo iudicio Ecclesiæ, ideoque instinctus contrarius iudicio Ecclesiæ non est diuinus, sed diabolicus, qualis est instinctus hæreticorum. Quarta est; de lege ordinaria quando sufficienter alicui innotescit definitio Ecclesiæ de aliquo mysterio, semper Spiritus Sanctus illum interius illuminat, ita vt possit credere, si velit. Quinta est: de lege ordinaria Spiritus Sanctus neminem illuminat, ita vt possit credere, nisi cum exterius illi proponitur mysterium à prædicatore legitimo misso ab Ecclesia, vel saltem ad ipsum peruenit fama doctrinæ, quam docet Ecclesia, iuxta illud Apostoli ad Rom. 10. *quomodo credent in quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* De

fama

fama autem dicit: *& quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum.*

QVÆSTIO CXV.

Vtrum assensus fidei theologicæ vltimò resoluatur in diuinam reuelationem sufficienter propositam?

1. VIdetur quod non: primo quia vt assensus fidei resolueretur vltimò in diuinam reuelationem, hæc propositio *Deus reuelauit nostram religionem*, deberet esse per se credibilis; sed non est per se credibilis; ergo &c. Probatur minor: nam si illa propositio esset per se credibilis, ad credendum non requireretur, vt proponerentur motiua apta ad suadendum Deum reuelasse nostram religionem; sed debent proponi talia motiua desumpta ex consensu populorum, ex miraculis, ex sanctitate doctrinæ &c. ergo &c.

2. Secundo ad assentiendum propositioni ineuidenti indigemus aliquo motiuo distincto; sed hæc propositio *Deus reuelauit nostram religionem*, est ineuidens; ergo ad illi assentiendum indigemus motiuo distincto; ergo non est per se credibilis neque in illam vltimo resoluitur assensus fidei.

3. Resp. assensum fidei theologicæ vltimo resolui in diuinam reuelationem sufficienter propositam. Probatur: nam assensus fidei theologicæ cum debeat esse summè certus, debet vltimò resolui in motiuum firmissimũ, & potens fundare summam, & supernaturalem certitudinem: sed sola diuina reuelatio potest fundare summam, & supernaturalem certitudinem, ideòque Christus diuinam reuelationem proponebat, vt fundamentum summæ certitudinis, quam exigebat in fide, dicens Matth. 24. *Cœlum, & terra transibunt, verba autem mea non præteribunt*; ergo assensus fidei debet vltimo resolui in diuinam reuelationẽ; sed vt vltimo resoluatur in diuinam reuelationem, diuina reuelatio debet esse per se credibilis, non est autem per se credibilis, nisi cum sufficienter proponitur; ergo assensus fidei debet vltimo resolui in diuinam reuelationem sufficienter propositam. Sed explicandum est, quæ conditiones requirantur, vt diuina reuelatio sufficienter proponatur. Vt hoc explicetur.

4. Dicendum secundò: de lege ordinaria ad hoc, vt diuina reuelatio, per quam Deus nostram religionem reuelauit per Patriarchas, Prophetas, & Apostolos, & per ipsum Christum filium Dei, sufficienter proponatur vnicuique, requiruntur tres conditiones. Prima est, vt diuina reuelatio proponatur à prædicatore legitimè misso, vel vt saltem ad nostram notitiam perueniat per traditionem, & famam deriuatam à prædicatore legitimè misso. Probatur ex Apostolo ad Rom. 10. *Quomodo credent ei, quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodo prædicabunt, nisi mittantur?* & paulo post: *& quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*; ergo ad credendum de lege ordinaria requiritur, vt fidem audiamus à prædicatore legitimè misso, vel vt ad nos perueniat sonus, hoc est fama, & traditio fidei annunciatæ à prædicatore legitimè misso. Secunda est, vt proponantur motiua credibilitatis, hoc est propter quæ prudenter fide humana credi possit doctrinam propositam fuisse reuelatã à Deo, Doctrina enim fidei cum non appareat vt prudenter credibilis, non sufficienter proponitur. Tertia conditio est, vt Spiritus Sanctus per internam illuminationem, & locutionem nos doceat interius veritatem eorum, quæ ab homine, vel Angelo proponuntur exteriùs, vt quæstione 114. probatum est pluribus authoritatibus, quibus addi potest illud Augustini lib. de Prædest. Sanctor. c. 8. *Qui credunt, prædicatore extrinsecus sonante, intus à Patre audiunt, atque discunt.*

5. Dicendum tertiò; interna illuminatio, & reuelatio est simpliciter necessaria ad credendum fide theologica; externa reuelatio, & propositio cum motiuis externis credibilitatis, non est simpliciter, sed solum de lege ordinaria est necessaria ad credendũ. Probatur; nam vt patet ex authoritatibus allatis, & præsertim ex illa Augustini tract. 3. in cap. 3. Io: *Nos homines admonere possumus per strepitũ vocis nostræ: si non sit intus, qui docet, inanis sit strepitus noster.* E conuerso si Deus intus doceat, etiamsi nullus doceat exterius, profecto non est inanis doctrina, & locutio Dei docentis interiùs; ergo interna illuminatio, & reuelatio est simpliciter necessaria ad credendum: externa propositio cum motiuis externis credibilitatis non est necessaria simpliciter, sed solum de lege ordinaria. Confirmatur: nam licet Deus regulariter etiam ipsis Patriarchis, Prophetis, & Apostolis doctrinam fidei reuelauerit per Angelos, tamen aliquando multa reuelauit reuelatione purè interna; ideòque Lyranus præfatione in Psalmos censet Dauidi mysteria contenta in psalmis reuelata fuisse reuelatione purè interna.

6. Dicendum quarto: ad assensũ fidei theologicæ interna illuminatio, & locutio Spiritus Sancti requiritur vt obiectum formale, vel vt complementum obiecti formalis: at externa propositio requiritur, non vt obiectum, sed vt propositio obiecti formalis; motiua credibilitatis requiruntur vt motiuum extrinsecum, & vt conditio, sine qua de lege ordinaria non datur interna illuminatio sufficiens, quæ est vltimum complementum obiecti formalis.

7. Probatur, & explicatur prima pars. Nam cum alicui reuelatur aliquid reuelatione purè interna, sine reuelatione externa, sola reuelatio interna est obiectum formale, seu motiuum credendi; cum autem datur reuelatio

tio externa communis toti Ecclesiæ, & Deus vt proximè possimus credere, addit internam illuminationem, tunc talis interna reuelatio est complementum vltimum in ratione obiecti formalis. Vnusquisque enim credit, quia Deus illum docet: sed Deus in casu posito docet per reuelationem externam vltimò cõpletam per reuelationem internam; ergo obiectum formale, seu motiuum credendi est reuelatio externa, vt vltimò completa per internam.

8. Probatur, & explicatur secunda pars; nam licet de lege ordinaria ad credendum requiratur, vt prædicator externus proponat Deum reuelasse nostram religionem, eiusque mysteria, tamen motiuum credendi *vt quod*, non est propositio, sed reuelatio, ideoque in resolutione fidei, non propositio, sed reuelatio ponitur vt præmissa, dicendo, *Deus reuelauit nostram religionem; ergo nostra religio est vera*.

9. Probatur demum tertia pars; nam fide theologica credimus, non propter motiua credibilitatis, puta propter consensum populorum, propter famam miraculorum &c. tanquam propter motiua intrinseca assensus fidei, sed credimus purè propter testimonium Dei; alioquin fides, non resolueretur vltimò in solum testimonium Dei, sed etiam in motiua humana credibilitatis; ergo motiua credibilitatis non requiruntur vt motiua intrinseca fidei theologicæ, sed solum vt motiua extrinseca, & conditiones, sine quibus Deus non poneret internam illuminationem, & locutionem, vt magis explicabitur in responsione ad primum.

10. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: hæc propositio, *Deus reuelauit nostram religionem*, cum reuelatio externa est vltimò completa per internam illuminationem, & locutionem Spiritus Sancti, non est per se credibilis, nego; cum reuelatio externa non est vltimo completa per illuminationem internam, concedo; & nego consequentiam. Externa reuelatio facta Apostolis, & Prophetis, ac nobis proposita à prædicatoribus legitimè missis, cum non est vltimò completa per reuelationem internam, non est per se nobis credibilis; at cum est completa per reuelationem internam, constituitur per se credibilis. Explicatur exemplo sensibili. Color non illuminatus non est per se visibilis, neque potest per se mouere, oculum ad se videndum: at color illuminatus est per se visibilis, & tunc non solum lux, sed etiam color est obiectum formale mouens immediatè ad videndum, licet color non possit mouere seorsim à luce, sed simul cum luce. Proportionaliter reuelatio externa, quæ non cadit sub experientiam, si non illuminetur per reuelationem internam, quæ cadit sub experientiam, non est per se credibilis; sed eadem reuelatio externa illuminata per internam, quæ cadit sub experientiã, simul cum interna est per se credibilis, & est motiuum formale fidei.

11. Dices primo: quod cadit sub experientiam, innotescit euidenter; ergo si reuelatio interna cadit sub experientiam, innotescit euidenter, quod est falsum.

Respondeo, distinguo antecedens; quod cadit sub experientiam, innotescit euidenter sub aliqua ratione communi, concedo antecedens; sub omnibus rationibus particularibus, nego antecedens; & distinguo consequens: ergo si reuelatio interna cadit sub experientiam, innotescit euidenter sub aliqua ratione communi cuiusdam instinctus impellentis ad credendum, concedo; sub ratione particulari locutionis, & reuelationis diuinæ, nego. Multa quæ cadunt sub experientiam, innotescunt euidenter sub aliqua ratione communi, non autem sub rationibus particularibus; ex. gr. sæpè cum videmus colorem, talis color cadit sub experientiam visus, & tamen de eo innotescit euidenter solum, quod est quidam color, non autem quis color sit. Similiter cum audimus sonum, sonus innotescit euidenter sub ratione soni, & non innotescit euidenter, quis sonus sit. In casu nostro cùm credimus, experimur quamdam internam illuminationem, & quemdam instinctum ad credendum, qui instinctus est interna locutio, & reuelatio Spiritus Sancti; & hic instinctus innotescit euidenter sub ratione communi instinctus impellentis ad credendum, sed non innotescit euidenter, quod sit diuina locutio, & reuelatio. Patet ergo, quo pacto hæc propositio obiectiua, *Deus reuelauit nostram religionem*, cum reuelatio externa est vltimò completa per internam, sit per se credibilis, & tamen non sit euidens.

12. Dices secundò: non potest explicari in quo consistat hæc interna locutio Dei; ergo &c.

13. Resp. quod iuxta principia satis communiter admissa in materia de locutione Angelorum, interna, & intelligibilis Dei locutio passiua consistit in quibusdam apprehensionibus supernaturalibus à Deo nobis infusis, quæ eò ipso, quod experimur, fit nobis sufficienter credibile, quod per eas Deus nobis loquitur, & dicit hoc, vel illud obiectum, puta se reuelasse nostram religionem &c. Huic interna locutioni Caietanus 2.2. q. 2. art. 9, applicat illud Apoc. 2. *quod nemo nouit, nisi qui accipit*, & eadem interna locutione Augustinus lib. Conf. c. 3. dicit: *intus in domicilio cogitationis, non hebræa, nec græca, nec latina, nec barbara vox, sed veritas sine oris, & linguæ organis, sine strepitu syllabarum diceret, verum dicit*. Apprehensiones igitur supernaturales iam explicatæ sunt interna Dei locutio; experientia talium apprehensionum est interna, & intelligibilis auditio Dei loquentis. Dum per has apprehensiones nobis loquitur, & nos docet mysteria nostræ religionis, illisque firmissimè assentimur, discimus à Deo, & per fidem accedimus ad Christum, iuxta illud Io. 6. *Omnis, qui audiuit à Patre, & didicit, venit ad me*.

14. Di-

14. Dices tertiò: si hæc propositio, *Deus reuelauit nostram religionem*, est per se credibilis, ad credendum non requiruntur motiua credibilitatis, quibus nimirum suadetur Deum reuelasse nostram religionem; ergo &c.

15. Resp. negando sequelam. Vt enim illa propositio, *Deus reuelauit nostram religionem*, sit per se credibilis fide theologica, reuelatio externa debet vltimo compleri per internam illuminationem, & locutionem Spiritus Sancti; sed Deus de lege ordinaria non complet reuelationem externam per internam illuminationem Spiritus Sancti, nisi cum reuelatio externa proponitur cum motiuis credibilitatis, propter quæ sit prudenter credibilis, & propter quæ iudicemus nos prudenter credere; ergo motiua credibilitatis sunt necessaria, vt motiua extrinseca, quibus nitatur iudicium de prudenti credibilitate, & vt conditiones, sine quibus Deus non complet reuelationem externam per internam illuminationem; ideòque aliqui scholastici dicunt motiua credibilitatis requiri, tamquam quædam præambula ad fidem diuinam. Ratio, quare de lege ordinaria non possimus obtinere reuelationē internam, nisi cum reuelatio externa nobis proponitur cum motiuis credibilitatis, est, quia Deus vult nostram religionem esse prudenter credibilem etiam fide humana: ergo tunc solum per internam illuminationem vltimò complentem reuelationem externam, reddit mysteria fidei prudenter credibilia fide diuina, cum proponuntur motiua credibilitatis, propter quæ sint prudenter credibilia etiam fide humana. Sicut igitur etsi, *neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus*, vt dicitur 1. ad cor. 3. tamen Deus de lege ordinaria non dat incrementum, nisi cum homo plantat, & rigat; sic licet ad credendum fide diuina non moueant intrinsecè motiua credibilitatis, sed sola reuelatio vltimò completa per internam reuelationem Spiritus Sancti, tamen Deus de lege ordinaria non mouet ad credendum fide diuina per internam illuminationem, nisi prædicator externus plantet, & riget, proponendo motiua credibilitatis.

16. Ad 2. nego maiorem. Nam sicut dantur aliquæ propositiones per se credibiles euidenter, qualis est hæc, *omne totum est maius sua parte*, sic dantur aliquæ propositiones per se credibiles ineuidenter. Probatur, & explicatur exemplo sensibili. Aliquando cum audio vocem Petri, sed Petrum non video, non innotescit mihi euidenter vocem, quam audio, esse locutionem Petri, & tamen innotescit ita, vt sit per se credibile ineuidenter illam vocem esse locutionem Petri, ideoque ad hoc credendum, non indigeo alio motiuo; ergo cum in hac vita Deum non videamus, sed audiamus Deum intus obscurè loquentem, licet non innotescat euidenter internam illuminationem, & instinctum, quem experimur, esse locutionem Dei, tamen potest esse per se credibile talem illuminationē esse locutionē Dei.

17. Dices primò: si non innotescit euidenter illuminationem, quam experimur, esse locutionem Dei, innotescit solum probabiliter; ergo fides resoluitur in aliquam præmissam merè probabilem, ac non certam, & proinde fides non est certa, siquidem conclusio sequitur debiliorem præmissam.

18. Resp. nego antecedens, ac dico, quod illuminationem esse locutionem Dei, neque innotescit euidenter, neque solum probabiliter, sed innotescit credibiliter, certò nimirum, & obscurè. Deus enim pro statu vitæ præsentis regulariter loquitur locutione nobis nō euidenti, neque solum probabili, sed certa, & obscurà, vt magis explicabitur inferius. Addo, quod per fidem diuinam etedimus Deum reuelasse mysteria nostræ religionis, abstrahendo ab hoc, quod reuelet hoc, vel illo modo: quod autem reuelet reuelatione consistente in hoc, vel illo, non credimus per fidem diuinam, sed solum enunciamus per discursum theologicum, quo proponimus nostram sententiam.

19. Dices secūdo: quod est credibile per fidē, est credibile ex hoc motiuo, quia Deus id reuelauit; sed Deum reuelasse nostram religionem est credibile per fidem; ergo est credibile ex hoc motiuo, quia Deus reuelauit se reuelasse nostram religionem; sed quod Deus reuelauerit se reuelasse nostram religionem est etiam credibile per fidem; ergo est credibile ex hoc motiuo, quia Deus reuelauit se reuelasse, nostram religionem, & sic in infinitum.

20. Resp. distinguo maiorem: quod est credibile per fidem vt conclusio est credibile ex hoc motiuo, quia Deus id reuelauit reuelatione distincta, concedo; quod est credibile per fidem vt principium fidei, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Quod Deus reuelauerit nostram religionē, est credibile per fidem, vt primum principium per se credibile, in quod vltimò resoluitur fides; ergo est credibile propter se, & non propter motiuum reuelationis distinctæ. Addo, quod sicut finis eo ipso, quod amatur propter se, amatur exercitè, & intransitiue propter finē, cum ipse sit finis; sic reuelatio eo ipso, quod creditur propter se, creditur exercitè, & intransitiuè propter reuelationem, cum ipsa sit reuelatio, & sic credimus Deum reuelasse, quia reuelauit.

21. Concludo ex dictis fidem diuinam vltimo resolui in diuinam reuelationem propositam à prædicatore legitimè misso, ac miraculis, alijsque motiuis credibilitatis confirmatam, & vltimò completam internà illuminatione, & instinctu Spiritus Sancti. Motiuum credendi est reuelatio externa vltimò completa per internam. Propositio, qua talis reuelatio proponitur, non est motiuum credendi, sed est applicatio motiui. Miracula, & alia, quæ afferuntur in confirmationem diuinæ reuelationis, non sunt motiua intrinseca fidei, sed motiua extrinseca fidei, in quantum sunt motiua iudicij de prudenti credibilitate, &

sunt conditiones requisitæ ad hoc, vt Deus reuelationem exteriùs propositam compleat interna locutione. Ideò prædicator proponens reuelationem, eamque confirmans, plantat, & rigat motiuum credendi; Deus eidem motiuo incrementum dat, complendo illud interna illuminatione.

22. Addo primò hanc doctrinam contineri citatis verbis S. Th. 2. 2. quæst. 2. art. 9. ad 3. quibus docet nos induci ad credendum authoritate diuinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, & quod plus est interiori instinctu Dei inuitantis; sed diuina doctrina nihil aliud est, quam externa reuelatio à prædicatore proposita, qua Deus nos docet: interior instinctus est interna illuminatio, qua Deus complet externam doctrinam, & reuelationem; ergo motiuum credendi est externa reuelatio completa per internam illuminationem, cui internæ illuminationi S. Thomas dat partes præcipuas in inducendo ad credendum. Confirmatio per miracula comprehendit omnia motiua credibilitatis, quæ motiua requiruntur vt conditiones, & vt motiua extrinseca assensus fidei.

23. Addo secundo, quod quia licet sit per se credibile, tamen non est euidens doctrinam nobis propositam esse locutionem, & verbum Dei, ideo ad hoc, vt recipiamus illam, tamquã verbum Dei, firmissimè credendo Deum per prædicatores, & per interiorem instinctum nobis loqui, requiritur imperium voluntatis liberè captiuantis intellectum in obsequium fidei; ideoque Apostolus 1. ad Thessal. 2. laudans Thessalonicenses, qui crediderant, dicit; *Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non vt verbum hominum, sed sicut est verè verbum Dei.*

24. Addo tertiò propositionem, qua reuelatio proponitur à prædicatore, posse considerari sub duplici conceptu. Primò potest considerari; in quantùm est locutio prædicatoris dicentis religionem nostram esse reuelatam à Deo, & sub hoc conceptu propositio non est motiuum credendi, sed applicatio motiui; nam credimus, non quia prædicator hoc dicit, sed immediatè propter ipsam reuelationem. Secundo potest considerari, in quantum est locutio ipsius Dei, qui per prædicatorem dicit nobis se reuelasse nostram religionem; & sub hoc conceptu est motiuum credendi, & est vnum ex constitutiuis reuelationis externæ, quæ vltimò completur per internam. Quod propositio, seu prædicatio nostræ religionis possit sumi, tum vt locutio, & verbum prædicatoris, tum vt locutio, & verbum Dei, patet ex verbis Apostoli paulò ante citatis; *Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non vt verbum hominum, sed sicut est verè verbum Dei.* Proportionaliter miracula, & alia motiua credibilitatis sumi possunt, & sub conceptu miraculi, seu operationis mirabilis, & sub conceptu locutionis Dei; siquidem Deus, qui disponit omnia, & vtitur omnibus, loquitur etiam per miracula, & per famam miraculorum; & si miracula formantur vt locutio Dei, possunt esse motiuum credendi, iuxta illud Christi Io: 14. *propter opera ipsa credite*, hoc est saltem ipsa opera, & miracula sumite vt verbum Dei, & credite, quia Deus loquitur vobis per opera, & miracula. Similiter definitio Ecclesiæ, si sumatur vt locutio Dei loquentis per Ecclesiam, potest esse motiuum credendi. Cum ergo dicimus propositionem externæ reuelationis, miracula, & alia motiua credibilitatis non esse motiua credendi, loquimur in sensu formali, & non negamus hæc eadem posse sumi vt verbum, & locutionem Dei, & sub hoc conceptu posse esse motiua intrinseca credendi.

QVAESTIO CXVI.

Vtrum cum assensu fidei diuinæ infusæ semper, & necessariò coniungatur assensus fidei humanæ, & acquisitæ?

1. VIdetur vera sententia Scoti quæst. Prologi sententiarum §. contra conclusionem principalem, & in 3. dist. 23. quæst. vnica, Gabrielis in 3. dist. 23. quæst. 2. art. 2. Durandi in 3. dist. 25. quæst. 3. nu. 4. Camilli de locis theologicis, cap. 8. in resp. ad 4. Vázq. 1. 2. disp. 201. cap. 2. & aliorum, qui docent lege ordinaria cum assensu fidei diuinæ semper, & necessariò coniungi assensum fidei humanæ, ac acquisitæ; primò quia vt dictum est q. 115. in resp. ad primum n. 14. obiectum tam quam est credibile fide diuina propter externam reuelationem vltimò completam per internam illuminationem, quin idem obiectum sit etiam prudenter credibile fide humana propter motiua credibilitatis; sed frustra deberet esse credibile fide humana, si non deberet credi etiam fide humana; ergo &c.

2. Secundò motiua credibilitatis requiruntur ad hoc, vt disponant hominem ad credendum fide diuina; sed non disponunt ad credendum fide diuina, nisi per hoc, quia moneant ad credendum fide humana, quæ est dispositio ad credendum fide diuina; ergo ad credendum fide diuina requiritur, vt firmiter credamus fide humana.

3. Resp. plures posse distingui quæstiones, quæ nisi distinguantur, oritur magna confusio. Prima quæstio est, vtrum de lege ordinaria potentia proxima credendi fide diuina semper coniungatur cum potentia proxima credendi fide humana. Ad hanc quæstionem respondeo affirmatiuè, ac dico, quod de lege ordinaria numquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin habeamus etiam potentiam proximam credendi fide humana. Probatur; vt enim dictum est quæst. 115. in responsione ad 1. num. 14. de lege ordinaria numquam Deus dat internam illuminationem

tionem, per quam constituimur proximè potentes credere fide diuina, nisi dum proponuntur motiua credibilitatis, propter quæ possimus prudenter credere fide humana Deum reuelasse mysteria proposita.

4. Secunda quæstio est, vtrum de lege ordinaria potentia proxima credendi fide diuina semper coniungatur cum actu, quo credimus, & iudicamus nostram religionem esse prudenter credibilem fide etiam humana.

Respond. affirmatiuè. Probatur: nam vt infra ostendetur ex professo q. 122. propositis motiuis credibilitatis, euidens est, quod propter illa possumus prudenter credere etiam fide humana: sed nunquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin proponantur motiua credibilitatis; ergo nunquam habemus potentiam proximam credendi fide diuina, quin nobis sit euidens, quod propter motiua credibilitatis possumus prudenter credere fide etiam humana; sed intellectus non potest non assentiri veritati euidenti; ergo nunquam possumus credere fide diuina, quin euidenter cognoscamus posse nos prudenter credere fide etiam humana.

5. Tertia quæstio est, vtrum regulariter antequam credamus fide diuina nostram religionem esse veram, credamus hoc idem fide humana propter motiua credibilitatis?

6. Resp. affirmatiuè. Probatur experientia. Pueri enim, dum à parentibus, parochis, & magistris proponitur illis nostram religionem fuisse reuelatam à Deo, incipiunt hoc credere fide humana propter authoritatem proponentium, & propter motiua ab illis proposita, & sic paulatim perueniunt ad hoc, vt credant fide diuina propter reuelationem Dei, sistendo in ipsa. Idem proportionaliter dic de infidelibus, cum à prædicatoribus Euāgelij conuertuntur ad fidem. Incipiunt enim credere propter authoritatem prædicatorum, & propter motiua credibitatis. Ratio est, quia sicut in alijs disciplinis, sic in disciplina, qua addiscimus fidem, regulariter incipimus ab actibus facilioribus, & imperfectioribus, & sic peruenimus ad actus difficiliores, & perfectiones; sed actus fidei humanæ, quo credamus propter motiua credibilitatis, est facillimus, & imperfectus; actus fidei diuinæ, quo credamus immediatè propter diuinam reuelationem est perfectus, & difficillimus; ergo &c.

7. Quarta quæstio, est, vtrum de lege ordinaria necesse sit, vt in eo instanti, in quo credimus fide diuina Deum reuelasse nostram religionem, eiusque mysteria, hoc idem credamus fide humana propter motiua credibilitatis.

8. Resp. negatiuè. Ratio est, quia cùm per actum imperfectum paulatim procedimus ad perfectum, obtento actu perfecto, non est necesse, vt retineamus imperfectum, sed solemus ab actu imperfecto cessare; ex. gr. cum per fidem humanam, qua credimus aliquam propositionem mathematicam esse verā propter authoritatem magistri docentis, paulatim procedimus ad scientiam, qua scimus illam propositionem esse veram propter euidentem demonstrationem, obtenta scientia per demonstrationem, non est necesse, vt retineamus actum fidei humanæ, quo credimus illam propositionem esse veram propter authoritatem magistri, imo regulariter solemus cessare à tali actu fidei humanæ: sed cum per fidem acquisitam procedimus ad infusam, ab actu imperfecto fidei humanæ procedimus ad actum perfectum fidei diuinæ; ergo obtenta fide diuina, non est necesse, vt retineamus actum fidei humanæ, sed solemus ab illo cessare. Confirmatur; nam illi Samaritani, qui, vt dicitur Io. 4. fide humana crediderant Christum esse Messiam, & Saluatorem mundi propter testimonium mulieris Samaritanæ, postquam audito Christo, & ab eo interiùs illuminati crediderunt fide diuina, deposuerunt fidem humanam, ac dixerunt samaritanæ: *Iam non propter tuam loquelam credimus: ipsi enim vidimus, & scimus*, hoc est, vt explicat S. Thomas lect. 5. in cap. 4. Ioan. firmiter credimus, *quia hic est verè Saluator mundi*; sed vt docet Augustinus tract. 15. in Ioan. Samaritani, qui primò crediderant propter verbum mulieris, ac deinde credunt propter verbum ipsius Christi, sunt figura infidelium, qui cum conuertuntur ad fidem, primo credunt propter testimonium Ecclesiæ, in quantum est communitas humana, deinde propter ipsam diuinam reuelationem; ergo qui fide diuina credunt immediatè propter diuinam reuelationem, non credunt ampliùs fide humana propter authoritatem Ecclesiæ, & propter motiua credibilitatis, sed dicunt mulieri, hoc est Ecclesiæ: *iam non propter tuam loquelam credimus; ipsi enim audiuimus Christum interiùs loquentem, & testantem se esse Saluatorem mundi*. Sicut autem qui eodem tempore credit aliquid per duos actus, per vnum actum propter authoritatem Petri, per alium actum propter authoritatem Pauli, non potest dicere Petro, *Ego non credo propter tuam authoritatem, sed propter authoritatem Pauli*, sic si eodem tempore per actum fidei humanæ credimus propter authoritatem Ecclesiæ, & per actum fidei diuinæ credimus propter authoritatem Dei, non possumus absolutè dicere, *iam non credo propter authoritatem Ecclesiæ, sed propter authoritatem Dei*. Docet autem satis expressè S. Thomas citata lect. 5. in cap. 4. Io. quod licet per fidem humanam, qua credimus propter motiua credibilitatis, manudúcamur ad fidem diuinam, qua credimus purè propter diuinam authoritatem, tamen cum peruenimus ad credendum fide diuina propter diuinam authoritatem, non ampliùs credimus propter motiua credibilitatis, dicens. *Recta quidem est fides, cùm veritati, non propter aliquid aliud, sed propter seipsam obeditur, & quantum ad hoc dicit, quod mulieri dicebant, quod iam credimus veritati, non propter tuam loquelam, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria. Primò qui-*

dem ratio naturalis : secundò testimonia legis, & Prophetarum : tertiò prædicatio Apostolorum, & aliorum. Sed quando per hæc homo manuductus credit, tunc potest dicere, quod propter nullum istorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter testimonia aliorum, sed propter ipsam veritatem tantùm. Hactenus S. Thomas.

9. Quinta quæstio est, vtrum saltem actus fidei diuinæ possit in eodem instanti coniungi cum actu fidei humanæ, quo propter motiua credibilitatis credamus Deũ reuelasse nostram religionem.

10. Resp. hanc quæstionem esse infra soluendam q. 133. cum examinabimus, vtrũ actus fideidiuinę possit pro eodẽ instãti coniungi cũ actu scientiæ, vel opinionis, vel fidei humanæ circa idem obiectum materiale.

11. Ad 1. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod motiua credibilitatis pro eo instanti, pro quo credimus fide diuina, non proponuntur frustra, quia licet non moueant ad fidem humanam, qua propter talia motiua credamus religionem nostram fuisse reuelatam à Deo, tamen mouent ad iudicium euidens, quo propter talia motiua iudicamus credi prudenter posse, ac debere nostram religionem fuisse reuelatam à Deo, sine quo iudicio dari non potest actus fidei diuinę, vt dictũ est num. 4. respondendo ad secundam quæstionem.

12. Ad 2. Resp. primò concedo maiorem, & nego minorem, & dico, quod motiua credibilitatis pro eo instanti, pro quo elicitur actus fidei diuinę, disponunt ad talem actum per hoc, quod moueant, & determinent ad iudicium euidens de prudenti credibilitate nostrę religionis, eiusque mysteriorum, sine quo iudicio non potest dari actus fidei diuinæ.

13. Resp. secundò concedo maiorem, & distinguo minorem: motiua credibilitatis non disponunt ad fidem diuinam, nisi per hoc, quod moueant ad credendum fide acquisitą, pro eo instanti, pro quo credimus fide diuina, nego; pro tempore antecedenti, transeat; & nego consequentiam. Sicut timor disponit ad actum charitatis pro tempore antecedenti, & tamen *perfecta charitas foras mittit timorem*, vt dicitur 1. Io. 4. sic actus fidei acquisitæ disponit ad actũ fidei infusæ, & tamen pro instanti, pro quo elicimus actum fidei infusæ, cessamus ab actu fidei humanæ, & acquisitæ.

14. Opponuntur plurima testimonia Augustini, tum libro de vtilitate credendi, præsertim cap. 16. & 17. tum libro contra Epistolam fundamenti, cap. 4. & 5. tum lib. 22. de Ciuit. Dei, cap. 8. in quibus docet motiua credibilitatis, ac præsertim miracula, vel famam miraculorum esse necessaria, vt credamus.

15. Ad hæc testimonia resp. primò, quod, vt dictum est n. 5. in responsione ad tertiã quæstionem, regulariter non credimus fide diuina, quin prius per fidem humanam credamus propter motiua credibilitatis; ergo quia regulariter fides humana præcedere debet diuinam, Augustinus docet ad credendum necessaria esse motiua credibilitatis, & fidem humanam. Ex hoc autem non sequitur necesse esse, vt in instanti, in quo credimus fide diuina, credamus fide humana.

16. Resp. secundo, quod vt dictum est quæst. 115. nu. 15. in responsione ad 1. motiua credibilitatis sunt necessaria, tanquam conditiones ad obtinendam internam illuminationem, sine qua non possumus credere fide diuina; ergo sunt necessaria ad credendum fide diuina.

17. Resp. tertiò, quod vt dictum est num. 4. in responsione ad secundam quæstionem, motiua credibilitatis sunt necessaria ad hoc, vt iudicemus religionem nostram esse prudenter credibilem; sed hoc iudicium est necessarium, vt deinde credamus religionem nostram esse veram, & reuelatam à Deo; ergo motiua credibilitatis etiam ex hoc capite sunt necessaria ad credendum fide diuina.

18. Infertur, in quo sensu Augustinus libro contra Epist. fund. cap. 4. relato quæstione 113. in 3. argu. dixerit se teneri in catholicæ Ecclesiæ gremio propter motiua credibilitatis per illa verba : *tenet me in catholicæ Ecclesiæ gremio consensus populorum, & gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata &c.* Dicendum, quod motiua credibilitatis tenent nos in fide catholica, tanquam motiua extrinseca, non tanquam motiua intrinseca fidei diuinæ. Explicatur. Credimus, quia liberè volumus credere; sed volumus credere, quia iudicamus credendum esse catholicæ Ecclesiæ, hoc autem iudicamus propter motiua credibilitatis; ergo licet intrinsecè credamus propter veracitatem Dei reuelantis immediatè credibilem, tamen extrinsecè credimus propter illa motiua, propter quæ iudicamus esse credendum, hoc est propter motiua credibilitatis, ac proinde in fide catholica tenent nos, non solum motiua intrinseca, sed etiam motiua extrinseca credendi; ergo rectè dicitur, quod tenent nos in Ecclesia catholica, non solum prima veritas reuelans, quæ est adæquatum motiuum intrinsecum ad credendum fide diuina, sed etiam motiua extrinseca credibilitatis. In eodem sensit potest intelligi illud eiusdem Augustini cap. 5. eiusdem libri: *non crederem Euangelio, nisi Ecclesiæ me moueret authoritas*. Quamuis enim motiuum intrinsecum credendi fide diuina Euangelium fuisse reuelatum à Deo, sit ipsa diuina reuelatio per se credibilis, tamen motiuum extrinsecum est authoritas Ecclesiæ. Nam propter authoritatem Ecclesiæ iudicamus esse prudenter credibile fide diuina credendum, quod Deus reuelauerit Euangelium :

QVÆ

QVÆSTIO CXVII.

Vtrum assensus fidei diuinæ vltimo resoluatur in veritatem infallibilem?

1. VIdetur non resolui: primò, quia assensus fidei vltimò resoluitur in propositiones, scil præmissas supernaturaliter, non autem naturaliter notas; sed hæc propositio *Deus est prima, & infallibilis veritas*, est naturaliter nota; ergo &c.

2. Secundò ex dictis quæst. 3. assensus fidei debet resolui in propositiones immediatè, & per se credibiles; sed hæc propositio, *Deus est prima, & infallibilis veritas*, debet demonstrari, & non est immediatè, & per se credibilis; ergo &c.

3. Resp. quod cum quæst. 108. ostenderimus assensum fidei proximè resolui in infallibilem authoritatem Dei, & in diuinum testimoniũ, quæstione autem 114. probauerimus assensum fidei diuinæ non solum proximè, sed etiam vltimò resolui in diuinum testimonium, hoc est in reuelationem per se credibilem, sequitur, vt examinemus, an, & quo pacto assensus fidei resoluatur vltimò in infallibilem veritatẽ Dei, tanquam in alteram præmissam syllogismi fidei. In hac igitur quæstione tria dubia sunt examinanda insinuata in rationibus dubitandi. Primum est, vtrum sit lumine naturæ certò, & euidenter notum, Deum esse veritatem infallibilem. Secundum est, vtrum hoc idem sit notum ex terminis, vel per solam demostrationem. Tertium est, vtrum assensus fidei diuinæ resoluatur in veritatem infallibilem, vt lumine naturali cognitam.

4. Dicendum primò, respondendo ad primum dubium: lumine naturæ certum, & euidens est Deum esse veritatem infallibilem. Probatur: nam, vt cum S. Thoma 1. parte, quæst. 3. art. 2. docent omnes Theologi, lumine naturæ certum, & euidens est Deum dari, & esse ens habens omnem perfectionem simpliciter simplicem; sed etiam lumine naturæ certum, & euidens est veritatem infallibilem, quæ propter infinitam sapientiam non possit falli, & errare, propter infinitam bonitatem non possit mentiri, & fallere, esse perfectionem simpliciter simplicem; ergo lumine naturæ certum, & euidens, est Deum habere hanc perfectionem, vt sit veritas infallibilis.

5. Dicendum secundo, respondendo ad secundum dubium: Deum esse veritatem infallibilem signatè, & in sensu conditionato, per lumen naturæ est certum, & euidens immediatè ex terminis: Deum esse veritatem infallibilem exercitè, & in sensu absoluto, est certum, & euidens, non ex terminis, sed per demonstrationem. Probatur prima pars. Nam Deum esse veritatem infallibilem signatè, & in sensu conditionato, est Deum, si datur à parte rei, & non est ens purè signatum, seu cognitum, & purum figmentum intellectus, esse veritatem infallibilem; sed ex terminis est notum, Deum, si datur à parte rei, esse veritatem infallibilem; ergo &c. Probatur minor. Cum enim nomine Dei intelligamus ens habens omnes perfectiones simpliciter simplices, & cum veritas infallibilis ex suo conceptu sit perfectio simpliciter simplex, hoc est non includens defectum, & in quolibet necessaria ad excludendum defectum, ex terminis constat Deum, hoc est ens habens omnem perfectionem simpliciter simplicem, si datur, habere etiam hanc perfectionem, vt sit veritas infallibilis.

6. Probatur secunda pars. Nam Deum esse veritatem infallibilem exercitè, & in sensu absoluto, est, Deum non esse ens purè signatum & purè cognitum, sed esse ens reale habens parte rei omnẽ perfectionem simpliciter simplicem, ac proinde etiam hanc, vt sit veritas infallibilis; sed non ex terminis, sed per demonstrationem certum, & euidens est, quod Deus de facto datur, & non est ens purè signatum, & purè cognitum, ac merum figmentum intellectus, adeoque à parte rei habet hanc perfectionem, vt sit prima veritas infallibilis, vt cum S. Thoma 1. par. quæst. 1. art. 1. docent communiter Theologi; ergo &c.

7 Dicendum tertio, respondendo ad tertium quæsitum: assensus fidei diuinæ non potest vltimò resolui in primam veritatem infallibilem, vt lumine naturali cognitam. Probatur: nam assensus fidei est certior quolibet assẽsu naturali, vt ex Chrysostomo, Augustino, & alijs PP. dictũ est supra q. 113. n. 7. sed assensus certior non potest vltimò resolui in assensum minus certum; ergo assensus fidei non potest vltimo resolui in assensum naturalem. Confirmatur: nam in præsenti materia valet illud axioma Aristotelis, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, ideoque vt docent omnes, assensus conclusionis non potest esse certior assensu præmissarum, ex quibus vnicè infertur, & est impossibile, vt cum assentimur alicui obiecto materiali propter formale, certius assentiamur obiecto materiali, quam formali; sed mysterijs reuelatis Trinitatis, Incarnationis &c. assentimur vnicè propter hoc obiectum formale, quia Deus infallibilis veritas illa reuelauit; ergo impossibile est, vt certius assentiamur mysterijs reuelatis, quam huic propositioni, *Deus est veritas infallibilis*; sed si huic propositioni, *Deus est veritas infallibilis*, assentiremur assensu purè naturali, certius assentiremur mysterijs reuelatis, vtpote quibus assentimur assensu supernaturali fidei, quam huic propositioni, *Deus est veritas infallibilis*; ergo &c.

8. Concluditur ex dictis fidem diuinam nõ posse vltimo resolui, & fundare suam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali, sed essentialiter vltimo resolui, & fundare suam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione supernaturali, ac proinde falsam esse non solum sententiam, in quam teste Suario, tomo de Fide disp. 3. sect. 3. inclinat

nat Altisiodorensis in Summa lib.3. tract.3. cap.2. quæst.1. quæ sententia docet fidem infusam semper vltimò resolui, ac fundare suam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali, sed etiam sententiam, quæ vt docet idem Suarius sect.6. num.3. eiusdem disputationis, videtur esse Caietani, quæ sententia docet fidem infusam non semper, sed aliquando vltimò resolui, & fundare sufficienter suam certitudinem in prima veritate, vt cognita cognitione naturali.

9. Licet fides diuina non possit resolui in primam veritatem, vt naturaliter cognitam, tamen aliqua fides humana disponens ad fidem diuinam potest vltimò resolui, & fundare suam certitudinem in prima veritate, vt naturaliter cognita.

10. Ad 1. conc. mai. & disting. min. Hæc propositio *Deus est veritas infallibilis*, est non solum naturaliter, sed etiam supernaturaliter nota, concedo minorem; est nota solum naturaliter, nego minorem; & distinguo consequens; ergo fides non potest resolui in veritatem infallibilem, vt notam per solum lumen naturæ, concedo consequentiam; vt notam supernaturaliter per lumen fidei, nego consequentiam. Licet Deum esse primam veritatem infallibilem innotescat per lumen naturæ, tamen innotescit etiam multo perfectius, & certius per lumen supernaturale fidei infusæ: fides autem diuina fundat suam certitudinem in prima veritate, non in quantum innotescit per lumen naturæ, sed in quantum certius, & perfectius innotescit per lumen fidei infusæ, vt magis explicabitur quæstione sequente 118.

11. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem; hæc propositio, Deus est veritas infallibilis, naturaliter non est per se credibilis, transeat; supernaturaliter, & supposita reuelatione sufficienter proposita, nego. Hæc propositio, Deus est veritas infallibilis, supposita reuelatione sufficienter proposita, est per se, & immediatè credibilis, vt explicabitur iam sequenti quæstione CXVIII.

QVÆSTIO CXVIII.

Vtrum motiuũ, in quod resoluitur vltimò assensus fidei, sit prima veritas vt immediatè credita per ipsam fidem, tanquam testans, se esse primam veritatem.

1. PRimo videtur prima veritas non esse motiuum fidei, vt credita per ipsum habitum fidei. Habitus enim supernaturales proportionaliter respondent habitibus naturalibus; sed conclusionibus, & principijs assentimur per distinctos habitus naturales, siquidem conclusionibus assentimur per habitum scientiæ, principijs assentimur per habitum intellectus, qui idcirco vocatur habitus principiorũ; ergo quandoquidem mysterijs reuelatis, quæ se habent vt conclusiones, assentimur per habitum fidei, huic propositioni, *Deus est veritas infallibilis*, quæ propositio est principium, ex quo inferuntur conclusiones fidei, assentimur per alium habitum supernaturalem distinctum ab habitu fidei.

2. Secundò videtur vera sententia Cardinalis de Lugo disp.1. sect.6. num.82. in tomo de fide docentis contra Suarium, quod licet prima veritas sit motiuum fidei, vt assensu supernaturali credita per ipsum habitum fidei, tamen non est motiuum fidei, vt credita propter reuelationem diuinam, sed debet aliunde cognosci, vt possit mouere ad credenda alia propter reuelationem diuinam. Si enim dicamus summam Dei veracitatem non aliunde per fidem innotescere, nisi quia Deus reuelauerit se esse summè veracem, incidimus in circulum vitiosum, ac penitus inexplicabilem; ergo &c. Probatur antecedens: nam dum quæritur, *cur credis Deum esse veracem?* respondemus, *quia Deus testatur se esse veracem*; dum rursus quæritur, *quare credis Deo testanti se esse veracem?* respondere debemus, *quia Deus est verax*: siquidem testimonium mendacis non meretur fidem; ergo credimus Deum esse veracem propter testimonium, quo testatur se esse veracem, & credimus testimonio, quia Deus est verax, & sic committitur circulus. Confirmatur: nam in humanis qui credit homini testanti se esse veracem, nisi aliunde ei innotuerit veracitas testantis, stultè credit; ergo si per fidem ita crederemus Deo testanti se esse veracem, vt non aliunde nobis innotesceret diuina veracitas, stultè crederemus.

3. Tertiò iuxta sententiam satis communem, idem obiectum non potest simul euidenter cognosci, & per fidem obscurè credi; ergo in hac sententia diuina veracitas, dum euidenter cognoscitur, non potest per fidem obscurè credi propter reuelationem obscuram; ergo si diuina veracitas esset motiuum fidei solum vt obscurè cognita propter diuinam reuelationem, dum cognoscitur euidenter propter demonstrationem, non posset exercere munus obiecti formalis, ac motiui, & non posset mouere ad vllum actum fidei, ac proinde cum euidenter cognoscimus Deum esse veracem, nullum actum fidei possemus elicere, quod est absurdum.

4. Quartò etiamsi Deus non reuelasset se esse summè veracem, posset reuelare alia mysteria, quæ tunc etiam possent per fidem credi, sed in hoc casu summa veracitas Dei esset obiectum formale fidei, & cum non esset reuelata, non esset obiectum formale fidei vt credita propter reuelationem, sed vt aliunde cognita; ergò obiectum formale fidei potest esse summa veracitas Dei, non vt credita propter reuelationem, sed vt aliunde cognita.

5. Quintò si fides vltimò resolueretur in hanc propositionem, *Deus est prima veritas testans se esse primam, & infallibilem veritatem*, hanc pro-

propositio deberet esse per se credibilis; sed non est per se credibilis; ergo &c.

6. Respondeo, quod quia diximus assensum, quo assentimur primæ veritati, quæ est obiectum formale fidei, esse supernaturalem; assensus autem supernaturalis debet elici ab habitu supernaturali, examinandum est primò, à quo habitu supernaturali eliciatur talis assensus, num ab habitu fidei, an potius ab alio habitu? Secundo examinandum est, vtrum credere debeamus Deum esse primam veritatem, quia ipsemet reuelauit se esse primam veritatem, vel propter aliud motiuum.

7. Dicendum primò, respondendo primæ quæstioni; per eumdem habitum supernaturalem, & per se infusum fidei, quo credimus mysteria reuelata, quæ sunt obiecta materialia fidei, assentimur etiam primæ veritati, quæ est obiectum formale.

8. Probatur primo; nam alioquin contra sententiam communem theologorum deberemus admittere duos habitus supernaturales per se infusos, alterum, quo credamus Deum esse primam veritatem, alterum, quo credamus mysteria reuelata.

9. Probatur secundò: nam eadem potentia versatur circa obiectum materiale, ac circa formale: sed habitus fidei infusæ est quædam potentia, vt dictum est lib. 6. de Gratia, tractatu 3. de Gratia habituali, quæst. 72. ergo per eundem habitum fidei infusæ credimus mysteria reuelata, quæ sunt obiecta materialia, & credimus Deum esse primam veritatem.

10. Dicendum secundò cum Suario tomo de Fide, disp. 3. sect. 3. nu. 4. & seqq. respondendo secundæ quæstioni: obiectum formale fidei est, quod Deus sit veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem, ac proindè per fidem credimus Deo, quia Deus est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem.

11. Probatur: nam assensus fidei ideò est supernaturalis, certissimus, & certior quolibet assensu naturali, quia nititur veritate infallibili vt supernaturaliter testante, & dicente ea, quæ credimus; assensus autem naturalis non nititur veritate infallibili, vt testante ea, quibus assentimur: sed si per fidem crederemus Deum esse veritatem infallibilem, non ex hoc motiuo, quia Deus est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem, assensus, quo credimus Deum esse veritatem infallibilem, non niteretur infallibili veritate vt supernaturaliter docente, & testante se esse veritatem infallibilem; ergo assensus fidei, quo credimus Deum esse veritatem infallibilem, non esset certissimus, ac proindè non posset refundere summam certitudinem in actus, quibus mysteria reuelata credimus ex hoc motiuo, quia Deus est veritas infallibilis; ergo vt sit certissimus, debet credere Deum esse veritatem infallibilem ex hoc motiuo, quia Deus est veritas infallibilis, testans, & docens se esse veritatem infallibilem.

12. Dices, quod ad hoc, vt actus, quo credimus Deum esse veritatem infallibilem, sit certissimus, & nitatur Deo, vt docente, & testante se esse veritatem infallibilem, sufficit, vt procedat ex speciali illuminatione Spiritus Sancti, qua docet se esse veritatem infallibilem, licet non nitatur ea illuminatione vt obiecto formali, eo quod non reflectat Deum per illam illuminationem docere, & testari se esse veritatem infallibilem.

13. Sed contra: nam summa fidei certitudo oritur ex hoc, quod nitatur Deo, vt docente, & testante, tanquam obiecto formali; ergo vt assensus, quo credimus Deum esse veritatem infallibilem, sit summè certus, debet niti Deo, vt docente, & testante, tanquam obiecto formali. Confirmatur: nam qui credit quæ dicuntur à magistro, quia ita dicuntur à magistro, vt illi videantur vera, sed non credit, quia magister testatur illa esse vera, non nititur authoritate magistri, vt docentis, & testantis; ergo si credimus Deum esse veritatem infallibilem, Deo per internam illuminationem ita proponente hoc obiectum, vt videatur verum, sed non credimus, quia Deus testatur hoc obiectum esse verum, non nitimur authoritate Dei, vt docentis, & testantis; sed assensus fidei desumit suam certitudinem ex eo, quod nitatur authoritate Dei, vt docentis, & testantis; ergo assensus, quo credimus Deum esse veritatem infallibilem, non haberet summam certitudinem, ac proinde non posset summam certitudinem refundere in actus, quibus credimus mysteria reuelata.

14. Confirmatur primò conclusio. Nam actus supernaturalis, quo per fidem credimus Deum esse veritatem infallibilem, debet differre ex obiecto formali ab actu naturali, quo, vt dictum est quæst. 116. possumus hoc idem credere; sed in opposita sententia non differret ex obiecto formali, sed solum ex principio effectiuo: siquidem actus supernaturalis procederet ab habitu fidei, & ab illuminatione supernaturali Spiritus Sancti, assensus purè naturalis procederet à principio purè naturali; ergo falsa est opposita sententia.

15. Confirmatur secundò: nam certitudo supernaturalis fidei est coniuncta cum captiuitate intellectus in obsequium Dei, vt testantis ea, quæ credimus; sed si crederemus Deum esse veritatem infallibilem, & non propter hoc motiuum, quia Deus testatur se esse veritatem infallibilem, certitudo illius assensus non esset coniuncta cum captiuitate intellectus in obsequium Dei, vt testantis se esse veritatem infallibilem; ergo &c.

16. Ad 1. distinguo maiorem; habitus supernaturales proportionaliter correspondent habitibus naturalibus quoad aliqua, concedo; quoad omnia, nego; concedo minorem; & nego consequentiam.

17. Et dictis lib. 6. de Gratia quæst. 72. n. 6. habi-

habitus per se infusi sunt simul potentiæ, & habitus; habitus naturales sunt solum habitus, non autem potentiæ; ergo habitus naturales, & habitus per se infusi quoad hoc non proportionantur; sed eadem potentia directè versatur tùm circa obiectum formale, tùm circa materiale; ergo non est mirum, quod licet non idem habitus naturalis versetur directè circa principia, & circa conclusiones; siquidem habitus naturalis est purus habitus, non autem potentia; nihilominus idem habitus per se infusus fidei directè assentiatur, tùm veritati infallibili, vt testanti, quæ est obiectum formale, & principium credendi, tùm mysterijs reuelatis, quæ sunt conclusiones, & obiecta purè materialia.

18. Ad 2. nego nos per explicatam sententiam incidere in circulum vitiosum, & inexplicabilem. Dum ad probandum circulum opponitur, quod cùm quæritur, *cur credis Deum esse veracem?* Respondemus, quia Deus testatur se esse veracem; dum rursus quæritur, *cur quæris Deo testanti se esse veracem?* respondere debemus, *quia Deus est verax, seu est veritas infallibilis*; nego suppositum, quod nimirum obiectum formale fidei infusæ sit hæc propositio incomplexa, *Deus est veritas infallibilis*, ac dico, quod obiectum formale fidei infusæ est hæc propositio complexa, *Deus est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem*; illa verò incomplexa, *Deus est veritas infallibilis*, est obiectum formale assensus naturalis immediati, vel mediati, vt explicatum est quæstione 116. qui assensus naturalis resoluitur, vel in terminos, si est immediatus, vel in demonstrationem, eiusque præmissas, si est mediatus.

19. Sed vrgebis: quærenti, cur credis Deum esse veritatem infallibilem testantem se esse veritatem infallibilem, non potest responderi, nisi per circulum vitiosum; ergo non vitatur circulus vitiosus.

20. Resp. nego antecedens, ac dico illam propositionem obiectiuam, vtpotè quæ est primum creditum, & primum principium credendi cætera, credi propter se ipsam, tanquam propter obiectum formale, proportionaliter, ac primis principijs sciendi assentimur propter se ipsa, tanquam propter obiectum formale, vt magis explicabitur in responsione ad 5.

21. Ad confirmationē nego antecedens, vniuersaliter loquendo. Potest contingere, vt aliquis, de quo antecedenter ignoremus, vtrum sit verax, vel mendax, dicat se esse veracem, & dicat tali modo, vt hoc eius testimonium appareat dignum fide; sed in hoc casu prudenter possumus credere illum esse veracem, quia dicit se esse veracem, & testimonium eius apparet dignū fide; ergo à fortiori Deo testanti se esse veritatem infallibilē per testimonium ex se dignum fide, possumus credere Deum esse veritatem infallibilem, vt magis explicabitur in responsione ad 5.

22. Ad 3. distinguo maiorem: idem obiectum seorsim non potest euidenter cognosci, & simul per fidem obscurè credi, transeat: idem obiectum non potest euidenter cognosci seorsim, & simul per fidem obscurè credi, in quantum includitur in alio obiecto complexo, nego: & distinguo consequens; ergo Deum esse veritatem infallibilem, non potest euidenter cognosci seorsim, & per fidem obscurè credi seorsim, concedo consequentiā; non potest euidenter cognosci seorsim, & per fidem obscurè credi, in quantum includitur in hoc complexo obscuro, *Deus est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem*, nego consequentiam. Licet admittamus, quod idem obiectum seorsim non potest euidenter cognosci, & simul per fidem obscurè credi seorsim, vt dicetur quæst. 133. tamen debemus concedere, quod idem obiectum seorsim potest euidenter cognosci, & simul per fidem obscurè credi, in quantum includitur in alio obiecto complexo obscuro. Ex. gr. licet dum aliquis cognoscit euidenter Deum esse vnum, non possit fide obscura seorsim credere, Deū esse vnum, tamen potest obscurè credere Deū esse trinum, & vnum, adeoque potest credere Deum esse vnum, non seorsim, sed in quantum includitur in hoc obiecto complexo, *Deus est trinus, & vnus*; ergo proportionaliter in casu nostro, cum aliquis cognoscit euidenter Deum esse veritatem infallibilem, non potest per fidem obscurè credere seorsim Deum esse veritatem infallibilem, sed potest per fidē obscurè credere hoc obiectum complexum obscurum, *Deus est veritas infallibilis testans exercit se esse veritatem infallibilem*, in quo complexo includitur illa propositio incomplexa, *Deus est veritas infallibilis*: sed obiectum formale fidei est illa propositio complexa, *Deus est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem*: ergo potest aliquis simul cognoscere euidenter Deum esse veritatem infallibilem, & simul obscurè credere obiectum formale fidei, & propter obiectum formale credere mysteria reuelata.

23. Ad 4. nego maiorem, ac dico non posse Deum reuelare mysteria, & postulare, vt illa summè credantur, quin simul exercitè reuelet se esse veritatem infallibilem. Ratio est, quia vt bene arguit Suarius tomo de Fide disp. 3. sect. 6. omnis loquens eo ipso, quod postulat, vt credatur id, quod dicit, testatur se in eo dicto esse veracem; ergo eo ipso, quod Deus reuelat mysteria, & postulat suis dictis summè credi, testatur exercitè se esse summè veracem; ergo possumus summè credere Deum esse veritatem infallibilem testantem se esse veritatem infallibilem, & ab hoc obiecto formali propter se credito moueri ad summè credendum mysteria reuelata, vt obiecta materialia.

24. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod cum Deus per reuelationem externam vltimò completam per testi-

ternam testatur se esse veritatem infallibilem, experienti, & intelligibiliter audienti talem locutionem, est per se credibile, quod illa est locutio veritatis infallibilis testantis se esse veritatem infallibilem; sed idem est credere, quod hæc est locutio veritatis infallibilis testantis se esse veritatem infallibilem, ac credere, quod veritas infallibilis per hanc locutionem testatur se esse veritatem infallibilem; ergo cum Deus per externam reuelationem vltimò completam per internam, testatur se esse veritatem infallibilem, est immediatè credibile, quod auctor locutionis est veritas infallibilis, testans se esse veritatem infallibilem. Probatur maior, & explicatur argumentum. Nam sicut homo ante ignotus potest locutione, quæ ex se appareat fide digna, testari se esse veracem, sic à fortiori Deus potest locutione, quæ ex se appareat fide digna, testari se esse summè veracem, ac se esse veritatem infallibilem; ergo sicut in casu posito mihi est immediatè credibile, quod illa locutio est fide digna, adeoque quod author illius locutionis est loquens fide dignus, testans se esse veracem, sic si Deus locutione, quæ ex se appareat fide digna, testetur se esse summè veracem, est per se credibile authorem talis locutionis esse loquentem summè veracem, ac summa fide dignum, testantem esse summè veracem.

QVAESTIO CXIX.

Vtrum obiectum materiale fidei sit veritas reuelabilis, obiectum formale sit prima veritas, & reuelatio?

1. PRimò videtur obiectum formale vltimum assensus fidei esse, tum prima veritas, tum reuelatio. Obiectum enim formale vltimum assensus conclusionis sunt duæ præmissæ per se credibiles, propter quas assentimur conclusioni; sed conclusionibus fidei assentimur propter istas duas præmissas per se credibiles, nimirum, quia Deus est prima veritas, & quia Deus illas reuelauit; ergo vtraque præmissa, ac proindè tum prima veritas, tum reuelatio, est obiectum formale vltimum assensus fidei.

2. Secundò videtur obiectum formale vltimum assensus fidei esse sola prima veritas, non autem reuelatio. Nam eodem pacto prima veritas est obiectum formale vltimum fidei, quo prima, & infinita bonitas est obiectum formale vltimum charitatis; sed sola prima bonitas est obiectum formale vltimum charitatis; ergo sola prima veritas est obiectum formale vltimum fidei.

3. Tertiò obiectum formale vltimum virtutis theologicæ debet esse solum aliquid increatum, & diuinum, vt patet ex allato exemplo charitatis; sed fides est virtus theologica; ergo obiectum formale vltimum fidei debet esse sola prima veritas increata, reuelatio verò cum sit creata, non potest esse obiectum formale vltimum fidei, sed solùm est conditio, *sine qua non*.

4. Quartò videtur obiectum formale vltimum fidei non esse prima veritas, sed Deitas, siue infinita perfectio Dei, vt docet Aureolus apud Capreolum in 3. distinct. 24. quæstione vltima, artic. 2. in fine. Quod enim creditur propter aliud, non est obiectum formale vltimum, sed potius illud aliud est obiectum formale vltimum; sed credimus Deum esse primam veritatem propter Deitatem, hoc est, quia Deus est ens habens omnem perfectionem; ergo obiectum formale vltimum fidei non est prima veritas, sed Deitas.

5. Quintò videtur sola reuelatio esse obiectum formale vltimum fidei, prima autem veritas non esse obiectum formale vltimum fidei. Obiectum enim formale vltimum est, quod creditur propter se, quod autem creditur propter aliud, non est obiectum formale vltimum; sed ex dictis quæstione 118. Deum esse primam veritatem credimus, quia Deus testatur se esse primam veritatem, adeoque propter reuelationem; ergo obiectum formale vltimum fidei non est prima veritas, sed reuelatio.

6. Sextò obiectum formale fidei est, per cuius assensum fidelis distinguitur primò ab infideli; sed fidelis primo distinguitur ab infideli, non per hoc, quod credat Deum esse primam veritatem; nam etiam infideles, & hæretici hoc credunt; sed per hoc, quod credat Deum reuelasse nostram religionem; ergo obiectum formale fidei non est prima veritas, sed reuelatio.

7. Resp. quod licet obiectum materiale, & formale dicantur multipliciter, tamen vt patet ex S. Thoma 2.2. quæst. 1. art. 1. cum agitur de actibus, & habitibus iudicatiuis, nomine obiecti materialis solet intelligi id, quod per habitum, vel actum iudicatur, nomine obiecti formalis, abstrahendo à primario, & secundario, solet intelligi motiuum iudicandi, eo pacto, quo obiecta materialia geometriæ dicuntur conclusiones geometricæ, obiectum formale sunt prima principia, quæ mouent ad assentiendum conclusionibus geometricis; sed fides est actus, vel habitus iudicatiuus; ergo obiectum materiale adæquatum fidei est, quod complectitur omnia, & sola ea, quæ per fidem credimus, aut possumus credere, tanquam conclusiones, obiectum formale est motiuum credendi; sed per fidem possumus credere omnia, & sola reuelabilia à Deo; ergo obiectum materiale adæquatum fidei, quod etiam dici solet obiectum communitatis, est veritas à Deo reuelabilis, vt communiter conceditur.

8. Dicendum secundò: obiectum materiale

riale attributionis in fide est sola veritas diuina, reliquæ veritates sunt obiecta attributa.

Probatur: nam obiectum materiale attributionis in fide est illa veritas, quæ primò, & per se reuelatur, ita vt reliquæ reuelentur in ordine ad illam; sed Deus primò, & per se reuelat veritates diuinas, in quarum cognitione consistit noster vltimus finis, & nostra beatitudo, reliquas autem veritates reuelat solum propter aliquem ordinem, quem habent ad veritates diuinas; ergo sola veritas diuina est obiectum materiale attributionis in fide, reliquæ veritates sunt obiecta attributa; & quia veritas diuina realiter est ipsa prima veritas, ideo vt docet S. Thomas eodem artic. 1. dici potest, quod ipsa prima veritas est obiectum materiale fidei, intellige, *attributionis*.

9 Dicendum tertiò: obiectum formale fidei, seu motiuum credendi est ipsa prima veritas reuelans. Probatur: nam obiectum formale fidei est motiuum credendi omnia, quæ credimus per fidem; sed omnia, quæ credimus per fidem, credimus ex hoc motiuo, quia Deus, qui est prima veritas, illa reuelauit: hoc autem dicimus primam veritatem reuelantem; ergo &c.

10. Dicendum quartò: tum prima veritas increata, tum reuelatio creata est obiectum formale fidei, abstrahendo à primario, & secundario. Probatur: nam obiectum formale, abstrahendo à primario, & secundario, sunt illæ præmissæ per se credibiles, per quas explicatur, quod Deus sit prima veritas reuelans; sed quod Deus sit prima veritas reuelans explicarur per has duas præmissas per se credibiles, *Deus est prima veritas infallibilis, testans se esse primam veritatem infallibilem: Deus reuelauit hoc, & hoc*; ergo tum prima veritas increata, tum reuelatio creata est obiectum formale fidei, abstrahendo à primario, & secundario.

11. Dicendum quinto: obiectum formale primarium fidei diuinæ est sola prima veritas increata, reuelatio creata est obiectum formale secundarium. Probatur: nam obiectum formale primarium fidei est illud, quod non solum firmissimè creditur immediatè, sed creditur vt prima, & fundamentalis ratio credendi reliqua: quod autem creditur quidem propter se, sed non vt prima, & fundamentalis ratio credendi firmissimè reliqua, sed cum respectu ad aliam rationem priorem, est obiectum formale secundarium; sed per fidem non solum firmissimè, & immediatè credimus Deum esse primam veritatem, sed etiam credimus hoc vt primam, & fundamentalem rationem firmissimè credendi reliqua, reuelationem autem credimus quidem propter se, sed non credimus illam, vt primam, & fundamentalem rationem credendi, sed propter respectum, quem habet ad primam veritatem, tanquam ad rationem priorem; ergo &c. Confirmari potest argumentum exemplo charitatis, quod afferetur in responsione ad 2. & 3.

12. Dicendum sextò: obiectum formale fidei in sensu reali est tum Deitas, tum prima veritas, in sensu formali, & proprio non est Deitas, sed prima veritas.

13. Probatur prima pars: nam cum realiter idem sit Deitas, ac prima veritas, in sensu reali potest dici, quod obiectum formale fidei sit tum Deitas, tum prima veritas. Verum hic modus loquendi est valdè materialis, quidem in hoc sensu posset etiam dici, quod immensitas, æternitas &c. sit obiectum formale fidei. Melius igitur probatur secundò eadem prima pars. Quando enim aliqua præmissa per se credibilis dicitur esse obiectum formale assensus, quo assentimur conclusioni illatæ ex tali præmissa, vterque terminus talis præmissæ dicitur obiectum formale, ideoque illa præmissa dicitur credibilis ex terminis; sed hæc præmissa, *Deus est prima veritas*, constat ex duplici termino, subiecto nimirum, quod est Deus, & prædicato, quod est prima veritas; ergo tum Deus, siue Deitas, tum prima veritas potest dici obiectum formale.

14. Probatur iam secunda pars: nam in sensu formali, & stricto obiectum formale fidei est illa perfectio formalis, propter quam Deus, præscindendo ab alijs perfectionibus formalibus, intelligitur mereri summam fidem: sed Deus propter perfectionem formalem primæ, & infallibilis veritatis, præscindendo ab alijs perfectionibus æternitatis, immensitatis, &c. intelligitur mereri summam fidem; at per perfectionem Deitatis, præscindendo ab hoc, quod includat perfectionem formalem primæ, & infallibilis veritatis, non intelligitur mereri summam fidem; ergo &c.

15. Ad 1. concedo totum, sed dico quod argumentum probat tum primam veritatem increatam, tum reuelationem creatam esse obiectum formale fidei, abstrahendo à primario, & secundario, quod concessimus conclusione 3. sed non probat vtramque esse obiectum formale primarium, quod solum negauimus conclusione 6.

16. Ad 2. transeat maior, & distinguo minorem: sola infinita bonitas est obiectum formale primarium charitatis, & vt finis *cui* concedo minorem; est obiectum formale, abstrahendo à primario, & secundario, à fine *cui*, & fine *qui*, nego minorem; & nego consequentiam. Est doctrina communiter recepta, quam ex Arist. 2. de Anima, text. 37. & 37. tradit Vasquez 1. 2. disput. 2. cap. 3. quod cum amamus aliquem amore amicitiæ, atque illi volumus bonum, is, cui volumus bonum, est finis *cui*, bonum, quod volumus, est finis *qui*, & tum finis *cui*, tum finis *qui* per se amabilis est obiectum formale intuitiuè mouens ad amorem, licet finis *cui* sit finis principalior, sit obiectum formale pri-

primarium, finis *qui* cum sit finis minus principalis, sit obiectum formale secundarium, & aliquo pacto ametur ratione finis *cui* primarii, qui solus amatur, vt prima, & fundamentalis ratio amandi reliqua; sed per charitatem amamus Deum amore amicitiæ, eique volumus bona etiam extrinseca, & creata, puta gloriam extrinsecam, sanctificationem nominis, adimpletionem voluntatis, perfectam obedientiam præceptorum, iuxta illud Christi Ioan. 4. *si diligitis me, mandata mea seruate*: ergo Deus est finis *cui* charitatis, bona autem extrinseca sunt finis *qui* eiusdem, ac proindè non sola bonitas increata Dei, quæ est finis *cui*, sed etiam bonitas creata extrinsecorum bonorum, quæ est finis *qui*, est obiectum formale charitatis, licet bonitas increata sit obiectum formale primarium, bonitas creata extrinsecorum bonorum sit obiectum formale secundarium, quod aliquo pacto amatur ratione bonitatis diuinæ, quæ amatur, vt finis *cui*, & vt ratio prima, & fundamentalis amandi reliqua; sed vt explicatum est, prima veritas increata est obiectum formale primarium fidei, & est persona, cui credimus, ac prima, & fundamentalis ratio firmissimè credendi reliqua; reuelatio verò est obiectum formale solum secundarium, quod firmissimè creditur propter respectum ad primam veritatem increatam, cui credimus; ergo procedit proportio inter fidem, & charitatem.

17. Ad 3. distinguo maiorem: obiectum formale primarium virtutis theologicæ debet esse solum aliquid increatum, & diuinum, concedo; obiectum formale, abstrahendo à primariò, & secundariò, nego maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Ex allato exemplo charitatis patet obiectum formale virtutis theologicæ, abstrahendo à primario, & secundario, posse esse aliquid creatum, vt etiam docet Cardinalis de Lugo, tomo de fide, disput. 1. sect. 5. num. 72. sed nos dicimus reuelationem creatã esse solum obiectum formale secundarium fidei; ergo &c.

18. Ad 4. distinguo maiorem; quod creditur propter aliud, quod neque sit subiectum, neque prædicatum propositionis per se credibilis, sed sit tertius, & medius terminus, non est obiectum formale vltimum, concedo; quod creditur propter aliud, quod sit subiectum, vel prædicatum propositionis per se credibilis, non est obiectum formale vltimum, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt colligitur ex S. Thoma 2. 2. quæst. 1. artic. 2. obiectum formale potest assignari dupliciter; primo per modum integræ propositionis obiectiuæ; secundo per modum termini. Si assignetur per modum integræ propositionis obiectiuæ, tota propositio immediatè credibilis est obiectum formale; sed hæc propositio, *Deus est prima veritas &c.* est immediatè credibilis, vt ostensum est quæstione 118. ergo tota hæc propositio est obiectum formale vltimum fidei. Si obiectum formale assignetur per modum termini, & propositio sit credibilis ex terminis, vterque terminus est obiectum formale; sed ista propositio, *Deus est prima veritas*, est credibilis immediatè ex terminis ab intellectu illuminato à Spiritu Sancto; ergo vterque terminus, hoc est tum Deus, tum prima veritas est obiectum formale, ita tamen, vt Deus sit obiectum formale in sensu quodam materiali, prima veritas sit obiectum formale in sensu formali, & stricto, vt explicatum est conclusione 6. ideòque simpliciter, & absolutè obiectum formale fidei per modum termini debet assignari prima veritas.

19. Ad 5. distinguo maiorem: quod creditur propter aliud non contentum in subiecto, vel prædicato propositionis per se credibilis, non est obiectum formale vltimum, concedo; quod creditur propter aliud contentum in subiecto, vel prædicato propositionis per se credibilis, non est obiectum formale vltimum, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Dictum est quæstione 118. primum principium fidei esse hanc propositionem per se credibilem, *Deus est prima veritas per reuelationem mysterij exercitè testans se esse primam veritatem*; sed in hac propositione testimonium, seu reuelatio est pars prædicati; ergo dum hæc propositio creditur propter testimonium, & reuelationem, creditur propter aliquid, quod est pars prædicati, & non est terminus tertius, ac medius; ergo creditur propter se, & propter suos terminos; siquidem ad hoc, vt propositio obiectiua non sit immediata, requiritur, vt credatur propter tertium, & medium terminum, vt docent omnes in summulis, & in libris priorum, & posteriorum; ergo cum illa propositio sit per se, & immediatè credibilis intellectui illuminato à Spiritu Sancto, potest esse obiectum formale vltimum fidei.

20. Ad 6. concedo maiorem, & distinguo minorem: fidelis non distinguitur ab infideli per hoc, quod credat incomplexè Deum esse primam veritatem, concedo; per hoc, quod credat complexè Deum esse primam veritatem per reuelationem mysterij exercitè testantem se esse primam veritatem, nego; & distinguo eodem pacto consequens. Infidelis assentitur quidem isti propositioni incomplexæ seorsim propositæ, *Deus est prima veritas*; at proposita sufficienter reuelatione, per quam redditur per se, & immediatè credibilis hæc propositio complexa, *Deus est prima veritas per reuelationem nostræ religionis exercitè testans se esse primam veritatem*, non assentitur huic propositioni; sed prima veritas est obiectum formale fidei, non seorsim, siquidem seorsim cognoscitur per lumen naturale, & sine reuelatione, sed solum in quantum includitur in hac propositione complexa, *Deus*

est prima veritas per reuelationem nostræ religionis, ac mysteriorum exercitè testans se esse primam veritatem; ergo infidelis non assentitur primæ veritati, in quantum est obiectum formale fidei; ergo fidelis distinguitur ab infideli per hoc, quod assentiatur primæ veritati, in quantum includitur in ea propositione complexa, ac proindè prima veritas vt inclusa in ea propositione est obiectum formale fidei, per cuius assensum fidelis distinguitur ab infideli.

QVAESTIO CXX.

Vtrum Deum esse summè veracem possit credi vt conclusio, & vt obiectum materiale fidei?

1. VIdetur non posse: conclusio enim saltem formaliter debet distingui à præmissis: cuius ratio est, quia discursus est progressus intellectualis ab vna veritate in aliam: sed hæc conclusio, *Deus est summè verax*, non distinguitur formaliter à prima præmissa fidei, quæ ex dictis quæst. 118. est, *Deus est prima veritas exercitè testans per reuelationem mysterij se esse primam veritatem*; ergo &c.

2. Resp. quod Deum esse summè veracem potest credi, non solum vt obiectum formale, sed etiam vt obiectum materiale, & vt conclusio fidei. Ratio est, quia quidquid à Deo est reuelatum, non solum exercitè, & indirectè, sed etiam signatè, & directè, potest credi vt obiectum materiale, & vt conclusio per discursum saltem virtualem illata ex præmissis fidei; sed Deum esse summè veracem, reuelatum fuit directè, & signatè in pluribus locis scripturæ, & præsertim cum ad Rom. 3. dicitur, *Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax*: ergo &c.

3. Ad argumentum in contrarium distinguo maiorem: conclusio debet saltem formaliter distingui à præmissis, & non sufficit distinctio obiecti incomplexi à complexo, nego; & sufficit hæc distinctio, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad conclusionem discursus latissimè sumpti sufficit, vt conclusio distinguatur à præmissis qualibet distinctione, vel minus expliciti à magis explicito, vel obiecti incomplexi à complexo. Probatur, & explicatur exemplis. Valet enim hæc argumentatio, *Petrus, & Paulus currunt; ergo Petrus currit*, & tamen consequens, seu conclusio differt ab antecedenti solum vt obiectum incomplexum à complexo. Similiter valet: *Deus est vnus: Deus est trinus: ergo Deus est trinus, & vnus*; & tamen consequens differt ab antecedenti solùm vt propositio complexa à propositione incomplexa; ergo licet hæc propositio, *Deus est prima veritas* differat ab hac propositione, *Deus est prima veritas reuelans se esse primam veritatem*, solum vt propositio incomplexa à propositione complexa, nihilominus potest ex illa inferri per discursum latè sumptum, ac potest credi per fidem, vt obiectum materiale, ita vt ex illa alia inferatur, tanquam ex obiecto formali. Simili modo explicatur, quo pacto per fidem credi possit vt conclusio, quod Deus est, licet hæc veritas, *Deus est*, includatur in maiori fidei, qua affirmatur Deus absolutè, & non solum in sensu conditionato esse prima veritas.

4. Debet aduerti multas regulas syllogisticas valere solum de discursu strictè, non autem latè sumpto: ex. gr. est regula, quod discursus, siue argumentatio debet constare ex tribus saltem terminis, & tamen vna propositio conuertitur in aliam per discursum, siue argumentationem constantem ex duobus tantum terminis, vt cum dicitur, *omnis homo est animal; ergo aliquod animal est homo*.

QVAESTIO CXXI.

Vtrum assensus fidei includat discursum formalem, vel solum virtualem?

1. VIdetur non includere vllum discursum, primò quia in omni discursu formali, vel virtuali certiores sumus de præmissis, quam de conclusione, iuxta axioma Aristotelis, & commune, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*; ergo per fidem certiores essemus de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem, quam de veritate nostræ religionis; ergo de veritate nostræ religionis non haberemus certitudinem super omnia.

2. Secundò in omni discursu certitudo de conclusione pendet à certitudine de bonitate illationis; sed certitudo de bonitate illationis est merè naturalis; ergo certitudo de conclusionibus fidei penderet ab aliqua certitudine merè naturali, quod repugnat. Nam certitudo fidei, cum sit maior omni certitudine naturali, non potest pendere ab vlla certitudine merè naturali.

3. Resp. discursum, prout abstrahit à formali, & virtuali esse, per quem propositiones per se non notæ, aut per se non credibili, assentimur propter connexionem, quam habent cum alijs propositionibus per se notis, vel per se credibilibus, aut quæ tandem inferuntur ex propositionibus per se notis, & per se credibilibus.

4. Diuiditur in formalem, & virtualem. Discursus formalis est, quo intellectus per actus distinctos ab assensu propositionum per se notarum, vel per se credibilium, procedit ad assentiendum propositionibus per se non notis, vel per se non credibilibus, sed connexis cum propositionibus per se notis, vel

per

per se credibilibus. Discursus virtualis est, quo intellectus eodem actu assentitur propositioni per se notæ, vel per se credibili, & propter illam propositioni obiectiuæ per se non notæ, vel per se non credibili connexæ cum propositione per se nota, vel per se credibili.

5. Certum est, & ab omnibus supponitur assensum fidei includere discursum formalem, vel virtualem. Ratio est, quia per actum fidei mysterijs per se non credibilibus assentimur propter diuinam veritatem, & reuelationem per se credibilem; sed hoc sufficit ad discursum abstrahentem à formali, & virtuali; ergo &c.

6. Quæritur, vtrum actus fidei includat discursum formalem, vel solum virtualem?

7. Dicendum cum Caietano, Capreolo, & alijs, quos referunt, & sequuntur Suarius disput. 6. de Fide sect. 4. & Granado tract. 9. disput. 1. num. 8. contra Durandum, Gabrielem, & alios, quos referunt, & sequuntur Valquez 1. parte disput. 5. num. 5. & Cardinalis de Lugo disp. 7. de Fide sect. 1. Fides includit discursum virtualem, ac non potest includere formalem.

8. Probtur: nam cum intellectus in eo signo, in quo assentitur præmissis, iam perfectè videt tales præmissas esse necessariò connexas cum aliqua conclusione, eodem actu assentitur etiam tali conclusioni propter præmissas, ac proinde per discursum solum virtualem, non autem formalem; cum autem intellectus in eo signo, in quo assentitur præmissis, nondum perfectè videt tales præmissas esse connexas cum conclusione, tunc prius natura assentitur præmissis, posterius, ac per actum distinctum assentitur conclusioni propter præmissas, ac proinde per discursum formalem; sed in eo signo, in quo assentimur præmissis fidei, intellectus noster iam perfectè videt præmissas fidei esse connexas cum mysterijs reuelatis; ergo eodem actu, quo assentimur præmissis fidei, assentimur etiam mysterijs reuelatis, ac proindè per discursum solum virtualem, non autem formalem. Probatur maior; nam cum intellectus in eo signo, in quo assentitur vni, iam videt illud esse connexum cum altero, non est ratio, quare differat assensum alterius connexi ad signum posterius; ergo assentitur in eodem signo, & sine discursu formali, ad quem requiritur, vt assensus conclusionis sit posterior natura assensu præmissarum. E conuerso cum intellectus in eo signo, in quo assentitur vni, non perfectè videt illud esse connexum cum altero, propter hoc ipsum differre debet assensum alterius ad signum posterius, ac proindè debet discurrere formaliter. Probatur iam maior: nam assensum fidei, vtpote voluntarium, & liberum, præcedit prudens voluntas credendi, & iudicium de prudenti credibilitate, & de obligatione credendi; sed per iudicium de credibilitate cognoscimus præmissas fidei prudenter posse, ac debere credi propter se, & vt principia, conclusiones, seu mysteria reuelata prudenter posse, ac debere credi propter præmissas, cum quibus euidenter cognoscuntur esse connexæ; ergo in eo signo, in quo intellectus ex imperio voluntatis assentitur præmissis fidei propter se, iam perfectè videt illas esse necessario connexas cum conclusionibus, seu mysterijs reuelatis, ac proinde eodem actu assentitur etiam mysterijs reuelatis, sine discursu formali, ad quem requiritur, vt assensus conclusionis distinguatur realiter ab essensu præmissarum, & sit posterior natura assensu præmissarum.

9. Nec dicas quod ex imperio voluntatis intellectus prius natura assentitur præmissis, posterius natura conclusionibus, seu mysterijs reuelatis. Nam voluntas non potest facere, vt intellectus assentiens vni obiecto, quod in eo signo videt esse connexum cum altero, non assentiatur alteri in eodem signo. Videri possunt quæ de discursu formali, & virtuali dixi quæst. 62. Logicæ.

10. Ad 1. concedo antecedens, & primam consequentiam, & nego secundam consequentiam. Dum dicimur credere super omnia, amare super omnia, dupliciter potest intelligi. Primò, quod credamus certitudine, qua non possit dari maior, amemus amore, quo non possit dari maior, & in hoc sensu nec credimus super omnia, nec amamus super omnia. Patet; nam qui habet maiorem fidem, magis, & certius credit, quam qui habet minorem; qui habet maiorem charitatem, magis amat, quam qui habet minorem: beati per visionem beatificam multò certius assentiuntur diuinis mysterijs, quæ vident, quam viatores assentiantur ijsdem mysterijs, quæ solum obscurè cognoscunt; ac Deus certitudine infinitè maiori cognoscit, quam quælibet creatura, sicut infinitè magis se ipsum amat, quam vlla creatura amet, vel amare possit Deum. Secundo potest intelligi, quod per fidem mysterijs reuelatis adhæreamus maiori certitudine, & firmitate, quam vllis obiectis naturaliter cognitis, & ita, vt motiuum credendi præferamus omnibus alijs motiuis, quæ possunt occurrere in oppositum; & proportionaliter dicimus Deum amare super omnia, quatenus Deum amamus magis, quàm vllum obiectum creatum, ac Deum præferimus omnibus alijs amabilibus: & solum in hoc sensu per fidem credimus Deo super omnia; sed cum hoc, quod per fidem mysterijs reuelatis magis assentiamur, quam vllis obiectis naturaliter cognitis, stat, quod per fidem ipsam possimus magis assentiri principijs, quam conclusionibus, licet tùm principijs, tum conclusionibus fidei magis assentiamur, quam vlli obiecto naturaliter cognito; ergo &c. Addo, quod illud exioma,

propter

propter quod vnumquodque tale, & illud magis, aliqui in præsenti materia intelligunt negatiuè, ita vt sensus sit: non possumus firmius assentiri conclusioni, quam principijs, non autem positiuè, vt sensus sit, necesse est, vt certitudine positiuè maiori assentiamur principijs, seu præmissis, quam conclusioni.

11. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Per fidem enim habemus certitudinem supernaturalem de hoc, quod Deus reuelet mysteria reuelatione essentialiter connexa cum veritate mysteriorum; sed bonitas illationis consistit in hoc, vt veritas præmissarum sit essentialiter connexa cum veritate conclusionis; ergo per fidem certificamur de bonitate illationis; & quia hoc complexum, *Deus reuelat mysteria reuelatione essentialiter connexa cum veritate mysteriorum*, est obscurum, ideo per fidem obscuram in complexo obscuro certificamur de bonitate illationis, quæ seorsim considerata est euidens. Porro non repugnat, vt dum assentimur complexo obscuro, in tali complexo assentiamur veritati, quæ seorsim sit euidens, vt patet pluribus exemplis. Nam dum assentior huic veritati complexæ obscuræ, *Deus est trinus, & vnus*, assentior huic veritati, *Deus est vnus*, quæ seorsim est euidens: dum per fidem obscuram credo me posse consequi beatitudinem supernaturalem, assentior huic veritati, ego existo, quæ seorsim mihi est euidentissima. Sed hæc quæstione 132. magis explicabuntur.

12. Ex hactenus dictis in hoc tractatu, explicari potest actus fidei, eiusque resolutio in sua motiua intrinseca. Vt eliciam actum fidei, quo credam e. g. Deum esse trinum, & vnum, primò debet mihi proponi Deum esse summam veritatem reuelantem se esse trinum, & vnum, & exigentem à me, vt id summè credam, ac proindè exercitè reuelantem se esse summam, & infallibilem veritatem. Secundo per motiua credibilitatis, & per internam illuminationem Spiritus Sancti debet mihi euidenter persuaderi, me prudenter posse, ac debere firmissimè credere Deum esse summam veritatem, reuelantem se esse trinum, & vnum, & exercitè reuelantem se esse summè veracem, & ex hoc motiuo posse, ac debere credere Deum esse trinum, & vnum. Tertiò ex motiuo credibilitatis sequitur iudicium euidens, quo dico: *ego prudenter possum, ac debeo firmissimè credere, Deum esse summam veritatem, reuelantem se esse trinum, & vnum, & exercitè reuelantem se esse summè veracem, & ex hoc motiuo possum, ac debeo firmissimè credere Deum esse trinum, & vnum.* Quarto ex hoc iudicio sequitur libera voluntas credendi, qua dico: *quia prudenter possum, ac debeo firmissimè credere Deum esse summam veritatem reuelantem se esse trinum, & vnum, & exercitè reuelantem se esse summè veracem, & ex hoc motiuo possum, ac debeo firmissimè credere, Deum esse trinum, & vnum, volo totum hoc firmissimè credere.* Quinto ex hoc actu voluntatis, concurrente Deo per auxilia gratiæ, sequitur in intellectu actus fidei imperatus, quo firmissimè dico: *Deus est summa veritas reuelans se esse trinum, & vnum, & exercitè reuelans se esse summè veracem, & quia hoc non potest esse verum, quin Deus sit trinus, & vnus, Deus est trinus, & vnus.* Obiectum formale, ac motiuum intrinsecum huius actus est hæc veritas per se credibilis; *Deus est summa veritas reuelans se esse trinum, & vnum, & exercitè reuelans se esse summè veracem.* Obiectum materiale est hæc veritas non per se credibilis, *Deus est trinus, & vnus.* Motiuum assentiendi, & obiectum formale apparet ita connexum cum materiali, vt non possit esse verum obiectum formale, quin sit verum materiale. Hic actus indiuisibilis est syllogismus quidam virtualis, quia virtualiter continet istum syllogismum formalem, constantem ex duabus præmissis, & conclusione realiter distinctis: *Deus est summa veritas, ac proindè quidquid dicit est verum; sed Deus dicit se esse trinum, & vnum; ergo Deus est trinus & vnus.* Actus voluntatis, quo volumus credere, & iudicium de prudenti credibilitate sunt actus necessariò præsuppositi ad fidem, vtpote prudentem, voluntariam, & liberam, ac motiua, ex quibus mouentur tales actus, sunt motiua solum extrinseca fidei. Ideo explicata resolutione fidei in sua motiua intrinseca, debemus agere de resolutione fidei in motiua extrinseca, hoc est in motiua credibilitatis, per quæ probamus nos posse, ac debere prudenter firmissimè credere, Deum reuelasse nostram religionem, eiusque mysteria: quod iam præstabimus tractatu sequenti.

TRACTATVS XIII.

De resolutione extrinseca fidei in motiua credibilitatis.

QVAESTIO CXXII.

Vtrum sit euidens religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam?

1. VIDETVR non esse euidens; primò quia quod est euidens, à nemine potest negari; sed omnes infideles negant christianam religionem esse prudenter credibilem, ac credendam, ac dicunt imprudenter, ac stultè à nobis credi; ergo &c.

2. Secundò non est euidens illam religionem

nem esse prudenter credibilem, & credendam, cuius doctrinam probabile est esse falsam; sed probabile est falsam esse doctrinam religionis christianæ, ac catholicæ; ergo &c. Probatur minor; nam probabile est quod probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum; sed falsitas doctrinæ christianæ, ac catholicæ probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum; ergo &c. Probatur minor; nam argumenta probantia Deum non esse trinum, & vnum; Verbum non esse incarnatum; Christum crucifixum non esse Deum; eundem Christum non esse in Eucharistia; non dari peccatum originale &c. sunt magni ponderis, & habent magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum; ergo &c. Confirmatur; nam talia argumenta sunt maioris ponderis, & habent maiorem vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum, quam argumenta, quibus redduntur probabiles opiniones philosophicæ, & theologicæ, quæ propter talia argumenta censentur probabiles; ergo &c.

3. Respondeo ex dictis motiua extrinseca fidei, seu motiua credibilitatis esse, per quæ probatur religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam. Dicuntur autem motiua extrinseca fidei, quia ijs non nititur immediatè actus fidei: is enim nititur solum testimonio Dei reuelantis: sed nititur iudicium prærequisitum ad fidem, quo iudicamus religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam. Vt igitur agamus de motiuis credibilitatis, primò hac quæstione examinabimus, vtrum probetur euidenter religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam: deinde quæstionibus sequentibus afferemus motiua, & argumenta, quibus hoc probatur & simul ostendemus omnes alias sectas non posse prudenter credi, ac proinde grauissimè peccare eos, qui relicta, vel non acceptata religione christiana, & catholica, sequuntur alias sectas.

4. Dicendum igitur; euidens est religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam.

5. Probatur primò ex Scriptura. Nam Ps. 92. dicitur, *testimonia tua credibilia facta sunt nimis*: sed testimonia etiam humana non sunt credibilia nimis, hoc est non habent maximam quamdam credibilitatem, cum non est euidens, quod propter talia testimonia possumus, & debemus credere ea, quæ testantur: ex. gr. testimonia, quibus aliqui testantur reum accusatum commisisse homicidium, non sunt nimis, hoc est maximè credibilia, cum non est euidens, quod iudex debet, ac potest prudenter credere reum commisisse homicidium, eumque condemnare; ergo &c. Rursus Io. 15. Christus dicit: *si non venissem, & locutus fuissem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo*: & paulo post, *si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*; sed si non esset euidens, quod possumus, ac debemus credere, ipsa ineuidentia obligationis excusaret nos à credendo; possemus enim suspendere iudicium, quo iudicamus nos obligari ad credendum: suspenso autem hoc iudicio, suspenderetur obligatio credendi, vt pote quæ si sit proxima, non potest dari sine tali iudicio; ergo &c. Marci vltimò dicitur *qui non crediderit, condemnabitur*; ergo qui non credit, peccat, & meretur condemnationem; sed si non esset euidens, quod possumus, ac debemus credere, possemus non credendo, non peccare, ac non mereri condemnationem; ergo &c. Ad Hebr. 2. veritas nostræ religionis dicitur à Deo confirmata, signis, & portentis; Marci vltimo prædicatio Euangelij dicitur facta fuisse, Domino cooperante, & sermonem confirmante, sequentibus signis: sed testis non satis suo testimonio confirmat aliquid, cum non reddit euidens rem, quam testatur, posse ac debere prudenter credi; ergo &c.

6. Probatur secundò ex Patribus, qui dicunt Ecclesiam catholicam Matth. 5. fuisse significatam per ciuitatem supra montem positam, quæ nequit abscondi; Danielis 2. per montem, qui impleuit vniuersam terram, ac proinde non potest in oculos non incurrere: & lib. 13. contra Faustum dicit: *clausis oculis offenditis montem*: & libro de vera religione, cap. 2. dicit: *Christianis temporibus, quænam religio sit potissimum tenenda, quæ ad veritatem, & beatitudinem via sit, non est dubitandum*. Idem colligitur ex alijs Patribus. Chrysostomus oratione, quod Christus sit Deus, concludit: *nullus itaque his contradixerit, nisi qui valde insanus, & totus stupidus sit, humanoque sensu priuatus*: Arnobius lib. 2. contra gentes dicit: *incredulum genus humanom doctrinæ Christi nunquam fuisset consensurum, nisi aperta res esset, & luce ipsa, vt dicitur, clarior*: Origenes hom. 30. in Matth. dicit *Ecclesia plena est fulgore ab oriente vsque ad occidentem*: Sapientiæ 6. dicitur: *clara est sapientia, & quæ nunquam marcescit, ac facile videtur ab his, qui quærunt eam*: sed hæc ostendunt euidens esse, quod nostra religio sit prudenter credibilis, & credenda; ergo &c. Sanctis Patribus accedunt S. Thomas 1. 2. quæst. 1. art. 4. ad. 4. & omnes Theologi: ideoque Suarius disp. 4. de fide, sect. 3. dicit, rem esse, de qua nullus catholicus potest dubitare, & Amicus probabile censet esse de fide, quod detur euidens credibilitas nostræ religionis.

7. Probatur tertio rationibus, quæ afferentur quæstionibus seqq.

8. Ad 1. distinguo maiorem: quod est euidens, à nemine potest negari, dum sufficienter considerantur, & penetrantur motiua

ua, concedo; dum non sufficienter considerantur, & penetrantur motiua, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Multa sunt ita euidentia, vt non possimus illa negare, si consideremus, & penetremus motiua, & rationes, quibus ostenduntur; possimus negare, si non consideremus motiua: E. G. multa, quæ mathematicè demonstrantur, negare non possumus, si consideremus, & penetremus demonstrationes, sed possumus negare, si nolimus audire, & cõsiderare demonstrationes; ergo non est mirum, quod infideles, si nolint considerare rationes, & motiua, quibus probatur religionem Christianam esse prudenter credibilem, & credendam, possint id negare, ac de facto negent. At quando considerant, & penetrant motiua nostræ religionis, non possunt interius negare, se posse prudenter credere, & obligari ad credendum, ideoque non credendo, peccant, & merentur condemnationem, iuxta illud Christi, Marci vltimò, *qui non crediderit, condemnabitur*. Addo vt plurimum infideles, etiam cum non sufficienter penetrant motiua nostræ religionis, ac proinde non tenentur proximè credere, habere euidentiam de hoc, quod non possunt prudenter quiescere in suis sectis, sed tenentur considerare motiua aliarum sectarum, & præsertim religionis christianæ, ac Catholicæ, & si non considerent, grauiter peccant, & merentur condemnationem.

9. Ad. 2. nego maiorem. Ad probationem distinguo maiorem: probabile est, quod probatur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum, etiam cum intellectus considerat rationes contrarias, quas debet considerare, concedo; cum non considerat rationes contrarias, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt aliquid sit probabile, non sufficit, vt probetur argumentis magni ponderis, & habentibus magnam vim trahendi, & inclinandi intellectum ad assensum, cum non considerantur argumenta contraria, sed requiritur, vt habeant talem vim etiam, cum cõsiderantur motiua contraria: ex. gr. argumenta, quibus probatur impossibile esse continuũ, & motum, ex eo, quod neque possint componi ex indiuisibilibus, neque ex partibus semper in infinitum diuisibilibus, secundum se præcisè considerata, sunt magni ponderis, cum difficillimè soluantur: sed consideratis rationibus, & experientijs, quibus ostenditur, dari motum, & continuum, sunt penitùs contemnenda, & nullam habent vim mouendi prudenter, & probabiliter intellectum ad negandum continuum, & motum: ideoq; Arist. 8. Phys. text. 22. dicit infirmitatem intellectus esse propter tales rationes negare motum. In casu nostro argumenta, quibus probatur christianam religionem esse falsam, consideratis rationibus, quibus probatur Deum reuelasse religionem christianam, & catholicam, nullius sunt momenti. Quid enim mirum, si nos, qui non possumus penetrare, quo pacto componatur continuum, & motus, quæ oculis videmus, & manibus tractamus, non possimus satis penetrare, quo pacto Deus sit trinus, & vnus, quo pacto potuerit fieri homo, & vpiuersim, quid Deus possit, vel non possit? ergo sicut imprudenter, & stultè propter rationes, quæ afferuntur contra continuum, & motum, negaremus, aut reuocaremus in dubium dari continuum, & motum, sic imprudenter propter rationes apparentes, quæ afferuntur contra mysteria Trinitatis, Incarnationis &c. dubitaremus de veritate nostræ religionis, cum aliundè probetur efficacissimè credendum esse, illam fuisse reuelatam à Deo.

QVAESTIO CXXIII.

Vtrum ex vaticinijs veteris testamenti probetur euidenter christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam?

1. VIdetur non probari: primo quia potest prudenter dubitari vaticinia veteris testamenti verè non fuisse scripta ante Christum, sed post Christum à christianis conficta, ad probandam religionem christianam, & ad ostendendum Christum nostræ religionis authorem fuisse diuinitus reuelatum, & promissum, antequam veniret.

2. Secundo in vnaquaque re standum est peritis in ea re; sed peritissimi circa vaticinia veteris testamenti, & circa eorum adimpletionem sunt Iudæi, quibus fuerunt tradita; ergo circa vaticinia veteris testamenti, & circa eorum adimpletionem, standum est Iudæis; sed Iudæi vnanimiter negant vaticinia de Messia impleta esse in Christo, & in religione Christiana; ergo &c.

3. Tertiò vt sit euidens religionem christianam esse prudenter credibilem, & credendam, requiritur, vt non solum aliqua, sed vt omnia vaticinia de aduentu Messiæ impleta fuerint in Christo, sed aliqua, non autem omnia vaticinia de Messia impleta fuerunt in Christo; ergo &c.

4. Resp. argumenta, quibus probatur euidens esse christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam, desumi ex duobus præsertim capitibus; ex vaticinijs nimirum Prophetarum, quibus christiana religio prænunciata est diù, antequam oriretur; & ex miraculis, quibus propagata est, postquam est exorta.

5. Quod ex vaticinijs Prophetarum probetur euidenter christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam, insinuauit Christus Lucæ 24. dicens, *ô stulti, & tardi corde*

corde ad credendum in omnibus, quæ locuti sunt Prophetæ. Nonne oportuit Christum pati, & ita intrare in gloriam suam? Quod hoc idem probetur ex miraculis, insinuauit idem Christus Io. 15. dicens: *si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*; ergo per miracula fit, vt qui non credunt, peccent, non credendo, adeòque sit euidens, quod tenentur credere; & per vaticinia Prophetarum sit, vt qui non credunt, sint stulti, hoc est imprudentes, & tardi corde, ac proinde quod euidens sit, quod tenentur credere.

6. Ex vaticinijs igitur Prophetarum probatur religionem christianam esse euidenter credibilem, & credendam. Nam euidenter est credibilis, & credenda religio, quæ diù antequam oriretur, imò ferè ab initio mundi fuit propheticè promissa, & prænunciata, ac pluribus figuris expressa, & à populo, qui solus profitebatur cultum vnius veri Dei, per plura annorum millia expectata; sed talis est christiana religio; ergo &c. Maior est euidens. Nam illa religio est euidenter credibilis, & credenda, quæ habet motiua, propter quæ euidens est, quod quilibet prudens potest, ac debet credere illam fuisse diuinitus reuelatam; sed euidens est, quod quilibet prudens potest, ac debet credere reuelatam fuisse à Deo religionem, quæ multis sæculis antequam oriretur, fuit propheticè promissa, & prænunciata; ergo &c. Probatur igitur minor: nam Iudæi, qui sunt christianæ religioni inimicissimi, toto terrarum orbe ab annis mille sexcentis dispersi, ac diffusi, deferunt secum libros veteris testamenti, ac vnanimiter testantur eos esse scriptos diù, antequam Christus nasceretur, & christianam religionem fundaret: testantur etiam in ijs libris præcipuè contineri promissiones, & vaticinia Messiæ venturi, cuius legem, & doctrinam deberent homines sequi, vt ad felicitatem peruenirent: testantur demum se vsque à temporibus Abrahæ, hoc est duobus circiter annorum millibus ante natiuitatem Christi, expectasse Messiam; ergo est moraliter euidens libros veteris testamenti plenos promissionibus, ac prædictionibus Messiæ venturi, ac religionis, quæ profiterentur doctrinam, & legem Messiæ, scriptos fuisse diù ante Christum, & Iudæos, qui tunc solum inter omnes populos colebant vnum, & verum Deum, libros illos recepisse vt traditos à Deo, & per duo circiter annorum millia credidisse, & expectasse Messiam venturum, vt doctrinam, & legem eius sequendo, peruenirent ad felicitatem: qui autem de his dubitaret, posset etiam dubitare, vtrum ante Christum extiterit Respublica Romana, & Athenienſus, & scripti fuerint libri Demosthenis, Ciceronis &c. sed in Christo, & in religione christiana impleta sunt, & quotidiè implentur, quæ in libris veteris testamenti promissa, & prænunciata fuerunt de Messia, ac de religione eorum, qui profiterentur doctrinam, & legem Messiæ; ergo Christus, & religio christiana fuerunt diuinitùs promissa, ac prænunciata diù, antequam Christus nasceretur, & christianam religionem fundaret. Probatur vltimum assumptum, afferendo clarissimas prædictiones de Messia, quæ manifestè impletæ fuerunt in Christo, & in religione christiana.

7. Primò tempus aduentus Messiæ Genes. 49. prædixit Iacob, dum moreretur, dicens: *non auferetur sceptrum de Iuda, neque dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, & ipse erit expectatio gentium*: sed ius sceptri, & principatus Iudaici non fuit ablatum stabiliter, & sine spe ex tribu Iuda, nisi cum Herodes, non Iudæus, sed alienigena, non ex consensu, & electione populi Iudaici, sed ex tyrannica Romanorum potentia regnum Iudæorum occupauit: tempore autem Herodis natus est Christus, qui fuit expectatio, siue, vt alij legunt, aggregatio gentium; nam Gentiles per fidem se aggregarunt Christo, & Apostolis, alijsque Iudæis, qui crediderant in Christum, non aliter, ac si illum expectassent; ergo &c. Circa hoc vaticinium Iacobi videri potest Suarius de Incarn. disp. 1. sect. 2. Lyranus, Cornelius, & alij interpretes Scripturæ, qui testimonio Hebræorum, Græcorum, Latinorum, & Chaldæi paraphrastici probant eo loco à Iacobo promissum fuisse Messiam, non autem Ieroboam, vt insulsè, & impiè docuit Rabbi Salomon, nec Nabuchodonosor, vt non minus impiè docuit Iulianus Apostata; siquidem Messias, non autem illi erant futuri expectatio gentium. Videri etiam potest Petauius in Rationario temporum, part. 2. lib. 3. cap. 16.

8. Secundò clarius tempus aduentus Messiæ, eiusque mortem, perfidiam Iudæorum in Messia negando, ac destructionem, & perpetuam desolationem regni iudaici, cum euersione Templi prædixit Angelus Gabriel, Danielis cap. 9. dicens Danieli, cui apparuerat: *Animaduerte sermonem, & intellige visionem. Septuaginta Hebdomadæ abbreuiatæ sunt super populum tuum, & super vrbem sanctam tuam, vt consumetur præuaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur iustitia sempiterna, & impleatur visio, & prophetia, & vngatur Sanctus Sanctorum. Scito ergo, & animaduerte. Ab exitu sermonis, vt iterum ædificetur Ierusalem vsque ad Christum ducem, hebdomades septem, & hebdomades septuaginta duæ, & rursum ædificabitur platea, & muri in angustia temporum; & post hebdomades septuaginta duas occidetur Christus, & non erit eius populus, qui eum negaturus est; & ciuitatem, & Sanctuarium dissipabit populus cum Duce venturo, et finis eius vastitas, et post finem belli statuta desolatio. Confirmabit autem pactum multis hebdomada vna, et in dimidio hebdomadis deficiet hostia, et sacrificium, et erit in templo abominatio desolationis, et vsque ad consummationem, et finem perseuerabit desolatio.* Debet aduerti, quod cum duplex sit hebdomas, seu septenarius, dierum nimirum, & annorum, Angelus hoc loco loquitur

quitur de hebdomadibus, seu septenarijs, non dierum, sed annorum, de quibus dicitur, Leuit. 15. *Numerabis tibi septem hebdomadas annorum, idest septies septem, quæ simul facient annos* 49. Hoc posito, Angelus prædicit primò tempus, intra quod Christus, seu Messias veniret, & impleret prophetias, abbreuiatum, seu contractum esse intra spatium 70. hebdomadarum, hoc est annorum 490. quæ hebdomadæ deberent incipere ab exitu sermonis, vt iterum ædificaretur Ierusalem, hoc est ab anno, quo edictum de iterum ædificanda Hierosolyma à Chaldæis destructa, exitum, & effectum deberet habere, quod incidit in annum septimum Artaxersis Longimani Regis Persarum, qui vt patet primo Esdræ 7. anno septimo Regni sui misit Esdram in Ierusalem cum multis Iudæis, non ex alio fine, nisi vt Hierosolymam restaurarent. Prædicit secundò, quod intra spatium septuaginta hebdomadarum ab edicto Artaxersis ædificanda erat Ierusalem in angustia temporum, hoc est tempore valde angusto, & breui, quod impletum est: siquidem, vt legitur 2. Esdr. 6. propter hostes assiduè lacessentes Iudæos, Neemias, & Iudæi angustissimo, & breuissimo tempore 52. dierum mœnia vrbis raptim perfecerunt. Prædicit tertio ab edicto Artaxersis vsque ad Christum Ducem, hoc est vsque ad tempus, quo Christus annorum 30. baptizatus à Ioanne constitutus est à Patre dux, populi fidelis, vt illum in prædicatione congregaret, dicente Patre Matthæi 4. *Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui, ipsum audite*, futuras hebdomadas 7. & hebdomadas 62. hoc est hebdomadas 69. quæ conficiunt annos 483. quot de facto inter edictum Artaxersis, & baptismum Christi intercessisse ostendunt plures Chronologi apud Cornelium cap. 9. Danielis. Siquidem septimus annus Artaxersis concurrit cum quarto octogesimæ Olympiadis, & cum anno vrbis conditæ 297. baptismus autem Christi incidit in annum 15. Tiberij Cæsaris, qui annus concurrit cum anno quarto Olympiadis 201. & cum anno vrbis conditæ 781. Prædicit quartò, quod post has hebdomadas 7. & 62. hoc est hebdomada 70. occidetur Christus, quod de facto accidit, siquidem Christus occisus est tribus annis, & tribus circiter mensibus post baptismum, qui anni spectant ad septuagesimam hebdomadam. Prædicit quintò, quod post mortem Christi non erit amplius populus eius, qui eum negaturus est, quod impletum est. Nam postquam Iudæi Christum negarunt, dicentes Pilato, *Nos non habemus regem, nisi Cæsarem*, desierunt esse populus eius. Prædicit sextò, quod post mortem Christi ciuitatem, & sanctuarium, hoc est templum, dissipabit populus cum duce venturo, & finis eius vastitas, & post finem belli statuta desolatio; quod impletum est. Nam 38. annis post mortem Christi, durante adhuc generatione eorum, qui Christum interfecerant, vt ipse Christus prædixerat, populus Romanus, Tito duce, euertit Hierosolymam, ac templum. Prædicit septimò, quod Christus confirmabit pactum, hoc est testamentum nouum, quo instituit religionem christianam, hebdomada vna, quod impletum est, cum Christus exactis tempore baptismi 69. hebdomadibus, hebdomada septuagesima per tres annos, ac tres circiter menses prædicationis confirmauit nouum testamentum multis sermonibus, vaticinijs, miraculis, & morte ipsa: ideoque moriens dixit, *consummatum est*: siquidem testamentum perficitur morte testatoris, vt dicit Apostolus ad Hebr. 10. Prædicit octauo, quod in dimidio hebdomadæ, nimirum septuagesimæ, deficiet hostia, & sacrificium, quod impletum est: siquidem per mortem Christi, quæ accidit post tres annos, & menses circiter tres septuagesimæ hebdomadæ, adeoque dimidio illius hebdomadæ, defecerunt, & mortua sunt omnia sacrificia legalia per Moysem præcepta, ideoque in signum, quod omnia legalia defeciissent, velum templi scissum est, vt dicitur Luc. 22. Prædicit nonò, quod post mortem Christi erit in templo abominatio desolationis, hoc est profanabitur flagitijs abominabilibus templum paulò post desolandum, quod impletum est; siquidem vt refert Iosephus, 38. circiter annis post mortem Christi, vt Christus ipse prædixerat, seditiosi quidam Iudæi, qui se vocabant Zelotas, templum occuparunt, & castrorum more munierunt, illudque cædibus, rapinis, alijsque abominandis flagitijs prophanarunt, & sic meruerunt, vt paulo post euerteretur, & desolaretur,

9. Decimò demum prædicit, quod vsque ad consummationem, & finem perseueraret desolatio, quod experientia mille, & ducentorum annorum videmus impleri, quibus Iudæi sæpè se, ac templum erigere conati sunt, sed frustra, & irrito conatu, ita vt hinc certò liceat conijcere hanc Iudæorum desolationem duraturam vsque ad finem mundi, vt prædicit Daniel, quando Antichristus Iudæorum templum reparabit, & in illo sedebit, & adorabitur, vt colligitur ex Apostolo 2. ad Thessal. 2. vbi de Antichristo dicit: *ita vt in templo Dei sedeat, ostendens se, tamquam sit Deus*. Cum igitur hæc, quæ à Daniele prædicta fuerunt annis circiter quingentis quadragesimo ante ortum Christi, fuerint impleta in Christo, & in Christiana religione, Christiana religio est vera, ac credi debet illam fuisse reuelatam à Deo. Addo, quod licet circa præcisum tempus, quo debet computari initium, & finis 70. hebdomadarum Danielis, plures sint opiniones, tamen iuxta omnes constat illo completas fuisse circa tempus Christi.

10. Tertiò de Messia Isaiæ 7. prædictum est, quod esset oriturus ex Virgine: *Ecce Virgo concipiet, et pariet filium*: quod nasciturus esset in Bethleem: Micheæ 9. *et tu Bethlem Ephrata Iuda paruulus es in minimis Iudæ, ex te mihi*

mihi egredietur, qui sit dominator in Israel, et egressus eius ab initio à diebus æternitatis: quod daturus esset visum cæcis, surdis auditum, gressum claudis, loquelam mutis, Isaiæ 25. *Deus ipse veniet, et saluabit nos. Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut ceruus claudus, & aperta erit lingua mutorum.* Quod futurus esset pauper, & intraturus Hierosolymam sedens super asinum, Malachiæ 9. *Exulta satis filia Syon, iubila filia Ierusalem; ecce Rex tuus veniet tibi iustus, & Saluator; ipse pauper, & ascendens super asinam, & super pullum filium asinæ*: sed hæc omnia in Christo legimus impleta; ergo &c.

11. Quartò quæ spectant ad passionem, & mortem Christi pro peccatis nostris, & ad causam, & circunstantias mortis tam clarè prædicta sunt à Dauid Ps. 22. ab authore libri Sapientiæ, qui tribuitur Salomoni, cap. 2. & ab Isaia cap. 53. vt videantur scripsisse non vaticinia futurorum, sed historiam præteritorum: ideoque de cap. 53. Isaiæ dicit Cornelius, quod posset inscribi, *passio Iesu Christi secundum Isaiam*. Dauid enim Ps. 22. loquens in persona Christi dicit: *foderunt manus meas, & pedes meos, dinumerauerunt omnia ossa mea. Ipsi verò considerauerunt, & inspexerunt me: diuiserunt sibi vestimenta mea, & super vestem meam miserunt sortem*; & Ps. 68. dicit: *dederunt in escam meam fel, & in siti mea potauerunt me aceto*. Sapientiæ sin persona Iudæorum dicitur: *Promittit scientiam Dei se habere, et filium Dei se nominat*: & paulò post, *gloriatur Patrem se habere Deum*: & infra: *si enim est verè filius Dei, suscipiet illum*: & concluditur: *morte turpissima condemnemus eum*. Quibus verbis clarissimè prædicitur Christum morte turpissima condemnandum, quia prædicaturus erat se esse filium Dei. Isaiæ 53. præter alia multa dicitur: *verè languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portauit: vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra. Posuit Deus in eo iniquitates omnium nostrum. Oblatus est, quia ipse voluit. Sicut ouis ad occisionem ducetur, & quasi agnus coram tondente se obmutescet, & non aperiet os suum. Abscissus est de terra viuentium: propter scelus populi mei percussi eum, tradidit in mortem animam suam, & cum sceleratis reputatus est: & ipse peccata multorum tulit, & pro transgressoribus rogauit*, &c. sed hæc clarissimè impleta sunt in Christo; ergo &c.

12. Quintò prædictum est præcipuum fructum aduentus, & mortis Messiæ futurum conuersionem, & aggregationem gentilium. Nam Genes. 22. promisit Deus: *in semine tuo benedicentur omnes gentes*: Genes. 49. Iacob postquam prædixit tempus aduentus Messiæ, addidit: *ipse erit expectatio gentium*: Dauid Ps. 22. postquam prædixit mortem Christi, prædicens eius fructum dicit: *conuertentur ad dominum vniuersi fines terræ, & adorabunt in conspectu eius vniuersæ familiæ gentium, quoniam Domini est regnum, & ipse dominabitur gentium*: Isaias 53. loquens de Messia dicit: *si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum. In scientia sua iustificabit ipse iustus seruus meus multos, & iniquitates eorum ipse portabit. Ideo dispertiam ei plurimos, & fortium diuidet spolia, pro eo, quod tradidit in mortem animam suam &c.* Toto deinde cap. 54. prænunciat conuersionem gentilium ad Christum, & capite 55. dicit: *ecce testem populis dedi eum, ducem, & præceptorem gentibus. Ecce gentem, quam nesciebas, vocabis, & gentes, quæ te non nouerunt, ad te current* &c. sed videmus post mortem Christi conuersos ad Deum fuisse Gentiles; ergo &c.

13. Hinc concluditur argumentum. De Messia, & de religione eorum, qui recepturi essent Messiam, à Patriarchis, & Prophetis ante annos 500. 1000. & 2000. prædicta fuerunt multa, quæ videbantur prorsus incredibilia; sed hæc omnia impleta sunt in Christo, & in religione credentium in Christum; ergo euidenter credibilis, & credenda est religio credens in Christum. Probatur maior, & minor. Nam videbatur prorsus incredibile, quod Iudæi, qui duobus annorum millibus expectauerant Messiam, & per obseruantiam legis, & studium sacrarum literarum ad aduentum eius se præparauerant, postquam venisset, non solum non essent eum recepturi, sed etiam morte turpissima essent condemnaturi; quod fossuri essent eius manus, & pedes; quod sitientem potaturi essent felle, & aceto; quod diuisuri essent eius vestimenta, & in vestem eius missuri sortem; quod in crucem elatum irrisuri; quod post mortem Messiæ euertendum esset regnum Iudæorum, desolanda ciuitas, & templum, desolatione duratura vsque ad finem mundi, ac gens Iudæorum esset dispergenda inter omnes gentes; sed hæc videmus prædicta, & impleta; ergo &c. Non videbatur minus incredibile, quod gentiles, qui loco veri Dei colebant idola, non recipiebant Scripturas, ac non solùm non expectabant Messiam, sed irridebant Iudæos, quod Messiam expectarent, recepturi essent Messiam à Iudæis crucifixum, in eumque vt Deum firmissimè credituri, & pro hac fide morituri; sed hęc etiam fuerunt prænunciata, & videmus impleta in Christo, & in religione christiana; ergo &c.

14. Confirmatur primò: nam hæc prædicta fuerunt, non vtcumque, sed notando tempus, enumerando annos, vt patet ex prophetia Danielis de 70. hebdomadibus. Rursus prænunciata fuerunt, non simul ab vno, sed seorsim à pluribus, qui vixerunt diuersis temporibus. Quædam enim prædicta sunt in libris Moysis, quædam in Psalmis Dauidicis, quædam in libro Sapientiæ, quædam in Prophetijs Isaiæ, Danielis &c. sed erat prorsus incredibile, quod plures diuersis temporibus, & locis conuenirent in prædicendis seorsim multis, quæ collectiuè implerentur in vno, nisi per illos plures loqueretur vnus, & idem spiritus Dei, qui præscit, & disponit futura, sicut præsentia; ergo. Confirmatur secundò;

nam Christus non solum in se ipso impleuit plura planè incredibilia, quæ de eo prædicta fuerant à prophetis, sed etiam prædixit alia multa, non minus incredibilia, quæ vel iam sunt adimpleta, vel quotidiè videntur impleri; ergo &c. Probatur antecedens: nam Christus prædixit euersionem Hierosolymæ, Lucæ 19. dicens: *circundabunt te inimici tui vallo &c. & ad terram prosternent te, & filios tuos, & non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoueris tempus visitationis tuæ*: & Lucæ 21. addit tempus, in quo erant hæc implenda, dicens: *non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant*; quod impletum est; siquidem 38. annis post mortem Christi, durante adhuc generatione eorum, quibus Christus hæc prænunciauerat, euersa est Hierosolyma. Prædixit gentiles conuertendos loco Iudæorum, qui non erant credituri, dicens Matth. 31. & *auferetur vobis regnum, & dabitur genti facienti fructus eius*: Matth. 8. *multi ab oriente, & occidente venient, & recumbent cum Abraham, Isaac, & Iacob: filij autem regni eijcientur in tenebras exteriores*. Prædixit vnam Ecclesiam congregandam ex Iudæis, & gentilibus ad fidem conuertendis, Io. 10. dicens: *alias oues habeo, & illas oportet me adducere, & fiet vnum ouile, & vnus pastor*. Prædixit mundum conuertendum per hoc, quod ipse crucifigeretur Io. 12. dicens: *& ego cum exaltatus fuero à terra, omnia traham ad me ipsum*: prædixit religionem christianam propagandam per persequutiones, & mortes, ac futurum, vt aduersarij Apostolis, alijsque prædicatoribus Euangelij non possent resistere, Matth. 10. dicens: *Tradent enim vos in concilijs, & in synagogis suis flagellabunt vos, & ante reges, & præsides ducemini propter me*; & Lucæ 11. *Dabitur vobis os, & sapientia, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes aduersarij vestri*. Prædixit Euangelium prædicandum in toto mundo, & miraculis confirmandum, Matth. 16. dicens: *prædicabitur Euangelium regni in vniuerso orbe in testimonium omnium*: & Marc. vlt. *Signa autem in eis, qui crediderint hæc, sequentur. In nomine meo dæmonia eijcient &c.* sed hæc videbantur planè incredibilia, & tamen iam sunt impleta; ergo &c. Addo quædam prædicta esse, quæ quotidiè videmus magis, & magis impleri. Vt enim omittam quod spectat ad dispersionem, & incredulitatem Iudæorum duraturam vsque ad finem mundi, B. Virgo Lucæ 1. prædixit de se ipsa: *Ex hoc beatam me dicent omnes generationes*: quod ita ad litterã ab annis plusquã 1600. videmus impleri, vt non solũ à christianis, sed etiam à Mahometanis communiter vocari soleat Beata Virgo; & Christus Matth. 16. prædixit se ædificaturum Ecclesiam in Petro, hoc est in rudi, & paupere piscatore, cui Ecclesiæ non posset infernus omnibus suis viribus, & conatibus præualere, dicens: *tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduersus eam*: quod annis 1600. & amplius impletum est, & quotidiè impletur; siquidem infernus omnibus suis viribus, & conatibus per Infideles, & Hæreticos, ac Schismaticos; per Imperatores, Reges, ac Tyrannos pugnauit, & pugnat contra Ecclesiam Romanam ædificatam in Petro, & in Petri successoribus Romanis Pontificibus, & tamen non potuit, nec potest præualere; ergo cum tam multa, & tam incredibilia de Christo, ac de Ecclesia christiana à Prophetis, & à Christo ipso prædicta videamus impleta, & impleri in Christo, & in Ecclesia, ac in religione christiana, euidens est prudenter credi posse, ac debere religionem christianam fuisse traditam, & reuelatam à Deo.

15. Innumera alia vaticinia possent afferri, siquidem legenti, & intelligenti sacram Scripturam euidentissimum est totum testamenti vetus, & totam rempublicam Iudæorum nihil aliud fuisse, quam prophetiam, & figuram, ac promissionem testamenti noui, atque Ecclesiæ christianæ: testamentum autem nouũ, & Ecclesiam christianam nihil aliud esse, qui adimpletionem testamenti veteris; ideoque duo testamenta sibi mutuo testimonium perhibent, & se mutuo probant. Nam ex eo, quod in testamento nouo videmus impleta, & impleri, quæ fuerunt prædicta, & figurata in veteri, euidenter est credibile, & credendũ testamentum vetus fuisse diuinitus reuelatũ: & ex eo, quod in testamento veteri fuerint reuelata, & prædicta quæ impleta sunt, & implentur in nouo, euidenter est credibile, & credendum diuinitus reuelatum esse testamentum nouum, ac religionem christianam. Hoc autem argumentum desumptum ex vaticinijs est præcipuum pro religione christiana, & præferendum est etiam argumento desumpto ex miraculis, iuxta illud S. Petri, ep. 2. cap. *Habemus firmiorem propheticum sermonem*: & iuxta illud Christi Luc. 16. *Si Moysem, & Prophetas non audiunt, neque si quis ex mortuis resurrexerit, credent*.

16. Hoc argumento ex vaticinijs vtuntur passim PP. Tertullia. Apolog. cap. 70. dicit: *Idoneum opinor testimonium diuinitatis est veritas diuinationis. Scilicet apud nos futurorum quoque fides tuta est, iam probatorum; quia cum illis, quæ quotidie scilicet probantur, prædicebantur*. Et paulò post: *quid delinquimus, oro, nos futura quoque credentes, qui iam didicimus illis per suos gradus credere?* Augustin. tom. 10. serm. 31. de verbis Domini dicit: *Ista omnia, quæ vides, non erant. Christianus populus toto orbe terrarum aliquando non erat. In prophetia legebatur, in terra non videbatur. Modo auditur, & legitur, & videtur. Ipsa Ecclesia iam est completa. Non ei dictum est: vide filia, & audi; sed audi, & vide: audi prædicta, vide completa*. Idem vrget lib. de Catech. rud. cap. 17. Eodem argumento vtitur Chrysostomus, tom. 5. in orat. contra Iud. præsertim orat. 2. & fusissimè Eusebius Cæsariensis libris de Demonstratione Euangelica.

17. Aduertunt Tertull. & August. locis citatis, quod quia ex ijs, quæ in libris veteri-

& noui testamenti prædicta sunt, illa, quæ spectant ad Christum, & eius mortem iam sunt impleta; quæ spectant ad Ecclesiam, ad conuersionem gentilium, ad dispersionem, & incredulitatem Iudæorum, partim sunt impleta, partim quotidie implentur, certissimè credendum est etiam alia esse implenda, puta quæ spectant ad Antichristum, ad diem iudicij, ad resurrectionem mortuorum, & ad æternas pænas impiorum, æternamque beatitudinem Sanctorum.

18. Ad 1. Est ita manifestum libros veteris testamenti non fuisse confictos à christianis post Christum, sed scriptos fuisse diù ante Christum, vt de hoc prudenter dubitari non possit. Iudæi enim christianis inimicissimi vbique gentium dispersi deferunt secum libros veteris testamenti, & vnanimiter testantur illos fuisse scriptos diù ante Christum. Addit Augustinus lib. 8. de Ciuitate Dei, cap. 46. Iudæos ideò fuisse dispersos per omnes gentes, & permissum, vt non crederent in Christum, vt hoc suo testimonio redderent euidenter credibilem, & credendam religionem christianam, atque hoc ipsum fuisse prophetatum à Dauid Psal. 18. dicente: *Deus ostendit mihi super inimicos meos: ne perdas eos, ne forte obliuiscantur populi mei; disperge illos in virtute tua.* Quæ verba explicans Augustinus dicit. *Demonstrauit ergo Deus Ecclesiæ suæ in eius inimicis Iudæis gratiam misericordiæ suæ: quoniam sicut dicit Apostolus, delictum eorum salus est gentibus; & ideo non eos occidit, ideſt non in eis perdidit, quod sunt Iudæi, quamquam à Romanis fuerint deuicti, & oppressi, ne obliti legem Dei ad hoc, de quo agimus, testimonium, nihil valerent. Ideo parum fuit dicere: ne occidas eos, ne quando obliuiscantur legem tuam, nisi etiam adderet: disperge illos: quoniam sicut illo testimonio Scripturarum in sua tantummodo terra, non vbique essent, profectò Ecclesia, quæ vbique est, eos prophetiarum, quæ de Christo præmissa sunt, testes in omnibus gentibus habere non posset.* Idem docet explicans Psal. 58. Relatis enim verbis illis: *disperge illos in virtute tua*, subdit. *Iam factum est: per omnes gentes dispersi sunt Iudei, testes iniquitatis suæ, & veritatis nostræ. Ipsi habent codices, de quibus prophetatus est Christus; nos tenemus Christum: & si fortè aliquis paganus dubitauerit, cum ei dixerimus prophetias de Christo, quarum euidentiam obstupescit, & admirans putauerit à nobis esse conscriptas, de codicibus Iudæorum probamus, quia hoc totum ante prædictum est. Videte, quomodo de inimicis nostris alios confundimus inimicos.* Idem docet explicans Psal. 40. in fine, vbi addit, Iudæos seruire Christianis, & fungi munere capsarij portantis codices, dicens. *Modo fratres nobis seruiunt Iudæi, tanquam capsarij, & studentibus nobis codices portant.* Et in Psalm. 56. explicans de Iudæis verba illa: *dedit in opprobrium conculcantes me, dicit. In quali ergo opprobio sunt Iudæi? Codicem portat Iudæus, vnde discat Christianus. Librarij nostri facti sunt. Quomodo solent serui post dominos codices ferre, vt illi portando, deficiant, isti legendo, proficiant. In tale opprobrium dati sunt Iudæi, & impletum est, quod tantò ante prædictum est. Quale autem opprobrium est fratres, vt hunc versum legant, & ipsi cæci attendant ad speculum suum. Sic enim apparent Iudæi de Scriptura sancta, quam portant, quo modo apparet facies cæci de speculo. Ab alijs videtur, ab ipso non videtur.* Addo, quod si tempore S. Augustini probabatur euidenter religionem christianam esse credendam ex eo, quod quæ de dispersione, & incredulitate Iudæorum prædicta fuerant, videbantur impleta annis circiter quadringentis, florente adhuc Romano imperio, multò euidentius idem probatur temporibus nostris, quibus videmus eadem esse impleta, & impleri annis mille sexcentis, & amplius, post tantam mutationem imperij Romani, & aliorum regnorum, & gentium.

19. Ad 2. distinguo maiorem: in vnaquaque re standum est peritis in ea re, vbi non est controuersia inter ipsos peritos, & cum iudicari non potest per principia intrinseca, transeat: cum est controuersia inter ipsos peritos, & iudicari potest per principia intrinseca, nego. Cum est controuersia inter peritos, standum est iudicio aliorum, & præsertim iudicio mundi: ex. gr. si sit controuersia inter pictores de optima ratione pingendi, inter milites de optima ratione pugnandi, standum est iudicio mundi; sed quando venit Christus, orta est controuersia inter Iudæos, qui erant periti diuinæ Scripturæ, vtrum Christus esset Messias ipsis promissus, & in hac controuersia plura Iudæorum millia crediderunt Christum esse Messiam, sed maior pars Iudæorum noluit credere; ergo in hac controuersia standum est iudicio mundi, & omnium penè gentium; sed omnes penè gentes, credendo in Christum, iudicarunt, & iudicant Christum esse Messiam, & irridentes Iudæos incredulos, quod adhuc expectent Messiam; ergo &c.

20. Addo primò, quod non solum gentiles, qui conuersi sunt ad Christum, iudicarunt, & iudicant Christum esse Messiam Iudæis olim promissum, sed etiam hoc iudicant omnes Mahometani, licet errent in hoc, quod dicunt post Christum, qui fuit Messias olim Iudæis promissus, missum fuisse à Deo alium Prophetam, hoc est Mahometum; sed hoc asserunt sine vllo fundamento desumpto ex prophetijs, aut miraculis &c.

21. Addo secundò peritos Scripturarum esse eos, qui in Scripturis meditantur die, ac nocte; sed ex christianis plurimi, abiecta cura rerum temporalium, in Scripturis meditantur die, ac nocte: Iudæi autem toti sunt in suis temporalibus lucris, & negotiationibus; ergo Christiani, non autem Iudæi sunt peritissimi Scripturarum.

22. Demum addo, quod cum in ipsis Scripturis prædictum fuerit Iudæos ex maiori parte non credituros in Christum vsque ad finem mundi, per hoc ipsum, quod non credant, implentur quæ prædicta sunt de Chri-

sto,

sto, adeòque fit, vt debeamus credere Christum esse Messiam Iudæis promissum, & christianam religionem fuisse diuinitus reuelatam.

23. Ad 3. distinguo maiorem: vt sit prudenter credibilis christiana religio, requiritur, vt omnia, quæ prædicta sunt de primo aduentu Messiæ ad redimendum genus humanum, impleta sint in Christo, concedo; requiritur, vt omnia, quæ prædicta sunt de secundò aduentu Messiæ ad iudicandum genus humanũ, impleta sint in Christo, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Duplex aduentus Messiæ promissus est in sacris Scripturis; primus ad redimendum, in quo prædictum est Messiam venturum pauperem, & humilem, & moriturum pro peccatis nostris, vt patet ex allatis prophetijs Ps. 22. Isaiæ 53. Danielis 9. Sap. 2. Secundo promissus est aduentus, quo Messias in die Iudicij veniet ad iudicandum genus humanum cum gloria, & maiestate magna. Iudæi suo vitio excæcati noluerunt, ac nolunt distinguere istos duos aduentus; & quia Christus in primo suo aduentu venit, non cum gloria, & maiestate, sed pauper, & humilis, noluerunt, & nolunt recipere Christum, vt Messiam. Quia Iudæi sumpserunt occasionem errandi ex eo, quod non distinxerunt duos aduentus Messiæ, ideò Christus clarissimè illos distinxit, & apertissimè locutus est de secundo suo aduentu ad iudicandum, ac de eius signis, præsertim Matt. 25. Tempore autem passionis cum Princeps Sacerdotum in concilio interrogasset Christum, vtrum esset Messias, dicens: *adiuro te per Deum viuum, vt dicas, si tu es Christus filius Dei*; Christus respondit affirmatiuè, dicens: *tu dixisti*, & quia sciebat, quod Iudæi nolebant illum recipere, quia non venerat cum maiestate, & gloria, docuit hæc esse intelligenda de secundo aduentu suo ad iudicandum, dicens: *veruntamen dico vobis: amodo videbitis filium hominis sedentem à dextris virtutis Dei, & venientem in nubibus cæli*. Errant etiam Iudæi circa aduentum Messiæ, quia aliqua vaticinia, quæ debent impleri spiritualiter, & mysticè, putant impleri debere materialiter. Ex. gr. Isaiæ cap. 2. prædictum est: *& erit in nouissimis diebus exaltabitur mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes*. Hoc vaticinium impletum est spiritualiter in Ecclesia, quæ est mons domus Domini, & exaltata est ita, vt sit visibilis toti mundo, & ad eam fluxerint, & fluant omnes gentes. Iudæi existimant hoc vaticinium implendum esse materialiter, ita vt mons *Moria*, in quo ædificatum fuerat templum, tempore aduentus Messiæ debeat materialiter eleuari, & exaltari, suppositis illi alijs montibus, & hoc miraculo excitatas ad eum venturas omnes gentes.

24. Dicunt: de aduentu Messiæ citato loco Isaiæ, & alibi prædictum est, quod erit in nouissimis diebus, hoc est parum ante diem Iudicij; ergo Christus, qui venit multò ante diem Iudicij, non est Messias.

Resp. quod in Scriptura nouissimi dies dicuntur vltima ætas mundi, quæ est ab aduentu Messiæ vsque ad diem Iudicij. Non est autem mirum, quod plura annorum millia vocentur dies nouissimi, siquidem vt dicitur Psal. 89. *mille anni ante oculos tuos, sicut dies exterus, quæ præterijt*.

QVAESTIO CXXIV.

Vtrum ex miraculis probetur euidenter religionem christianam esse prudenter credibilem, & credendam?

1. VIdetur non probari: primò quia potest prudenter dubitari, vtrum miracula, quæ narrantur, fuerint à christianis conficta ad astruendam fidem suæ sectæ.

2. Secundo potest etiam prudenter dubitari, vtrum facta fuerint præstigijs Dæmonis, & per magicas artes.

3. Tertiò Antichristus faciet signa, & prodigia magna in confirmationem falsi, vt dicitur Matth. 24. Apoc. 13. & 2. ad Thessal. 2. Suetonius in vita Vespasiani narrat Vespasianum cæco lumen, & claudo gressum restituisse. Socrates lib. 7. Historiarum, cap. 29. refert Paulum Episcopum Nouatianum fecisse miraculum in confirmationem sui falsi dogmatis. S. August. tract. 13. in Io. dicit non esse credendum Donatistis, etiamsi miracula faciant; ergo ex miraculis non probatur euidenter christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam.

4. Quartò Idololatria propagata fuit prodigijs, & portentis; simulachra enim Deorum loquebantur, & reddebant responsa, ac fiebant alia multa stupenda, & miranda; ergo ex eo, quod christiana religio propagata fuerit prodigijs, & portentis, non probatur euidenter illam credi debere, vt diuinitus reuelatam.

5. Resp. secundum argumentum ad probandum euidenter christianam religionem esse prudenter credibilem, & credendam, assumi ex miraculis. Nam euidenter est credibilis, & credenda religio, quæ postquam coepit orta, fuit per miracula propagata, & obtinuit, vt innumeræ gentes, quæ colebant idola, & profitebantur sectas speculatiuè, & practicè nefarias, conuerterentur ad colendum vnum verum Deum, in religione speculatiuè, & practicè sanctissima: sed talis est christiana religio; ergo &c. Probatur minor, primo testimonio plurimorum scriptorum, quibus si eidem negamus, poterimus negare fidem omnibus historijs. Miracula enim omnibus oculis facta ad christianam religionem propagandam, & confirmandam, narrant innumeri

ri scriptores, qui illis sæculis floruerunt, & digni sunt summa fide, cum omnes fuerint sapientissimi, & plerique etiam sanctissimi, puta Basilius, Athanasius, Gregorius Nazianzenus, & Nyssenus, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, Gregorius Magnus, Tertullianus, Eusebius Cæsariensis, Beda, Bernardus, Petrus Damianus, & alij. Videri possunt Bellarminus lib. 4. de Ecclesia, cap. 14. & Thomas Bosius lib. 5. de signis Ecclesiæ.

6. Probatur secundò: nam christiani vbique gentium ex certissima traditione narrant maiores suos ab idolis ad fidem christianam conuersos per miracula; ergo de hoc prudenter dubitari non potest.

7. Confirmatur primò; nam etiam nationes, quæ à fide Christi defecerunt ad Mahometum, testantur se ab initio ab idolis ad Christum fuisse conuersas per miracula, & ipse Mahometus in Alcorano dicit Christo ad propagandam suam legem miracula, sibi gladium esse datum; ergo etiam ex confessione Mahometanorum Christiana religio propagata fuit miraculis.

8. Confirmatur secundò: nam quia Galli, Hispani, cæteræque nationes, quæ iamdudum ab imperio Romano defecerunt, testantur se olim à Romanis subactas fuisse vi armorum, prudenter dubitari non potest, quin hoc sit verum; ergo quia non solum nationes, quæ permanserunt in christiana religione, sed etiam quæ defecerunt ad Mahometum, testantur se olim ab idolis ad fidem christianam conuersas fuisse per miracula, de hoc prudenter dubitari non potest.

9. Confirmatur tertiò: nam etiam in nationibus, quæ superiori sæculo fuerunt ab idolis ad fidem christianam conuersæ, constans est fama, non solum apud christianos, sed etiam apud gentiles, quod christiana religio fuerit miraculis confirmata; ex. gr. in Indijs Orientalibus constantissima est fama de miraculis à S. Francisco Xauerio factis in confirmationem fidei christianæ; & proportionalis est fama in Indijs Occidentalibus de miraculis factis à Sancto Ludouico Beltrando, & ab alijs.

10. Vt afferatur tertia probatio, supponenda sunt quædam manifesta, & indubitabilia. Constat igitur primo ante Christum solos Iudæos coluisse vnum Deum creatorem mundi, cæteras gentes adorasse idola.

11. Constat secundò Socratem, Platonē, Aristotelem, ac plures alios philosophos gentium lumine naturæ cognouisse dari vnum solum Deum, & tamen licet essent summâ sapientia, eloquentia, & authoritate præditi, non potuisse persuadere vlli non dicam genti, sed ciuitati, vel oppidulo, vt relictis idolis, colerent vnum verum Deum creatorem mundi.

12. Constat tertiò cultum vnius veri Dei non potuisse alijs nationibus persuaderi ab ipsis Iudæis, quamuis plures ex Iudæis essent sapientia celeberrimi, vt Salomon; alij dono prophetiæ, & miraculorum insignes, vt Moyses, Iosue, Elias, Elisæus, Daniel &c.

13. Constat quartò post mortem Christi ab Apostolis, qui erant pauperes piscatores, ignobiles, simplices, & indocti, persuasum fuisse, non vni, aut alteri, sed innumeris gentibus, non solum barbaris, sed prudentissimis etiam, & sapientissimis, puta Græcis, & Romanis, vt relictis idolis, ad fidem vnius veri Dei conuerterentur, & vt crederent res creditu difficillimas, & quæ primo aspectu videntur incredibiles, puta, quod Deus est trinus, & vnus; quod Filius Dei factus est homo, quod natus est ex Virgine, quod crucifixus, & mortuus est; quod tertia die resurrexit, & post dies quadraginta propria virtute in cœlos ascendit; quod in die Iudicij omnes mortui resurgent, & iuxta merita æternis pœnis, aut æternis præmijs afficientur.

14. Constat quintò eosdem Apostolos, eorumque successores gentibus pene omnibus persuasisse, vt amplecterentur, & obseruarent legem, sanctissimam quidem, sed difficillimam, ac nihil carni blandientem, vtpotè quæ præcipit, vt diligamus Deum super omnia, proximos autem sicut nos ipsos; vt diligamus etiam inimicos; vt abstineamus ab omni immunditia; vt nemo ducat plures vxores; vt matrimonia etiam Regum, & Principum sint penitus indissolubilia; vt omnia peccata mortalia cõfiteamur Sacerdotibus; vt neque assensu interno consentiamus vlli rei illicitæ; suadet virginitatem, & cælibatum, paupertatem, ieiunia, corporis afflictationes, contemptum omnium eorum, quæ videntur, & amorem eorum, quæ non videntur.

15. Constat sextò religionem hanc breuissimo tempore apud innumeras nationes mirabiliter fuisse propagatam, frustra contradicentibus vbique gentilium Sacerdotibus, plebe, philosophorum academijs, magistratibus, Regibus, & Imperatoribus, modis omnibus, nimirum exilijs, publicationibus bonorum, morte ipsa, & exquisitissimis supplicijs conantibus impedire subditos, ne christianam religionem amplecterentur.

16. Constat septimò plures, & præcipuas nationes integras ad Christum fuisse conuersas, ex alijs autem nationibus, plurimos christiana sacra suscepisse.

17. Constat octauò eos, qui christianam religionem sunt amplexi, tam firmiter credidisse, & credere, vt docti pariter, & indocti potius negarent se viuere, quam verum esse aliquid eorum, quæ christiana religio profitetur, & parati sint mori pro quolibet eius dogmate, ac de facto innumeri sint mortui, ita vt qui numerum computarunt, dicant numerum martyrum peruenire ad vndecim milliones; & in sola vrbe Romana martyrio affecta plus quam trecenta hominum millia.

18. Con-

18. Constat nonò plurimos ita perfectè christianam legem obseruasse, & obseruare, vt omnium virtutum gloria floruerint, & floreant, ita vt vni, qui ex sectatoribus aliarũ sectarum simul sumptarum in virtutibus moralibus narratur excelluisse, possit christiana religio opponere millenos, & millenos, eo pacto, quo vni virgini vestali, quæ apud Romanos virginitatem profitebantur ad certum solùm tempus, potest christiana religio opponere virgines millenas, & millenas.

19. Suppositis his, quæ manifestè constant, cum S. Augustino lib. 22. de Ciuit. Dei cap. 2. & cum S. Thoma 1. contra gentes, cap. 6. possumus sic argumentari. Vel miraculis tot nationes per Apostolos, eorumque successores ab idolis conuersæ sunt ad vnum Deum in christiana religione colendum, vel sine miraculis: si miraculis; ergo euidenter credibile, & credendum est christianam religionem fuisse reuelatam à Deo, cùm confirmata fuerit miraculis: si sine miraculis; ergo ipsa conuersio tot nationum ab idolis ad cultum vnius Dei in christiana religione, est maximum quoddam miraculum, quod non nisi Deo auctore, potuit fieri. Nam quo pacto fieri potuit, vt cum ante Christum à Philosophis Gentilium in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, & à sapientibus Iudæorum per miracula, & vaticinia futurorum nulla gens potuerit conuerti ad vnum Deum colendum in religione speculatiuè, & practicè multò faciliori, post Christum ab Apostolis rudibus, & indoctis, & ex omni parte contemptibilibus, non vna, sed plurimæ gentes, contradicente, & minante toto orbe terrarum, ac resistentibus ipsis Iudæis, sine vllis miraculis conuersæ fuerint ad colendum Deum in christiana religione speculatiuè, & practicè multo difficiliori, nisi Deus ipse per internas illuminationes, & inspirationes hoc opus effecerit?

20. Confirmatur primò: nam euidenter est credibile, & credendum illud, quod negari nequit, nisi affirmando aliquid incredibilius; sed negari non potest tot nationes gentilium conuersas fuisse miraculis, nisi affirmando illas conuersas fuisse sine vllis miraculis, quod euidenter est multo incredibilius; ergo &c. Probatur minor: nam quod Apostoli miraculis confirmarint Christum crucifixum esse Deum, ideoque gentes crediderint, non est incredibile; sed quod viri simplices, & indocti nulla fecerint miraculà in confirmationem religionis christianæ speculatiuè, & practicè difficillimæ, & tamen illã persuaserint tot nationibus gentilium, est penitus incredibile.

21. Confirmatur secundò; nam nationes gentilium non solum conuersę sunt ad fidem mirabili ratione, sed etiam conuersæ sunt eo pacto, quo Christus prædixit eas conuertendas; ergo cum Christus prædixerit gentiles conuertendos modo, qui planè videbatur incredibilis, & hoc sit impletum, euidenter est credibile, & credendum, nationes gentilium conuersas fuisse, authore Deo.

22. Ad 1. nego maiorem. Nam est planè incredibile solos christianos, & catholicos omni tempore, & vbique gentium habuisse artem fingendi miracula, ita vt crederentur à doctis, & indoctis, eorumque religio perueniret nationibus, non solum simplicioribus, sed etiam prudentioribus, sectatores autem aliarum sectarum hac arte carere, & semper caruisse; sed constat Mahometanos, Iudæos post Christum, & hæreticos, nullis temporibus, & locis habere, vel habuisse artem fingendi miracula, ita vt credantur, eorumque secta miraculis persuadeatur; ergo incredibile est hæc miracula à christianis fingi, vel ficta fuisse, sed dicendum, quod ideò miracula à christianis persuadentur, & creduntur, quia verè fiunt. Confirmatur; nam Iudæi ante Christum per duo annorum millia potuerunt persuadere miracula facta in confirmationem suæ religionis; post Christum cum maximè vellent, non possunt, nec annis mille sexcentis, & amplius, potuerunt persuadere miracula. Nationes, quæ per hæresim separatæ sunt à catholicis, antequam separarentur, poterant suadere suam religionem miraculis, quæ in numera narrantur, & constanter creduntur facta fuisse in Græcia, in Anglia, alijsque nationibus, antequam in hæresim inciderint; postquam à religione catholica defecerunt, non possunt persuadere, immò nec audent fingere fieri miracula in confirmationem horum sectarum, eo pacto, quo persuadentur, & constanter creduntur fieri apud catholicos.

23. Ad 2. nego maiorem. Nam non est prudenter credibile, quod soli christiani, & catholici, semper, & vbique habuerint, & habeant hanc artem præstigijs dæmonum faciendi miracula in confirmationem suæ religionis, cæteras sectas carere, ac semper caruisse hac arte, præsertim cum religio catholica tradat legem sanctissimam, & dæmonibus, eorumque præstigijs infensissimam. Confirmatur: nam dæmonis maximè interest, vt in mundo conseruetur, & propagetur idolatria, per quam ipsis dæmonibus in idolis deferuntur honores diuini, quos dæmones potè superbissimi maximè appetunt: sed christiani semper, & vbique habuerunt virtutem faciendi miracula, præsertim ad gentiles à cultu idolorum, & dæmonum conuertendos ad cultum vnius Dei creatoris cæli, & terræ; ergo christiani miracula faciunt, non præstigijs dæmonum, sed virtute Dei creatoris cæli, & terræ; præsertim cum plurima miracula à christianis facta, puta suscitationes mortuorum, illuminationes cæcorum &c. fieri nequeant virtute dæmonum, sed solùm virtute diuina.

24. Ad 3. ex signis, & prodigijs, quæ faciet Antichristus, respondeo, quod vt loquitur

tur Apostolus 2. ad Thess. 2. Antichristi aduentus erit, *secundum operationem Satanæ in omni virtute, & signis, & prodigijs mendacibus*; ergo Antichristus non faciet miracula vera, & quæ excedant virtutem, & operationem Satanæ, sicut excedunt suscitationes mortuorum, illuminationes cæcorum &c. quæ à solo Deo possunt fieri, iuxta illud Psal. 125. *qui facit mirabilia magna solus*, sed Antichristus solum faciet miracula falsa, mendacia, & apparentia, ac non excedentia virtutem dæmonum, ideoque Apoc. 13. inter maxima Antichristi prodigia prædicitur, quod faciet, vt ignis descendat de cælo, & vt loquatur imago bestiæ, quæ facillimè fieri possunt à dæmone. At in confirmationem religionis christianæ facta sunt, & fiunt vera miracula, & excedentia virtutem dæmonum, puta, suscitantur mortui, illuminantur cæci &c. ergo prodigia, quæ fient ab Antichristo contra religionem christianam, erunt omnino contemnenda, comparatione prodigiorum, quæ facta sunt, & fiunt, & etiam in fine mundi fient in confirmationem religionis christianæ; eo pacto, quo prodigia, quæ, vt refertur Exodi 7. facta sunt à magis Pharaonis, fuerunt omnino contemnenda, comparatione prodigiorum, quæ facta sunt à Moyse, & prodigia, quæ facta sunt à Simone Mago, fuerunt contemnenda, comparatione prodigiorum factorum à Petro. Proportionaliter dico cæcum, qui fuit curatus à Vespasiano, non fuisse verè, & incuraliter cæcum, & claudum, non fuisse incurabiliter claudum, vt patet ex Tacito, qui lib. 4. Historiarum narrat medicos de ipsis interrogatos respondisse vtrumque posse curari; ergo Vespasianus non fecit vera miracula, & excedentia virtutem dæmonum. Addit Tertullianus in Apologetico, cap. 22. credibile esse morbos illos fuisse causatos à dæmone, qui alterum impediebat, ne videret, alterum, ne recta ambularet, vt ablato deinde impedimento, videretur factum miraculum. Miraculum, quod à Socrate narratur, non fuit factum à Paulo Episcopo Nouatiano in confirmationem falsi dogmatis, sed à Deo in confirmationem veri baptismi. Cum enim, vt Socrates refert, Iudæus quidam, qui fuerat catholicè baptizatus ab Attico Episcopo Constantinopolitano, fingens se non esse baptizatum, veniisset ad Paulum Nouatianum, vt ab eo iterum baptizaretur, & sic irrideret baptismum, tota aqua sacri fontis repente euanuit, Deo non permittente, vt impostor Iudæus in baptismi irrisionem iterum baptizaretur ab hæretico. Augustinus dicit non esse credendum Donatistis, etiamsi miracula faciant; tum quia in confirmationem falsi dogmatis non possunt fieri miracula alia, quam falsa, & mendacia, qualia faciet Antichristus; tum quia religio catholica ita est confirmata miraculis, ac vaticinijs Prophetarum, vt quæcunque reuelationes, & miracula afferantur in contrarium, sint omnino contemnenda, & censenda falsa miracula, & falsæ reuelationes, iuxta illud Apostoli ad Gal. 1. *Licet nos, aut Angelus de cælo euangelizet vobis, præter quam quod euangelizatum est, anathema sit.*

25. Ad 4. Idololatria propagata fuit miraculis falsis, ac merè apparentibus, ac non excedentibus virtutem dæmonum, quæ proinde comparatione miraculorum factorum in confirmationem fidei catholicæ, fuerunt penitus contemnenda, vt patet ex eo, quod nationes gentilium, illis contemptis, conuersæ sunt ad cultum vnius veri Dei.

QVÆSTIO CXXV.

Vtrum euidenter probetur cæteras sectas, præter religionem christianam, non esse prudenter credibiles?

1. Videtur non probari euidenter. Cum enim omnes sectæ habeant magnum numerum sectatorum, & afferant pro se argumenta non contemnenda, ac de nulla sit euidens, quod sit vera, & diuinitus reuelata, apparet rationabile, vt Deus permittat vnumquemque, tutâ conscientia, liberè, ac licitè permanere in ea secta, in qua natus est.

2. Secundo Mahometani probant suam sectam esse prudenter credibilem, & credendam, argumento simili illi, quo nos probamus religionem christianam esse prudenter credibilem, & credendam; ergo &c. Probatur antecedens, afferendo hoc argumentum. Vel enim Mahometanismus propagatus est per miracula, vel sine miraculis: si per miracula, prudenter est credendum Mahometanismũ fuisse diuinitus reuelatum; si sine miraculis, hoc ipsum est magnum miraculum.

3. Resp. euidens esse, quod sola christiana religio prudenter est credibilis, & credenda, cæteræ sectæ non possunt prudenter credi. Probatur primò: nam ex dictis euidens est omnes debere amplecti, ac sequi religionem christianam, firmissimè credendo illam fuisse diuinitus reuelatam; sed religio christiana docet non esse sequendas alias sectas; ergo euidens est nos non posse prudenter sequi, & profiteri aliam sectam.

4. Probatur secundò: nam aliæ sectæ reducuntur ad Atheismum, Ethnicismum, Philosophismum, Iudaismum, & Mahometanismum; sed euidens est homines per se non posse prudenter sequi, & amplecti vllam ex dictis sectis; ergo &c. Probatur minor, discurrendo per singulas sectas. Primò Atheismus, hoc est secta negans dari Deum, vel concedens dari Deum, sed negans illum habere prouidentiam moralem rerum humanarum, repugnat lumini naturæ, ideoque nemo potest prudenter hanc sectam sequi.

5. Confirmatur primò: nam rationes,

quibus probauimus religionem christianam diù antequam oriretur, fuisse promissam, & reuelatam, postquam est orta, fuisse miraculis propagatam, ostendunt euidenter credibile, & credendum esse dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarũ; ergo ostendunt euidenter non posse prudenter negari dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarum.

6. Confirmatur secundò: nam qui negant dari Deum, & habere prouidentiam rerum humanarum, procul dubio pro sua secta non possunt afferre vlla miracula, & signa facta in confirmationem illius: siquidem eo ipso, quod afferrent, destruerent suam sectam; ergo ex hoc capite non potest habere vllam credibilitatem.

7. Secundo Ethnicismus, hoc est secta colens plures Deos, repugnat lumini naturali, quo euidenter ostenditur dari vnum solum Deum, incorporeum, & optimum, ac proinde non potest prudenter credi dari plures Deos, præsertim tales, quales coluntur ab Ethnicis, ex quibus nimirum Dijs, alij sint mares, & alij fœminæ, & qui talia gesserint, quæ cum homines gerunt, censentur sceleratissimi.

Confirmatur; nam argumenta, quæ probant religionem christianam fuisse diuinitus prænunciatam, antequam oriretur, postquam est orta, fuisse diuinitus miraculis propagatam, ostendunt etiam euersionem idololatriæ fuisse diuinitus prænunciatam, & eamdem idololatriam fuisse per miracula à christianis in pluribus gentibus euersam; ergo sicut ostendunt euidenter religionem christianam prudenter credi posse, ac debere, sic ostendunt idololatriam non posse prudenter credi.

8. Tertiò Philosophismus, seù Deismus est secta dicentium nullam religionem fuisse diuinitus reuelatam, nullam legem positiuam fuisse à Deo traditam, ac proinde illud solum de Deo credendum, quod probetur ratione naturali, puta quod Deus sit, & vnus tantum sit; quod habeat prouidentiam rerum humanarum, ac solum obseruandam esse legem naturalem; sed ex vaticinijs Prophetarum, & ex miraculis probatur euidenter esse prudenter credibile, & credendum religionem, ac legem christianam fuisse diuinitus reuelatam, & traditam; ergo euidens est homines non posse prudenter sequi sectam Philosophorum, ac non posse prudenter negari dari aliquam religionem, ac legem diuinitus reuelatam.

9. Quartò nos christiani conuenimus cũ Iudæis quoad reliqua, ac solum discrepamus in eo, quod Iudæi negant Messiam venisse, nos christiani dicimus Messiam iam venisse, & Christum esse verum Messiam, cuius doctrina, & lex sit sequenda: sed omnia argumenta allata probant credi debere Messiam iam venisse, & Christum esse verum Messiam, cum in Christo impleta sint, quæ de Messia prædicta fuerunt à Prophetis, & religio credens Christum esse Messiam, per miracula fuerit propagata; ergo probant euidenter non posse prudenter negari Christum venisse, & Christum esse Messiam.

10. Confirmatur primò: nam ante aduentum Christi religio Iudæorum expectantium Messiam semper confirmata miraculis fuit, & prædictionibus futurorum, quæ suis temporibus cernebantur impleri; ergo ante Christum religio Iudæorum erat euidenter credibilis, & credenda, præsertim cum ante Christum nulla esset alia secta, quàm Ethnicorum, quæ cum repugnaret lumini naturæ, euidenter erat incredibilis; sed post Christum secta Iudæorum non fuit amplius confirmata vllis miraculis, & vaticinijs futurorum, religio christiana confirmata fuit, & semper confirmatur miraculis, & impletionibus prædictionum; ergo secta Iudæorum negantium Messiam venisse non est prudenter credibilis, religio christiana est prudenter credibilis, & credenda.

11. Confirmatur secundò: nam Iudæi post Christum fuerunt à Deo penitus derelicti, & in suis libris Thalmudicis docuerunt innumerabiles errores absurdos, & lumini naturali repugnantes, de quibus videri possunt Sixtus Senensis lib. 2. Bibliothecæ Sanctæ, Galatinus, & alij, & quosdam Iudæorum errores refert etiam Bellarminus lib. 4. de notis Ecclesiæ, cap. 11.

12. Quinto Mahometus dixit quidem se esse prophetam missum à Deo, sed nullis signis, & miraculis potuit probare se esse prophetam; ergo stultè, & imprudenter creditur Mahometum esse prophetam. Probatur antecedens: nam non potuit afferre vllas prophetias, vel prædictiones, quibus antequam veniret, fuerit promissus, & expectatus, ac fuerit præceptum, vt illi crederetur, cum nos christiani afferamus innumeras prædictiones, & promissiones, quibus fuit prædictus Messias, præcipiendo, vt illi crederemus; ergo &c.

13. Confirmatur primò: nam nos christiani ideò prudenter credimus Christo, quia Moyses, & Prophetæ promiserunt Messiam venturum, & impleturum ea, quæ fuerant promissa, & præfigurata in veteri testamento, & præceperunt, vt crederemus Messiæ, eiusque legem amplecteremur, & hæc omnia videmus impleta in Christo; sed Christus Matth. 24. Marc. 13. & alibi, prædixit venturos multos falsos prophetas, & monuit, ac præcepit, vt si dicerent contraria doctrinæ ab ipsomet Christo traditæ, illis non crederemus, sed illos detestaremur: Mahometus autem tradidit doctrinam contrariam doctrinæ Christi; ergo euidens est non posse prudenter credi Mahometo.

14. Confirmatur secundò: nam Christus innumeris miraculis ostendit se esse Messiam

à Deo

à Deo missum, Mahometus nullis miraculis potuit probare se esse prophetam, & ipsemet in Alcorano dixit, Christo miracula, sibi gladium datum fuisse à Deo, & capit. 18. & 19. docet bello cogendos homines ad credendum; ergo stultè creditur Mahometum fuisse prophetam à Deo missum. Capite 68. Alcorani Mahometus insinuat se fecisse quoddam miraculum in Luna, at non explicat, quodnam fuerit; sed quodcumque illud fuerit, suo tantum testimonio id probat, & interpretes Alcorani dicunt à nemine miraculum illud visum fuisse; ergo illud miraculum leuiter, & stultè creditur.

15. Confirmatur tertiò: nam Christiana religio, postquam est orta, propagata fuit innumeris miraculis, & post ortum Mahometanismum nouis semper miraculis confirmatur: at Mahometanismus nullis ab initio miraculis fuit propagatus, nullis deindè miraculis confirmatus.

16. Confirmatur quartò: nam Mahometus in Alcorano docet plures errores absurdissimos, & lumini naturali repugnantes. Nam cap. 5. 25. & 84. & alibi passim docet beatitudinem futuræ vitæ consistere in cibo, & potu, & in multitudine vxorum, & cap. 43. dicit Deum, & Angelos orare pro Mahometo, quo nihil stultius excogitari potest.

17. Ad 1. Aliæ sectæ licet habeant magnum numerum sectatorum, tamen habent in se argumenta penitus contemptibilia, præsertim si comparentur cum argumentis, quibus nititur religio christiana: sed euidens est, quod nemo potest prudenter manere in sectis, quæ nitantur argumentis penitus contemnendis, etiamsi in talibus sectis sit natus, & magnum habeant numerum sectatorum; ergo euidens est, quod infideles non possunt manere in suis sectis. Nec excusantur ab obligatione amplectendi religionem christianam eo, quod non sit euidens religionem christianam fuisse diuinitus reuelatam. Sicut enim licet non sit euidens aliquas leges humanas fuisse legitimè latas à Principe, si tamen sit euidens prudenter credi posse, ac debere illas leges fuisse legitimè latas, euidens est, quod subditi tenentur se subijcere talibus legibus, & si nolint se subijcere hoc prætextu, quod non sit euidens tales leges fuisse legitimè latas à Principe, sunt extremo supplicio digni, tanquam contumaces, & rebelles, & hoc principium in moralibus, & politicis est euidentissimum, & apud omnes gentes receptum: sic licet non sit euidens religionem, & legem christianam fuisse diuinitus reuelatam, tamen cum ex vaticinijs Prophetarum, & ex miraculis euidens sit prudenter credi posse, ac debere religionem, ac legem christianam fuisse diuinitus reuelatam, euidens est omnes obligari ad amplectendam religionem christianam, ac si nolint amplecti eo prætextu, quod non sit euidens illam diuinitus fuisse reuelatam, esse extremo supplicio dignos, tanquam Deo contumaces, & rebelles. Confirmatur: nam nulla datur lex humana, de qua ita sit euidens prudenter credi debere illam fuisse latam ab habente legitimam potestatem, sicut de religione, ac lege christiana est euidēs, prudenter credi posse, ac debere illam fuisse latam à Domino totius mundi. Quis enim potest prudenter dubitare, vtrum lex, quæ diù antequam promulgaretur, fuit promissa, postquam est promulgata, fuit miraculis confirmata, fuerit lata à Deo domino totius mundi, qui solus potest præscire, ac disponere futura, antequam fiant: & cum sit dominus totius naturæ, potest per miracula dispensare in legibus naturę? ergo si excusaremur ab obligatione subijciendi nos legi christianæ, quilibet excusari posset ab obligatione omnium legum humanarum, eo prætextu, quod vel non sit euidens authorem talium legum habuisse legitimam potestatem, vel non sit euidens tales leges latas fuisse ab illis authoribus.

18. Ad 2. Simili argumento posset probari etiam ethnicismum fuisse diuinitus reuelatum. Constat enim ante aduentum Christi ethnicismum multò magis fuisse propagatum, quàm post aduentum Christi propagatus fuerit mahometanismus, siquidem ante aduentum Christi omnes gentes, & nationes, exceptis tantum Iudæis, colebant idola; sed facto dilemmate probari non potest. Ethnicismum ante Christum fuisse diuinitus reuelatum; ergo neque potest probari post Christum Mahometanismum fuisse diuinitus reuelatum. Ratio est, quia vt secta, quæ blanditur sensui, & relaxat fræna licentiæ, propagetur, procul dubio non requiruntur miracula, sed potius requiruntur miracula, ne homines ad voluptates, & ad licentiam proni talem sectam amplectantur; sed Gentiles ante Christum, & Mahometani post Christum blanditi fuerunt sensui, & relaxarunt fræna licentiæ, permittentes multitudinem vxorum, & post hanc vitam promittentes beatitudinem quamdam bestialem, consistentem in voluptatibus corporeis; ergo non est mirum, quod mahometanismus propagatus fuerit sine miraculis; præsertim cum propagatus fuerit vi armorum, & per potentiam bellicam. At christiana religio, quæ non indulget sensui, imo proponit difficillima ad credendum, ad sperandum, & ad agendum, propagata fuit toto orbe terrarum à paucis hominibus rudibus, & indoctis, non vi armorum, sed toto mundo conante impedire, ne propagaretur; sed hoc non potuit euenire sine maximo miraculo, vt ostensum est; ergo &c.

QVÆSTIO CXXVI.

Vtrum probetur euidenter solam religionem catholicam Romanam esse prudenter credibilem, omnes alias sectas non esse prudenter credibiles, & credendas?

1. VIdetur non probari euidenter; primò quia vt probaretur euidenter religionem Catholicam Romanam esse prudenter credibilem, & credendam, deberet ostendi nullum dogma in ea tradi contrarium veritati, tum cognitæ per lumen naturale, tum diuinitus reuelatæ; sed hoc non ostenditur; ergo &c.

2. Secundò prudenter credi potest ad salutem sufficere, vt conueniamus in præcipuis dogmatibus spectantibus ad Deum trinum, & vnum, ad Incarnationem Verbi, & ad passionem, & mortem Christi, licet discrepemus quoad alia: sed hæretici recentiores nobiscum conueniunt quoad hæc præcipua dogmata, & solum discrepant quoad secundaria; ergo &c.

3. Tertiò non tantum doctis, sed etiam simplicibus, & indoctis deberet esse euidens solam religionem christianam, & catholicam esse prudenter credendam; sed non explicatur, quo pacto hoc sit euidens etiam indoctis; ergo &c.

4. Quartò si probaretur euidenter religionem catholicam esse prudenter credibilem, & credendam, probaretur euidenter religionem catholicam esse veram; sed hoc non probatur euidenter; ergo &c.

5. Resp. euidens esse solam religionem catholicam romanam esse prudenter credibilem, & credendam, cæteras sectas prudenter credi non posse.

6. Probatur primò; nam ex dictis euidens est religionem illam esse prudenter credibilem, & credendam, quam Christus fundauit, & instituit, sectas autem, quas instituerunt qui desciuerunt à religione, quam Christus instituit, & rebellarunt ab Ecclesia, quam Christus fundauit, prudenter credi non posse; sed Ecclesiam catholicam romanam Christus instituit, cæteras autem sectas instituerunt qui desciuerunt à religione, quam Christus fundauit; ergo &c; Probatur minor; nam Christus Ecclesiam suam fundauit in Petro, eiusque successoribus, dicens Matth. 16. *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non prævalebunt aduersus eam*, & suas oues Petro commisit regendas, dicens Ioan. 21. *pasce oues meas*; sed Ecclesia catholica romana est Ecclesia fundata in Petro, eiusque successoribus paret ab annis plusquam mille sexcentis; omnes aliæ sectæ desciuerunt, & rebellarunt ab Ecclesia fundata in Petro, & quæ paret Petro, eiusque successoribus; ergo &c.

7. Confirmantur primò; nam sicut posito, quod regnum sit fundatum, & institutum sub regibus, euidens est legitimum regnum manere apud eos, qui parent regibus, cæteros autem, qui desciuerunt, & rebellarunt à regibus, fuisse, & esse rebelles regni; sic cum Ecclesia, quæ est regnum Christi, fuerit à Christo fundata in Petro, eiusque successoribus, & fuerit Petro commissa, tanquam supremo pastori, euidens est Ecclesiam Christi mansisse, & manere apud eos, qui ab annis plusquam mille sexcentis paruerunt, & parent Petro, eiusque successoribus, cæteros autem, qui desciuerũt, ac rebellarunt à Petro, eiusque successoribus, esse rebelles Ecclesiæ à Christo fundatæ, & institutæ.

8. Confirmatur secundò; nam procul dubio, viuente Petro, vera Ecclesia Christi fuit, quæ Petro paruit, & consensit, Simon magus, eiusque sectatores, qui se separarunt ab Ecclesia, quæ Petro consentiebat, & parebat, fuerunt hæretici, & rebelles ab Ecclesia Christi. Petro successit Linus, & Lino viuente, vera Ecclesia fuit, quæ consensit Lino, Menander, Saturninus, & alij, qui separarunt se ab Ecclesia, quæ consentiebat Lino, fuerunt hæretici, & rebelles ab Ecclesia Christi. Temporibus sequentibus vera Ecclesia Christi fuit, quæ paruit, & consensit Cleto, Clementi, aliisque Romanis Pontificibus successoribus Petri; Marcionitæ, Manichæi, Sabelliani, Arriani, Nestoriani, Eutichiani, Monotelitæ, Iconomachi, & superiori seculo Lutherani, Caluinistæ, alijque, qui se separarunt ab Ecclesia consentiente, & parente Romanis Pontificibus successoribus Petri, fuerunt hæretici, & rebelles ab Ecclesia Christi.

9. Respondent ab initio Petrum, Linum, Cletum, aliosque Romanos Pontifices mansisse in fide Christi, ideoque Ecclesiam illis consentientem fuisse Ecclesiam Christi; consecutis temporibus, Romanos Pontifices defecisse à fide Christi, & introduxisse varios errores, ac mutatos in Antichristos, ac proinde Ecclesiam Romanis Pontificibus consentientem defecisse à fide Christi, ac mutatam fuisse in Ecclesiam Antichristi.

10. Sed contra primo: nam Manichæi, Arriani, Nestoriani, & omnes, qui confessione recentiorum hæreticorum fuerunt hæretici, separarunt se ab Ecclesia consentiente Romanis Pontificibus, hoc prætextu, quod Romani Pontifices cum Ecclesia ipsis consentiente defecissent à fide Christi: ergo dum Lutherani, Caluinistæ, & omnes sectarij hujus temporis dicunt hoc, dicunt id, quod dixerunt, & semper dicent omnes hæretici, & rebelles ab Ecclesia Christi, ac proinde habendi sunt vt hæretici, ac rebelles. Secundò Christus Matth. 16. promisit portas inferi non prævalituras aduersus Ecclesiam fundatam in Pe-

Petro; sed si Ecclesia consentiens Petro, eiusque successoribus, amisisset fidem Christi, procul dubio portæ inferi prævaluissent adversus eam; ergo &c. Tertiò contra est, nam ex historijs Ecclesiasticis scimus, quandonam, & à quibus authoribus introducti fuerint errores Arrianorum, Nestorianorum &c. scimus etiam, quæ turbæ, & qui tumultus ex occasione talium errorum fuerint exorti; quæ concilia celebrata; qui libri scripti &c. ergo si Pontifices Romani introduxissent errores, & mutati fuissent in Antichristos, scriptum fuisset in Ecclesiasticis historijs; sed non est scriptum, imò de hac mutatione altum silentium apud omnes Scriptores; ergo imprudenter creditur, ac impudenter, & impiè dicitur ex sola libidine mentiendi, Romanos Pontifices introduxisse errores, & Ecclesiam Christi mutasse in Ecclesiam Antichristi. Quartò si ab annis circiter mille, vt dicunt hæretici huius temporis, Ecclesia adhærens Romanis Pontificibus defecit à fide Christi, & mutata est in Ecclesiam Antichristi, vel in terris remansit his annis mille visibilis Ecclesia Christi, vel non; si remansit, dicant vbinam gentium fuerit? quinam veram Christi religionem fuerint professi? quos libros scripserint? apud quos habeatur eius mentio? sed non possunt hæc dicere; ergo. Si non remansit; ergo iam portæ inferi per annos mille prævaluerunt adversus Ecclesiam Christi. Quintò Christus præcepit, vt audiremus Ecclesiam, & vt acquiesceremus eius iudicio, dicens Matth. 18. *si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi velut ethnicus, & publicanus*: sed non de alia Ecclesia hoc est intelligendum, quam de ea, quam promisit se ædificaturum in Petro, & portas inferi non prævalituras aduersus eam; ergo ex doctrina Christi, qui nolunt audire Ecclesiam ædificatam in Petro, & nolunt eius iudicio acquiescere, habendi sunt vt ethnici, & publicani.

11. Confirmatur primò: nam procul dubio qui non solum nolunt acquiescere iudicio regis, sed neque volunt acquiescere iudicio regni congregati in comitijs generalibus repræsentantibus totum regnum, sunt rebelles regni; ergo qui non solum nolunt acquiescere iudicio successorum Petri Pontificum Romanorum, sed neque volunt acquiescere iudicio totius Ecclesiæ congregatæ in Concilijs generalibus repræsentantibus totam Ecclesiam, sunt rebelles Ecclesiæ; sed omnes sectæ, excepta Ecclesia catholica romana, nolunt acquiescere iudicio conciliorum generalium; ergo sunt rebelles Ecclesiæ, & earum sectatores habendi sunt vt ethnici. Ratio est, quia in quolibet regno, & republica qui non vult acquiescere, & parere supremæ potestati, est rebellis; sed Christus supremam potestatem iudicandi de controversijs fidei dedit Ecclesiæ fundatæ in Petro, dicens; *si Ecclesiam non audierit, sit tibi velut ethnicus*; ergo qui nolunt acquiescere, & parere Ecclesiæ fundatæ in Petro, eiusque successoribus, est rebellis Ecclesiæ; præsertim cum Christus promiserit portas inferi non prævalituras aduersus Ecclesiam ædificatam in Petro.

12. Confirmatur secundo; nam sectarij recentiores nolunt acquiescere iudicio vllius Ecclesiæ visibilis ex ijs, quæ fuerunt ab annis circiter mille ante ipsos. Nam dicunt Ecclesiam romanam ab annis mille fuisse Ecclesiam Antichristi, alias Ecclesias fuisse Ecclesias hæreticorum, & schismaticorum, & nullam assignant Ecclesiam visibilem, quæ fuerit his annis mille, cuius iudicio velint acquiescere; ergo procul dubio, cum nolint audire Ecclesiam, habendi sunt vt ethnici.

13. Concluditur argumentum; Christus dixit; *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non prævalebunt aduersus eam*: Lutherus, Caluinus, alijque sectarij dicunt Ecclesiam fundatam in Petro, eiusque successoribus, ab annis mille defecisse à fide Christi, ac proindè aduersus eam prævaluisse portas inferi. Cui prudenter est credendum, Christo, an Luthero, Caluino, & sectarijs? Christus, postquam promisit portas inferi non prævalituras aduersus Ecclesiam ædificandam in Petro, dedit illi Ecclesiæ supremam potestatem iudicandi, & præcepit, vt qui illam non audiunt, habeantur vt Ethnici: Ecclesia suprema hac potestate iudicat omnes, qui ipsam nolunt audire, habendos vt Ethnicos; Lutherani, Caluinistæ, & omnes sectarij, ac Schismatici nolunt Ecclesiam audire, ac dicunt potius habendos vt Ethnicos, qui audiunt Ecclesiam Romanam fundatam in Petro. Cuius iudicio prudenter standum, Ecclesiæ, an sectariorum?

14. Hoc argumento desumpto ex eo, quod vera Ecclesia Christi sit, quæ consentit, & paret Romanis Pontificibus, qui Petro longo ordine successerunt, contra hæreticos, & Schismaticos communiter vsi sunt Patres. Tertullianus libro de Præscriptionibus dicit; *Cedant hæretici origines Ecclesiarum suarum: euoluant ordinem Episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, vt primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis, vel Apostolicis viris habuerit authorem, & antecessorem. Hoc enim modo Romanorum Ecclesia Clementem à Petro ordinatum præfert.* Optatus Mileuitanus lib. 2. contra Parmenianum Donatistam, enumeratis Romanis Pontificibus à Petro vsque ad Siricium, qui tunc sedebat, subdit. *Vos vestræ cathedræ originem ostendite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare*: & eodem libro: *vnde est, inquit, quod claues Regni vobis Donatistæ vsurpare contenditis, qui cathedram Petri vestris præsumptionibus, & audacijs sacrilegè conculcatis?* Augustinus epist. 165. ad eundem finem enumerat Romanos Pontifices à Petro vsque ad Anastasium, qui tunc sedebat; & in Psalmo contra partem Donati, Donatistas alloquens, dicit. *Numerate Sacerdotes, vel ab ipsa sede Petri,*

tri, & in ordine illo Patrum quis cui succesſerit, videte: ipſa eſt Petra, quam non vincunt ſuperbæ inferorum portæ: & lib. contr. Epiſt. fundamenti, cap.4. dicit: *Tenet me in Eccleſia ab ipſa ſede Petri Apoſtoli, cui paſcendas oues ſuas Dominus commendauit, vſque ad præſentem Epiſcopatum ſucceſſio Sacerdotum*: & lib. de Vtil. credendi: *dubitabimus nos illius Eccleſiæ concredere gremio, quæ ab Apoſtolica ſede per ſucceſſiones Epiſcoporum, fruſtra hæreticis circumlatrantibus, culmen authoritatis obtinuit?* Cyprianus lib.4.Epiſt.8. loquens de Eccleſia Romana: *ſcimus*, inquit, *hortatos nos eſſe, vt Eccleſiæ Catholicæ matricem, & radicem agnoſcerent, & tenerent*. Ambroſius in Oratione de Obitu Satyri dicit: *Rogauit, ſi cum catholicis, hoc eſt cum Eccleſia Romana conſentiret*. Hieronymus in Epiſtola ad Damaſum de Hypoſtaſis nomine: *ſi quis*, inquit, *cathedræ Petri iungitur, hic meus eſt*: & Epiſtola ſuperiori: *Ego Beatitudini tuæ, id eſt cathedræ Petri communione conſocior. Supra illam petram ædificatam Eccleſiam ſcio. Quicunque extra hanc domum agnum comederit, profanus eſt; ſi quis extra arcam fuerit, peribit, regnante diluuio. Quicunque tecum non colligit, diſpergit; ideſt qui Chriſti non eſt, Antichriſti eſt*: & in fine Dialogi contra Luciferianos, dicit: *breuem, apertamque animi mei ſententiam proferam: in illa eſſe Eccleſia permanendum, quæ ab Apoſtolis fundata vſque ad diem hanc durat*: ergo patet Patres docuiſſe Eccleſiam Chriſti eſſe, quæ conſentit ſucceſſoribus Petri, alias omnes eſſe Eccleſias hæreticorum, & Antichriſti. Si autem argumentum allatum valebat tempore relatorum Patrum, quo Romana Eccleſia duraverat annis ſolum quadringentis, & numerabat quadraginta circiter Romanos Pontifices, multò magis valet temporibus noſtris, quibus eadem Eccleſia durauit annis pluſquam mille ſexcentis, & numerat ducentos quadraginta quatuor ſucceſſores Petri, nec vnquam portæ inferi potuerunt prævalere aduerſus eam.

15. Probatur ſecundò: nam prudenter credi poteſt, & debet, Eccleſiam Chriſti eſſe illam, quæ ita fuit à Chriſto inſtituta, vt per annos mille ſexcentos ſemper manſerit ſub legitimis paſtoribus; vt non poſſit aſſignari, quando, & quo authore, poſt Chriſtum inceperit; vt ſemper obtinuerit nomen catholicæ, & fuerit re ipſa catholica, hoc eſt vniuerſalis, & toto terrarum orbe diffuſa; vt eius ſectatores ſemper in fide conſenſerint, ſemper floruerint ſanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum; vt ſemper habuerit viros, qui Apoſtolorum more viuentes, & prædicantes Euangelium, conuerterint ad Chriſtum nationes gentilium: cæteras autem ſectas, quibus conueniunt his contraria, eſſe ſectas rebellium ab Eccleſia Chriſti, qui proinde habendi ſint, vt ethnici; ſed omnia enumerata conueniunt ſoli Eccleſiæ Catholicæ Romanæ, cæteris autem ſectis conueniunt prorſus oppoſita; ergo &c.

16. Probatur minor: nam primò Chriſtus fundauit Eccleſiam, eamque voluit eſſe vnum ouile ſub vno paſtore, dicens Io. 10. *fiet vnum ouile, & vnus paſtor*; ac paſtorem Eccleſiæ conſtituit Petrum, eiuſque ſucceſſores, dicens Petro Io.21. *paſce oues meas*: ſed Eccleſia Romana ab annis mille ſexcentis manſit ſub Petro, eiuſque ſucceſſoribus, Lino, Cleto &c. omnes aliæ ſectæ noluerunt, & nolunt manere ſub Petro, eiuſque ſucceſſoribus; ergo &c.

17. Secundò non poteſt aſſignari, quando, nam poſt Chriſtum, & quo authore, inceperit ſecta adhærentium Romanis Pontificibus, imò poſitiuè probatur hanc ſectam ſemper fuiſſe. Conſtat enim ex actis Apoſtolorum, & ex hiſtoriis Eccleſiaſticis, poſt aſcenſionem Chriſti Eccleſiam Chriſti adhæſiſſe Petro; mortuo Petro, adhæſiſſe Lino &c. De aliis ſectis ſcimus, quando, & quo tempore poſt Chriſtum inceperint, & quo authore. Conſtat nimirum Simonianos incepiſſe authore Simone Mago; Sabellianos authore Sabellio; Arrianos authore Arrio &c. Scimus per annos pluſquam octingentos non fuiſſe ſectam adhærentium Patriarchæ Conſtantinopolitano, vt ſupremo Paſtori, & quo tempore, & quibus authoribus, inceperit hæc ſecta.

18. Tertiò Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus ab annis mille ſexcentis vocatur catholica, & hoc nomine illam deſignant, & ab aliis ſectis diſtingunt Iudæi, Gentiles, & Mahometani: cæteræ Eccleſiæ vocantur Eccleſiæ Arrianorum, Neſtorianorum, Lutheranorum &c. nec vnquam potuerunt obtinere, vt vocarentur catholicæ, ideoque ipſi hæretici, cum interrogantur à Iudæis, Mahometanis, & Gentilibus, quænam ſit Eccleſia catholicorum, non audent ſuas Eccleſias oſtendere. Vtitur hoc argumento Auguſtinus libro contra Epiſt. Fundamenti, cap.4. Vtuntur, & alii Patres, quos refert Bellarminus lib.4. de Eccleſia, cap. 4.

19. Opponunt ſectarij, nos vocari Papiſtas. Sed primò ſolum ab hæreticis recentioribus, præſertim in Germania, vocamur Papiſtæ: in reliquo mundo etiam à Iudæis, Mahometanis, & Gentilibus vocamur Chriſtiani, & ad diſtinctionem aliarum ſectarum, vocamur catholici. Secundò hoc nomen Papiſtæ ſignificat eos, qui ab annis mille ſexcentis adhæſerunt Petro, Lino, aliiſque ſucceſſoribus Petri, hoc eſt paſtoribus à Chriſto conſtitutis; ſed procul dubio nomen adhærentium paſtoribus à Chriſto conſtitutis, & ſucceſſoribus Petri, non eſt nomen rebellium, aut hæreticorum: ergo nomen papiſtarum non eſt nomen hæreticorum, & rebellium à Chriſto, ſed ſolæ ſectæ antipapiſtarum ſunt ſectæ rebellium, & hæreticorum, eo pacto, quo in regno nomen regiorum non eſt nomen rebellium, ſed ſolum nomen antiregiorum eſt nomen rebellium.

20. Quartò Eccleſia adhærens Romanis Pontificibus non ſolum nomine, ſed re ipſa eſt

est catholica, hoc est vniuersalis. Primo est vniuersalis tempore, cum à Christo sine vlla interruptione durauerit, & duret annis plusquam mille sexcentis: nulla alia secta est vniuersalis tempore, cum omnes inceperint post Christum. Secundò à Christo vsque ad tempora Lutheri ortæ fuerant sectæ circiter ducẽtæ præcipuæ, ac tempore Lutheri defecerant omnes, excepta secta Græcorum, & quorumdam Nestorianorum, & Eutichianorum in Oriente, & quorumdam Hussitarum in Occidente in angulo Bohemiæ. Tertiò Ecclesia nostra est etiam vniuersalis quoad nationes, & loca: nam ab annis mille sexcentis diffusa est per omnes regiones, & nationes: at aliæ sectæ singulæ sunt in angulo orbis terrarum; sed veræ Ecclesiæ Christi promissa est hæc diffusio per omnes regiones, & nationes; Ps. 22. *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terra*: & Psal. 71. *Dominabitur à mari vsque ad mare, & à flumine vsque ad terminos orbis terrarum*; ergo sola nostra Ecclesia est Ecclesia Christi.

21. Quintò vera Ecclesia Christi est, cuius sectatores consentiunt, & semper consenserunt in fide; sed sectatores fidei catholicæ toto orbe terrarum diffusæ, in omnibus fidei dogmatibus consentiunt, & semper consenserunt, nec possunt non consentire, cum omnes sint parati credere id, quod summus Pontifex, & Ecclesia illi adhærens definierit; sectatores aliarum sectarum non consentiunt, nec vnquam consenserunt; ergo &c. Probatur minor: nam omnes aliæ sectæ vix ortæ diuisæ sunt in plures alias sectas; E. G. Arriani statim diuisi sunt in Acacianos, Macedonianos, Eunomianos, Semiarrianos &c. vt patet ex Rufino lib. 10. Hist. cap. 25, imò Arriani singulis annis fidem mutabant, vt scribit Hilarius vtroque libro ad Constantium. Euthichiani ita diuisi sunt, vt omnes ferè hæreses Orientis ortæ sint ex Eutichianis, vt scribit Euagrius lib. 3, & 4. Historiarum, & Damascenus libro de centum hæresibus: & superiori sæculo Lutherani, & Caluinistæ diuisi sunt in plusquam centum sectas, & quotidiè in plures alias diuiduntur, præsertim in Anglia. Confirmatur: nam hæretici non solum non consentiunt ad inuicem, sed neque ijdem numero consentiunt sibi ipsis, siquidem modo dicunt vnum, & modo aliud, & sunt velut arundines vento agitatæ.

22. Opponunt: etiam inter catholicos diuersæ sunt opiniones Scotistarum, Thomistarum &c. ergo neque catholici consentiunt.

23. Respondeo primò omnes catholicos consentire in dogmatibus fidei, dissentire circa alia, quæ non spectant ad dogmata: Hæreticos autem dissentire in ipsis dogmatibus. Respondeo secundò catholicos virtualiter semper consentire, cum sint parati acquiescere iudicio, ac definitionibus Ecclesiæ; at hæretici cùm nolint acquiescere iudicio, & definitionibus Ecclesiæ, neque virtualiter consentiunt.

24. Opponi potest secundò, Schismaticos græcos consentire in dogmatibus.

Respondeo Græcos in antiquis concilijs fassos fuisse Spiritum Sanctum procedere à Patre, & à Filio, & admisisse in Concilio Chalcedonensi, & alijs Epistolam Cyrilli Alexandrini, in qua id profitebatur, idque idem admisisse, & fassos esse in Concilio Florentino, subscribente Imperatore, Patriarcha, & Episcopis, vno, vel duobus exceptis, ac deinde fuisse reuersos ad vomitum, negando Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio; ergo soli catholici semper consenserunt quoad dogmata.

25. Sextò vera Ecclesia Christi est, quæ ab annis plusquam mille sexcentis semper floruit sanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum, cum hanc gloriam miraculorum Ecclesiæ suæ promiserit Christus, dicens Marci vltimo; *Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur. In nomine meo dæmonia ejcient, linguis loquentur nouis &c.* sed sola Ecclesia adhærens Romanis Pontificibus ab annis mille sexcentis, floruit, & floret sanctitate, lumine prophetico, & gloria miraculorum; ergo &c. Probatur minor: nam à plurimis authoribus fide dignissimis narrantur multi, singulis his septemdecim sæculis, sanctitate, lumine prophetico, & miraculorum gloria floruisse; hos omnes constat adhæsisse Ecclesiæ, quæ paret Romanis Pontificibus. Constat etiam nullum ex iis, qui se separarunt ab hac Ecclesia, obtinuisse gloriam sanctitatis, miraculorum, ac prophetiæ.

26. Possunt respondere sanctitatem fuisse simulatam, prophetias, & miracula fuisse conficta, vel præstigijs Dæmonum facta. Sed hæc reiecta sunt quæst. 124. in Resp. ad 1. & 2.

27. Confirmatur secundò: nam ex historiis ecclesiasticis constat authores aliarum sectarum fuisse viros sceleſtos, & superbiæ præsertim vitio laborantes. Quales autem fuerint Lutherus, Caluinus, Henricus VIII. Rex Angliæ, & alij, qui superiori sæculo nouas sectas inuexerunt, nemo est, qui ignoret. Constat rursus illos, qui se hæreticis opposuerunt, & pro fide catholica, & Romana pugnarunt, fuisse viros sanctissimos, quales fuerunt Athanasius, Basilius, Gregorius Nazianzenus, Augustinus, Hieronymus, institutores ordinum religiosorum &c.

28. Confirmatur tertiò: nam in Græcia, Anglia, alijsque regionibus nunc hæresi infectis, dum paruerunt Romanis Pontificibus, semper fuerunt plurimi, qui sanctitate, dono prophetiæ, & miraculis supra modum claruerunt: postquam autem per schisma, & hæresim separarunt se ab Ecclesia, quæ paret Romanis Pontificibus, nullus ex ijs, qui se separarunt, omnino fuit, qui floruerit sanctitate, dono prophetiæ, & gloria miraculorum.

29. Septimò vera Ecclesia Christi est, in qua

qua semper fuerunt viri, qui Apostolorum more viuentes, & prædicantes Euangelium, potuerunt conuertere infideles, præsertim gentiles ad Christum; sed in Ecclesia, quæ adhæret Romanis Pontificibus ab annis mille sexcentis, semper fuerunt viri, qui Apostolorum more viuentes, legitimè missi, & prædicantes Euangelium, potuerunt conuertere infideles, præsertim gentiles, ad Christum: in cæteris sectis fuerunt quidem multi, qui peruerterent christianos, eosque traherent ad suas hæreses, nullus fuit, qui prædicans Euangelium Apostolorum more conuerterit infideles ad Christum; ergo &c. Probatur minor: nam ex innumeris gentibus, quæ septemdecim post Christum sæculis ad fidem christianam sunt conuersæ, nulla est, quæ non fuerit conuersa à Prædicatoribus catholicis, qui parebant Romanis Pontificibus, vt ex historijs Ecclesiasticis manifestè probat Thomas Bosius lib. 6. de Signis Ecclesiæ, cap. 1. 2. & 3. & confessione Centuriatorum hæreticorum confirmat Bellarminus lib. 4. de Ecclesia, cap. 12.

30. Confirmatur: nam Angli cum Romanis Pontificibus paruerunt, per sanctum Bonifacium, & alios conuerterunt ad Christum plures populos Germaniæ: Græci, dum tempore Basilij Imperatoris Romanis Pontificibus adhærebant, conuerterunt Russos, Moscos, aliasque nationes: postquam autem per hæresim, & schisma se à Romanis Pontificibus separarunt, nullam nationem infidelium conuertere potuerunt; quia nimirum palmes separatus à vite non potest amplius producere vllum fructum.

31. Confirmatur secundò: nam sæculo superiori post ortas sectas Lutheranorum, Caluinistarum, & aliorum, qui se reformatos appellant, ex catholicis Romano Pontifici pareatibus plurimi Apostolorum more peregrinati sunt ad Orientales, & Occidentales Indias, & ad alias regiones infidelium, & quotidie peregrinantur, & innumeras nationes ad Christum conuerterunt, ac conuertunt. At hæretici nauigarunt ad illas regiones solius lucri gratia, non autem Euangelij causa, nec vllas nationes ad Christum conuerterunt.

32. Addit Thomas Bosius in Ecclesiasticis historijs versatissimus lib. 6. de Signis Eccl. cap. 5. *Vniuersi hæretici ab Ecclesiæ Christianæ constitutione per tot sæcula, per annos mille quingentos, & amplius, haud traduxere ad hæreses suas tot gentes, aut Idololatras, aut alioquin à Christi cultu alienas, quot vnus Xauerius ad Christi cultum annis vndecim. Quod autem protuli de Xauerio, possem de multis alijs narrare. Vincentius Ferrerius Iudæorum vigintiquinque millia ad Christum perduxit. Perlege omnes historias, ab omnibus hæreticis non inuenies ab ortu Ecclesiæ Christianæ tot millia Iudæorum Christo conciliata.* Quod autem hæretici possint quidem catholicos peruertere, non autem Gentiles, Iudæos, aliosque infideles conuertere ad Christum, notauerat ante annos plusquam mille trecentos Tertullianus lib. de Præscriptionibus Hæreticorum, dicens, *De verbi administratione quid dicam? cùm hoc sit negotium illis, non ethnicos conuertendi, sed nostros euertendi. Nostra effodiunt, vt sua ædificent.*

33. Opponi potest: Arriani tempore Valentis Imperatoris totam gentem Gothorum à paganismo ad fidem Christianam conuerterunt, vt refert Prænulphus in Chronico tom. lib. 4. cap. 20.

34. Respondet Bellarminus lib. 4. de Ecclesia, cap. 12. Gothos ab Arianis non fuisse conuersos, sed deceptos. Cum enim Gothi iam sub Romani imperij auspicijs militarent, & audita fama religionis christianæ, ad Christum vellent conuerti, Valens Imperator Arianus misit ad Gothos instruendos quosdam Episcopos Arrianos, qui loco religionis catholicæ Arrianam hæresim illis propinarunt. Addit ex Socrate lib. 4. cap. 32. Sozomeno lib. 3. cap. 36. Theodoreto lib. 4. cap. vltimo, constare magnam Gothorum partem fuisse prius Christianam, & catholicam, ac deinde ab Arrianis ad suam hæresim traductam.

35. Ad 1. nego maiorem. Vt ostendamus euidenter religionem catholicam esse prudenter credendam, non requiritur, vt positiuè ostendamus nullum dogma in ea traditum esse contrarium veritati, sed sufficit, vt non habeamus euidentiam, neque probabilitatem de hoc, quod aliquod dogma in religione catholica traditum sit contrarium veritati; sed non habemus euidentiam, neque probabilitatem, quod aliquod dogma traditum in religione catholica sit contrarium veritati, ex argumenta, quæ ab infidelibus, & hæreticis afferuntur contra nostra dogmata, comparatione rationum, quibus suadetur religio catholica, apparent euidenter contemnenda. ergo &c. Addo, quod vt argumenta contra nostra dogmata sint euidenter contemnenda non requiritur, vt sciamus ea directè soluere eo pacto, quo, vt subditi, præsertim simplices, cognoscant euidenter se debere obedire suis principibus, & contemnere argumenta quæ à rebellibus, vel ab alijs afferuntur contra legitimam potestatem suorum principum non requiritur, vt sciant ea directè soluere. Addo secundò, quod argumenta contra nostra dogmata sunt euidenter solubilia, ac de facto soluta sunt, & soluuntur à doctis. Addo tertiò fundamēta religionis catholicæ obligare nos ad credendum ante examen speculatiuum singulorum dogmatum in particulari ideòque non excusari infideles, & hæreticos dum dicunt, se non amplecti religionem catholicam, quia adhuc non examinarunt singula dogmata ipsius. Examen enim speculatiuum singulorum dogmatum in particulari requirit multum temporis, ex quo fit, vt dum tales hæretici, & infideles versantur in hoc examine speculatiuo, moriantur in sua infidelitate, & hæresi. Eadem fundamenta nostræ religionis catholicis reddunt illicitum examen

men practicum dogmatum, ac solum relinquunt licitum examen merè speculatiuum. Ratio est, quia argumenta pro religione catholica ostendunt euidenter prudenter quicquid secundum esse in religione catholica sine vlla suspicione de ipsius falsitate, etiam quoad singula dogmata particularia: sed examen practicum est, quo aliquid examinamus cùm aliqua suspicione falsitatis, ac proinde parati illud negare, si inueniamus esse falsum; ergo argumenta pro religione catholica reddunt illicitum examen practicum, ac solum relinquunt licitum examen purè speculatiuum, quo examinemus dogmata, antecedenter certi de eorum veritate, vt eamdem veritatem distinctius cognoscamus, & possimus defendere, ac persuadere, & explicare alijs.

36. Ad 2. nego maiorem. Argumenta enim allata probant amplectendam esse religionem, quæ ab annis pluſquam mille sexcentis adhæret Romanis Pontificibus; sed hæc religio inter cætera dogmata semper docuit, & docet eos, qui in quæstionibus fidei nolunt acquiescere iudicio Ecclesiæ, habendos esse vt ethnicos, & de facto ab annis pluſquam mille sexcentis semper habiti sunt vt ethnici, iuxta illud Christi Matth. 18. *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi velut ethnicus*, & iuxta illud Apostoli ad Tit. 3. *Hæreticum hominem deuita*; ergo non solum qui nolunt Ecclesiæ acquiescere quoad dogmata Trinitatis, Incarnationis &c. sed etiam qui nolunt acquiescere quoad quodcunque aliud dogma, habendi sunt vt ethnici.

37. Infertur hæreticos formales esse, qui nolunt acquiescere Ecclesiæ in aliquo dogmate; eos autem, qui parati sunt acquiescere Ecclesiæ, posse quidem errare in rebus fidei, sed non posse esse hæreticos formales. Puri Schismatici sunt, qui licet consentiant Ecclesiæ catholicæ quoad omnia dogmata, tamen se ab illa separant, & nolunt communicare cum catholicis. Potest autem dari schisma sine hæresi, licet schisma, dum durat, degeneret in hæresim: ex. gr. Donatistæ ab initio fuerunt solum schismatici, deinde inciderunt etiam in hæresim. Cum enim Cæcilianus legitimè factus fuisset Episcopus Carthaginensis, quidam Episcopi Africani noluerunt illum recipere vt Episcopum, eo prætextu, quod non fuisset legitimè electus. Cum autem ab Ecclesia declaratum fuisset Cæcilianum fuisse legitimè electum, non solùm noluerunt acquiescere Ecclesiæ, ac recipere Cæcilianum, sed se separarunt ab Ecclesia, & à communione Episcoporum catholicorum, & Romani Pontificis, & sic facti sunt schismatici. Deinde inciderunt in hæresim, docentes baptizatos ab hæreticis, & schismaticis cum debita materia, forma, & intentione, non esse validè baptizatos, ac proindè rebaptizandos, & in hoc dogmate noluerunt acquiescere iudicio Ecclesiæ.

38. Ad 3. concedo, quod apud fideles, non solùm doctis, sed etiam indoctis euidens est solam religionem christianam, & catholicam esse prudenter credibilem, & credendam. Ratio est, quia etiam simplices, & indocti, non quidem ex lectione librorum, sed ex fama constanti sciunt, in Christo, & in religione christiana impleta esse, quæ de Messia, & de religione credentium in Messiam fuerant multo ante Iudæis promissa, & prænunciata: sciunt ex eadem fama Iudæorum regnum fuisse euersum, quia Iudæi noluerunt Christum recipere, vt Messiam, sed illum crucifixerunt: sciunt, & ex parte vident Iudæos ab annis mille sexcentis fuisse dispersos inter gentes, & contemni, atque irrideri ab omnibus gentibus, & ab ipsis pueris, vt crucifixores Christi: sciunt ab Apostolis, eorumque successoribus plurimas nationes à cultu idolorum conuersas fuisse ad Christum, & christianam religionem propagatam fuisse per miracula, & martyria: sciunt etiam ethnicismum repugnare lumini naturæ, ac Deos gentilium fuisse scelestissimos; Mahometanismum fuisse propagatum sine miraculis, ac laxare fræna licentiæ, & esse sectam plenam stoliditatis, ac turpitudinis &c. sed hæc notitia ex fama constanti sufficit ad hoc, vt simplices, & indocti cognoscant euidenter christianam religionem posse, ac debere prudenter credi, alias sectas non posse, nec debere prudenter credi; ergo &c. Rursus apud catholicos, etiam simplices, & indocti ex fama constanti sciunt religionem catholicam sub Romanis Pontificibus Vicarijs Christi, & successoribus Petri fuisse propagatam, & conseruatam annis pluſquam mille sexcentis, & miraculis semper confirmatam, & per omnes gentes diffusam, in eaque semper fuisse viros sanctissimos; cæteras sectas incepisse post Christum, ac se separasse ab Ecclesia catholica, ac nullis miraculis fuisse confirmatas, nec in ijs extitisse viros sanctos; sed hoc sufficit, vt cognoscant euidenter religionem catholicam posse, ac debere prudenter credi, cæteras sectas non posse credi, nisi imprudenter; ergo &c. Addo Deum, qui vt dicitur Io. 1. *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, per internas etiam illuminationes facere, vt simplices, & indocti acquirant hanc euidentiam.

39. Proportionaliter dico, quod apud infideles, & hæreticos, vt plurimum non solum docti, sed etiam indocti identidem, ac veluti per lucida interualla cognoscunt euidenter se non posse prudenter quiescere in suis sectis, sed obligari ad examinandum, quænam sit vera religio. Ratio est, quia cum atheismus, & ethnicismus repugnent lumini naturæ, fama autem religionis christianæ colentis vnum Deum propagata sit apud omnes gentes, iuxta illud Psalmi relatum ab Apostolo ad Rom. 11. *In omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*, impossibile est, vt qui ratione vtuntur, saltem identidem non cognoscant euidenter se non posse prudenter quiescere

scere in atheismo, ethnicismo, vel philosophismo, sed obligari ad vlteriorem inquisitionem veræ religionis, præsertim cum Deus internis illuminationibus illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum. Iudæi etiam, cum videant se ab annis mille sexcentis à Deo derelictos, Christianos autem toto orbe terrarum diffusos florere fama sapientiæ, sanctitatis, & miraculorum, impossibile, est, vt identidem non cognoscant euidenter, se non posse prudenter quiescere in Iudaismo, sed teneri ad examinandum, vtrum prudenter credi debeat Christum fuisse verum Messiam. Mahometani cum non audiant afferri vlla miracula, vel vaticinia in confirmationem Mahometanismi; audiant autem fama constanti apud ipsos etiam recepta christianam religionem fuisse confirmatam vaticinijs, & miraculis, impossibile est, vt identidem non cognoscant euidenter, se non posse prudenter quiescere in Mahometanismo, sed obligari ad vlterius inquirendum, vtrum religio christiana sit præferenda?

40. Apud hæreticos, & schismaticos etiam ndocti sciunt suas sectas esse nouas, nullisque miraculis confirmatas; audiunt autem ex fama constanti, quàm antiqua, quàm longè, latèque diffusa sit religio catholica, & quam multi in ea floruerint, & floreant gloria sanctitatis, & miraculorum, ideoque impossibile est, vt identidem non cognoscant euidenter, se non posse prudenter quiescere in suis sectis, sed teneri ad examinandum, vtrum catholica religio debeat præferri. Iam verò si infideles, & hæretici etiam simplices, & indocti, prout identidem obligantur, examinent, quænam sit vera religio, Deo interius illuminante, ita penetrabunt motiua religionis catholicæ, vt cognoscant euidenter, solam religionem christianam, & catholicam prudenter credi posse, ac debere.

41. Infertur paucos esse adultos infideles, hæreticos, & schismaticos purè materiales, ita vt viuant separati ab Ecclesia catholica, & tamen toto vitæ tempore excusentur à peccato infidelitatis, hæresis, aut schismatis. Ratio est, quia ex dictis adulti infideles, hæretici, ac schismatici identidem cognoscunt euidenter, se non posse prudenter quiescere in suis sectis, sed teneri ad inquirendum, quænam sit vera religio. Si igitur non inquirunt, peccant peccato infidelitatis, hæresis, & schismatis, adeòque euadunt formaliter infideles, hæretici, ac schismatici. Si inquirunt, vt debent, à Deo, *qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, & Lucæ 11. promisit, *quærite, & inuenietis*, illuminantur ita, vt cognoscant euidenter, solam religionem catholicam posse, ac debere prudenter credi, ideòque si credunt, iam fiunt catholici, si non credunt, peccant peccato infidelitatis, & euadunt formaliter infideles, hæretici, aut schismatici.

42. Quæri potest, vtrum in quolibet, ad hoc, vt credat fide diuina, requiratur, vt cognoscat euidenter religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam? Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia vt credamus certissimè, & super omnia, & fide diuina, voluntas, qua volumus certissimè credere, debet esse prudens, & firmissima, ac non fluctuans; sed vt voluntas credendi sit prudens, & firmissima, ac non fluctuans, fundari debet in cognitione, qua euidenter, & non solùm probabiliter, & fluctuanter iudicemus, religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam; ergo &c. Probatur minor: nam voluntas fundata in cognitione solum probabili, & fluctuante, etiam ipsa eo quodammodo fluctuans: ex.gr. qui sumit medicinam, probabiliter, & fluctuanter iudicans illam esse vtilem ad sanitatem, medicinam sumit voluntate fluctuante, & paratus non sumere, si cognosceret talem medicinam esse inutilem ad sanitatem; ergo qui solum probabiliter iudicat religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, vult credere voluntate fluctuante, & paratus non credere, si cognoscat religionem nostram non esse credendam; ergo vt firmissimè velimus credere, requiritur, vt euidenter, ac non solum probabiliter iudicemus, religionem nostram esse credendam.

43. Nec opponas, cognitionem, qua iudicamus esse credendum, posse esse certam, & ineuidentem. Nam contra est primò: sola enim cognitio fidei potest esse certa, & ineuidens; sed cognitio, qua iudicamus esse credendum, non est actus fidei, sed est cognitio natura præcedens actum fidei, & ipsam voluntatem credendi; ergo non potest esse certa, nisi sit euidens. Secundò cognitio ineuidens potest esse certa solùm ex imperio firmissimo voluntatis; sed imperium voluntatis, vt sit firmissimum, debet fundari in cognitione certa, quæ cognitio, nisi sit euidens, fundari debet in alio imperio voluntatis; ergo vel proceditur in infinitum, vel sistendum est in aliqua cognitione, qua non solum certò, sed etiam euidenter cognoscamus esse credendum.

44. Infertur eos, qui non euidenter, sed solum probabiliter cognoscunt religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, posse quidem credere aliqua fide humana, sed non posse credere fide diuina, firmissima, & super omnia. Infertur rursus eos qui solum probabiliter existimant aliquid esse de fide, non posse illud credere super omnia.

45. Potest secundò quæri, vtrum cognitio, qua cognoscimus euidenter nos posse, ac debere credere, semper sit supernaturalis?

Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia cognitio per se ordinata ad fidem, & salutem, est supernaturalis, ac proinde ex auxilio gratiæ, & ex illuminatione Spiritus Sancti; sed cognitio, qua cognoscimus euidenter religionem christianam, & catholicam esse prudenter

ter credibilem, & credendam, est per se ordinata ad hoc, vt credamus, & vt credentes, & secundum fidem viuentes, obtineamus salutem; ergo &c.

46. Confirmatur: nam cognitio procedens ex principijs, & causis à diuina prouidentia per se ordinatis ad causandum in nobis effectum, non naturalem, sed supernaturalem, est supernaturalis; sed cognitio, qua cognoscimus nostram religionem esse prudenter credibilem, & credendam, causatur à diuinis reuelationibus, & miraculis ex fama nobis notis: reuelationes autem, & miracula à diuina prouidentia ordinata sunt ad hoc, vt per famam causent in viatoribus cognitionem, non naturalem, sed supernaturalem de credibilitate nostræ religionis; ergo cognitio, qua cognoscimus euidenter, religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, est supernaturalis. Et quia ad cognitionem supernaturalem eliciendam non sufficiunt vires naturæ, sed requiritur internum auxilium gratiæ, & interna illuminatio Spiritus Sancti, ideò talis cognitio procedit ex interno auxilio gratiæ, & ex interna illuminatione Spiritus Sancti, quam propositis motiuis externis, Deus non denegat vlli viatori. In dæmonibus, ac damnatis cognitio, qua cognoscunt religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, non est supernaturalis, quia non procedit ex auxilio gratiæ, sed solum ex naturali lumine intellectus, ideoque est prorsus inutilis ad salutem.

47. Potest tertio quæri, vtrum actus, quo cognoscimus religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, procedat ab habitu fidei, vel ab alio habitu supernaturali?

Respondeo probabilius esse, quod non procedat ab habitu supernaturali fidei, sed ab alio habitu annexo ipsi fidei, & qui sit etiam supernaturalis, vt docet Suarius disp. 4. de Fide, sect. 6. Cardinalis de Lugo disp. 5. sect. 3. alijq; apud ipsos, contra Caietanum, & quosdam alios. Ratio est, quia per habitum fidei theologicæ non possumus vlli obiecto assentiri, nisi propter summam veracitatem Dei reuelantis, eo pacto, quo per habitum charitatis non possumus quidquam velle, nisi propter summam bonitatem Dei; sed cognitio euidens, qua iudicamus nostram religionem esse prudenter credibilem, & credendam, non habet pro obiecto formali summam veracitatem Dei reuelantis, alioquin cum reuelatio sit obscura, non esset euidens, sed obscura; ergo &c.

48. Obijcitur S. Thomas 2.2. quæst. 1. art. 4. ad 3. dicens, quod lumen fidei facit videre ea, quæ creduntur, & art. 5. ad 1. dicens, medio lumine fidei videri obiecta nostræ religionis esse credenda.

Respondeo ea, quæ videntur per lumen, & habitum annexum fidei, dici posse, quod videntur per lumen fidei, eo pacto, quo quia Aristoteles 6. Eth. c. 9. ponit tres habitus annexos prudentiæ, actus benè consultandi, qui actus procedunt ab habitu consultatiuo annexo prudentiæ, dicuntur procedere ab ipsa prudentia.

49. Ad 4. nego maiorem. Vt enim supra dictum est, & pluribus exemplis confirmatum, & infra ex professo explicabitur, multò plus requiritur ad probandum euidenter aliquid esse verum, quam ad probandum euidenter, aliquid esse prudenter credibile, & credendum; ergo non est mirum, quod argumenta probantia euidenter nostram religionem esse prudenter credibilem, & credendã, non probent euidenter nostram religionem esse veram. Vide quæ de hoc dicentur quæst. 128. in resp. ad 11. num. 28. & sequentibus.

TRACTATVS XIV.

De certitudine, obscuritate, & necessitate fidei.

1. QVIA fides est assensus certus, & obscurus rebus à Deo reuelatis, tanquam obiectis materialibus, propter summam Dei reuelantis veracitatem, tanquam propter obiectum formale, postquam egimus de obiecto materiali, & formali, ac de vltima resolutione fidei, sequitur, vt agamus de ipso actu fidei, & præsertim de eius certitudine, obscuritate, libertate, & necessitate.

QVÆSTIO CXXVII.

Quid, & quotuplex sit certitudo, & euidentia; & vtrum possint mutuò, vel non mutuò separari?

1. VIdetur certitudo non posse dari sine euidentia: primò quia certitudo naturalis non potest esse sine euidentia, ideòque nullus actus naturalis potest esse certus, quin sit etiam euidens; ergo etiam certitudo supernaturalis non potest esse sine euidentia, ac proinde neque actus supernaturalis potest esse certus, quin sit etiam euidens.

2. Secundò effectus non potest esse sine sua causa, à qua necessariò pendet; sed certitudo est effectus necessariò pendens ab euidẽtia; nam ideo obiectis assentimur certò, quia videmus, hoc est euidenter cognoscimus, quod apparentiæ, quam de illis habemus, non potest subesse falsum; ergo &c.

3. Resp. quod quia non solum actus, sed etiam obiecta dicuntur, vel certa, & euidentia, vel incerta, & obscura, datur certitudo, & euidentia tum obiectiua, tum formalis. Cer-

titudo obiectiua, qua nimirum obiecta dicuntur certa, est infallibilitas motiui exigentis, vt obiecto assentiamur firmissimè, & sine vlla dubitatione, ac formidine oppositi. Certitudo formalis, qua actus dicuntur certi, est firmitudo, qua obiecto assentimur sine vlla dubitatione, & formidine oppositi, propter infallibilitatem motiui. Euidentia obiectiua est apparentia conuincens intellectum, itaut necessitetur, vel saltem independenter ab imperio voluntatis sufficienter trahatur ad assentiendum obiecto, firmissimè, & sine vlla dubitatione, & formidine. Euidentia formalis est, qua intellectus assentitur obiecto sine vlla dubitatione, & formidine, quia clarè apparet apparentia conuincente intellectum.

4. Certum est apud omnes, quod euidentia ita conuincit intellectum, vt non possit negare id, quod est euidens, ideoque necessitat quoad specificationem.

5. Quæritur, vtrum euidentia necessitet ita, vt neque per imperium voluntatis possimus suspendere assensum verò euidenti, adeòque necessitet etiam quoad exercitium. Ego quæst. 65. Logicæ cum S. Thoma, Scoto, aliisque communiter, dixi intellectum ab euidentia necessitari etiam quoad exercitium. Sed hic in allata definitione euidentiæ volui abstrahere ab hac quæstione.

6. Tum euidentia, tum certitudo diuiditur in metaphysicam, physicam, & moralem. Aliqui dicunt euidentiam metaphysicam esse, cui metaphysicè non potest subesse falsum, ita vt implicet contradictionem cum tali euidentia falsum coniungi: euidentiam physicam esse, cui licet metaphysicè possit subesse falsum, physicè non potest subesse, itaut licet non implicet contradictionem cum tali euidentia coniungi falsum, tamen talis coniunctio repugnet naturaliter, & sine miraculo: euidentiam moralem esse, cui licet metaphysicè, & physicè possit subesse falsum, tamen moraliter non potest subesse, itaut licet neque implicet contradictionem, neque naturaliter repugnet, tamen sit moraliter impossibile cum tali euidentia falsum coniungi. Explicatur exemplis. Est euidens metaphysicè omne totum esse maius sua parte: cuiuscunque trianguli tres angulos esse æquales duobus rectis: dari primam causam incausatam &c. quia cum tali euidentia implicat contradictionem coniungi falsum. At est euidens solum physicè, quod cras Sol orietur, quod si quis mittatur in fornacem ardentem, comburetur &c. quia licet cum tali euidentia metaphysicè possit coniungi falsum, siquidem non implicat contradictionem, vt cras Sol non oriatur, & vt aliquis missus in fornacem ardentem, non comburatur, tamen physicè, hoc est, naturaliter, & sine miraculo hæc fieri nequeunt. Demum est euidens solum moraliter, quod si quis centies iaciat talos lusorios sine vlla arte, non semper iaciet idem punctum, quia licet etiam sine miraculo posset hoc accidere, tamen est ita difficile, vt moraliter euenire non possit.

7. Contra hanc doctrinam est, quia multa sunt solum moraliter, vel physicè euidentia, & tamen cum tali euidentia implicat contradictionem, vt coniungatur falsum; ergo &c. Probatur antecedens; nam iis, qui non viderunt Hispaniam, Galliam, Constantinopolim &c. est solum moraliter euidens istas regiones existere, vel aliquando extitisse, & tamen implicat contradictionem, vt cum tali euidentia coniungatur falsitas; ergo &c. similiter multa solum physicè est euidens, quod nunc existo, & tamen implicat contradictionem, quod cum hac euidentia coniungatur falsum.

8. Dicendum igitur, quod euidentia metaphysica est, quæ fundatur in metaphysica & necessaria cõnexione prædicati cum subiecto, essentiæ, & naturæ cum passionibus, & proprietatibus, & vnius passionis cum alia, Ex. gr. est euidens metaphysicè, quod omne totum est maius sua parte, quia hæc euidentia fundatur in necessaria connexione prædicati cum subiecto; quod omne rationale est admiratiuum, quia hæc euidentia fundatur in necessaria connexione rationalitatis, quæ est essentia, & natura hominis, cum admiratiuitate, quæ est eiusdem proprietas, & passio: quod omne admiratiuum est risibile, quia hæc euidentia fundatur in necessaria connexione admiratiui, quod est passio, & proprietas hominis, cum risibilitate, quæ est altera passio, & proprietas eiusdem.

9. Euidentia physica est, quæ fundatur in cognitione experimentali, vel in naturali connexione causæ physicæ cum effectu, aut effectus cum causa. Ex. gr. mihi physicè euidens est, quod ego nunc existo, quod hoc gymnasium est illuminatum &c. quia hæc euidentia fundatur in experientia, qua experior me stare, & hoc gymnasium esse illuminatum. Similiter est euidens physicè, quod si stupa conijciatur in fornacem ardentem, comburetur, quia hæc euidentia fundatur in naturali connexione ignis cum combustione stupæ connectæ in ignem, quæ combustio est naturalis effectus ignis.

10. Euidentia moralis est, quæ fundatur in rebus extrinsecis, quæ non habent similitudinem naturalem cum obiecto, quod redditur euidens, puta in testimonijs, in authoritate sapientum.

11. Euidentia metaphysica solet dari præsertim in scientijs metaphysicis, mathematicis, & logicis, ideoque potest subdiuidi in logicam, mathematicam, & metaphysicam specificè sumptam. Sæpè enim vna species generis retinet nomen commune ipsius generis eo pacto, quo Angeli vltimi chori retinent nomen commune Angeli. Euidentia physica solet dari in scientijs physicis, quæ fundantur in experientia, & in connexione causarum physicarum cum suis effectibus. Euidentia moralis solet dari in scientijs moralibus, politicis, & rhetoricis. Potest autem contingere, vt

vt non minori, sed maiori certitudine assentiamur quibusdam euidentibus solum moraliter, aut physicè, quam multis euidentibus metaphysicè: ex. gr. non minori certitudine scio me existere, Galliam existere, vel extitisse, quam sciam aliquas propositiones mathematicè euidentes. Proportionaliter certitudo potest diuidi in metaphysicam, physicam, & moralem, quibus potest addi certitudo fidei, quæ potest vocari diuina.

12. His suppositis, quæritur, vtrum certitudo, tum formalis, tum obiectiua possit dari sine euidentia, & vtrum euidentia possit dari sine certitudine?

13. Dicendum primò: certitudo tum formalis, tum obiectiua supernaturaliter dari potest sine euidentia. Probatur: nam ex dictis certitudo obiectiua est infallibilitas motiui exigentis, vt obiecto assentiamur firmissimè, & sine vlla formidine: euidentia obiectiua est apparentia conuincens intellectum &c. sed diuina veritas sufficienter reuelans nostram religionem, eiusque mysteria, est motiuum infallibile, vt rebus reuelatis assentiamur firmissimè, & sine vlla dubitatione, etiãsi non appareant ita, vt apparẽtia cõuincat intellectũ; ergo potest dari certitudo obiectiua sine euidentia. Similiter certitudo formalis est firmitas, qua obiecto assentimur sine vlla formidine propter infallibilitatem motiui; euidentia formalis est, qua assentimur obiecto sine vlla dubitatione, & formidine, conuicti ab eius apparentia; sed de facto per fidem rebus reuelatis assentimur firmissimè, & sine formidine, propter infallibilitatem Dei reuelantis, etiamsi non conuincamur ab apparentia talis motiui; ergo certitudo formalis potest dari sine euidentia.

14. Dicendum secundò: euidentia tum formalis, tum obiectiua non potest dari sine certitudine.

Probatur: nam eo ipso, quod obiectum habet apparentiam conuincentem, est infallibile, & exigit, vt intellectus illi assentiatur sine vlla dubitatione, atque formidine; sed euidentia obiectiua consistit in apparentia conuincente, certitudo obiectiua consistit in infallibilitate motiui exigentis assensum sine formidine; ergo eo ipso, quod datur euidentia obiectiua, datur etiam certitudo obiectiua, adeoque euidentia obiectiua dari non potest sine certitudine obiectiua. Rursus eo ipso, quod obiecto assentimur conuicti ab eius apparentia, assentimur certò, & sine formidine propter infallibilitatem motiui: sed euidentia formalis est, qua assentimur obiecto conuicti ab eius apparentia: certitudo formalis est, qua obiecto assentimur sine formidine propter infallibilitatem motiui; ergo eo ipso, quod datur euidentia formalis, datur certitudo formalis, ac proinde euidentia formalis dari non potest sine certitudine formali.

15. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia nullum motiuum naturale non conuincens intellectum meretur, & exigit, vt obiecto assentiamur certò, & sine formidine; sed euidentia obiectiua consistit in hoc, vt per suam apparentiam conuincat intellectum; certitudo obiectiua consistit in hoc, vt obiectum mereatur, & exigat assensum sine formidine propter infallibilitatem motiui; ergo nullum motiuum naturale nõ euidens potest esse certum. E conuerso motiuum supernaturale Dei vt testantis, & docentis, propter suam summam infallibilitatem, & authoritatem meretur, & exigit, vt cum proponitur sufficienter, etiamsi non conuincat intellectum, assentiamur firmissimè, & sine vlla formidine, captiuantes intellectum in obsequium primæ veritatis, vt obscurè loquentis; ergo &c.

16. Ad 2. concedo maiorem, & negõ minorem, ac dico, quod licet certitudo naturalis necessario pendeat ab euidentia, tamen certitudo supernaturalis sufficienter potest pendere ab infallibilitate Dei, vt obscurè loquentis, & accedente imperio voluntatis captiuantis intellectum in obsequium diuinæ authoritatis, potest mouere intellectum ad assentiendum firmissimè, & sine vlla formidine rebus reuelatis. Hinc sequitur certitudinem abstrahentem à naturali, & supernaturali non necessario pendere ab euidentia.

QVÆSTIO CXXVIII.

Vtrum ad certitudinem fidei requiratur, vt euidenter innotescat, Deum reuelasse nostram religionem?

1. VIdetur vera sententia Granado Tractatu 2. de Fide, disp. 4. nu. 2. & P. Michaelis de Elizalda lib. de forma inueniendæ veræ religionis, quæst. 19. & 21. docentium ad certitudinem fidei requiri, vt saltem sit moraliter euidens, Deum reuelasse nostram religionem, eiusque mysteria; primò, quia credenti debet esse certum, & indubitabile Deum reuelasse nostram religionem; sed quod non est saltem moraliter euidens, eo ipso est dubitabile, incertum, & merè probabile; siquidem sola euidentia potest reddere obiectum indubitabile; ergo &c.

2. Secundò omni credenti est euidens, quod si error est, quod credimus, à Deo decepti sumus: ideòque communiter admittitur illud Richardi de S. Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Domine si error est, quod credimus, à te decepti sumus*; sed si non esset euidens Deum reuelasse nostram religionem, non esset euidens, quod si error est, quod credimus, decepti fuissemus à Deo; ergo &c.

3. Tertiò omni credenti euidens est solam nostram religionem esse prudenter credibilem, omnes alias sectas esse incredibiles; sed euiden-

euidens pariter est Deum non posse permittere, vt falsa sit religio, quæ sola est prudenter credibilis, ac reddit omnes alias sectas incredibiles; ergo omni credenti euidens est nostram religionem non esse falsam, ac proindè esse veram, & diuinitus reuelatam.

4. Quartò Sancti Patres in libris, quos pro nostra religione scripserunt, existimarunt se posse euidenter concludere veritatem nostræ religionis, & conuincere aduersarios, contra quos disputabant; sed si non esset euidens Deum reuelasse nostram religionem, impossibilia tentassent, & aerem verberassent; ergo &c.

5. Quintò Sancti Patres dicunt Ecclesiam catholicam fuisse significatam Matth. 5. per ciuitatem supra montem positam, quæ abscondi nequit; Danielis 2. per montem, qui impleuit vniuersam terram, ac proinde non potest in oculos non incurrere; ideoque Augustinus lib. 2. contra literas Petiliani, & lib. 13. contra Faustum dicit: *clausis oculis offenditis montem*; sed hæc non verificarentur, nisi euidens esset Deum reuelasse nostram religionem; ergo &c. Confirmatur: nam vera Ecclesia est visibilis; sed non esset visibilis, nisi euidens esset, quænam sit vera Ecclesia, & vera religio; ergo &c.

6. Sextò Augustinus lib. de vera religione, cap. 2. dicit: *Christianis temporibus, quænam religio sit potissimum tenenda, & quæ ad veritatem, & bratitudinem via sit, non est dubitandum*. Chrysostomus Oratione, quod Christus sit Deus, concludit: *nullus itaque his contradixerit, nisi qui valdè insanus, & totus stupidus sit, humanoque sensu priuatus*: Arnobius lib. 2. contra gentes ait. *Incredulum genus humanum doctrinæ Christi nunquam fuisset consensurum, nisi aperta res esset, & luce ipsa, vt dicitur, clarior*: Origines Homil. 30. in Matth. dicit: *Ecclesia plena est fulgore ab Oriente vsque ad Occidentem*: Sapientiæ 6. dicitur, *clara est sapientia, & quæ nunquam marcescit, ac facile videtur ab his, qui quærunt eam*: sed hæc ostendunt euidens esse, quænam sit vera religio reuelata à Deo; ergo &c.

7. Septimò Iudæis videntibus signa, & miracula facta à Moyse fuit euidens, religionem, quam profitebantur, fuisse reuelatam à Deo: videntibus miracula Christi fuit euidens doctrinam Christi esse diuinam; ergo &c.

8. Octauò vera religio debet esse ab omnibus inuenibilis; sed si de qualibet religione possemus dubitare, vtrum sit vera, vel falsa, non esset inuenibilis vera religio; ergo euidens est, quod vera religio sit à Deo reuelata; ergo datur aliqua religio, de qua non possumus dubitare, vtrum sit à Deo reuelata: sed de solis euidentibus dubitare non possumus; ergo euidens est, quod vera religio sit à Deo reuelata.

9. Nonò Deus posuit miracula, & signa, vt euidenter ostenderet nostram religionem esse veram, & à Deo reuelatam; sed si per hæc non probatur euidenter nostram religionem esse veram, frustratus fuisset suo fine; ergo &c.

10. Decimò homo non potest obligari ad sequendam religionem, de qua nõ sit euidens, sed solum probabile, vel dubium, quod sit vera; sed omnes obligamur ad sequendam religionem catholicam; ergo &c.

11. Vndecimò demum communiter conceditur, euidens esse, quod nostra religio sit credibilis, aliæ sectæ sunt incredibiles; sed argumenta probantia euidenter credibilitatem nostræ religionis, & incredibilitatem aliarum sectarum, probant etiam euidenter veritatem nostræ religionis, & falsitatem aliarum sectarum; ergo &c.

12. Respondeo cum Bellarmino tom. 2. controu. 4. lib. 4. cap. 3. Suario de Fide, disp. 3. sect. 3. num. 5. Cardinali de Lugo de Fide, disp. 2. sect. 1. ac Theologis communiter, ad certitudinem fidei requiri quidem, vt habetur euidentia de hoc, quod prudenter sit credibile, & credendum Deum reuelasse nostram religionem, sed non requiri, vt in fidelibus communiter detur euidentia de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem. Et quidem Suarius loco citato asserit, hanc conclusionem esse certam ex fide, & experimento cognitam. Eius verba sunt. *Quando fides proponitur mediatè, hoc est per prædicatores, certum ex fide est, & experimento cognitum, non esse necessariam euidentiam testimonij diuini, quia constat simplices fideles, imò omnes sic credentes non habere hanc euidentiam ipsius reuelationis, sed solum credibilitatis eius. Et quamuis sapientes maiorem aliquam certitudinem habeant, non transcendit fidem humanam, & ad summum peruenire potest ad gradum euidentiæ moralis*. Probatur conclusio: nam vt dictum est quæst. 127. & vt fatetur Elizalda, euidentia, abstrahendo à physica, metaphysica, & morali, est apparentia conuincens intellectum, in vt vel necessitetur, vel saltem sine imperio voluntatis sufficienter trahatur ad assentiendum obiecto absque formidine oppositi: sed vt firmissimè credamus, non requiritur apparentia modo explicato conuincens intellectu de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem; ergo &c. Probatur minor: vt enim certo, & sine vlla fortitudine, & dubitatione credamus Deum reuelasse nostram religionem, indigemus imperio voluntatis, vt patet experientia, & vt docent communiter Theologi, afferentes illud Augustini tract. 26. in Ioan. *multa potest facere homo nolens, credere autem non potest, nisi volens*: Patres etiam communiter docent, fidem in nostra posita esse voluntate, licet voluntas sit a Domino præparanda: sed si solum possemus firmiter credere Deum reuelasse nostram religionem, cum de hoc haberemus euidentiam, ad firmiter credendi non indigeremus imperio voluntatis; ergo &c. Confirmatur primò: nam cum euidentia etiam solum moralis conuincit, non requiritur, vt captiuetur intellectus: e. g. quia euidentia moralis conuincit existere Constantinopo-

nopolim, vt ego sine vlla dubitatione credam existere Constantinopolim, non debeo captiuare intellectum, & inferre illi vllam violentiam, immò maximam violentiam inferrem intellectui, si conarer cohibere hunc assensum, & existimo, quod frustra conarer: siquidem vero euidenti assentimur necessario, etiamsi nolimus: sed vt credamus Deum reuelasse nostram religionem, eiusque mysteria, debemus captiuare intellectum in obsequium Dei reuelantis, inferentes illi quamdam vim, & multò magis debemus captiuare intellectum, vt id credamus sine vlla dubitatione, & formidine; ergo non habemus euidentiam conuincentem intellectum de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem.

13. Dices: non ad omnem euidentiam requiri, vt habeat vim conuincendi intellectum, eumque trahendi ad assensum sine formidine independenter ab imperio voluntatis, sed ad euidentiam moralem satis esse, vt sit apparentia sufficiens ad hoc, vt dependenter ab imperio voluntatis, possimus, ac debeamus obiecto assentiri sine formidine.

14. Sed contrà: nam certum est apud omnes ad certitudinem fidei requiri apparentiam sufficientem ad hoc, vt dependenter ab imperio voluntatis possimus, ac debeamus obiecto assentiri sine formidine, quam apparentiam vocamus credibilitatem. Hoc supposito, quæritur, vtrum præter hanc credibilitatem requiratur euidentia de reuelatione, hoc est, vtrum requiratur apparentia habens vim conuincendi intellectum, eumque trahendi ad assensum reuelationis sine formidine independenter ab imperio voluntatis; ergo si aduersarij concedunt non requiri apparentiam conuincentem, sed sufficere illam, quam communiter vocamus credibilitatem, eamque vocant euidentiam moralem, vel practicam, conueniunt nobiscum in re, & faciunt solam quæstionem de nomine, abutentes nominibus, dum apparentiam non conuincentem vocant euidentiam moralem, vel practicam.

15. Confirmatur secundo conclusio; nam vt ostendetur quæstione 129. si innotesceret euidenter reuelatio, innotescerent euidenter mysteria reuelata; ergo si fides non posset dari sine euidentia de reuelatione, nec posset dari sine euidentia de rebus reuelatis; ergo fides non esset argumentum non apparentium, vt definitur ab Apostolo ad Hebræos 11. sed esset argumentum apparentium, siquidem non posset assentiri vlli obiecto, nisi euidenter apparenti.

16. Confirmatur tertiò conclusio: nam in hoc principio, quod non possumus, nec debemus certò credere Deum aliquid reuelasse, nisi de reuelatione habeamus euidentiam conuincentem, fundatur incredulitas sapientum huius mundi, quorum sapientia, vt dicit Apostolus 1. ad Corinth. 3. *Stultitia est apud Deum*; sed aduersarij ponunt hoc principium; ergo &c. Probatur maior: nam sapientes huius mundi, cum proponitor illis, Deum reuelasse nostram religionem, adeoque illi firmissimè credendum, postulant, vt hoc probetur euidenter euidentia conuincente intellectum, ac dicunt, se non posse, nec debere firmiter hoc credere, nisi conuincantur probationibus euidentibus: & quia non afferuntur probationes euidentes, & conuincentes, nolunt credere, iuxtà illud Thomæ Ioan. 20. *Nisi videro, non credam*.

17. Addo, quod quia initio Ecclesiæ sapientes, & prudentes huius mundi existimabant non esse credendum Deum reuelasse nostram religionem, nisi reuelatio probaretur euidenter, nolebant credere, ideoque vt dicit Apostolus 1. ad Corinth. 1. non multi sapientes crediderunt. E conuerso simplices, & indocti, cum non niterentur eo principio, firmissimè crediderunt, & non solum verbis, sed etiam sanctissimè viuendo, & fortissimè moriendo pro Christo, testati sunt se firmissimè credidisse quæ non probantur euidenter. Exemplo simplicium, & indoctorum excitati sapientes, etiam ipsi captiuarunt intellectum in obsequium Dei reuelantis, & experientia deprehenderunt se posse firmissimè, & certissimè credere Deum reuelasse nostram religionem, etiamsi talis reuelatio non probaretur euidenter.

18. Ad 1. distinguo maiorem: omni credenti debet esse indubitabile prudenter, & dependenter ab imperio voluntatis Deum reuelasse nostram religionem, concedo: debet esse indubitabile etiam imprudenter, & independenter ab imperio voluntatis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Credentibus non est prudenter dubitabile nostram religionem fuisse reuelatam à Deo: nam omnis credens videt, quod si de hoc dubitet, imprudenter dubitat, ac peccat. At credentes communiter experiuntur, se posse imprudenter dubitare, vtrum Deus reuelauerit nostram religionem, & quod vt intellectum cohibeant à tali dubio, debent illum non sine difficultate captiuare in obsequium fidei. Sola euidentia potest reddere obiectum nullo modo etiam imprudenter dubitabile; sed vt obiectum reddatur indubitabile solum prudenter, non requiritur euidentia moralis de obiecto, sed sufficit credibilitas, & euidentia de prudenti credibilitate obiecti. Porrò quod propter infallibilitatem motiui ita est indubitabile prudenter, vt sit dubitabile imprudenter, non est euidens, neque dubium, neque merè probabile, sed est credibile certò, & obscurè. Concedo etiam, omni credenti esse certum, quod Deus reuelauerit nostram religionem, siquidem ad hoc, vt sit certum, sufficit, vt propter infallibilitatem motiui debeat firmissimè credi Deum reuelasse nostram religionem, sed nego hoc esse euidens. Vt enim esset euidens, intellectus deberet ita conuinci, vt neque imprudenter

ur dubitare posset, quod Deus reuelauerit nostram religionem.

19. Ad 2. nego maiorem, ac dico, quod omni credenti est certum, sed ineuidens, quod si error est, quod credimus, Deus nos decepit. Ratio est, quia ex dictis certum, & ineuidens est Deum reuelasse quod credimus; sed ex hoc, quod Deus reuelauerit quod credimus, sequitur, quod si error est, quod credimus, Deus decepit nos: ergo est certum certitudine fidei, sed ineuidens, quod si error est quod credimus, Deus nos decepit: & dum aduersarij assumunt illam propositionem Richardi non solum esse certam, sed euidentem, petunt principium.

20. Ad 3. distinguo maiorem: omni credenti euidens est, quod sola nostra religio est prudenter credibilis subiectiuè, concedo: est euidens, quod est prudenter credibilis vniuersaliter, & obiectiuè propter meritum obiecti, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Omni credenti est euidens, quod ipsi sola nostra religio est prudenter credibilis subiectiuè, ità vt, si non credit, peccet; sed non est euidens, vtrum hæc credibilitas fundetur in sua particulari dispositione, quia nimirum natus est, & educatus in his regionibus, instructus à talibus magistris, imbutus talibus disciplinis &c. an potius sit prudenter credibilis vniuersaliter, & obiectiuè, eò quod motiua, in quibus fundatur, talia sint, vt bene penetrata possint reddere solam nostram religionem credibilem, alias omnes incredibiles. Iam licèt sit euidens Deum non posse permittere, vt sola religio falsa sit prudenter credibilis vniuersaliter, & obiectiuè, ità vt habeat motiua, quæ benè penetrata possint reddere illam solam prudenter credibilem, tamen non est euidens, Deum non posse permittere, vt alicui propter dispositionem subiecti, pro aliquo tempore, sola falsa religio sit prudenter credibilis. Imò multi dicunt de facto contingere, vt aliquibus pueris, & simplicibus hæreticorum, antequam sufficienter instruantur de credibilitate fidei catholicæ, solæ falsæ eorum sectæ sint prudenter credibiles subiectiuè, & per accidens. Addo, quod licèt credentibus non sit euidens, tamen est certum certitudine fidei, solam nostram religionem esse prudenter credibilem obiectiuè: siquidem omnes catholici firmissimè, sed obscurè credunt solam religionem catholicam esse veram, infallibilem, & per se, atque ex obiecto prudenter credibilem, & credendam, alias omnes sectas esse falsas, & per se, & ex obiecto non prudenter credibiles.

21. Ad 4. nego maiorem, ac dico Sanctos Patres existimasse se posse euidenter, & conuincenter concludere prudentem credibilitatem, & obligationem credendi, non autem veritatem nostræ religionis. Probatur: nam existimarunt Infideles, audita eorum doctrina, si non crederent, peccaturos, & merituros condemnationem, iuxta illud Christi, Marci vltimo, *Euntes docete &c. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*; ergo existimarunt se posse infideles conuincere de obligatione credendi, ità vt non possent hanc obligationem interius negare, & simul censuerunt infideles, audita eorum doctrina, posse non credere, ac manere in sua infidelitate; ergo existimarunt, se non posse conuincere infideles de reuelatione nostræ religionis, ità vt illam negare non possint. Addo cum Bellarmino citata controuersia 4. lib. 4. cap. 3. posse euidenter probari euidentia consequentiæ, non autem euidentia consequentis, Deum reuelasse nostram religionem. Illud enim euidenter probatur euidentia solius consequentiæ, quod sequitur euidenter ex principijs positis, & admissis, licet talia principia non sint euidentia; illud euidenter probatur euidentia etiam consequentis, quod ità euidenter sequitur ex principijs positis, & admissis, vt talia principia sint euidentia: Sed euidenter sequitur Deum reuelasse nostram religionem, supposito, quod reuelauerit Scripturas, quod principium ponitur, & admittitur à Iudæis, & Hæreticis, contra quos Sancti Patres disputabant: sed non est euidens Deum reuelasse Scripturas; ergo Deum reuelasse nostram religionem, adeòque illam esse veram, potuit à Patribus probari euidenter euidentia consequentiæ, non autem euidentia consequentis: & dum Patres insinuant, se euidenter probasse Deum reuelasse nostram religionem, loquuntur de euidentia consequentiæ, non autem de euidentia consequentis.

22. Ad 5. concedo maiorem, & nego minorem. Vt verificetur Ecclesiam esse Ciuitatem supra montem positam, esse montem, qui impleuit vniuersam terram, adeòque non, clausis oculis, incurrere in hunc montem, esse visibilem &c. non est necesse, vt sit euidens doctrinam Ecclesiæ fuisse reuelatam à Deo, sed sufficit, vt sit euidens, quænam sit Ecclesia, cuius religionem debemus sequi, & amplecti: sed nos fatemur esse euidens nos debere amplecti, & credere doctrinam Ecclesiæ catholicæ, quæ paret Romano Pontifici, & quæ Ecclesia est maximè visibilis; ergo &c.

23. Ad 6. Loca allata Patrum significant solum euidentem esse credibilitatem, non autem veritatem nostræ religionis. Primò enim Augustinus dicit non esse dubitandum, quænam religio sit tenenda, non autem dicit non esse dubitandum, quænam religio sit vera; ergo etiamsi per ly *non est dubitandum*, significaret, quod est euidens, docet solum esse euidentem credibilitatem, & obligationem credendi, non autem veritatem nostræ religionis. Addo, quod ly *non est dubitandum*, significat solam certitudinem, non autem euidentiam. Secundò Chrysostomus concludens: *Nullus his contradixerit, nisi val de insanus, & stupidus,*

pitus, & sensu priuatus sit, quid aliud significat, quam veritati nostræ religionis non posse contradici, nisi per summam imprudentiam; sed vero euidenti neque imprudenter potest contradici; ergo supponit veritatem nostræ religionis non probari euidenter. Addo, quod etiamsi Chrysostomus per allata verba significasset se probasse euidenter dogmata, quæ probauerat, significauit solum se probasse euidenter euidentia consequentiæ ex principijs positis, & admissis ab hæreticis, & iudæis, contra quos disputabat, non autem euidentia consequentis. Tertiò Arnobius dicens genus humanum nunquam fuisse consensurum, nisi aperta res esset, & luce ipsa clarior, docet genus humanũ liberè consensisse, quia aperta erat, & clara, non veritas religionis, sed credibilitas, & obligatio credendi. Quartò Origines etiam dicens Ecclesiam plenam esse fulgore ab Oriente vsque in Occidentem, significat euidens esse, quænam sit Ecclesia, cuius religionem debemus sequi, licet non sit euidens veritas religionis, quam debemus sequi. Quintò demum dum libro Sapientiæ dicitur claram esse sapientiam, & facilè videri ab his, qui quærunt ipsam, significatur clarum, & euidens esse, quæ sit sapientia, & doctrina, quam debemus sequi, & hoc facilè videri, & cognosci ab his, qui quærunt, quam doctrinam, & religionem sequi debeant.

24. Ad 7. respondeo primò negando iudæis videntibus miracula facta à Moyse, fuisse euidens religionem iudaicam fuisse reuelatam à Deo, & similiter negando, hoc idem fuisse euidens ijs, qui viderunt miracula Christi, vt patet ex eo, quod multi videntes miracula Moysis, & Christi, non crediderunt doctrinam ipsorum fuisse reuelatam à Deo. Respondeo secundò, transeat antecedens, & nego consequentiam. Nam quidquid sit, vtrum aliqui videntes miracula habuerint euidentiam de reuelatione nostræ religionis, de quo disputabimus quæst. 130. solum hic dicimus talem reuelationem non esse necessariam ad credendum certissimè, & firmissimè,

25. Ad 8. concedo maiorem, & distinguo minorem: si de qualibet religione possemus prudenter, dubitare, vtrum sit vera, vel falsa, non esset inuenibilis vera religio, concedo: si possemus dubitare solum imprudenter, nego: & distinguo eodem pacto consequens. Vt vera religio sit inuenibilis, sufficit, vt sit aliqua religio, de qua non possimus prudenter dubitare, vtrum sit vera, vel falsa, & de qua sit euidens, quod debemus illam firmissimè sequi: sed hoc totum saluatur; ergo saluatur inuenibilitas veræ religionis. Addo inuentionem veræ religionis non necessario consistere in iudicio, quo euidenter iudicamus illam esse veram, & a Deo reuelatam, sed posse consistere in iudicio, quo euidenter iudicamus illam esse prudenter credibilem, & credendam, & certò, sed inuidenter credimus illam esse veram, & à Deo reuelatam.

26. Ad 9. distinguo maiorem: Deus posuit miracula, vt ostenderet euidenter nostram religionem esse veram, nego; vt ostenderet credibiliter, hoc est certo, & inuidenter, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Deus posuit signa, & miracula, non vt ostenderet euidenter nostram religionem esse veram, sed solum vt ostenderet euidenter, nos debere firmissimè sequi nostram religionem, & eius veritatem ostenderet credibiliter, hoc est certò, sed inuidenter: sed hoc consequitur: ergo non frustratur suo fine.

27. Ad 10. concedo maiorem, & minorem, & nego consequentiam. Licet enim non possimus obligari ad sequendam religionem, de qua non sit euidens, sed solum probabile, aut dubium, quod sit vera, tamen possumus obligari ad sequendam religionem, de qua non est euidens, neque solum probabile, aut dubium, sed certò, & inuidenter credibile, & credendum, quod illa sit vera; sed certò, & inuidenter est credibile, & credendum, quod nostra religio est vera, & de hac ipsa credibilitate habemus euidentiam; ergo &c.

28. Ad 11. concedo maiorem, & nego minorem. Eadem argumenta, quæ probant euidenter aliquid esse prudenter credibile, & credendum, sæpe non probant euidenter illud esse verum: ex. gr. mihi euidens est, quod ego debeo credere homini veraci, & prudenti, & tamen non est euidens verum esse, quod ille dicit: filijs paruis euidens est, quod debent credere patri, & matri, & tamen non est euidens vera esse, quæ dicunt pater, & mater; ergo non est mirum, quod argumenta probantia euidenter religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, non probent euidenter religionem nostram esse veram, & à Deo reuelatam.

29. Dices primò: euidens est veram esse religionem, in qua impleta sunt ea, quæ multo ante fuerant prædicta; sed euidens est in religione Christiana impleta fuisse ea, quæ multo ante fuerant prædicta; ergo &c.

30. Respondeo, negando minorem. Vaticinia enim veteris testamenti non sunt ita clara, vt non possint imprudenter trahi in alios sensus, prout de facto trahuntur à Iudæis; ergo est quidem prudenter credibile, & credendum, sed non est euidens, vaticinia impleta fuisse in Christo, & in religione christiana, præsertim cum imprudenter dubitari etiam possit, multa casu impleta fuisse in Christo.

31. Dices secundo: euidens est religionem, quæ fuit per miracula propagata, esse veram; sed euidens est religionem christianam fuisse per miracula propagatam; ergo &c.

32. Respondeo, negando minorem. Non est euidens signa, & prodigia, quæ facta sunt in confirmationem religionis christianæ, non

potuisse partim fieri, partim fingi à dæmonibus illudentibus sensus hominum; ergo est quidem euidenter credibile, & credendum, sed non est euidens, religionem christianam fuisse confirmatam per vera miracula, ideòque de facto plurimi ex ethnicis videntes miracula, imprudenter asseruerunt illa fuisse miracula, non vera, sed apparentia.

33. Dices tertiò: euidens est aliquam religionem mundi esse veram; sed euidens est omnes alias sectas, excepta religione christiana, & catholica, esse falsas; ergo &c.

34. Respondeo, negando minorem. Nam saltem non est euidens falsum esse philosophismum, hoc est sectam dicentium illud solum credi debere, quod probatur lumine naturali, cætera omnia fuisse conficta, licet hoc prudenter credi non possit.

35. Dices quartò; euidens est Deum non posse obligare ad religionem falsam; sed euidens est nos obligari ad religionem christianam, & catholicam; ergo &c.

36. Respondeo, distinguo maiorem: euidens est Deum non posse directè obligare ad religionem falsam, concedo: euidens est Deum non posse permittere, vt per accidens obligetur quis ad religionem falsam, nego. Potest imprudenter dubitari, vtrum Deus possit permittere, vt obligemur ad sequendam religionem falsam, eo pacto, quo potest permittere, & sæpè permittit, vt multi obligentur ad habendos, & honorandos tanquam parentes eos, qui verè non sunt ipsorum parentes.

37. Dices quintò: euidens est Deum non potuisse permittere, vt Dæmon per falsa miracula illuderet toti generi humano, ita vt homines obligarentur ad sequendam religionem christianam, si religio christiana esset falsa.

38. Respondeo, distinguo antecedens: euidens est Deum in pœnam alicuius peccati, quod infecerit totum genus humanum, non potuisse permittere, vt Dæmon per falsa miracula illuderet toti generi humano, nego: & non in pœnam alicuius peccati, transeat. Non est euidens Deum in pœnam alicuius peccati, quod infecerit totum genus humanum, eo pacto, quo nos christiani credimus peccatum originale infecisse totum genus humanum, non potuisse totum genus humanum tradere potestati dæmonum, permittendo, vt per falsa miracula posset obligari ad sequendas sectas falsas: ergo potest, non quidem prudenter, sed imprudenter de hoc dubitari.

39. Addo primò, hæc non posse, nisi imprudenter responderi. Verum ex hoc sequitur quidem religionem christianam esse euidenter credibilem, & credendam, sed non sequitur illam esse euidenter veram.

40. Addo secundò argumenta allata pro religione christiana, & catholica, posse ab aliquo ita penetrari, vt conuincatur de veritate christianæ religionis, vt dicetur quæst. 130.

41. Pro complemento libet proponere, & soluere sophisma celebre in hac materia, quod affertur etiam à Cardinali de Lugo disp. 5. sect. 2. num. 29. Religio euidenter falsa est euidenter incredibilis; ergo religio euidenter credibilis est euidenter vera; sed religio christiana est euidenter credibilis; ergo est euidenter vera. Probatur prima consequentia, in qua sola est difficultas. Nam est regula summulistica, quod cum ex aliquo antecedenti sequitur aliquod consequens, ex opposito talis consequentis sequitur oppositum illius antecedentis; ex. gr. quia valet, *est homo; ergo est animal*, valet etiam, *non est animal; ergo non est homo*; sed ex hoc antecedenti: *hæc secta est euidenter falsa*, sequitur, *ergo est euidenter incredibilis*; ergo ex opposito consequentis, quod est, *hæc secta est euidenter credibilis*, sequitur, *ergo hæc secta est euidenter vera*, quod est oppositum antecedentis.

42. Respondeo regulam summulisticam esse, quod quia antecedens non potest esse verum, quin consequens sit verum, si consequens non est verum, sed falsum, etiam antecedens non est verum, sed falsum; & quia antecedens non potest esse falsum, quin eius contradictorium sit verum, si falsum est consequens, verum est contradictorium antecedentis. E conuerso, quia potest esse falsum antecedens, quin sit verum eius contrarium, siquidem est regula summulistica, quod contraria possunt esse simul falsa, licet non possint esse simul vera, ideò ex eo, quod falsum sit consequens, & verum sit contradictorium, vel etiam contrarium consequentis, non sequitur verum esse contrarium antecedentis. In casu igitur nostro valet: *Religio euidenter falsa est euidenter incredibilis; ergo religio euidenter credibilis non est euidenter falsa*: hoc enim est contradictorium antecedentis; at non valet, *ergo religio euidenter credibilis, est euidenter vera*: nam hoc non est contradictorium, sed contrarium antecedentis; siquidem potest contingere, vt aliqua religio neque sit euidenter vera, neque sit euidenter falsa, sed vtrumque sit ineuidens.

QVÆSTIO CXXIX.

Vtrum si innotesceret euidenter Deum esse veracem, & reuelasse mysteria, innotesceret euidenter etiam ipsa mysteria reuelata?

1. Videtur vera sententia Caietani 2. 2. quæst. 5. art. 1. Vasquez 1. parte, disp. 135. cap. 3. P. Michaelis de Elizalda lib. de forma inueniendæ veræ religionis, quæst. 19. num. 341. & aliorum docentium ex euidentia in attestante, per quam nimirum innotescat euidenter Deum, qui est veritas infallibilis, reuelasse mysteria, non sequi euidentiem attestatorum, per quam cognoscantur euidenter ipsa myste-

mysteria: primò, quia licet imperiti mathematicæ, & non percipientes demonstrationes Euclydis, habeant euidentiam moralem de hoc, quod omnes mathematici testantur veras esse demonstrationes Euclydis, & quod eorum testimonium non potest esse falsum, & proindè veræ sunt omnes propositiones Euclydis, tamē non habent euidentiam de ipsis propositionibus Euclydis, cum illas non percipiant, neque intelligant; ergo etiamsi haberemus euidentiam de hoc, quod Deus, qui est veritas infallibilis, reuelauit mysteria, puta, quod Deus est trinus, & vnus, quod Verbum est incarnatum, quod Christus est in Eucharistia, adeoque quod hæc mysteria sunt vera, tamen quia non percipimus, & intelligimus ipsa mysteria, non haberemus euidentiam de mysterijs reuelatis.

2. Secundò quod non est euidens per modum principij ex terminis, aut per cognitionem intuitiuam, non potest fieri euidens, nisi per demonstrationem; sed mysteria reuelata, puta quod Deus sit trinus, & vnus, non sunt euidentia per modum principij ex terminis, vel per cognitionem intuitiuam, vt supponitur; ergo non possunt fieri euidentia, nisi per demonstrationem; sed omnis demonstratio, vel est à priori per causam, vel à posteriori per effectum, vt docet Aristoteles 1. Posteriorum, text. 30. quem sequuntur omnes: ergo mysteria non possunt fieri euidentia, nisi per demonstrationem, qua demonstrentur per causam, vel effectum; sed dum probantur per diuinam reuelationem, neque probantur per causam, neque per effectum, sed per medium purè extrinsecum, quod non sufficit ad causandā euidentiam; ergo probatio, qua mysteria probantur per diuinam reuelationem, non sufficit ad causandam euidentiam mysteriorum.

3. Tertiò, & in idem recidit, euidens cognitio rei non potest causari, nisi vel ab ipsa re, vel à causis, aut effectibus habentibus proportionem, aut cognationem cum re, à medijs autem purè extrinsecis, ac non habentibus proportionem, & cognationem cum re, causari non potest; sed diuina reuelatio est medium purè extrinsecum, & non habens proportionem, vel cognationem cum mysterijs reuelatis; ergo diuina reuelatio non potest causare cognitionem euidentem mysteriorum reuelatorum.

4. Quartò nullum medium potest reddere euidentes omnes conclusiones faciles, ac difficiles; sed diuina reuelatio, si posset reddere euidentia mysteria reuelata, posset æquè reddere euidentes omnes conclusiones, tùm faciles, tùm difficiles: ex. gr. redderet æquè euidens, quod Tobias habuit canem, quod est facillimum creditu, ac quod Deus est trinus, & vnus, quod est creditu difficillimum; ergo diuina reuelatio nullum mysterium potest reddere euidens.

5. Quintò medium, per quod res non potest percipi, atque intelligi, non potest reddere euidentem, cum non possimus habere euidentiam de rebus, quas non percipimus, neque intelligimus; sed reuelatio purè extrinseca est medium, per quod mysteria Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ &c. non possunt percipi, neque intelligi; ergo &c. Probatur minor: intelligere enim, vt docet S. Thomas 2. 2. quæst. 8. art. 1. in corpore, est *quasi intus legere*; ergo vt rem intelligamus, debemus penetrare prædicata intrinseca rei; sed prædicata intrinseca rei non possumus penetrare, nisi se manifestent, vel per se ipsa, & per speciem propriam, & tunc de ipsis habemus euidentiam immediatam, & intuitiuam, vel per causas, & effectus habentes cognationem, & similitudinem cum ipsa re, & tunc de ipsis habemus euidentiam demonstratiuam; ergo prædicata intrinseca rei non possunt manifestari per reuelationem purè extrinsecam, quæ neque est ipsa res, neque est causa, vel effectus rei reuelatæ.

6. Respondeo duas posse fieri quæstiones. Prima quæstio de re est, vtrum euidentia in attestante conuincat intellectum de attestatis, hoc est, vtrum cum intellectus habet euidentiam de hoc, quod Deus, qui est veritas infallibilis, reuelauit aliquod mysterium, itaut conuincatur, & necessitetur ad assentiendum reuelationi, conuincatur etiam, & necessitetur ad assentiendum mysterio reuelato.

7. Respondendum affirmatiuè cum communi sententia omnium penè authorum, etiā Caietani, & Vasquez 1. parte, disput. 125. cap. 3. Probatur primò ex Caietano: nam vt dicitur Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt*, adeòque coguntur ad credenda, & confitenda mysteria fidei, puta Deum esse trinum, & vnum, Christum esse Deum, iuxtà illud Pauli ad Philippenses 2. *In nomine Iesu omne genuflectatur cœlestium, terrestrium, & infernorum, & omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris*; sed, vt dicit S. Thomas 3. parte quæst. 77. artic. 2. in corpore, Dæmones credunt conuicti per euidentiam signorum, quæ faciūt solum euidentiam in attestante, nimirum de hoc, qnod Deus, qui est prima veritas, reuelauerit mysteria; ergo euidentia in attestante potest conuincere intellectum de attestatis, ac reuelatis, itaut cogatur ad assentiendum illis.

8. Probatur secundò: nam cum intellectus conuincitur de præmissis, & de bonitate illationis, seù consequentiæ, conuincitur etiam de consequenti illato: sed per euidentiam in attestante intellectus conuincitur de istis præmissis, *Deus est veritas infallibilis, ac proindè quidquid dicit est verum: Deus dicit se esse trinum, & vnum*: conuincitur etiam de bonitate illationis, seu consequentiæ, per quam ex talibus præmissis infertur, Deum esse trinum, & vnum, Verbum esse incarnatum &c. ergo conuincitur etiam de consequenti, hoc est de hoc, quod Deus est trinus, & vnus, Verbum est incarnatum &c.

9. Secunda quæstio, quæ aliquid habet de

nomine, eſt, vtrum euidentia in atteſtante non ſolum conuincat intellectum de atteſtatis, ſed etiam reddat euidentia ipſa atteſtata.

10. Reſpondeo affirmatiuè cum Suario diſput. 3. de Fide, ſect. 8. num. 2. Cardinali de Lugo diſput. 2. de Fide, ſect. 1. num. 9. alijſque communiter, contra authores relatos in primo argumento.

11. Probatur primò: nam ſola euidentia habet vim conuincendi, & neceſſitandi intellectum ad aſſentiendum obiecto ſine vlla dubitatione: ſed euidentia in atteſtante habet vim conuincendi, & neceſſitandi dæmones ad aſſentiendum ſine vlla dubitatione Trinitati, Incarnationi, alijſque myſterijs reuelatis; ergo &c.

12. Probatur ſecundò: nam euidentia ex ipſa nominis etymologia eſt, per quam intellectus conuincitur, & neceſſitatur ad aſſentiẽdum obiecto, quia videt obiectum, vel in ſe ipſo, vel in alio eſſentialiter connexo cum tali obiecto: & quidem euidentia, per quam intellectus videt obiectum in ſe ipſo, eſt euidentia immediata; euidentia, per quam intellectus videt obiectum in præmiſsis, earumque connexione cum tali obiecto, eſt euidentia mediata; ſed cum intellectus habet euidentiam de iſtis duabus præmiſsis, *Deus eſt veritas infallibilis, ideoque quidquid dicit eſt verum: Deus dicit ſe eſſe trinum, & vnum*, & habet euidentiam de connexione, ſeu neceſſitate, per quam illæ duæ præmiſsæ non poſsunt eſse veræ, quin Deus ſit trinus, & vnus, conuincitur, & neceſsitatur ad aſsentiendum, quod Deus eſt trinus, & vnus, quia in illis præmiſsis, vt eſſentialiter connexis cum concluſione, videt Deum eſse trinum, & vnum; ergo &c.

13. Probatur tertio: nam eatenus in demonſtratione à priori per causã innoteſcit euidẽter effectus, & in demonſtratione à poſteriori per effectum innoteſcit euidenter cauſa, quatenus in connexione euidenter cognita cauſæ cum effectu, videtur mediatè effectus, & in connexione effectus cum cauſa, videtur mediatè cauſa; ſed etiam in connexione euidenter cognitã reuelationis, qua Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnum, videtur mediatè Deum eſſe trinum, & vnum; ergo etiam per diuinam reuelationem euidenter cognitam innoteſcit euidenter myſterium reuelatum. Confirmatur: nam cum connexio reuelationis cum obiecto reuelato non ſit minor, quam connexio cauſæ cum effectu, puta interpoſitionis terræ cum eclipſi Lunæ, ſicut per cauſam eſſentialiter connexam poteſt euidenter innoteſcere effectus, ſic per reuelationem eſſentialiter connexam poteſt euidenter innoteſcere obiectum reuelatum.

14. Probatur quartò: nam diuina reuelatio, qua Deus reuelauit ſe eſſe trinum, & vnũ, eſt effectus eſſentialiter pendens, tanquam à cauſa, à Deo, prout ſciente ſe eſſe trinum, & vnum; ſed, vt aduerſarij concedunt, per effectum poteſt euidenter innoteſcere cauſa, à qua talis effectus pendet eſſentialiter; ergo per reuelationem poteſt euidenter innoteſcere ſcientia, qua Deus cognoſcit ſe eſse trinum, & vnum: ſed per ſcientiam Dei euidenter cognitam poteſt euidẽter innoteſcere obiectum affirmatum per talem ſcientiam, cum perfectiſſimè contineat hoc obiectum; ergo à primo ad vltimum per reuelationem poteſt euidenter innoteſcere obiectum, vt magis patebit ex ſolutione obiectionum.

15. Ad 1. diſtinguo antecedens: impertit mathematicæ per teſtimonium mathematicorum non habent euidentiam de propoſitionibus Euclydis ſecundum rationes, ſecundum quas apparent euidenter, vt connexæ cum teſtimonio mathematicorum, nego; ſecundum alias rationes, concedo; & nego conſequentiam. Cum præmiſſæ ſunt euidentes, & apparent euidenter vt connexæ cum aliqua concluſione ſecundùm aliquam rationem formalem, illa concluſio innoteſcit euidenter ſecundũ illam rationem formalem, non autem ſecundùm alias; E. g. ſi teſtimonium mathematicorum appareat euidenter vt connexum cum hoc, quod omnes propoſitiones Euclydis in genere, non autem in ſpecie ſunt veræ, innoteſcit euidenter ſolum, quod omnes propoſitiones Euclydis in genere, non autem in ſpecie ſunt veræ: ſi teſtimonium mathematicorum apparet euidenter vt connexum cum hoc, quod eſt vera hæc propoſitio in ſpecie, *cuiuſcumque trianguli tres anguli ſunt æquales duobus rectis*, non autem cum alijs propoſitionibus in ſpecie, innoteſcit euidenter ſolùm illa propoſitio in ſpecie, non autem aliæ. Proportionaliter per diuinam reuelationem, quæ euidenter appareat connexa ſolum cum hoc, quod noſtra religio eſt vera, innoteſcit euidenter ſolum, quod noſtra religio eſt vera: per reuelationem, quæ appareat connexa cum hac propoſitione in ſpecie, *Deus eſſe trinus, & vnus*, innoteſcit euidenter, quod Deus eſt trinus, & vnus, ſub hac ratione formali, ſub alijs rationibus formalibus non innoteſcit euidenter. Confirmatur: nam quia creaturæ apparent euidenter vt connexæ cum Deo ſolum quoad vnitatem eſſentiæ, non autem quoad Trinitatem Perſonarum, Deus per creaturas innoteſcit euidenter ſolum quoad vnitatem eſſentiæ, non autem quoad Trinitatem Perſonarum; ergo proportionale quid accidit in caſu noſtro. Addo, quod ſicut communiter dicitur, Deum per creaturas innoteſcere euidenter ſolum quoad *an eſt*, non autem quoad *quid eſt*, quia ad cognitionem quidditatiuam, quæ ſola dicitur cognoſcere *quid eſt*, requiritur, vt ſit per ſpecies proprias rei, vel ſaltem per ſpecies alicuius continentis adæquatè talem rem; ſic ex proportionali ratione per diuinam reuelationem Trinitas, & alia myſteria cognoſcerentur euidenter ſolum quoad *an eſt*, non autem quoad *quid eſt*.

16. Ad 2. nego vltimum aſſumptum, ac dico, quod dum myſteria probantur per diuinam

nam reuelationem, probantur per effectum, adeòque per demonstrationem à posteriori, vt dictum num. 14. in quartà probatione conclusionis. Addo primò, quod sicut demonstratio à priori est per causam, & per omnia, quæ quomodolibet sunt priora re, dummodo sint cum illa essentialiter connexa: sic demonstratio à posteriori est per effectus, & per omnia, quæ sunt quomodolibet posteriora, vel etiam comitantia rei, dummodo sint cum illa essentialiter connexa; ergo &c. Addo secundò demonstrationem posse fieri per medium etiam purè extrinsecum; alioquin Deus non posset demonstrari per creaturas, quæ sunt medium purè extrinsecum Deo.

17. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem, ac dico, quod reuelatio est medium purè extrinsecum, sed habens essentialem connexionem cum mysterijs reuelatis, quæ essentialis connexio est cognatio, & proportio sufficiens ad causandam euidentiam de re, cum qua datur talis connexio. Addo, quod reuelatio habet cum obiecto reuelato etiam connexionem effectus cum causa, vt dictum est in num. 14.

18. Ad 4. distinguo maiorem: nullum medium genericè vnum potest reddere euidentes omnes conclusiones faciles, & difficiles, nego: nullum medium specie infima vnum, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut multæ sunt species obiectorum reuelabilium conuenientes in genere obiecti reuelabilis, sic multæ sunt species reuelationum conuenientes in genere reuelationis; reuelatio autem cuiuslibet obiecti, si innotescat euidenter, potest causare euidentiam de tali obiecto, non autem de alio: e.g. reuelatio de Trinitate, si innotescat euidenter, causat euidentiam de Trinitate, non autem de Incarnatione: reuelatio de Incarnatione causat euidentiam de Incarnatione, non autem de Trinitate.

19. Ad 5. distinguo maiorem: medium, per quod res non potest percipi, neque intelligi secundùm vllam rationem formalem, non potest rem reddere euidentem secundùm vllam rationem formalem, concedo; medium, per quod res non potest percipi, neque intelligi secundùm aliquas rationes formales, sed potest percipi secundum alias, non potest reddere rem euidentem secundùm illas rationes formales, secundum quas potest percipi, & intelligi, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Per reuelationem, qua reuelatur Deum esse trinum, & vnum, Deus percipitur, & intelligitur secundùm istam rationem formalem, *Deus est trinus, & vnus*; ergo secundùm istam rationem formalem potest euidenter cognosci, licet non secundum alias. Confirmatur argumentum: nam quia Deus per creaturas purè extrinsecas percipitur quoad *an est*, & quoad plures alias rationes formales, innotescit euidenter quoad an est, & quoad plures alias rationes formales; ergo idem dicendum in casu nostro. Porrò sicut per creaturas purè extrinsecas possumus penetrare, & intus legere, adeoque intelligere illa prædicata intrinseca Dei, cum quibus creaturæ euidenter apparent vt connexæ, sic per reuelationem purè extrinsecam possumus penetrare, & intus legere, ac proinde intelligere illa prædicata intrinseca Dei, cum quibus reuelatio apparet vt connexa.

QVÆSTIO CXXX.

Vtrum à non videnti Deum possit euidenter cognosci Deum loqui, & de facto ab aliquibus credentibus euidenter cognoscatur?

1. VIdetur vera sententia Bannez 2.2. q.1. art. 3. docentis, quod qui Deum non videt, non potest immediatè euidenter cognoscere Deum loqui; primò qui non videt hominem loquentem, non potest euidenter immediatè cognoscere illum loqui; ergo qui non videt Deum loquentem, non potest euidenter immediatè cognoscere Deum loqui.

2. Secundò actus immanentes, ac liberi Dei non possunt immediatè, ac euidenter cognosci, Deo non viso: sed diuina locutio consistit in aliquo actu immanente libero diuini intellectus, vel diuinæ voluntatis; ergo &c.

3. Tertiò videtur, quod neque per signa possit euidenter mediatè cognosci Deum loqui. De quolibet enim signo potest saltem imprudèter dubitari, vtrum sit positum à Dæmone transfigurante se in Angelum lucis; ergo per illud non potest euidenter cognosci Deum loqui, non autem Dæmonem.

4. Quartò si dicatur, Dæmonem non posse facere miraculum, puta suscitare mortuum, adeoque si fiat miraculum ad probandũ aliquid fuisse reuelatum à Deo, euidens esse, quod illud à Deo fuerit reuelatum: contra est, quia si Deus dedisset alicui potestatem faciẽdi aliqua miracula, puta illuminandi cæcos, posset ille abuti tali potestate, illuminando cæcos ad persuadendum Deum reuelasse aliquod falsum dogma, puta Christum non esse in Eucharistia; ergo neque ex miraculis euidenter cognoscitur diuina reuelatio; eo pacto, quo licet Christus suscitauerit Lazarum in testimonium suæ Deitatis, non euidenter probauit suam Deitatem, ideòque Iudæi crediderũt quidem Christum fecisse miraculum suscitandi Lazarum, at non crediderunt Christum esse Deum.

5. Quintò videtur, quod saltem signa credibilitatis, quibus Deus de facto confirmauit se reuelasse nostram religionem, non sufficiant ad probandum euidenter nostram religionem fuisse reuelatam à Deo. Deus enim posuit talia signa ad generandam in nobis fidem, qua non euidenter, sed solum obscurè credamus

nostram

nostram religionem fuisse reuelatam à Deo; sed signa posita ad generandam fidem obscuram, non possunt sufficere ad generandam cognitionem euidentem, quæ non potest esse cognitio fidei; ergo &c.

6. Respondeo, quod cum quæst. 128. ostenderimus euidentiam de diuina reuelatione non esse necessariam ad certitudinem fidei, quærimus, vtrum saltem sit possibilis, & vtrum in aliquo data fuerit, vel detur de facto.

7. Dicendum igitur primò cum omnibus Theologis: beati de facto immediatè vident & euidentissimè cognoscunt Deum ipsis loqui, & reuelare ea, quæ reuelat. Ratio est, quia connaturale est, vt Deus, qui exhibet se videndum beatis facie ad faciem, cum illos alloquitur, exhibeat illis immediatè videndam suam locutionem.

8. Dicendum secundò contra Bannez cum Caietano 2.2. quæst. 5. artic. 1. Durando, aliisque communiter, quos refert, & sequitur Suarius, disp 3. sect. 8. num. 2. possibile est, vt etiam qui Deum non videt, euidenter immediatè cognoscat Deum loqui. Probatur: nam vt dictum est quæst. 120. locutio passiua Dei consistit in aliquo actu intellectus nostri, qui essentialiter est locutio, qua Deus nos alloquitur, & reuelat hoc, vel illud, puta mysterium Trinitatis, Incarnationis &c. sed potest Deus ita intellectum illuminare, vt penetret, vel etiam comprehendat illum actum intellectus, qui est locutio Dei, ac proinde videat illum esse talem locutionem; ergo &c.

9. Dicendum tertiò: signa, & motiua credibilitatis, quibus de facto Deus confirmauit se reuelasse nostram religionem, si benè penetrentur, prout de facto penetrantur à dæmonibus, & animabus separatis, sufficiunt ad probandum euidenter, & ad conuincendum intellectum de hoc, quod Deus reuelauerit nostram religionem, & quod proinde sit vera. Probatur: vt enim dicitur Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt*; sed non crederent, nisi mouerentur à diuino testimonio, & ex alia parte non credunt liberè, captiuantes intellectum in obsequium Dei reuelantis; ergo credunt coacti euidentia signorum, quæ Deus exhibuit ad ostendendum se reuelasse nostram religionem. Rursùs ad Philippenses 2. dicitur: *propter quod & Deus exaltauit illum, & donauit illi nomen, quod est super omne nomen, vt in nomine Iesu omne genuflectatur cœlestium, terrestriũ, & infernorum, & omnis lingua confiteatur, quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei patris*; ergo etiam dæmones, & damnati in inferno genuflectuntur Christo, eumque adorant vt Deũ, & credunt, ac confitentur illum esse in gloria Dei patris; sed non credunt liberè, sed coacti per euidentiam signorum; ergo signa à Deo exhibita pro diuinitate Christi, & pro aliis mysterijs religionis nostræ habent vim conuincendi, & necessitandi intellectum dæmonum, ac damnatorum ad credenda mysteria fidei. Docet autem hoc expresse S. Thomas 2.2.q.5.artic.2. vbi in corpore loquens de dæmonibus dicit. *Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ esse veram, quamuis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non viderint, puta Deum esse trinum, & vnum, vel aliquid huiusmodi*; & in responsione ad 3. dicit, quod *dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum euidentia*; & cum obiecisset, quod infidelitas est maximum peccatorum, adeòque quod si dæmones non essent infideles, homines infideles haberent peccatum maius, quam dæmones: respondet, quod hoc ipsum dæmonibus displicet, quod signa fidei sint adeò euidentia, vt per ea credere compellantur, & ideò in nullo malitia eorum minuitur. Idem docet Suarius disput. 3. sect. 8. num. 3. qui addit animas purgatorij habere fidem de mysterijs reuelatis, cum illa non videant, & tamen euidentiam habere de diuina reuelatione propter signa, quæ experiuntur.

10. Dicendum quartò: etiam aliquibus hominibus viatoribus mysteria fidei proposita fuerunt per signa conuincentia de diuino testimonio, adeòque de veritate mysteriorum reuelatorum.

11. Probatur: nam euidens est, quod Deus sincerè, & ex affectu veritatis inuocatus ad aliquid testificandum per prodigia, & signa, non potest facere illa prodigia, signa, & portenta, neque potest permittere, vt fiant, si id, ad quod testificandum inuocatur, sit falsum: alioquin Deus testificaretur falsum; sed aliquibus hominibus viatoribus, puta Moysi, Apostolis, & alijs viris sanctis, fuit euidens, quod Deus ab ipsis sincerè, & ex veritatis affectu inuocatus ad facienda prodigia, & portenta in testimonium, quod religio Iudaica, & Christiana fuisset à Deo reuelata, faciebat prodigia, & portenta; ergo conuincebantur de hoc, quod religio, quam prædicabant, esset à Deo reuelata.

12. Addo, quod aliquando signa exhibita in testimonium mysteriorum, non solum conuincebant eos, qui per inuocationem Dei faciebant talia signa, sed etiam conuincebant alios. Docet hoc expresse S. Thomas 2.2.q.5. art. 2. dicens: *Si aliquis propheta in sermone Domini prænunciaret aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando, conuinceretur intellectus videntis, vt cognosceret manifestè hoc dici à Deo*. Probatur autem, & explicatur exemplis. Beata Virgo per reuelationem Angeli non fuit conuicta de mysterio Incarnationis, vt patet ex eo, quia per similem reuelationem eiusdem Angeli de re multò faciliori Zacharias non solum non fuit conuictus, sed de facto non credidit. At postquam Beata Virgo in signum Incarnationis, per quam Verbum factum est caro, experta est, quod ipsa remanens virgo, concepit, & peperit, ab hoc signo fuit conuicta de veritate omnium, quæ illi prædixerat Angelus, adeoque etiam de Incarnatione Verbi, cum sit euidens, quod virgo non potest concipere, & parere in signum falsi. Simi-

liter

liter Apostoli, cum in signum, quod Deus reuelasset religionem christianam, impleti sunt Spiritu Sancto, & mutati in viros alteros, acceperunt sapientiam infusam, donum linguarum, & virtutem faciendi miracula in nomine Christi, conuicti sunt de veritate omnium, quæ docuerat Christus, præsertim cum illis apertus sit intellectus ad intelligendas Scripturas, ità vt clarè intellexerint illa omnia, quæ in ipsis Apostolis implebantur, fuisse prædicta, & præfigurata in sacris literis multò antè, quã fierent. Euidens nimirum est, quod non potest aliquis impleri Spiritu Sancto, accipere sapientiam infusam, donum linguarum, & potentiam faciendi miracula in confirmationem falsi. Suarius disput. 3. sect. 8. num. 3. affert exemplum Lazari, qui cum sciret se suscitatum à mortuis in testimonium diuinitatis Christi, conuincebatur de diuinitate Christi.

13. Dicendum quintò: probabile est aliquos viatores aliquando ita illuminari ad penetranda signa communia religionis christianæ, vt per ea conuincantur, & euidenter cognoscant Deum esse authorem religionis christianæ, adeòque illam esse veram.

14. Probatur: nam ex dictis conclusione 3. signa religionis christianæ si bene penetrentur, habent vim conuincendi intellectum, ineoque generandi euidentiam de hoc, quod Deus reuelauerit religionem christianam; sed frustra est potentia, quæ nunquam reducitur ad actum; ergo virtus conuincendi intellectum aliquando reducitur ad actum, adeòque aliqui viatores conuincuntur, & euidenter per signa fidei cognoscunt Deum reuelasse religionem christianam. Neque dicas sufficere, vt signa fidei christianæ conuincant dæmones, & animas separatas, iuxta dicta conclusione 3. Nam signa religionis christianæ primò, & per se exhibentur pro viatoribus; ergo Deus debet facere, vt conuincant, & generent euidentiam in aliquibus viatoribus.

15. Confirmatur; nam spectat ad diuinam prouidentiam ita proportionare actiua passiuis, vt actiua non semper causent actus imperfectos, sed aliquando causent actus perfectos, vt patet inductione in naturalibus: e. g. visibilia, & audibilia non semper causant visiones, & auditiones imperfectas, & obscuras, sed aliquando causant perfectas, & claras; sed si Deus nunquam illuminaret intellectum viatoris, vt perfectè penetraret signa fidei, & conuinceretur de diuina reuelatione, signa fidei nunquam causarent actum perfectum; ergo Deus debet ita illuminare aliquos viatores, vt perfectè penetrent signa fidei, ità vt ab illis conuicti, euidenter cognoscãt Deum reuelasse religionem christianam. Ad hanc autem perfectam penetrationem signorum, per quam conuincantur viri sancti, quibus confertur hoc donum gratis datum, non solent peruenire, nisi per exercitium actuum fidei, quibus firmissimè credant, antequam conuincantur, iuxta illud Isaiæ 7. secundum versionem 70. interpretum, *si non credideritis, neque intelligetis*. Hoc autem lumen, per quod aliqui perfectè penetrant vim signorum, videtur spectare ad gratiam sermonis sapientiæ, vel scientiæ, quæ inter cæteras gratias gratis datas enumerantur ab Apostolo.

16. Dicendum sextò: probabile est primis Doctoribus fidei, Patriarchis nimirum, Prophetis, Apostolis &c. doctrinam nostræ religionis reuelatam fuisse reuelatione immediatè euidenti. Probatur; nam primi doctores fidei electi sunt à Deo, vt essent primi testes reuelationis diuinæ, sed primi testes debent esse de visu; ergo primi doctores fidei debuerunt posse testari, se vidisse, hoc est euidenter per lumen propheticum cognouisse reuelationem diuinam; ergo debuerunt habere cognitionem immediatam euidentem de diuina reuelatione. Hanc rationem insinuat Augustinus lib. 11. de Ciuitate Dei, cap. 3. dicens. *Sicut de visibilibus, quæ non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de cæteris, quę ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his, quæ animo, & mente sentiuntur (quia & ipse rectissimè dicitur sensus, vnde & sententiam vocabulum accepit,) hoc est de inuisibilibus, quæ à nostro sensu exteriore remota sunt, ijs nos oportet credere, qui hæc in illo incorporeo lumine dispositа didicerunt.*

17. Probatur secundò authoritate. Primò enim in Scriptura Prophetæ appellantur videntes; ergo signum est, quod per lumen propheticum videbant, hoc est euidenter cognoscebant Deum illis loqui, & reuelare mysteria. Rursus 2. Regum 23. Dauid de se ipso dicit: *mihi locutus est fortis Israel, dominator hominum, sicut lux auroræ, oriente Sole, manè absque nubibus rutilat*; ergo Dauid significat Deum locutum fuisse sibi locutione clara, ideòque illam comparat luci auroræ, oriente Sole, & quæ manè nullis nubibus, aut vaporibus obscuratur. Ideò hanc sententiam docuit Caietanus 2. 2. quæst. 171. artic. 5. & quæst. 174. art. 3. illique fauet S. Thomas duobus articulis citatis, & quæst. 12. de veritate, artic. 3. & 3. contra Gentes cap. 154. vbi propheticam cognitionem comparat euidenti cognitioni principiorum. Fauet etiam Scotus in 3. distinct. 24. quæst. vnicâ, vbi dicit ex efficacia Dei reuelantis prophetam habuisse necessarium assensum, quod Deus esset, qui sibi loqueretur; sed solus assensus euidens est necessarius; ergo &c. Scotum sequitur Gabriel eadem dist. concl. 7. In eamdem sententiam inclinant Richardus in 3. distinct. 23. ar. 8. q. 1. Ferrariensis 3. contra Gentes, cap. 40. Vega lib. 9. in Tridentinum cap. 20. Videri potest Suarius disp. 3. sect. 8. n. 10. & seqq.

18. Addo probabile mihi esse primis doctoribus nostrę religionis mysteria fidei ab initio proposita fuisse reuelatione obscura, vt haberent meritum captiuandi intellectum in obsequium Dei obscurè loquentis; deinde verò, vt possent esse testes de visu diuinæ reuelationis, eadem mysteria proposita

sita fuisse reuelatione euidenti.

19. Ad 1. nego antecedens. Aliquando, licet non videamus hominem loquentem, audita voce ipsius, euidenter cognoscimus illum loqui; ergo potest etiam homo, licèt non videat Deum, tamen per lumen propheticum, ita penetrare diuinam reuelationem, vt euidenter cognoscat illam esse reuelationem Dei, vt explicatum est conclusione 2.

20. Ad 2. concedo maiorem, & distinguo minorem: locutio actiua consistit in aliquo actu immanente diuini intellectus, vel voluntatis, transeat: locutio passiua, nego. Ex dictis quæst. 118. locutio passiua Dei consistit in aliquo actu intellectus nostri; ergo licet homo Deum non videat, potest diuinitus illuminatus per lumen propheticum ita penetrare talem actum sui intellectus, vt euidenter cognoscat illum esse diuinam locutionem.

21. Ad 3. nego antecedens. Potest enim aliquis, vel per naturalem perspicaciam sui intellectus, vel per lumen infusum ita penetrare signa, per quæ Deus confirmat suam reuelationem, vt neque imprudenter possit dubitare, illa posita fuisse à Deo ad confirmandam reuelationem; ergo potest per signa cognoscere euidenter diuinam reuelationem. Et quidem dæmones, quia per naturalem perspicaciam sui intellectus ita penetrant signa nostræ fidei, vt euidenter cognoscant illa non potuisse poni nisi à Deo, fide quadam coacta credunt Deum reuelasse nostram religionem: aliqui autem viatores, vt probatum est conclusione 4. per lumen infusum, & supernaturale hoc idem penetrantes cognoscunt euidenter Deum reuelasse nostram religionem.

22. Ad 4. Certum est Deum non posse facere miracula in testificationem rei falsæ, alioquin testificaretur falsum. Quæritur, vtrum si Deus dedisset alicui potestatem generalem faciendi miracula, & ille vellet abuti tali potestate in testificationem falsi dogmatis, Deus posset cum illo concurrere ad miraculum factum in confirmationem falsi dogmatis. Affirmat Hurtadus disput. 27. de fide, sect. 4. §. 9. & sequentibus, idemque videtur docuisse Durandus quæst. 1. Prologi, num. 47. Bannez in præsenti, quæst. 5. artic. 1. & Michael de Medina lib. 5. de recta in Deum fide, cap. 7. Probabilius negant Suarius tom. 2. in 3. partē disput. 31. sect. 2. post 3. conclusionem, Granado disp. 8. de fide, num. 10. & sequentibus, ac docent Deum non posse concurrere ad miraculum factum in confirmationem falsi, saltem in circumstantijs, in quibus non posset aliundè constare miraculum, prout procedit à Deo, non fieri in confirmationem illius dogmatis, sed ad alium finem. Ratio est, quia miraculum factum in confirmationem alicuius dogmatis in circumstantijs, in quibus non potest aliundè constare tale miraculum, prout procedit à Deo, non fieri in confirmationem illius dogmatis, sed ad alium finem, naturaliter signficat Deum confirmare illud dogma; sed Deus non potest ponere signum naturaliter significans Deum confirmare falsum; ergo &c. Hinc sequitur Deum posse quidem dare alicui potestatem generalem faciendi miracula, sed non posse dare potestatem etiam abutendi potestate faciendi miracula in confirmationem falsi. Addo, quod dato, sed non concesso, quod vnum, vel alterum miraculum posset ab homine fieri in confirmationem falsi, tamen complexum omnium signorum, quibus confirmatur religio christiana, est essentialiter connexum cum hoc, quod Deus reuelauerit christianam religionem; ergo potest intellectus creatus, vel naturali perspicacia, vel lumine infuso ita penetrare hoc complexum, vt conuincatur Deum reuelasse religionem christianam.

23. Ad 5. distinguo maiorem: Deus ponit signa nostræ religionis solùm ad generandam fidem obscuram de diuina reuelatione, nego: ponit signa ad generandam fidem obscuram in iis, qui non penetrant talia signa, & ad generandam etiam cognitionem euidentem in aliquibus penetrantibus talia signa, concedo: distinguo eodem pacto minorem, & nego consequentiam. Deus ponit signa nostræ religionis, non solùm ad generandam fidem obscuram in fidelibus communiter, sed etiam ad generandam in aliquibus perfectè penetrantibus talia signa, cognitionem euidentem de diuina reuelatione; ergo non est mirum, quod si bene penetrentur, sufficiat ad generandam cognitionem euidentem de diuina reuelatione.

QVÆSTIO CXXXI.

Vtrum de ratione fidei infusæ sit, vt ineuidenter cognoscat diuinam reuelationem?

1. VIdetur de ratione fidei infusæ esse, vt obscurè, & ineuidenter cognoscat diuinam reuelationem: primò, quia cum fides ab Apostolo ad Hebræos 11. definiatur, *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium*, de ratione fidei est, vt sit argumentum, seu firma adhæsio rebus non apparentibus; sed si fides cognosceret euidenter diuinā reuelationem, diuina reuelatio appareret, & etiam mysteria reuelata propter connexionem cum reuelatione apparerent euidenter; ergo &c.

2. Secundò de ratione fidei infusæ est, vt sit assensus liber, & meritorius; sed si cognosceret euidenter reuelationem, non liberè, ac proinde nec meritoriè assentiretur reuelationi, neque obiectis reuelatis, quæ euidenter apparent vt connexa cum diuina reuelatione; euidentia enim necessitat ad assensum; ergo &c.

3. Respondeo plures distingui posse quæstiones. Prima quæstio est, vtrum de ratione fidei vniuersalissimè sumptæ sit, vt cognoscat

gnoscat reuelationem obscurè, & ineuidenter?

4. Dicendum fidem, qua credimus Deo, ex sua vniuersalissima ratione abstrahere ab hoc, quod habeat, vel non habeat euidentiam de diuino testimonio, & etiam ab hoc, quod sit libera, vel necessaria. Probatur: nam fides ex sua vniuersalissima ratione est habitus credendi quæ Deus dicit ex solo motiuo diuinæ veritatis illa testificantis; sed siue credamus quæ Deus dicit propter diuinum testimonium euidenter cognitum, siue propter diuinum testimonium cognitum solum obscurè, & ineuidenter, siue assentiamur liberè, siue necessariò, credimus quæ Deus dicit ex solo motiuo diuinæ authoritatis illa testificantis; ergo &c.

5. Confirmatur: nam quia charitas ex sua ratione vniuersalissima nihil aliud est, quam habitus diligendi Deum ex solo motiuo diuinæ bonitatis; possumus autem ex solo motiuo diuinæ bonitatis Deum diligere, vel amore necessario, vt diligunt beati, vel amore libero, vt diligunt viatores; charitas abstrahit ab hoc, vt diligat Deum amore necessario, vel libero; ergo quia fides ex sua ratione vniuersalissima est habitus credendi quæ Deus dicit ex solo motiuo diuinæ authoritatis; possumus autem ex hoc motiuo credere necessariò, vel liberè; fides ex sua ratione vniuersalissima abstrahit ab hoc, quod credat assensu necessario, vel libero.

6. Secunda quæstio est, vtrum de ratione fidei liberæ, & meritoriæ sit cognoscere reuelationem obscurè, & ineuidenter?

7. Dicendum, fidem vt meritoriam, & liberam abstrahere ab hoc, vt diuinam reuelationem cognoscat euidenter, vel ineuidenter. Probatur: nam licet intellectus, cum habet euidentiam de diuina reuelatione, necessitetur ad credendum, tamen non necessitatur ad credendum super omnia, sed potest credere aliqua fide inferiori, qualis est, qua credunt dæmones, & damnati; ergo assensus, quo credit super omnia propter reuelationem euidenter cognitam, potest esse liber, & meritorius. Explicatur. Fideles communiter, licèt non habeant euidentiam de diuina reuelatione, & non conuincantur de mysterijs reuelatis, tamen non solum liberè credunt, sed etiam credunt super omnia, & credunt maiori adhæsione, quam credant multa alia, de quibus habent euidentiam, & conuincuntur; ergo possumus ex imperio voluntatis assentiri obiecto per assensum, ad quem non conuincamur, & qui sit etiam firmior alijs assensibus, per quos assentimur obiectis, à quibus conuincimur; ergo intellectus etiamsi conuincatur, potest ex imperio voluntatis assentiri obiecto assensu firmiori, quàm sit is, ad quem secundùm se præcisè conuincitur à motiuo; ergo etiamsi euidenter cognoscatur diuina reuelatio, tamen assensus fidei potest esse meritorius, & liber, saltem quoad modum assentiendi super omnia. Negari tamen non potest, quod actus fidei, qui cognoscit reuelationem obscurè, & ineuidenter, habeat aliquam specialem libertatem, adeòque aliquod speciale meritum. Patet. Nam cum reuelatio est ineuidens, non solum possumus non credere super omnia, sed etiam possumus simpliciter non credere, & fortasse possumus etiam negare reuelationem, & rem reuelatam, vt dicetur quæstione 135. sed posse simpliciter non credere, imò negare reuelationem, & rem reuelatam, est aliqua specialis libertas; ergo &c. Rursùs in credendo super omnia obiecto obscuro, captiuando intellectum in obsequium Dei reuelantis, datur meritum speciale; sed cum reuelatio est obscura, possumus habere hoc meritum; ergo &c.

8. Tertia quæstio est, vtrum ad fidem, quæ est principium merendi vitam æternam, requiratur, vt cognoscat diuinam reuelationē obscurè, & ineuidenter?

9. Dicendum fidem, quæ est principium meriti, abstrahere ab hoc, quod diuinam reuelationem cognoscat euidenter, vel ineuidenter, per actum necessarium, vel liberum.

10. Probatur: nam cognitio, quæ in Christo fuit principium totius meriti, erat euidentissima, & non libera, sed necessaria, cum vel esset visio beatifica, vel scientia infusa; ergo cognitio, qua credimus mysteria propter authoritatem Dei reuelantis, etiamsi euidenter cognosceret diuinam reuelationem, & esset omninò necessaria, ac non libera, posset esse supernaturalis, & ex auxilijs gratiæ, & habere alias conditiones requisitas ad hoc, vt esset principium meriti. Hinc sequitur fidem, qua, vt dictum est quæstione 130. concl. 6. Prophetæ credebant mysteria propter reuelationem immediatè visam, & euidenter cognitam, cum esset supernaturalis, & elicita ex lumine supernaturali prophetiæ, potuisse esse principium proximum exercendi actus meritorios vitæ æternæ. Ex opposita ratione fides coacta, qua dæmones credunt, & contremiscunt, non potest esse principium vllius meriti, quia est purè naturalis, & non ex auxilio gratiæ supernaturalis.

11. Quarta quæstio est, vtrum de ratione fidei infusæ, ac theologicæ sit, vt diuinam reuelationem cognoscat obscurè, & ineuidenter?

12. Dicendum fidem infusam, & theologicam ex sua ratione vniuersalissima abstrahere ab hoc, quod diuinam reuelationem cognoscat euidenter, vel ineuidenter. Probatur: nam fides infusa, & theologica ex sua ratione vniuersalissima est habitus credendi quæ Deus dicit, propter authoritatem Dei reuelantis, sistendo in ipsa; sed siue euidenter, siue ineuidenter cognosceretur reuelatio, saluaretur, quod crederemus quæ Deus dicit, propter authoritatem Dei reuelantis, sistendo in ipsa; ergo &c.

13. Quinta quæstio est, vtrum de ratio-

ne fidei habitualis per se infusæ, quam habemus de facto, sit, vt diuinam reuelationem cognoscat obscurè, & ineuidenter?

14. Respondeo affirmatiuè cum communi sententia, quam sequuntur Suarius disp. 3. sect. 8. num. 18. & Cardinalis de Lugo disput. 2. sect. 1. num. 7.

15. Probatur primò: nam quæ ponuntur in definitione fidei, quam habemus de facto, sunt eius prædicata essentialia; sed in definitione fidei tradita ab Apostolo ad Hebræos 11. ponitur, quòd sit argumentum non apparentium; ergo est prædicatum essentiale fidei, quam habemus de facto, vt sit argumentum, siue firma adhæsio rebus non apparentibus, hoc est non euidenter cognitis, saltem per ipsam fidem; sed si posset euidenter cognoscere diuinam reuelationem, posset assentiri rebus apparentibus, hoc est euidenter cognitis per ipsam fidem; ergo fides nostra non potest euidenter cognoscere diuinam reuelationem. Confirmatur: nam de ratione fidei nostræ est, vt per illam videamus per speculum, & in ænigmate, vt dicitur 1. ad Corinth. 13. sed videre in ænigmate est habere cognitionem obscuram, & ineuidentem; ergo &c. Rursùs de ratione fidei nostræ est, vt assentiamur propter reuelationem, quæ, vt dicitur 1. Petri, sit veluti lucerna lucens in caliginoso loco; sed hoc significat reuelationem obscuram; ergo de ratione fidei nostræ est, vt credat propter reuelationem obscuram.

16. Probatur secundò: nam de ratione fidei nostræ est, vt credat per actum voluntarium, & liberum, & quo captiuetur intellectus in obsequium Dei loquentis: ideòque Bernardus lib. 5. de consideratione, cap. 6. fidem nostram definiens, dicit, *Fides nostra est voluntaria quædam, & certa prælibatio nondum propalatæ veritatis*: & Augustinus tract. 16. in Ioann. dicit: *Multa homo potest facere non volens, credere autem non potest, nisi volens*: sed si fides nostra posset credere propter reuelationem euidenter cognitam, posset credere assensu necessario, & non captiuante intellectum: neque enim captiuamus intellectum, cum credimus per actum euidentem; ergo &c.

17. Sexta quæstio est, vtrum sit possibilis habitus fidei per se infusæ idem numero indifferens ad credendum, vel per actum necessarium propter reuelationem Dei euidentem, vel per actum liberum propter reuelationem obscuram, & ineuidentem?

18. Respondeo affirmatiuè. Probatur primò: nam de facto charitas per se infusa est indifferens ad amandum Deum amore necessario, vel libero, ideòque eadem numero charitas in via amat Deum amore libero, in patria Deum amat amore necessario; ergo idem numero habitus infusus fidei posset esse indifferens ad credendum Deo, vel actu necessario propter reuelationem euidentem, vel actu libero propter reuelationem obscuram.

19. Probatur secundò à priori. Nam habitus per se infusi habent rationem potentiæ, vt dictum est lib. 6. quæstione 71. de Gratia; sed eadem numero potentia potest esse indifferens ad eliciendos actus claros, vel obscuros, necessarios, vel liberos; ergo idem numero habitus per se infusus fidei posset esse indifferens ad credendum per actum euidentem, vel obscurum, necessarium, vel liberum.

20. Dices primò: quare ergo Deus de facto infundit nobis habitum charitatis eundem numero indifferentem ad amandum Deum amore necessario, vel libero, & non infundit habitum fidei proportionaliter indifferentem?

21. Respondeo rationem esse, quia habitus charitatis debuit idem numero manere in patria, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit*: habitus fidei non debuit manere in patria, iuxta illud eiusdem Apostoli eodem cap. 13. *Cum venerit, quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: videmus nunc per speculum, & in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: sed vt habitus charitatis maneat in patria, debuit idem numero esse indifferens ad amandum Deum amore necessario, quare amatur in patria, vel amore libero, vt amatur in via; vt habitus fidei non maneret in patria, debuit esse determinatus ad credendum obscurè, & liberè; ergo &c. Ratio, quare charitas debet manere in patria, non autem fides, est, quia sicut charitas ordinatur ad amandum Deum, non solum tanquam obiectum formale, sed etiam tanquam obiectum materiale primarium, sic fides ordinatur ad credendum Deum tanquam obiectum materiale primarium: sed Deum possumus amare, non solum cum illum non videmus, sed multò magis cum videmus facie ad faciem, Deum autem, & diuina non possumus credere, cum illa videmus, vt dicetur quæstione 133. ergo &c.

22. Dices secundò: habitus debent differre ex obiecto formali; sed habitus credens Deo propter reuelationem euidentem, vel obscuram, non differrent ex obiecto formali, siquidem eadem numero reuelatio potest cognosci euidenter, ac denominari euidens, vel obscurè, ac denominari obscura; ergo &c.

23. Respondeo, distinguo maiorem: habitus debent differre ex obiecto formali, vel ex ratione, sub qua proponitur, concedo; si non sufficit, vt differant ex ratione, sub qua proponitur obiectum formale, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Habitus, & actus possunt specie differre ex ipsa ratione, sub qua proponitur obiectum formale, eo pacto, quo desiderium, & gaudium differunt per hoc, quod desiderium habet pro obiecto formali bonum cognitum, vt absens, gaudium habet pro obiecto formali bonum cognitum, vt præsens; ergo

ergo habitus, & actus fidei posſunt differre per hoc, quod moueantur à reuelatione cognita euidenter, vel ineuidenter.

24. Confirmatur ſolutio: nam actus credens propter reuelationem cognitam euidenter, procul dubio differret ſpecie ab actu credente propter eamdem reuelationem cognitam obſcurè; ergo etiam habitus credendi propter reuelationem cognitam euidenter, poteſt ſpecie differre ab habitu credendi propter reuelationem cognitam obſcurè. Addo ipſam euidentiam, vel obſcuritatem eſſe complementum reuelationis; ergo reuelatio euidens, & obſcura vltimo completæ differunt ſpecie; ergo habitus credens propter reuelationem euidentem habet obiectum formale ſpecie differens ab habitu credente propter reuelationem obſcuram.

25. Infertur primò actus, quibus Dæmones credunt, non elici ab habitu theologico fidei infuſæ, qualis eſt noſtra. Probatur primò: nam ille actus eſt merè naturalis, & neceſsarius, & quodammodo coactus, & non reſoluitur vltimo in diuinam reuelationem, ſed in motiua, quibus euidenter probatur diuina reuelatio; ſed noſtra fides infuſa poteſt elicere ſolos aſſenſus ſupernaturales, non neceſsarios, ſed liberos, non euidentes, ſed obſcuros, & qui vltimò reſoluantur in diuinam reuelationem, non autem in motiua, quibus probatur diuina reuelatio; ergo &c.

26. Infertur ſecundò actus, quibus, vt dictum eſt quæſtione 130.concl.5. num. 13. aliqui homines diuinitus illuminati ita penetrant ſigna credibilitatis, vt ex ijs cognoſcant euidenter Deum reuelaſſe noſtram religionem, non elici ab habitu noſtræ fidei infuſæ. Probatur: nam illi actus, licet ſint ſupernaturales, tamen ſunt euidentes, & vltimò reſoluuntur, non in diuinam reuelationem, ſed in ſigna credibilitatis; ſed habitus noſtræ fidei infuſæ elicit ſolùm actus obſcuros, & qui vltimò reſoluuntur in diuinam reuelationem; ergo &c. Si verò quæratur, à quo habitu eliciantur tales actus, primò poteſt dici, quòd eliciuntur ab habitu intellectus, vel ſapientiæ, qui recenſentur inter dona Spiritus Sancti. Secundò poteſt dici, quod non eliciuntur ab aliquo lumine habituali, ſed ſolum ab aliquo lumine actuali, & tranſeunte, eo pacto, quo communiter actus prophetandi non eliciuntur à lumine prophetico habituali, ſed à lumine prophetico merè actuali, & tranſeunte.

27. Infertur tertiò actus, quibus, vt dictum eſt quæſtione 130.num.16. concl. 6. primi doctores fidei cognouerunt immediatè, & euidenter diuinam reuelationem, non elicitos fuiſſe ab habitu fidei noſtræ. Ratio eſt, quia fides noſtra elicit ſolos actus ineuidentes; ſed illi actus erant euidentes; ergo &c. Poteſt igitur dici illos actus elicitos fuiſſe à lumine prophetico, vel actuali, & tranſeunte, vel habituali, & permanente.

28. Infertur quartò, quod ſi, vt docent aliqui, Angeli in via crediderunt Deo propter reuelationem immediatè euidenter cognitam, tales actus fuerunt quidem actus fidei theologicæ, cum reſoluerentur vltimò in diuinam reuelationem, ſed eliciti fuerunt ab habitu diuerſæ rationis à noſtra fide, quæ ſolum poteſt credere propter reuelationem obſcuram. Probabile porrò eſt, quod Angelus præſertim primus crediderit propter reuelationem euidenter cognitam. Cognoſcebat enim euidenter myſteria ſibi proponi ſufficienter, & cum obligatione credendi ſuper omnia; ſed etiam cognoſcebat euidenter à nulla creatura poſſe ſibi proponi myſteria cum obligatione credendi ſuper omnia, ſiquidem ſciebat non dari creaturam ſuperiorem ſe; ergo cognoſcebat euidenter myſteria ſibi proponi à Deo, ac proindè habebat euidentiam de diuina reuelatione. Quo pacto licet Angelus cognouerit euidenter diuinam reuelationem, tamen potuerit credere ſuper omnia fide meritoria, & libera, explicari poteſt ex doctrina tradita in reſponſione ad 2. quæſtionem. De fide Angelorum videri poteſt Suarius tomo de Angelis lib. 5. cap. 5. & Cardinalis de Lugo diſp. 17. de fide, ſect. 1.

29. Ad 1. Apoſtolus definit fidē noſtram, non autem fidem ex ſua ratione vniuerſaliſſima; ergo ſolum ſequitur de eſſentia fidei noſtræ eſſe, vt cognoſcat reuelationem obſcurè, quod vltrò conceſſimus in reſponſione ad 5. quæſt. non autem ſequitur de ratione fidei in genere eſſe, vt cognoſcat reuelationem obſcurè, quod ſolum negauimus in reſponſione ad 1. quæſt.

30. Ad 2. reſpondeo primo diſtinguo maiorem: de ratione fidei noſtræ eſt, vt ſit aſſenſus liber, & meritorius, concedo: de ratione fidei in genere, nego: concedo minorem; & nego conſequentiam. De ratione fidei noſtræ eſt, vt ſit libera, & meritoria, adeòque vt cognoſcat reuelationem ineuidenter. At fides in genere ſicut poteſt eſſe neceſſaria, ſic poteſt cognoſcere reuelationem euidenter. Reſpondeo ſecundò, concedo maiorem, & nego minorem. Explicatum enim eſt in reſponſione ad 2. quæſt. quo pacto aſſenſus fidei, licèt cognoſceret reuelationem euidenter, nihilominùs poſſet eſſe liber, & meritorius.

QVÆSTIO CXXXII.

Vtrum per fidem poſſit credi obiectum materiale partialiter euidens?

1. VIdetur non poſſe: eædem enim rationes, quæ probant non poſſe credi obiectum materiale totaliter euidens, probant etiam non poſſe credi obiectum materiale partialiter euidens; ſed vt dicetur quæſt. 133. non poteſt credi obiectum materiale totaliter euidens; ergo neque poteſt credi obiectum

materiale partialiter euidens.

2. Respondeo, quod cum egerimus de euidentia, vel obscuritate reuelationis, quæ est obiectum formale fidei, agendum est de euidentia, vel obscuritate obiecti materialis, quod potest esse, vel totale, vel partiale. Quærimus igitur in hac quæstione, vtrum possit credi obiectum materiale partialiter euidens? Quæstione sequenti quæremus, vtrum possit credi obiectum materiale totaliter euidens? Nomine obiecti materialis partialiter euidentis intelligimus propositionem obiectiuam complexam resolubilem in plures propositiones, quarum aliqua seorsim sit euidens, licèt aliqua alia sit obscura. Ex. gr. videnti aliquos Æthyopes habere dentes albos, hæc propositio obiectiua, *Omnis Æthyops habet dentes albos*, est partialiter euidens, quia potest resolui in plures propositiones singulares, quibus dicatur, *hic Æthyops habet dentes albos, & hic habet dentes albos, &c.* quarum aliquæ, quæ sunt de illis Æthyopibus, quos video habere dentes albos, sunt euidentes, licet de cæteris Æthyopibus, quos non video, neque vidi habere dentes albos, sint obscuræ.

3. Hoc posito, dicendum, posse nos credere obiectum materiale partialiter euidens. Probatur primò; nam fide humana possumus credere obiectum materiale partialiter euidens; ex. gr. cum ego video aliquos Æthyopes habere dentes albos, adeòque habeo de hoc euidentiam, si testes fide digni testentur, omnes Æthyopes habere dentes albos, possum propter eorum testimonium credere omnes Æthyopes habere dentes albos, licèt hæc propositio sit mihi partialiter euidens; ergo etiam per fidem diuinam possumus credere obiectum partialiter euidens; ex. gr. qui habet euidentiam de hoc, quod Deus est vnus, potest fide diuina credere Deum esse trinum, & vnum, quamuis hæc propositio sit partialiter euidens, vtpotè resolubilis in duas propositiones, *Deus est vnus*: *Deus est trinus*, quarum prima est euidens, secunda obscura.

4. Probatur secundò; nam per idem potest credi obiectum materiale obscurum; sed obiectum partialiter euidens simpliciter, & absolutè est obscurum, ex. gr. videnti aliquos Æthyopes habere dentes albos, simpliciter est obscurum omnes Æthyopes habere dentes albos: cognoscenti euidenter Deum esse vnum, simpliciter est obscurum Deum esse trinum, & vnum; & ratio est, quia bonum ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus; ergo obiectum solum partialiter euidens, cum simpliciter, & absolutè sit obscurum, potest credi per fidem.

5. Addo primò, quod cum per fidem credimus obiectum partialiter euidens, partem euidentem non credimus seorsim, sed solum prout includitur in toto, & complexo obscuro; ex. gr. cum credo Deum esse trinum, & vnum, Deum esse vnum non credo seorsim, sed solum prout includitur in hoc complexo obscuro: *Deus est trinus, & vnus*. Vtrum pars euidens, quia non creditur seorsim, sed solum prout includitur in complexo obscuro, debeat dici credita, non per se, sed per accidens, est quæstio de nomine.

6. Addo secundò actum, quo affirmatur obiectum partialiter verum, vel partialiter euidens, propriè non dici partialiter verum, & partialiter euidentem. Probatur; nam actus, quo quis dicit, *dantur in Deo quatuor personæ*, non est partialiter verus, nec partialiter euidens; sed obiectum talis actus est partialiter verum, & partialiter euidens; ergo &c. Probatur minor: nam cum quatuor includant tria, duo, & vnum, qui affirmat dari in Deo quatuor personas, affirmat etiam dari tres, duas, & vnam; sed dari in Deo tres, & duas personas est verum: dari vnam personam non solum est verum, sed etiam est euidens, cum euidens sit Deum esse personam, hoc est suppositum naturæ intellectualis; ergo &c. Ratio est, quia denominationes significantes adæquationem rei cum aliquo toto, cum res adæquatur soli parti, neque partialiter tribuuntur tali rei; Ex. gr. numerus ternarius non dicitur partialiter æqualis centenario, licèt sit æqualis parti centenarij, quia æqualitas cum centenario significat adæquationem ternarij cum toto, non autem cum parte centenarij; sed veritas actus consistit in adæquatione, & conformitate actus cum toto obiecto affirmato; ergo cum obiectum affirmatum est verum solum partialiter, actus non dicitur verus partialiter; sed euidentia consistit in hoc, quod euidenter cognoscatur id, per quod actus est verus; ergo cum obiectum affirmatum est verum solum partialiter, actus non dicitur partialiter euidens.

7. Potest quæri, vtrum cum intellectus affirmat aliquod totum, affirmet necessario omnes partes illius totius. Ratio dubitandi est, quia vt ponamus, & efficiamus totum, non est necesse, vt ponamus omnes partes talis totius, sed sufficit, vt suppositis aliis partibus, ponamus partem, quæ deest, & quo totum vltimo constituitur; ex. gr. vt artifex ponat statuam, quæ constat ex materia, & forma, puta, ex marmore, & figura, non requiritur, vt ponat materiam, seu marmor, sed sufficit, vt supposita materia, ponat formam, seu figuram statuæ: rursùs vt aliquis velit totum existere, non requiritur, vt velit existere omnes eius partes: ex. gr. licèt punitio sit totum constans ex culpa, & pœna, vt quis velit existere punitionem, non requiritur, vt velit existere culpam, & pœnam, sed sufficit, vt supposita existentia culpæ, quam ex se vellet non esse, velit existere pœnam; ergo vt intellectus affirmet totum existere, non requiritur, vt affirmet omnes eius partes, sed sufficit, vt supposita affirmatione vnius, affirmet aliam.

8. Dicendum nihilominùs, quod intellectus

ctus non potest affirmare existere totum, quin affirmet existere omnes partes talis totius. Ratio est, quia licet ponere totum non sit ponere omnes partes illius, sed sit ponere, vel omnes, vel partem, quæ deest, tamen existere totum est existere omnes partes illius, puta existere statuam, est existere omnes partes statuæ; sed affirmatio totius nihil aliud est, quam quædam existentia intentionalis, per quam totum existit in mente, proportionaliter, ac existat à parte rei; ergo affirmari totum est affirmari omnes partes ipsius. Hinc patet disparitas actus affirmantis ab actu volente. Affirmatio enim est existentia intentionalis obiecti affirmati: volitio non est existentia, sed est positio intentionalis obiecti voliti; sed totum existere est existere omnes eius partes, totum poni non est poni omnes eius partes, sed vel poni omnes, vel poni partem, quæ deest; ergo affirmare totum est affirmare omnes eius partes, & omnia constitutiua: velle totum non est velle omnes eius partes, sed vel velle omnes, vel suppositis aliis, velle partem, quæ deest, & per quam res vltimo constituitur.

9. Infertur primò, quod credere totum propter solam authoritatem Dei reuelantis, est affirmare omnes partes totius, non seorsim, sed simul, propter solam authoritatem Dei reuelantis. Ratio est, quia affirmare totum est affirmare omnes partes totius; sed credere est formaliter affirmare; ergo credere totum est affirmare omnes partes totius; ergo cum per fidem credimus Deum esse trinum, & vnum propter solam authoritatem Dei reuelantis, credimus propter solam authoritatem Dei reuelantis, non solum partem obscuram, sed etiam partem euidentem, nimirum quod Deus sit vnus, licèt partem euidentem non credamus seorsim, sed prout inclusam in toto obscuro.

10. Infertur secundò, quod sicut totum non existere, non est nullam eius partem existere, sed est vel nullam, vel aliquam partem non existere, eo pacto, quo statua potest non existere per hoc, quod licet existat marmor, non existat figura, sic negare totum non est negare omnes eius partes copulatiuè, sed est disiunctiuè negare, vel omnes, vel aliquam; e.g. cum nego dari statuam, dico vel nullam dari partem statuæ, vel si aliquæ dantur, aliquam partem non dari. Licèt ergò fidelis, cum affirmat Deum esse trinum, & vnum, non solum affirmet Deum esse trinum, quod est obscurum, sed etiam Deum esse vnum, quod est euidens, tamen cum infidelis negat Deum esse trinum, & vnum, non est necesse, vt neget Deum esse vnum, quod est euidens, sed sufficit, vt neget Deum esse trinum, quod est obscurum.

11. Ad argumentum in contrarium nego maiorem. Vt enim explicabitur quæstione sequenti, per fidem non possumus credere obiectum totaliter euidens, quia obiectum totaliter euidens est euidens simpliciter, ità vt conuincat intellectum, eumque necessitet ad assentiendum sine vlla dubitatione, & formidine; sed obiectum solum partialiter euidens simpliciter est obscurum, ita vt non conuincat intellectum, neque necessitet ad assentiendum sine vlla dubitatione, atque formidine; ergo obiectum solum partialiter euidens potest credi per fidem.

QVAESTIO CXXXIII.

Vtrum actus fidei obscurus possit coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale?

1. VIdetur, quod possit, vt docent Halensis, Albertus Magnus, S. Bonauentura, Altisiodorensis, Durandus, & Gabriel, quos ex nostris referunt, & sequuntur Valentia 2. 2. disp. 1. puncto 4. sect. 5. Suarius de fide disp. 3. sect. 9. num. 5. Cardinalis de Lugo de fide disp. 2. sect. 2. num. 58. & plures alij: primò quia habitus fidei obscurus potest coniungi cum habitu euidenti circa idem obiectum materiale totale; e. g. habitus credendi obscurè Deum esse, potest coniungi cum habitu cognoscendi euidenter Deum esse; ergo etiam actus fidei obscurus potest coniungi cum actu euidenti circa idem obiectum materiale totale.

2. Secundò vel actus obscurus, & actus euidens circa idem obiectum materiale, puta circa existentiam Dei, repugnant, quia alter est euidens, alter obscurus; vel quia alter est necessarius, alter liber; vel quia alter quietat intellectum, & est perfecta possessio veritatis cognitæ, alter non quietat, & non est perfecta possessio veritatis cognitæ; nullum ex his dici potest; ergo &c. Probatur prima pars minoris: nam actus clarus, & obscurus circa idem obiectum non possunt quidem identificari, sed possunt simul esse in eodem intellectu, eo pacto, quo cognitio obscura, & definibilis non potest identificari cum cognitione clara, & definitiua eiusdem obiecti, sed possunt simul esse in eodem intellectu. Probatur secunda pars; nam actus necessarius, & liber circa idem obiectum non possunt identificari, sed possunt simul esse in eodem subiecto, ac de facto Christus simul habuit amorem beatificum, quo amauit Deum necessario, & alium amorem, quo Deum amauit liberè. Probatur tertia pars; nam actus quietans, & non quietans non possunt identificari, sed possunt coniungi in eodem subiecto, ac de facto beati simul amant Deum, tùm amore concupiscentiæ, tum amore amicitiæ strictè sumptæ, tum amore perfectissimi gaudij, ex quibus actibus solus vltimus quietat beatum, & est perfecta possessio finis vltimi,

duo

duo primi non quietant, & non sunt perfecta possessio finis vltimi.

3. Tertio si ea, quæ lumine naturæ sunt euidentia, non possent credi fide diuina, non exigua pars doctrinæ, quæ continetur in sacra Scriptura, & præsertim in libris sapientialibus, nimirum in Prouerbijs, Ecclesiaste, Ecclesiastico, Psalmis &c. non posset credi fide diuina, quod est absurdum. Probatur sequela: nam libri Scripturæ, præsertim sapientiales pleni sunt sententijs lumine naturæ euidentibus, quales sunt Prouerb. 15. *Responsio mollis frangit iram*: Ecclesiastici 19. *Qui citò credit, leuis est corde*; Matthæi 6. *nemo potest duobus dominis seruire*; 1. ad Corinth. 6. *non est societas lucis ad tenebras* &c. Confirmatur, nam Sancti Patres, dum conati sunt authoritate diuina persuadere tales veritates euidentes, fuissent stultissimi, cum veritates euidentes credi non possint propter diuinam authoritatem.

4. Quartò ex S. Thoma 1. 2. quæst. 67. art. 3. in corpore, & 3. parte, quæst. 9. art. 3. ad 1. & in 3. dist. 21. quæst. 2. art. 1. quæstiunc. 2. ad 4. & alibi, possunt simul in eodem intellectu coniungi actus opinionis ineuidens, & actus scientiæ euidens circa idem obiectum materiale; ergo possunt etiam coniungi actus fidei ineuidens, & actus scientiæ euidens circa idem obiectum materiale.

5. Quinto fidelis, cum per demonstrationem cognoscit euidenter animam esse immortalem, per fidem etiam cognoscit Deum reuelasse immortalitatem animæ, & hanc reuelationem esse essentialiter connexam cum veritate sui obiecti, hoc est cum immortalitate animæ; sed cognoscere Deum reuelasse immortalitatem animæ reuelatione essentialiter connexa cum immortalitate animæ, est credere immortalitatem animæ propter diuinam reuelationem essentialiter connexam cum animæ immortalitate; ergo fidelis simul cognoscit euidenter immortalitatem animæ, & illam credit obscurè propter diuinam authoritatem, & reuelationem.

6. Sexto ex S. Thoma 3. parte, quæst. 9. art. 4. Christus quædam obiecta debet cognoscere, non solum per scientiam beatam, & infusam, sed etiam per scientiam acquisitam, & experimentalem dependentem à sensibus, & à phantasmatibus, quia cum anima Christi habeat respectum, non solum ad superiora, sed etiam ad inferiora, hoc est ad sensibilia, non solum debet habere scientiam, qua cognoscat obiecta per superiora, sed etiam scientiam, qua eadem obiecta cognoscat per inferiora, & sensibilia; sed hæc ratio ostendit, quod non solum debemus cognoscere quædam obiecta per superiora, hoc est per diuinam reuelationem, sed etiam per inferiora, hoc est per scientiam naturalem dependentem à sensibus, & à phantasmatibus; ergo &c. Confirmatur: nam scientia acquisita, & non comprehensiua, qua Christus cognoscit quædam obiecta dependenter à sensibus, & phantasmatibus, comparatur cum scientia comprehensiua, ac beata, qua eadem obiecta cognoscit in diuina essentia, vt cognitio obscura ad claram, & tamen istæ duæ scientiæ coniunguntur in Christo; ergo licet actus fidei comparatus cum actu scientiæ sit obscurus, tamen potest coniungi in eodem intellectu cum actu scientiæ.

7. Septimo ex Apostolo ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus sit, & quærentibus se remunerator est*; sed hæc sunt lumine naturæ euidentia; ergo etiam quæ sunt euidentia credi possunt, ac debent. Nec dicas sapientes, ac doctos, qui habent de his euidentiam, non posse hæc credere: nam sequeretur, quod de diuina existentia certiores essent simplices, & indocti, quam sapientes, ac docti. Simplices enim, & indocti de diuina existentia certi sunt certitudine fidei, sapientes, ac docti sola certitudine scientiæ, sed certitudo fidei maior est certitudine scientiæ, vt dictum est supra, & probabitur, inferius qu. 138. ergo &c.

8. Octauo sequeretur, quod Paulus post raptum, in quo, vt ex Augustino docet S. Thomas 1. 2. quæst. 75. art. 3. vidit diuinam essentiam, non potuisset quidquam credere, siquidem retinebat memoria euidentiam eorum, quæ viderat.

9. Respondeo cum S. Thoma 1. 2. quæst. 1. art. 4. & 5. & Scoto in 3. quæst. 1. quos præter Thomistas, & Scotistas sequuntur etiam Richardus, Gabriel, & ex nostris P. Molina, P. Sparza quæst. 25. & alij; non potest intellectus, cum de aliquo obiecto habet euidentiam, qua conuincitur, & necessitatur ad assentiendum tali obiecto sine vlla dubitatione, & formidine, idem obiectum secundum eamdem rationem formalem obscurè credere, propter diuinam authoritatem, & testimonium.

10. Probatur primo: nam testimonia neque possunt prudenter adhiberi ad persuadenda ea, quæ videntur, neque potest aliquis prudenter vti testimonijs ad credenda ea, quæ videt; sed vt credamus, & Deus debet adhibere suum testimonium ad persuadenda ea, quæ credimus, & nos debemus vti diuino testimonio ad credenda ea, quæ Deus testatur; ergo non possumus credere quæ videmus, siue euidenter cognoscimus. Probatur maior: nam si quis, dum video templum S. Petri, afferret testimonia ad persuadendum mihi dari templum S. Petri, irrideretur vt insanus, & similiter censeretur insanus, qui videns templum S. Petri, sineret sibi testimonijs adductis persuaderi dari templum S. Petri; sicut ridendus etiam esset, qui adhiberet testimonia ad persuadendum mihi, quod quatuor, & tria faciunt septem. Ratio à priori est, quia natura testimonij alieni est, vt adhibeatur in defectum visionis propriæ. Cum enim non possimus omnia videre per nosipsos, ponuntur testimonia, vt dum credimus, videamus quodammodò per alios ea, quæ

quæ non videmus per nos ipsos; ergo cum aliquam veritatem videmus per nos ipsos, hoc est euidenter illam cognoscimus, vel in se ipsa, vel in aliquo medio essentialiter connexo cum tali veritate, non possumus illam videre per alios, credendo propter testimonium aliorum. Confirmatur: nam quia Deus omnia videt per se ipsum, nihil potest credere propter testimonium aliorum; ergo etiam intellectus creatus, dum veritatem aliquam videt per se ipsum, non potest illam credere propter testimonium aliorum.

11. Probatur secundò authoritate, qua etiam confirmatur allata ratio. Nam Scriptura, & Patres, dum agunt de fide, exprimunt hoc prædicatum, vt sit de ijs, quæ non videntur; ergo &c. Probatur antecedens: Apostolus enim ad Hebræos 11. fidem definit *argumentum non apparentium*; sed idem est esse argumentum non apparentium, ac esse firmam adhæsionem ijs, quæ non videntur, & non cognoscuntur euidenter, vt explicat S. Thomas in commentario eius loci; ergo &c.

12. Respondent aliqui fidem ab Apostolo dici argumentum non apparentium, non in sensu restrictiuo, itàut significetur fidem esse assensum firmum solis rebus non apparentibus, sed in sensu ampliatiuo, ita vt significetur fidem esse assensum firmum, non solis rebus apparentibus, & euidentibus, sed etiam obscuris, & ineuidentibus, qualia sunt mysteria Trinitatis, Incarnationis &c.

13. Reijcitur hæc responsio: nam Patres, & interpretes communiter verba Apostoli intelligunt, non in sensu ampliatiuo, sed restrictiuo. Chrysostomus in Commentario illius loci dicit: *Proinde neque circa ea, quæ videntur, credulitas, vel incredulitas dici potest*; ergo docet fidem ita esse argumentum non apparentium, vt non possit fides, seu credulitas esse eorum, quæ videntur. Athanasius lib. de Salutari Christi aduentu dicit: *non fides de re euidenter concepta fides dici potest*. Gregorius homil. 26. in Euangel. *Apparentia non habent fidem, sed agnitionem*; & proposita quæstione, quo pacto Christus dixerit Thomæ, *Quia vidisti me Thoma, credidisti*, cum fides sit de non apparentibus, respondet: *Vnum vidit, & aliud credidit: nam vidit hominem, & credidit Deum*: & alibi dicit: *non est fidei meritum, vbi humana ratio præbet experimentum*. Augustinus tract. 40. in Ioan. dicit: *Quid est fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est, quod non vides credere, veritas quod credidisti videre*: & tract. 49. dicit: *hæc est enim laus fidei, si quod creditur, non videtur*: & paulò post, *nescio, vtrum credere dicendus est quisque, qui videt. Nam ipsa fides in epist quæ legitur ad Hebræos est ita definita: est autem fides sperandarum substantia, conuictio rerum, quæ non videntur*, ac deinde proposita quæstione de Thoma, cui dictum est, *quia vidisti me Thoma, credidisti*, dicit; *Non hoc credidit, quod vidit, sed aliud vidit, aliud credidit. Vidit enim hominem, credidit Deum*; & concludit; *Et si dicuntur credi, quæ videntur, sicut dicit vnusquisque se oculis suis credidisse, non tamen ipsa est, quæ in nobis ædificatur, fides*. Idem in Enchiridio ad Laurentium, cap. 7. cum dixisset verbum *credo* sæpè accommodari rebus visis, subdit: *sed melius hanc appellamus fidem, quam diuina eloquia docuerunt earum rerum, quæ non videntur*. Lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 3. dicit: *Cui* (idest Scripturæ) *fidem adhibemus de ijs rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus*; & alia addit in eandem sententiam, quæ fusius prosequitur Epist. 112. cap. 2. & sequentibus. S. Prosper etiam libro Sententiarum ex Augustino decerptarum sententia 350. affert hanc Augustini sententiam: *Fides semper præuenit visionem. Credimus enim, vt cognoscamus, non cognoscimus, vt credamus. Fides ergo est, quod non vides credere; veritas, quod credidisti, videre*. Patet ergo Patres communiter verba Apostoli, *Fides est argumentum non apparentium*, intellexisse in sensu, non ampliatiuo, sed restrictiuo, ita vt fides dici non possit, qua credimus quæ videmus, ac proinde opinionem contrariam asserentem posse credi, quæ videntur, defendi non posse, nisi inferendo vim Scripturæ, & Patribus.

14. Probatur tertiò conclusio: nam repugnat, vt intellectus moueatur ad aliquam veritatem, vt non possessam, & eodem tempore quiescat in illa ipsa veritate, vt possessa: sed intellectus per fidem obscuram mouetur ad veritatem, quam credit, vt non possessam; per cognitionem euidentem quiescit in veritate, vt possessa, ideoque fides causat desiderium videndi, visio, seu cognitio euidens causat delectationem de re, vt visa; ergo &c. Confirmatur primò: nam ex Augustino apud Prosperum sententia 350. citata in secunda probatione credimus, vt cognoscamus, non cognoscimus, vt credamus; ergo per fidem mouemur ad cognitionem euidentem, ac proinde dum credimus, non possumus habere ipsam cognitionem euidentem, in eaque quiescere. Confirmatur secundò: nam quia voluntas per desiderium mouetur ad bonum, vt non possessum, per gaudium quiescit in bono, vt possesso, non possunt in voluntate simul coniungi desiderium, & gaudium de eodem obiecto materiali; ergo quia intellectus per fidem mouetur ad veritatem, vt non possessam, per cognitionem, & visionem euidentem quiescit in veritate, vt possessa, non possunt coniungi fides, & cognitio euidens in eodem intellectu.

15. Probatur quartò: nam si fides coniungeretur cum euidentia, prius natura obiectum videremus euidenter, deinde illud crederemus obscurè; sed hoc est impossibile; ergo &c. Probatur sequela: nam cum fides sit libera, & prudens, antequam liberè credamus, consideramus, vtrùm obiectum sit prudenter credibile; sed vt iudicium formemus de prudenti credibilitate obiecti, debemus considerare omnia motiua, quibus obiectum potest

test suaderi; ergo si habemus motiuum euidenter probans obiectum, iam propter tale motiuum, antequam credamus, euidenter cognoscimus obiectum, adeòque cognitio euidens præcedit natura actum fidei obscurum.

16. Probatur iam minor: nam qui de obiecto iam in priori natura habet euidentiam, non potest sibi circa idem obiectum imperare, & dependenter à tali imperio elicere assensum obscurum. Ratio est, quia supposito, quod obiectum iam appareat euidenter, per nullum actum posteriorem natura possumus tendere in idem obiectum, præscindendo ab hac euidentia, eo pacto, quo posito, quod paries sit illuminatus lumine solari, repugat, vt videamus illum, & non vt illuminatum lumine solari; sed vt assensus consequens actum euidentem esset obscurus, deberet præscindere ab euidentia; ergo &c. Confirmatur: nam ex se apparet nugatorius actus, quo quis videns aliquod obiectum esse euidens, dicat: *volo assentiri huic obiecto obscurè, abstrahendo ab euidentia, quam de illo habeo.*

17. Probatur quinto: nam certitudo fidei obscuræ debet fundari, non in euidentia obiecti, sed in imperio voluntatis, & in diuino testimonio obscurè proposito; sed si dum elicimus actum fidei, haberemus euidentiam de obiecto materiali, certitudo fidei de tali obiecto fundaretur etiam in euidentia; ergo &c. Probatur minor: nam certitudo assensus fundatur in eo, propter quod assentimur sine vlla dubitatione, & formidine; sed cum habemus euidentiam de obiecto, propter ipsam euidentiam assentimur obiecto sine vlla dubitatione, & formidine; ergo &c. Probatur minor: euidentia enim est causa exclusiua formidinis ab omni actu, quem circa obiectum euidens elicimus, cum habemus talem euidentiam; ergo euidentia est causa exclusiua formidinis ab assensu fidei, si eliciatur ab habente euidentiam; ergo si assensus fidei elicitur ab habente euidentiam de obiecto, eo ipso certitudo assensus fidei fundatur etiam in euidentia.

18. Confirmatur: nam ad actum fidei obscurum requiritur, vt intellectus liberè non dubitet de veritate obiecti; sed cum habemus euidentiam, non possumus liberè non dubitare; ergo &c. Probatur minor: vt enim liberè non dubitemus, debemus habere potentiam proximam dubitandi; sed euidentia excludit potentiam proximam dubitandi; ergo &c.

19. Infertur solam euidentiam propriam, quæ nimirum excludit potentiam dubitandi de obiecto, esse inconiungibilem cum actu fidei; euidentiam autem impropriam, quæ non excludit potentiam dubitandi de obiecto, non esse inconiungibilem cum actu fidei, vt patet ex omnibus rationibus allatis. Cum enim possumus de obiecto saltem imprudenter dubitare, possumus prudenter niti testimonio Dei ad excludendam omnem dubitationem. E conuerso cum de obiecto neque imprudenter dubitare possumus, non possumus niti testimonio Dei. Ideò Gregorius Nissenus lib. de anima, & resurrectione dicit: *fides substentaculum, & fundamentum est incertitudinis earum rerum, quæ sperantur*: quia nimirum ad fidem obscuram, de qua hic loquimur, requiritur, vt ea, quæ credimus, & speramus, sint aliquo pacto incerta, ità vt de illis saltem imprudenter dubitare possimus; ergo cum obiecta apparent ità euidenter, vt de illis neque imprudenter dubitare possimus, non possumus illa credere, neque sperare. Confirmatur: nam quia beati non possunt dubitare de futura corporum resurrectione, non possunt illam sperare, ideòque spes non datur in beatis; ergo ex proportionali ratione non possumus credere obiecta ita euidentia, vt de illis neque imprudenter possimus dubitare.

20. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ex eo, quod duo habitus possint coniungi, non infertur eorum actus posse coniungi; & proportionaliter ex eo, quod duo actus non possint coniungi, non infertur eorum habitus non posse coniungi: ex. gr. licet possint in aliquo coniungi habitus ludendi, & studendi, non possunt coniungi actus ludendi, & studendi; ergo in casu nostro licet habitus credendi Deum esse remuneratorem, possit coniungi cum actu euidenter cognoscendi Deum esse remuneratorem, tamen actus fidei, quo obscurè creditur Deum esse remuneratorem, non potest coniungi cum actu, quo euidenter cognoscatur Deum esse remuneratorem. Habitus igitur fidei potest coniungi cum habitu, & etiam cum actu scientiæ circa idem obiectum materiale: habitus scientiæ potest coniungi cum habitu, & etiam cum actu fidei circa idem obiectum materiale: at actus fidei, & scientiæ de eodem obiecto materiali coniungi nequeunt, ac proinde datur coniungibilitas habitus cum habitu, & habitus cum actu, sed non datur coniungibilitas actus cum actu. Addo, quod si quis circa aliquod obiectum præditus esset tali habitu scientiæ, vt non posset de illo obiecto cogitare, quin saltem propter aliqualem memoriam demonstrationis haberet euidentiam, ex vi cuius non posset dubitare de obiecto, tali habitui coniungi nequiret actus fidei; & in hoc sensu intelligendus est S. Thomas, dum negat etiam habitum scientiæ coniungi posse cum actu fidei. Loquitur enim de habitu, ex vi cuius non possumus cogitare de obiecto, quin de eo habeamus actualem euidentiam, qualis est, quo ex. gr. cognoscimus, quatuor, & tria facere septem.

21. Ad 2. transeat maior, & nego minorem, ac dico actum fidei ex omnibus tribus allatis capitibus benè explicatis esse incompossibilem cum actu scientiæ. Primò ergo

quæ

actus fidei est incompossibilis cum actu scientiæ, quia actus fidei est obscurus obscuritate, quæ à natura admittitur solum in supplementum euidentiæ conuincentis, vt explicatum est in prima probatione conclusionis: actus autem scientiæ est euidens euidentia conuincente. Hinc patet disparitas ad paritatem actus definitiui, & definibilis. Actus enim definibilis est obscurus obscuritate, quæ non est supplementum actus definitiui, sed est explicabilis per actum definitiuum; ergo actus definibilis potest coniungi cum actu definitiuo: at actus fidei est obscurus obscuritate, quæ admittitur solum in supplementum euidentiæ. Secundò actus fidei est incompossibilis cum actu scientiæ, quia actus fidei est liber libertate fundata in hoc, quod non videatur veritas obiecti crediti; actus scientiæ est necessarius necessitate fundata in hoc, quod videatur veritas obiecti crediti, vt explicatum est in quinta probatione conclusionis; sed repugnat, vt eadem veritas pro eodem instanti videatur, & non videatur; ergo &c. Ad paritatem ex eo, quod Christus habeat simul amorem necessarium, & liberum, respondeo primò, negando antecedens, & retorquendo argumentum. In Christo enim communiter ponitur solus amor Dei necessarius, non autem liber; ergo non potest intellectus eidem obiecto assentiri per actum scientiæ necessarium, & per actum fidei liberum. Probo consequentiam: ideò enim in Christo ponitur solus amor necessarius, quia amor Christi necessarius fundatur in hoc, quod Christus videt summum bonum in se ipso, ad amorem autem liberum requiritur, vt summum bonum non videatur in se ipso; sed fides libera quoad substantiam assensus fundatur in hoc, quod non videatur veritas obiecti affirmati, assensus necessarius fundatur in hoc, quod videatur talis veritas; ergo &c. Respondeo secundò, transeat antecedens, & nego consequentiam, ac retorqueo argumentum. Nam licèt in Christi voluntate ponatur simul amor Dei necessarius, & liber, tamen in Christi intellectu non ponitur ex. gr. simul visio clara, & necessaria Trinitatis, & eiusdem Trinitatis fides obscura; ergo signum est, quod licet actus amoris liber esset coniungibilis cum amore necessario eiusdem obiecti, tamen actus fidei liber esset inconiungibilis cum assensu euidenti, & necessario. Disparitas posset esse, quia assensus fidei liber, & obscurus admittitur à natura solum in supplementum cognitionis euidentis: at amor liber non admittitur solum in supplementum, sed propter ipsam suam libertatem talis actus. Tertiò demùm actus fidei est incompossibilis cum actu scientiæ, quia per actum scientiæ euidentem quietamur in obiecto, vt possesso, per actum fidei obscurum non solùm non quietamur, sed etiam mouemur ad obiectum; sed licet possint coniungi actus quietans, & præcisiuè non quietans, tamen non possunt coniungi actus, quorum alter sit quies, alter sit motus ad obiectum, eo pacto, quo non possunt coniungi gaudium, & desiderium de eodem obiecto, quia gaudium est quies in obiecto, vt possesso, desiderium est motus intentionalis ad obiectum, vt non possessum, sed possidendum; ergo &c. Ad paritatem ex eo, quod in beatis cum gaudio amicitiæ quietante coniungatur actus amoris stricti, & amoris concupiscentiæ non quietantis, dico quod tales actus præcisè non quietant, sed non sunt motus ad obiectum, desiderium autem, & spes, quia non solum non quietant, sed sunt motus ad obiectum desideratum, & speratum, non possunt coniungi cum gaudio; sed actus fidei obscurus est quidam motus ad obiectum; ergo &c. Addo, quod quia amor beatificus fundatur in visione, non datur in beatis amor strictus abstrahens à præsentia, vel absentia obiecti, sed solum datur amor perfectissimi gaudij, vt explicatum est lib. 5. de actib. hum. quæst. 5. num. 27.

22. Ad 3. respondeo, quod vt dicit Augustinus lib. 11. de Ciuit. Dei, cap. 3. relatus in secunda probatione conclusionis: *Diuinæ Scripturæ fidem adhibemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus*; ergo cum Scriptura proponit nobis res ità manifestas, vt statim ac proponuntur, simus idonei illas per nos ipsos euidenter nosse, tales res per fidem non credimus. Confirmatur: nam magister non omnia, quæ tradit discipulis, tradit, vt illa credant propter authoritatem magistri, sed res manifestissimàs tradit, vt illis assentiantur propter se; ergo etiam Deus, cum in Scripturis, vt magister tradit res manifestissimas, puta quod non est societas lucis ad tenebras, tradit, vt illis assentiamur propter se, & non propter diuinum testimonium. Addo, quod licèt veritates manifestas seorsim sumptas non possimus credere propter authoritatem diuinam, tamen veritates complexas obscuras, quæ includunt veritates manifestas, possumus credere propter authoritatem diuinam: ex. gr. licet non possim credere seorsim propter authoritatem Dei hanc propositionem incomplexam manifestissimam, *non est societas lucis ad tenebras*, tamen possum credere propter diuinam authoritatem hanc propositionem complexam obscuram, *sicut non est societas lucis ad tenebras, sic non est societas Christi ad Belial*, in qua propositione complexa obscura includitur illa propositio incomplexa euidens, *non est societatis lucis ad tenebras*. Quia verò non est manifestũ, sed obscurum, quod veritates euidentes, quæ continentur in Scripturis, fuerint à Deo reuelatæ, ideò possumus per fidem credere veritates etiam manifestissimas contentas in Scripturis, in quantum continentur in propositionibus complexis, per quas asserimus illas fuisse reuelatas à Deo.

23. Ad 4. nego antecedens. Quæstione enim sequenti ostendam actum scientiæ non

posse coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale, & conciliabo quasdam authoritates S. Thomæ, quæ circa hoc punctum videntur contrariæ.

24. Ad 5. nego minorem. Falsum est, quod cognoscere Deum reuelasse immortalitatem animæ reuelatione essentialiter connexa cum ipsa animæ immortalitate, sit credere, vel affirmare animam esse immortalem, quia Deus id reuelauit. Probatur: nam Deus, & beati affirmant Deum reuelasse immortalitatem animæ reuelatione essentialiter connexa cum ipsa animæ immortalitate, & tamen Deus, & beati non credunt, nec affirmant animam esse immortalem, quia Deus id reuelauit. Confirmatur; nam potest aliquis cognoscere, & affirmare Deum aliquid reuelasse reuelatione essentialiter connexa cum obiecto à se cognito, & affirmato, non propter ipsam reuelationem, sed aliunde, ac de facto Deus, & beati cognoscunt Deum reuelasse mysteria Trinitatis, Incarnationis &c. per reuelationes essentialiter connexas cum talibus mysterijs ab ipsis cognitis, & affirmatis, non propter reuelationem, sed aliunde, hoc est per claram visionem, qua vident mysteria in Verbo, & in diuina essentia; ergo potest aliquis cognoscere, & affirmare dari reuelationem essentialiter connexam cùm aliqua veritate, absque eo quod talem veritatem cognoscat, & credat propter reuelationem; ergo qui cognoscit Deum reuelasse immortalitatem animæ reuelatione essentialiter connexa cum ipsa immortalitate, potest non credere immortalitatem animæ propter diuinam reuelationem, sed illam affirmare propter euidentem demonstrationem, quam habet de immortalitate animæ.

25. Ad 6. distinguo maiorem; ideò Christus habet scientiam beatam, infusam, & acquisitam, quia debet obiecta non solum cognoscere per superiora, sed etiam per inferiora, & sensibilia, & nulla ex his scientijs admittitur à natura solum in supplementum alterius, concedo; & aliqua admittitur solum in supplementum alterius, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possunt coniungi cognitiones, quarum nulla admittitur solum in supplementum alterius, licet vna sit perfectior altera; at non possunt coniungi cognitiones, quarum vna ex suo genere admittitur solùm in supplementum alterius. Cognitio sensitiua, imaginatiua, intellectiua, discursiua à priori, & per causam, vel à posteriori per effectum, per superiora descendendo, vel per inferiora ascendendo, sunt plures modi cognoscendi naturales homini, sed ità, vt nullus eorum admittatur solum in supplementum alterius; ergo non est mirum, quod etiam circa idem obiectũ materiale possint naturaliter coniungi. A fortiori possunt isti modi naturales cognoscendi coniungi cum modis cognoscendi supernaturalibus, per quos homo eleuatur ad cognoscenda obiecta modo diuino per scientiam beatam in diuina essentia, vel modo angelico per scientiam per se infusam. Nam modi naturales cognoscendi non admittuntur solum in supplementum cognitionum supernaturalium; & sicut gratia naturam non destruit, sed perficit, sic supernaturales modi cognoscendi non destruunt, sed potius perficiunt modos naturales cognoscendi, vt fides, qua credimus aliquid propter testimonium alienum, ex suo genere admittitur à natura solum in supplementum cognitionis, qua illud cognoscamus per nos ipsos, vt probatum est in primo fundamento; ergo fides non potest coniungi cum cognitione euidenti eiusdem obiecti materialis. Confirmatur solutio, & retorquetur argumentum. Nam licet in Christo cum scientia beata, & infusa detur simul scientia acquisita, tamen non datur fides; ergo signum est, quod licet scientia acquisita, & imperfecta possit coniungi cum scientia beata, quæ est perfectissima, tamen fides non potest coniungi cum scientia beata, & euidenti: alioquin sicut in Christo datur scientia acquisita, sic deberet etiam dari fides.

26. Ad 7. distinguo maiorem: *Accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus est, & quod remunerator est*, remuneratione purè naturali, nego: remuneratione supernaturali, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Apostolus verbis citatis loquitur de necessitate fidei, quam definiuerat; sed definiuerat fidem, quæ est fundamentum spei, & consequenter charitatis; fides autem, quæ est fundamentum spei, est, qua creditur, Deum esse authorem supernaturalium, & esse remuneratorem præmio supernaturali; ergo dum dicit, *accedentem ad Deum oportet credere, quod Deus est, & quod remunerator est*, significat per fidem credendum esse Deum esse authorem supernaturalium, ac remuneratorem præmio supernaturali; sed quod Deus sit author supernaturalium, & remunerator præmio supernaturali, non est euidens lumine naturæ, sed est obscurum: ergo quod ab Apostolo proponitur vt credendum, non est euidens, sed obscurum.

27. Dum opponitur, quod de diuina existentia haberent maiorem certitudinem simplices, quam docti, nego sequelam: nam docti habent de diuina existentia, licet non eodem tempore, vtramque certitudinem, scientiæ nimirum, & fidei. Cum igitur diuina existentia ita illis proponitur per demonstrationem, vt conuincantur, & necessitentur ad illam affirmandam sine vlla dubitatione, tunc de illa habent in actu secundo solum certitudinem, & euidentiam scientiæ inferiorem certitudine fidei; cum autem diuina existentia ità illis proponitur, vt possint de ea imprudenter dubitare, vt cum Dauid in persona pusil-

lo-

sorum dicebat: *Mei autem penè moti sunt pedes, quia zelaui super iniquos, pacem peccatorum videns* Psal. 72. tum habent de diuina existentia certitudinem fidei maiorem certitudine scientiæ; ergo absolutè docti sunt melioris conditionis, quam simplices, & indocti: nam de existentia Dei habent, licet non pro eodem tempore, vtramque certitudinem, fidei nimirum coniunctam cum obscuritate, & scientiæ coniunctam cum euidentia. Addo, quod sapientes de diuina existentia, in quantum includitur in hoc complexo obscuro, *Deus est remunerator præmio supernaturali*, habent solam certitudinem fidei, non autem scientiæ.

28. Ad 8. Si S. Paulus vidit essentiam Dei, & retinebat memoriam eorum, quæ viderat, non poterat illa credere per fidem, sed illis assentiebatur per lumen supernaturale multo perfectius, hoc est per memoriam de visione Dei. Quod autem eorum, quæ nos vidisse recordamur, non detur fides, docet expressè Augustinus Epist. 112. cap. 2. vbi cum dixisset ea solum credi, quæ absunt à sensibus nostris externis, & internis, addit, quod etiam ea, quæ nos aliquo sensu interno, vel externo vidisse recordamur, non credimus, dicens. *Nec quia dixi ea credi, quæ absunt à sensibus nostris, sic accipiatur, vt inter ea deputentur, quæ aliquando vidimus, & nos vidisse retinemus, certique sumus, quamuis tunc non præsto sint, cum recoluntur in nobis. Neque enim inter credita, sed inter visa deputantur, & ideò nota sunt, non quia fidem adhibemus alijs testibus, sed quia nos vidisse sine dubio recordamur, & scimus.* Addo, quod licet Paulus non posset credere quæ recordabatur se vidisse in essentia diuina, potuisset tamen credere quæ in essentia diuina non viderat, vel non recordabatur se vidisse.

QVAESTIO CXXXIV.

Vtrum cum actu fidei possit coniungi actus opinionis circà idem obiectum materiale totale, vel partiale?

1. Videtur, quod possit: primò quia cum possunt coniungi duæ causæ adæquatæ duorum effectuum, possunt etiam coniungi tales effectus; sed cum causa adæquata actus fidei potest in intellectu coniungi causa adæquata actus opinionis circa idē obiectū materiale totale; ergo actus fidei potest coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale totale. Probatur minor: nam syllogismus constans ex his præmissis fidei: *Deus est veritas infallibilis, adeoque quidquid dicit est verum: Deus dicit mundum non fuisse ab æterno*, est causa adæquata actus fidei, quo credimus mundum non fuisse ab æterno: syllogismus constans ex his præmissis probabilibus, *quod dicunt sapientes plerumque est verum: multi sapientes dixerunt, mundum non fuisse ab æterno*, est causa adæquata actus opinionis, quo opinemur mundum non fuisse ab æterno; sed illi duo syllogismi possunt coniungi in eodem intellectu; ergo &c.

2. Secundò cum imperfectum est dispositio ad perfectum, potest coniungi cum perfecto: ex. gr. quia prima apprehensio est cognitio imperfecta disponens ad iudiciū, quod est cognitio perfecta, prima apprehensio potest coniungi cum iudicio; sed actus fidei humanæ, quo credimus veram esse nostram religionem propter authoritatem humanam Ecclesiæ, in quantum est communitas humana, & propter motiua credibilitatis, est dispositio ad actum fidei diuinæ, quo credimus veritatem nostræ religionis propter authoritatem diuinam, vt dictum est quæstione 119. in responsione ad 3. quæsitum; ergo actus fidei humanæ potest coniungi cum actu fidei diuinæ circà idem obiectum materiale, hoc est circà veritatem nostræ religionis: sed actus fidei humanæ, cum nitatur motiuo fallibili, est opinatiuus; ergo actus opinatiuus potest coniungi cum actu fidei diuinæ circa idem obiectum materiale.

3. Tertiò eatenùs actus opinionis non posset coniungi cum actu fidei diuinæ circa idem obiectum materiale, quatenùs actus opinionis non posset dari sine actuali dubitatione, & formidine circa suum obiectum materiale, actus autem fidei excluderet essentialiter actualem dubitationem, & formidinem circa suum obiectum materiale; sed actus opinionis potest dari sine actuali dubitatione, & formidine circa suum obiectum materiale; ergo &c. Probatur minor: nam actus opinionis differt ab actu scientiæ per hoc solū, quod actus scientiæ excludit formidinem, actus opinionis formidinem non excludit, eo pacto, quo peccatum mortale, & veniale differunt per hoc, quod peccatum mortale excludit gratiam, veniale non excludit gratiam; sed peccatum veniale non excludens gratiam potest coniungi cum peccato mortali excludente gratiam; ergo actus opinionis non excludens dubitationem, & formidinem, potest coniungi cum actu fidei, vel scientiæ, excludente dubitationem, & formidinem. Quod autem actus opinionis non solum non excludat formidinem, sed illam includat, & trahat essentialiter, vel saltem naturaliter, gratis assumitur, & non probatur.

4. Quartò Mathematicus cum paralogizans existimat se demonstrasse aliquam propositionem, quam verè non demonstrauit, assentitur illi propositioni sine vlla dubitatione, & formidine; sed assentitur per actum opinionis, præsertim si propositio illa sit falsa; nam propositioni falsæ non possumus assentiri per alium actum, quam opinionis; ergo dari potest actus opinionis sine actuali formidine, ac proindè potest coniungi cum actu fidei.

5. Quintò si actus opinionis non posset dari sine actuali formidine, & dubitatione,

sicut cum aduertimus aliquid esse de fide, non possumus de illo dubitare, quin peccemus contra fidem, sic non possemus licitè illi assentiri per actum opinionis; siquidem eo ipso de eius veritate dubitaremus, & formidaremus,

6. Sextò ex dictis quæstione 32. actus scientiæ, & fidei circa idem obiectum materiale partiale possunt coniungi; ergo etiam actus fidei, & opinionis circa idem obiectum materiale partiale possunt coniungi.

7. Respondeo plures posse distingui quæstiones. Prima est, vtrum actus opinionis includens actualem, & absolutam formidinem, ac dubitationem de suo obiecto materiali, possit coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale totale, vel partiale?

8. Respondendum negatiuè cum Aristotele 1. Poster. textu 44. quem sequuntur omnes. Ratio est, quia sicut intellectus, cum affirmat aliquod obiectum, non potest illud in eodem instanti negare, neque per eumdem, neque per diuersum actum; sic cum est certus de aliquo obiecto, non potest pro eodem instanti de eo dubitare, vel formidare, neque per eumdem, neque per diuersum actum; sed per actum fidei intellectus est certus de obiecto, non solum totali, sed etiam partiali; ex. gr. per actum fidei, quo credimus Deum esse trinum, & vnum, sumus certi etiam de hoc obiecto partiali, *Deus est trinus*; ergo cum habemus actum fidei, non possumus pro eodem instanti habere actum opinionis, quo actu dubitemus, vel formidemus de obiecto totali, vel partiali.

9. Hinc sequitur actum certum neque de potentia absoluta posse coniungi cum actu opinionis includente actualem dubitationem, vel formidinem. Ratio est, quia actus sibi contradicentes non possunt coniungi in eodem intellectu; cuius vlterior ratio est, quia contradictoria sicut non possunt coniungi in esse reali, sic nec possunt coniungi in esse intentionali; sed actus certus, & dubitans, vel formidans sibi contradicunt: nam per actum certum dicimus, *obiectum omninò ità est*, per actum dubitantem, vel formidantem dicimus, *obiectum fortasse non ita est*; tales autem actus sibi contradicunt; ergo &c.

10. Quòd actus certus, & actus dubitans, vel formidans actualiter sibi contradicant, adeoque sint inconiungibiles, probat Aristoteles 1. Poster. textu 44. ex eoque S. Thomas in Commentario, & 2. 2. quæst. 1. artic. 5. ad 3. quia per actum certum dicimus obiectū non posse aliter se habere, per actum dubitantem dicimus obiectum posse aliter se habere; contradictoria autem sunt, quod idem obiectum possit, & non possit aliter se habere. Vt hæc ratio habeat vim, non debet ità intelligi, vt dicat, actum certum affirmare obiectum secundùm se non posse aliter se habere, ac proindè non esse contingens. Nam cum per actum certum affirmamus obiectum contingens, affirmamus simul illud secundum se posse aliter se habere; ex. gr. cum certissimè affirmo me existere, affirmo me contingenter existere, adeoque ità existere, vt possim non existere. Similiter cum per actum formidolosum, & incertum affirmamus obiectum necessarium, affirmamus obiectum non posse aliter se habere secundùm se, & tamen dubitamus, an aliter se habeat: ex. gr. dum affirmo probabiliter diuinam essentiam necessario virtualiter intrinsecè distingui à personalitatibus, affirmo diuinam essentiam ità distingui à personalitatibus, vt non possit non distingui, & tamen dubito, vtrùm sic distinguatur. Debet igitur id ità intelligi, vt per actum certum dicamus, nullum obiectum apparens tali gradu apparentiæ, qua apparet id, quod certò affirmamus, posse aliter se habere, ac appareat; per actum autem formidantem, ac dubitantem dicamus, aliquod obiectum apparens tali gradu apparentiæ, quo apparet id, quod dubitanter affirmamus, posse aliter se habere, ac appareat. Vtrum autem certitudo consistat in hoc, vt affirmemus obiectum non posse aliter se habere in sensu explicato, dubitatio, vel formido consistat in hoc, vt affirmemus obiectum posse aliter se habere in sensu explicato, explicabitur infrà. In præsentia ad probandam conclusionem non vsus sum hac ratione, sed duabus rationibus allatis, quæ sunt faciliores.

11. Secunda quæstio est, vtrùm actus fidei possit coniungi cum actu, quo de obiecto materiali credito dubitemus, & formidemus non quidem absolutè, sed cum quadam restrictione, & veluti conditione, hoc est, quantum est ex motiuo merè probabili: ex. gr. vtrùm cum actu fidei, quò firmissimè credimus mundum non fuisse ab æterno, possit coniungi actus, quo dicamus: *quantum est ex rationibus philosophicis, mundus fortasse fuit ab æterno*.

12. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia per illum actum non dubito absolutè, an mundus fuerit ab æterno, sed solum dubito, vtrùm rationes philosophicæ efficaciter probent mundum non fuisse ab æterno; immò potiùs affero rationes philosophicas efficaciter, & certò id non probare; sed licet ego certissimè credam mundum non fuisse ab æterno, possum dubitare, vtrum hæc veritas efficaciter, & certò probetur rationibus philosophicis; ergo &c. Rursus per illum actum non dubito absolutè, vtrum mundus fuerit ab æterno, sed dubito solum conditionatè, hoc est sum paratus, & determinatus ad dubitandum, & formidandum pro casu, pro quo temporalitas mundi suaderetur mihi solis rationibus philosophicis, non autem suaderetur testimonio Dei; sed non repugnat, vt ego certissimè credam propter testimonium diuinum, mundum non fuisse ab æterno, & simul sim paratus, & determinatus ad dubitandum de æternitate mundi pro casu,

pro

pro quo hæc veritas non suaderetur testimonio diuino, sed solis rationibus philosophicis; ergo &c. Explicatur exemplo. Nam licet aliquis sit certus regem Hispaniæ absolutè esse potentiorem singulis suis subditis, potest dubitare, vtrum Rex Hispaniæ præcisè, in quantum est dominus alicuius paruæ ciuitatis, sit potentior aliquibus suis subditis; nam per hunc actum dubitat solum, vtrum dominium talis ciuitatis secundum se præcisè sufficiat ad reddendum Regem Hispaniæ potentiorem singulis suis subditis, paratus dubitare, vtrùm esset potentior singulis suis subditis pro casu, pro quo esset dominus illius tantum ciuitatis; ergo à pari &c.

13. Tertia quæstio est, vtrum actus, qui assentitur adæquatè obiecto propter motiuū merè probabile, & fallibile cognitum vt tale, dari possit sine actuali formidine, & dubitatione de suo obiecto materiali; ex. gr. vtrum actus, quo quis adæquatè credit mundum non fuisse ab æterno propter solas rationes philosophicas, quas cognoscit vt merè probabiles, & fallibiles, possit dari sine actuali dubitatione, & formidine de existentia mundi ab æterno?

14. Respondeo negatiuè. Probatur primò: nam impossibile est, vt quod nititur adæquatè fundamento instabili, & fluctuante, actu non fluctuet; sed actus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, nititur adæquatè fundamento fluctuante, cognito vt fluctuante: siquidem motiuum est fundamentum, quo nititur assensus; ergo impossibile est, vt assensus, qui nititur adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, actu non fluctuet; sed fluctuatio assensus consistit in dubitatione, & formidine, quibus ità assentitur, vt dicat *fortassè non ità est*; ergo &c.

15. Posset primò dici sufficere, vt actus fluctuet, & formidet radicaliter.

16. Sed contra est, quia quod nititur adæquatè fundamento fluctuante, non potest actu, & formaliter non fluctuare; ergo assensus nitens adæquatè motiuo, quod cognoscitur vt fallibile, & fluctuans, non potest formaliter, & actu non fluctuare, dicendo, *fortassè non ità est*. Secundò assensus, qui nititur motiuo certo, & euidenti cognito vt certò, & euidenti, non solum radicaliter, sed formaliter, & actualiter est certus, & euidens; ergo assensus nitens adæquatè motiuo fallibili, & fluctuante cognito vt fallibili, & fluctuante, non solum radicaliter, sed formaliter, & actualiter fluctuat, & formidat, ne fortè res aliter se habeat. Probatur consequentia: nam licèt possit contingere, vt quod nititur adæquatè fundamento stabili, & non fluctuante, tamen fluctuet, & dilabatur, eo pacto, quo domus adæquatè nitens fundamento stabilissimo, tamen potest fluctuare, & dilabi propter debilitatem parietum, tamen impossibile est, vt quod nititur adæquatè fundamento fluctuante, non fluctuet actu; ergo si assensus nitens adæquatè motiuo certo cognito vt certo, non potest non esse formaliter, & actu certus, á fortiori assensus nitens adæquatè motiuo fluctuante, non potest non esse formaliter, & actu fluctuans, & formidans. Ratio à priori est, quia licet possit impediri, ne effectus procedens à causa perfecta sit perfectus; aliquando enim effectus per accidens deficit à perfectione causæ, eo pacto, quo per accidens ex homine nascitur monstrum; tamen est impossibile, vt effectus procedens adæquatè à causa imperfecta non sit imperfectus imperfectione proportionali; ex. gr. est impossibile, vt ambulatio procedens à tibia clauda, non sit defectuosa, & claudicans; ergo assensus adæquatè procedens à motiuo claudicante cognito vt claudicante non potest non claudicare, & formidare.

17. Posset secundò responderi, quod sicut assensus nitens motiuo certo habet perfectionem certitudinis, sic assensus nitens adæquatè motiuo incerto, & fluctuante caret perfectione certitudinis, & est incertus negatiuè; at non eo ipso habet positiuam imperfectionem formidinis, & dubitationis, per quam sit positiuè incertus, formidans, & dubitans.

18. Sed contrà; nam motiuum fallibile cognitum vt fallibile sicut ex se mouet ad assensum incertum negatiuè, hoc est carentem perfectione certitudinis, sic mouet ad assensum incertum positiuè, hoc est habentem imperfectionem dubitationis, & formidinis; ergo sicut motiuum fallibile, si moueat adæquatè, non potest mouere ad actum, qui non sit negatiuè incertus, sic non potest mouere ad actum, qui non sit positiuè incertus, & formidans de obiecto propter fallibilitatem motiui. Confirmatur, & explicatur; nam bonum mixtum malo cognitum vt tale non potest mouere ad amorem, & complacentiam boni, qui non habeat admixtam positiuam displicentiam mali, cum quo bonum apparet coniunctum; ergo motiuum fallibile cognitum vt fallibile non potest adæquatè mouere ad assensum obiecti materialis, qui assensus non habeat admixtam positiuam formidinem de falsitate talis obiecti propter fallibilitatem motiui adæquati. Hinc reijcitur doctrina dicentium, quod cum intellectus assentitur alicui obiecto cum actuali formidine, & dubitatione, formido, & dubitatio distinguuntur ab assensu. Nam sicut cum amamus bonum mixtum malo, amor, & complacentia boni habet secum identificatam displicentiam mali: sic cum assentimur obiecto cum formidine oppositi, assensus habet secum identificatam formidinem oppositi: & sicut bonum mixtum malo cognitum vt tale non potest adæquatè mouere ad complacentiam, quæ non habeat secum identificatam displicentiã, sic motiuum fallibile cognitum vt fallibile non potest adæquatè mouere ad assensum, qui non habeat secum identificatam formidi-

nem

nem oppositi. Rursus sicut voluntas amans bonum mixtum malo non habet libertatem ad amandum bonum sine vlla displicentia mali, sic non habet libertatem faciendi, vt intellectus, dum assentitur obiecto adæquatè propter motiuum fallibile cognitum vt fallibile, assentiatur sine formidine actuali de opposito. Neque enim voluntas habet plus dominij in actus intellectus, quam in actus proprios. Demum sicut vt actus nitens motiuo incerto non habeat incertitudinē negatiuā, nō solū requiritur, vt nō nitatur adæquatè motiuo incerto, sed vt etiam nitatur motiuo certo; sic vt actus nitens motiuo incerto, & fallibili careat positiua incertitudine, & formidine, requiritur, vt nitatur non solum motiuo fallibili, & incerto, sed etiam infallibili, & certo.

19. Probatur secundò conclusio. Nam repugnat, vt assensus careat formidine actuali, si innitatur adæquatè motiuo ex se inductiuo formidinis, & ex se inepto ad formidinem impediendam; sed motiuum fallibile cognitum vt fallibile tale est; ergo est impossibile, vt assensus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili careat formidine actuali. Confirmatur: nam repugnat, vt si assensus adæquatè nititur motiuo ex se inductiuo formidinis, à tali assensu excludatur formido ab alio motiuo, quo non nititur assensus; eo pacto, quo est impossibile, vt si domus nititur adæquatè fundamento fluctuāte, adeoque ex se inductiuo fluctuationis in domo, fluctuatio excludatur à domo ab alio fundamento, cui domus non nititur; sed assensus opinatiuus niteretur adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili, adeoque ex se inductiuo formidinis; ergo impossibile est, vt motiuum certum, cui assensus opinatiuus non nititur, excludat ab assensu opinatiuo formidinem: sed motiuum fidei certum, cui assensus opinatiuus non nititur, excluderet à tali assensu formidinem; ergo &c. Probatur assumptum. Motiuum enim inducens certitudinem exclusiuam formidinis ab aliquo actu, excludit ab illo formidinem, eo pacto, quo causa inducens lucem excludit tenebras: sed motiuum fidei inducit certitudinem excludentem formidinem ab actu opinatiuo coexistente actui certo; ergo excludit formidinem ab actu opinatiuo.

20. Quarta quæstio est, vtrum cum assensu fidei possit circa idem obiectum materiale totale, vel partiale coniungi assensus nitens adæquatè motiuo fallibili cognito vt fallibili.

21. Respondeo negatiuè. Probatur ex dictis. Nam cum actu fidei certo non potest coniungi actus includens actualem formidinem, & dubitationem circa idem obiectum materiale totale, vel partiale; sed actus nitens adæquatè obiecto fallibili cognito vt fallibili includit necessario actualem formidinem, & dubitationem circa suum obiectum materiale, vt probatum est in responsione ad 3. quæstionem; ergo &c.

22. Quinta quæstio est, vtrum cum actu fidei possit coniungi actus, qui eidem obiecto materiali assentiatur propter motiuum fallibile cognitum vt fallibile, sed ità, vt de obiecto materiali non formidet actu, quia aliquo pacto nititur etiam motiuo infallibili fidei.

23. Respondeo probabile esse, quod possit. Probatur. Nam eatenus cum actu fidei certo non potest coniungi actus assentiens eidē obiecto materiali propter solum motiuum fallibile cognitum vt fallibile, quatenus talis actus eo ipso deberet actu formidare; sed si nitatur etiam motiuo infallibili non debet actu formidare, eo pacto, quo domus nitens fundamento fluctuante, si nitatur etiam alio fundamento solido, ac potente impedire fluctuationem, potest actu non fluctuare; ergo &c. Intellectus igitur, dum credit mundum non fuisse ab æterno propter authoritatem Dei, potest simul iudicare mundum non fuisse ab æterno propter rationes philosophicas fallibiles cognitas vt fallibiles, dubitaturus de hoc, nisi adesset etiam motiuum fidei, ac de facto non dubitans, quia adest etiā motiuum infallibile diuinæ authoritatis. Talis autem actus niteretur motiuo opinionis, coadiuuante motiuo fidei, adeoque primariò niteretur motiuo opinionis, secundariò motiuo fidei: & quia niteretur primariò motiuo opinionis, esset assensus debilis; quia niteretur secundariò motiuo fidei, vt adiuuante motiuum opinionis, esset assensus actu non formidans.

24. Infertur primò, quod hic actus neque esset actus fidei, neque actus opinionis, sed esset actus tertiæ speciei mediæ, eo pacto, quo Lyciſca neque est canis, neque lupus, sed est animal speciei mediæ inter canem, & lupum.

25. Infertur secundò, quod sicut ad hunc actum concurrit motiuum opinionis, adiuuante motiuo fidei, sic concurrit lumen naturale, adiuuante lumine supernaturali fidei. Rursus sicut canis per se non potest generare nisi canem, per accidens potest generare Lyciscam, quod est animal medium inter canē, & lupum, sic lumen fidei per se non potest producere nisi actum fidei, per accidens potest etiam concurrere ad actum medium.

26. Infertur tertiò talem actum non esse naturalem, sed metaphysicè supernaturalem. Ratio est, quia actus, ad quem non sufficit lumen naturale, est metaphysicè supernaturalis. Licet autem inter fidem, & opinionem detur species media, quæ neque sit fides, neque opinio, tamen inter actum naturalem, & supernaturalem non datur actus speciei mediæ, qui neque sit naturalis, neque supernaturalis; ille quidem actus, qui non est naturalis, quia ad ipsum non sufficit lumen naturale, eo ipso est supernaturalis.

27. Sexta quæstio est, vtrum cum actu fidei

fidei possit coniungi actus, qui nitatur motiuo fallibili, non cognito vt fallibili, sed existimato infallibili.

28. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia solum motiuum infallibile potest mouere ad assensum sine vlla prorsùs formidine, sicut solum motiuum infallibile potest mouere ad assensum positiuè certum; motiuum autem fallibile non potest mouere ad assensum sine vlla prorsùs formidine, sicut non potest mouere ad assensum positiuè certum; sed actus fidei excludit omnem prorsùs formidinem; ergo cum actu fidei non potest coniungi actus, quo intellectus assentiatur eidem obiecto materiali adæquatè propter motiuum fallibile. Nec dicas, quod tale motiuum existimatur infallibile, ideòque potest mouere ad assensum sine vlla prorsus formidine. Nam motiuum fallibile non potest existimari infallibile, nisi per assensum falsum, & incertum, adeòque formidantem de fallibilitate talis motiui; sed cum quis assentitur obiecto adæquatè propter motiuum, quod ità existimat infallibile, vt formidet, ne fortè sit fallibile, eo ipso habet etiam aliquam saltem leuissimam formidinem de obiecto, cui assentitur; ergo &c. Vt igitur assensus, quo assentimur obiecto propter motiuum fallibile existimatum infallibile careat omni formidine, ac proindè sit coniungibilis cum fide, debet niti etiam motiuo fidei, vt dictum est in responsione ad quintam quæstionem.

29. Ex allata doctrina conciliari possunt quædam authoritates S. Thomæ, quæ videntur oppositæ. Nam 2. 2. quæst. 1. art. 5. ad 4. docet expressè opinionem non posse coniungi cum scientia, vel fide circa idem obiectum materiale, dicens. *Scientia enim cum opinione esse non potest simpliciter de eodem, quia de ratione scientiæ est, quod id, quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere; de ratione autem opinionis est, quod id, quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere; sed id, quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere.* At 3. parte, quæst. 9. art. 3. ad 2. docet, quod opinio causata per syllogismum dialecticum est via ad scientiam, & tamen acquisita scientia, potest manere cognitio causata per medium dialecticum; & 1. 2. qu. 67. art. 3. docet, posse hominem eamdem conclusionem obiectiuam cognoscere simul per medium probabile, & per medium demonstratiuum.

30. Dicendum, quod S. Thomas docet cum actu scientiæ, & fidei non posse coniungi actum opinionis includentis actualem formidinem; & quia actus nitens adæquatè motiuo fallibili, & dialectico includit actualem formidinem; ideò docet cum actu scientiæ, vel fidei non posse coniungi actum nitentem adæquatè motiuo fallibili, & dialectico. At concedit cũ actu fidei, & scientiæ posse coniungi cognitionem, quæ ita principaliter nitatur motiuo fallibili, & dialectico, vt etiam aliquo pacto nitatur, vel confirmetur motiuo infallibili scientiæ, vel fidei, excludente à tali actu formidinem actualem. Quod hæc sit mens D. Thomæ, colligitur ex verbis ipsius. 3. enim parte, quæst. 9. artic. 3. ad 2. dicit: *Similiter opinio ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur: qua tamen acquisita, potest remanere cognitio, quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstratiuam, quæ est per causam, quia ille, qui cognoscit causam, ex hoc magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus; & sicut in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.* Potest igitur ex doctrina S. Thomæ cum fide, & scientia manere actus nitens motiuo probabili, sed perfectus, & confirmatus per scientiam, vel fidem, quia nimirum aliquo pacto nititur, & cõfirmatur motiuo infallibili scientiæ, vel fidei, vt explicatum est.

31. Ad 1. distinguo maiorem; cum possunt coniungi plures causæ adæquatæ effectuum compossibilium, possunt coniungi tales effectus, concedo: effectuum incompossibilium, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. In quolibet liberè operante coniunguntur causæ adæquatæ actuum oppositorum, & tamen actus oppositi non possunt coniungi, puta amor, & odium eiusdem obiecti, quia sunt mutuò incompossibiles; ergo vt duo effectus possint coniungi, non sufficit, vt causæ adæquatæ possint coniungi, sed requiritur, vt ipsi effectus non sint incompossibiles, & oppositi; sed actus opinionis, vtpotè includens actualem formidinem, est incompossibilis cum actu fidei, & cum omni actu certo circa idem obiectum materiale, vt probatum est; ergo licèt syllogismus fidei possit coniungi cum syllogismo probabili, tamen actus fidei certus non potest coniungi cum actu opinionis circa idem obiectum materiale. Confirmatur: nam syllogismus merè probabilis, ac actu dubitans, ac formidans de veritate præmissarũ est causa adæquata conclusionum actu dubitantium de suo obiecto materiali, & tamen talis syllogismus potest coniungi cum syllogismo fidei, conclusio autem actu formidans non potest coniungi cum actu fidei circa idem obiectum materiale, vt fatentur aduersarij; ergo doctrina, & distinctio tradita admittenda est etiam ab aduersarijs. Addo, quod sicut tractio, qua ego traho baculum ex. gr. ad vnam partem, puta ad partem orientalem, est causa adæquata motus baculi ad partem orientalem pro casu, pro quo baculus non trahatur æquali, vel maiori vi ad aliam partem, puta ad occidentalem: pro casu verò, pro quo baculus trahatur æquali, vel maiori vi ad partem occidentalem, non est causa adæquata motus ad partem orientalem, adeòque causa adæquata motus ad partem orientalem completur per negationem tractionis æqualis ad alteram partem

rem ; sic syllogismus probabilis pro casu, pro quo non adest syllogismus fidei, & imperium voluntatis determinans ad assensum certum, est causa adæquata conclusionis probabilis: pro casu autem, pro quo intellectus per syllogismum fidei, & per imperium voluntatis determinatur ad assensum certum, non est causa adæquata assensus probabilis circà idem obiectum materiale, adeòque causa adæquata assensus opinatiui vltrà syllogismum probabilem includit negationem determinationis ad actum certum circà idem obiectum materiale,

32. Ad 2. nego maiorem vniuersaliter sumptam, vel claritatis gratia illam distinguo: cum imperfectum est dispositio merè transiens, & per modum viæ ad perfectum, potest coniungi cum perfecto, nego maiorem ; si sit dispositio permanens, concedo : distinguo eodem pacto minorem ; & nego consequentiam. Plures formæ imperfectæ sunt dispositiones merè transeuntes ad formas perfectas, ac proinde non possunt coniungi cum formis perfectis : ex.gr. forma oui, quæ est imperfecta, est dispositio transiens ad formam perfectam pulli, ideòque est incompossibilis cum forma perfecta pulli in eadem materia: idemque proportionaliter dic de formis omnium seminum. Dubitatio actualis est incompossibilis cum certitudine, licèt sit dispositio ad inueniendam certitudinem ; siquidem intellectus per hoc, quod bene dubitet, & suspicetur, disponitur ad acquirendam certitudinem de rebus. In casu nostro fides humana, & omnis actus opinatiuus nitens motiuo merè probabili, licet sit dispositio ad actum certum, tamen quia includit aliquam formidinem actualem, non potest coniungi cum actu certo circa idem obiectum materiale. Apprehensio è conuerso potest, ac debet coniungi cum iudicio, quia non est dispositio transiens, sed permanens : siquidem non possumus ferrè iudicium de eo, quod eodem instanti non apprehendamus, sicut non possumus velle quod eodem tempore non cognoscamus.

33. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem nego maiorem, ac dico, quod actus opinionis, & fidei differunt per hoc, quod actus fidei excludit formidinem, actus autem opinionis vtpotè nitens motiuo fallibili, formidinem non solum non excludit, sed etiam includit, vt probatum est ex professo.

34. Dices: peccatum veniale differt à mortali per hoc, quod peccatum mortale excludat gratiam, veniale gratiam non excludat, licèt nec includat ; ergo actus opinatiuus differt à certo per hoc, quod assensus certus excludat formidinem, assensus opinatiuus non excludat, licet neque includat.

35. Respondeo, nego consequentiam. Disparitas est, quia peccatum veniale differt à mortali per hoc, quod peccatum mortale est grauis offensa Dei, adeòque excludit gratiam, & amicitiam diuinam, peccatum autem veniale est leuis transgressio legis ; sed ex hoc, quod peccatum veniale sit leuis solum transgressio legis, sequitur quidem, quòd non excludat gratiam, at nullo pacto sequitur, quòd gratiam includat ; ergo &c. At actus opinatiuus differt à certo per hoc, quod actus opinatiuus nititur adæquatè fundamento, & motiuo fluctuante ; sed ex hoc, quod actus nititur adæquatè fundamento, & motiuo fluctuante, sequitur, vt non solum non excludat fluctuationem, & formidinem, sed vt illam includat, & actu fluctuet, vt probatum est ; ergo &c.

36. Ad 4. nego maiorem. Cum Mathematicus aliquam propositionem non demonstrauit, non potest habere certitudinem, sed solum opinionem de hoc, quòd illam demonstrauerit, siquidem de falsis non potest haberi certitudo, sed sola opinio ; sed opinio cum nitatur motiuo fluctuante, & fallibili, semper includit aliquam saltem leuissimam, & vix discernibilem fluctuationem, & formidinem ; ergo Mathematicus cum falsò existimat se aliquam propositionem demonstrasse, formidat actu, vtrum demonstrauerit ; sed si formidat actu de demonstratione, formidat actu de ijs, quæ se existimat demonstrasse ; ergo &c.

37. Ad 5. concedo, quòd *cum* aduertimus aliquid esse de fide, ac nos de illo non posse licitè formidare, non possumus illi assentiri per actum nitentem purè fallibili fundamento, sed tenemur assentiri, vel per actum nitentem adæquatè motiuo infallibili fidei, vel per actum nitentem motiuo fallibili vt coniuncto cum motiuo infallibili fidei, quem actum concessimus esse possibilem in responsione ad 5. quæst. num. 23.

38. Ad 6. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad fidem requiritur, & sufficit, vt assentiatur obiecto simpliciter obscuro ; sed complexum, cuius non omnes, sed aliquæ solum partes sint euidentes, simpliciter est obscurum ; ergo per fidem possumus assentiri complexo, cuius aliquæ partes sint euidentes, ac proindè actus fidei potest coniungi cum actu euidenti circa obiectum materiale partiale. E contrario cùm per fidem assentimur alicui complexo, assentimur certò toti complexo, & singulis eius partibus, vt probatum est quæst. 132. sed repugnat, vt eidem assentiamur certò, & de illo formidemus actu ; ergo cum actu fidei non potest coniungi actus opinionis de vlla parte complexi, siquidem talis actus includeret actualem dubitationem, & formidinem de tali parte, de qua per actum fidei essemus certi.

QVÆ

QVÆSTIO CXXXV.

Vtrum, & qua libertate actus fidei sit liber?

1. PRimò videtur, quod positâ consideratione motiuorum, propter quæ religio nostra apparet vt euidenter credibilis, non possimus suspendere assensum fidei, adeòque quod ex illa suppositione assensus fidei neque sit liber quoad exercitium. Posita enim sufficienti applicatione potentiæ visiuæ, & oculi ad obiectum visibile, non possumus suspendere visionem; ergo posita applicatione intellectus ad obiectum credibile, non possumus suspendere assensum; ergo sicut tota libertas videndi consistit in hoc, vt possimus oculum applicare, vel non applicare obiecto visibili, sic tota libertas credendi consistit in hoc, vt possimus per considerationem motiuorum applicare, vel non applicare intellectum obiecto credibili, & credendo.

2. Secundò videtur, quod saltèm actus fidei, posita consideratione motiuorum, non sit liber quoad specificationem. Vt enim sit liber quoad specificationem, requiritur, vt possimus iudicare religionem nostram esse falsam; sed posito, quod cognoscamus euidenter religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, ac non nisi imprudenter, & stultè posse asseri illam esse falsam, non possumus iudicare religionem nostram esse falsam; ergo &c. Probatur minor: nam intellectus non potest ferre iudicium, quod euidenter cognoscit esse prorsùs improbabile, stultum, & imprudens.

3. Respondeo circa libertatem fidei plures posse fieri quæstiones. Prima est, vtrum actus fidei sit liber immediatè?

4. Respondeo negatiuè cum omnibus fere theologis contra Durandum. Probatur: nam soli actus eliciti à potentia libera possunt esse immediatè liberi, itàut procedant à principio proximo indifferenti; sed sola voluntas est potentia libera, intellectus autem est potentia necessaria, vt disput. 21. de actibus humanis probauimus contra Durandum; ergo cum actus fidei sit actus intellectus, non potest esse immediatè liber, sed solum mediatè per denominationem ab actu voluntatis, quo liberè volumus credere.

5. Secunda quæstio est, vtrum possimus liberè applicare, vel non applicare intellectum ad consideranda, vel non consideranda motiua fidei?

6. Respondeo affirmatiuè, vt docent omnes, & patet experientia. Addo, quod hac libertate etiam plurimi actus euidentes sunt liberi: ex. gr. quia liberè considero demonstrationes mathematicas, assensus euidens conclusioni mathematicæ est liber: & in casu nostro assensus, quo euidenter cognoscimus nostram religionem esse credibilem, & credendam, solet esse liber saltem quoad exercitium, quia auocando intellectum à consideratione motiuorum, possumus impedire talem assensum.

7. Tertia quæstio est, vtrum possimus liberè non assentiri alicui veritati, dum apparet nobis euidenter?

8. Respondeo negatiuè, vt dixi etiam quæstione 63. Logicæ, & vt patet experientia; alioquin qui commisit homicidium ex. gr. & de eo interrogatur à Iudice, posset illud non fateri non solum Iudici, sed etiam sibi ipsi, suspendendo assensum, quo intra suam conscientiam dicat se fecisse homicidium. Hinc sequitur, quod cum infidelibus, & hæreticis sufficienter proponuntur motiua nostræ religionis, non possunt suspendere assensum, seu dictamen conscientiæ, quo interius iudicent se obligari ad credendam nostram religionem. A fortiori non possumus negare aliquam veritatem, dum apparet euidenter.

9. Quarta quæstio est, vtrum necessitemur ad assentiendum alicui veritati non apparenti euidenter, sed solum probabiliter, vel credibiliter?

10. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia intellectus nunquam necessitatur ad assensum, nisi conuincatur; sed sola euidentia habet vim conuincendi intellectum; ergo &c. Hinc sequitur, quod quia ex dictis non probatur euidenter, sed solum credibiliter nostram religionem esse veram, intellectus non necessitatur ad credendum nostram religionem esse veram, adeòque etiam posita cognitione euidenti de credibilitate nostræ religionis, possumus non credere, ac proindè liberè credimus, saltem libertate quoad exercitium.

11. Quinta quæstio est, vtrum vt intellectus assentiatur obiecto apparenti, non euidenter, sed solùm probabiliter, vel credibiliter, requiratur positiuum imperium voluntatis, an sufficiat, vt voluntas non impediat assensum?

12. Respondeo probabilius esse, quod requiratur positiuum imperium voluntatis. Ratio est, quia intellectus, cum non conuincitur, remanet indeterminatus; sed cum obiectum non apparet euidenter, intellectus non conuincitur; ergo cum obiectum non apparet euidenter, intellectus remanet indeterminatus; sed cum intellectus remanet indeterminatus, vt assentiatur, indiget positiuo imperio voluntatis determinantis, eo pacto, quo potentia motiua cum est indeterminata ad ambulandum, vt ambulet, indiget positiuo imperio voluntatis; ergo &c.

13. Dices: multis obiectis inuidentibus assentimur sine imperio voluntatis; ergo &c.

14. Respondeo, distinguo antecedens: sine positiuo imperio discernibili, transeat: indiscernibili, nego. Sicut non possumus

exercere vllum motum spontaneum, puta ambulandi, fricandi barbam &c. sine positiuo imperio voluntatis, & tamen talia imperia sæpè sunt indiscernibilia; sic nulli obiecto inuidenti possumus assentiri sine imperio saltē indiscernibili.

15. Addo, quod ex specialibus rationibus actus fidei non potest elici sine positiuo imperio voluntatis, vt contra opinionem, quæ tribuitur Scoto, docent communitèr theologi, quos refert Cardinalis de Lugo disp. 10. sect. 1. num. 3. Obiecta enim inuidentia non possumus credere certò, & super omnia, excludendo omnem dubitationem, & formidinem, sine imperio voluntatis; sed per fidem theologicam obiecta inuidentia credimus certò super omnia, & sine vlla dubitatione, & formidine; ergo &c. Confirmatur: nam experiatur vnusquisque, vtrum absque imperio voluntatis possit firmissimè credere, Deum esse trinum, & vnum.

16. Sexta quæstio est, vtrum ad credendum fide theologica, requiratur, vt actus, quo volumus credere, sit honestus, & supernaturalis?

17. Respondeo affirmatiuè cum communiori opinione theologorum, quos refert, & sequitur Cardinalis de Lugo, de fide disp. 10. sect. 1. num. 3. Ratio est, quia cum actus fidei theologicæ debeat esse supernaturalis, debet imperari per imperium voluntatis eiusdē ordinis, adeòque honestum, & supernaturale. Ideò Concilium Arausicanum secundum can. 5. dicit: *siquis sicut augmentum, sic etiam initium fidei, ipsumque credulitatis affectum, non per gratiæ donum, sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius probatur.*

18. Dices: quid si quis velit credere ex motiuo vanæ gloriæ, adeoque per actum peccaminosum, & merè naturalem?

19. Respondeo, quod credet fide humana, ac merè naturali: & quia probabile est, quod sola fides theologica possit vltimò resolui in authoritatem Dei reuelantis, ideò probabile est, quod credet per actum, qui non resoluatur vltimò in authoritatem Dei reuelantis, sed in motiua humana. Voluntas porrò supernaturalis credendi vocari solet pia affectio, & pia credulitas: habitus per se infusus inclinans ad volendum credere propter ipsam honestatem credendi, vocari solet habitus piæ affectionis, seu piæ credulitatis, & infunditur simul cum habitu fidei, amittitur, cum amittitur habitus fidei, ideoque annexus est habitui fidei.

20. Dices: qui potest, & vult credere fide theologica, credit fide theologica; sed qui ex motiuo vanæ gloriæ imperat sibi actum fidei theologicæ, potest, & vult credere fide theologica; ergo &c.

21. Respondeo, distinguo maiorem: qui potest, & voluntate proportionata vult credere fide theologica, credit fide theologica, concedo; voluntate improportionata, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Possumus credere fide theologica, si velimus voluntate proportionata, hoc est honesta, & supernaturali; non autem si velimus voluntate peccaminosa, adeoque improportionata.

22. Septima quæstio est, vtrum cum cognoscimus euidenter religionem nostram esse prudenter credibilem, & credendam, ac non posse negari, nisi imprudenter, non solum simus liberi quoad exercitium, ita vt possimus non credere, sed etiam quoad specificationem, ita vt possimus discredere, affirmando religionem nostram esse falsam.

23. Respondeo affirmatiuè. Probatur; nam cum voluntati proponuntur motiua, tùm ad eligendam obseruantiam, tùm ad eligendam transgressionem præcepti, etiamsi cognoscamus euidenter nos debere eligere obseruantiam præcepti, transgressionem autem non posse eligere, nisi imprudenter, simus liberi non solum ad eligendam, vel non eligendam obseruantiam præcepti, sed etiam ad eligendam obseruantiam, & transgressionem præcepti; ergo cum intellectui proponuntur motiua, & rationes, tùm ad affirmandum, quod religio nostra sit vera, tum ad affirmandum, quod sit falsa, licet cognoscamus euidenter, quod prudenter debemus credere religionem nostram esse veram, & solum imprudenter possimus iudicare, *quod* sit falsa, tamen sumus liberi, non solum ad credendum, & non credendum, sed etiam ad credendum religionem nostram esse veram, & ad affirmandum, quod sit falsa. Intellectus igitur, & voluntas conueniunt in hoc, quod cum habent motiua in vtramque partem, habent libertatem, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem: differunt in hoc, quod voluntas ita est libera, vt per se ipsam possit se ipsam determinare; intellectus autem non possit determinare se ipsum, sed debeat determinari dependenter ab imperio voluntatis.

24. Concluditur, quod ad actum fidei sumus multipliciter liberi. Primò possumus intellectum liberè applicare, vel non applicare considerandis motiuis. Secundò possumus applicare considerandis efficacius motiuis pro hac, vel pro illa parte. Tertio posita euidenti cognitione de credibilitate, & de obligatione credendi, possumus credere, vel non credere, sed suspendere assensum. Quarto possumus credere super omnia, vel non super omnia, & etiam dubitare. Quinto demum possumus credere, vel discredere, affirmando religionem nostram esse falsam.

25. Ad 1. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo posita applicatione intellectus ad obiectum credibile apparens euidenter, non possumus suspendere assensum, concedo: apparens inuidenter, nego consequentiam. Sicut posita applicatione oculi ad obiectum visibile, non possumus suspendere visio-

visionem, sic posita applicatione intellectus ad obiectum apparens euidenter, non possumus suspendere assensum euidentem: siquidem assensus euidens est quædam visio intellectualis, qua videmus obiectum ita se habere. At posita applicatione intellectus ad obiectum apparens ineuidenter, de quo proindè non videmus, quo pacto se habeat, possumus suspendere assensum, præsertim si habeamus rationes pro vtraque parte.

26. Ad 2. respondeo primo argumentum nimis probare. Primò enim probat, quod cum cognoscimus euidenter nos non posse, nisi stultè, & imprudenter suspendere assensum fidei, non possumus suspendere assensum. Sicut enim intellectus non potest ferrè iudicium, quod euidenter cognoscit esse stultum, & imprudens, sic non potest suspendere iudicium suspensione, quam euidenter cognoscat esse stultam, & imprudentem. Secundo probat, quod dum cognoscimus euidenter nos non posse nisi stultè, & imprudenter dubitare de veritate fidei, neque possumus dubitare: siquidem non possumus dubitare dubitatione, quam euidenter cognoscamus esse stultam, & imprudentem. Tertio probat, quod cum euidenter cognoscimus nos non posse transgredi præceptum, nisi stultè, & imprudenter, non possumus eligere transgressionem præcepti. Nam non possumus facere electionem, quam euidenter cognoscamus esse stultam, & imprudentem.

27. Respondeo secundo directè, nego minorem, & distinguo antecedens probationis distinctione, qua potest etiam distingui minor: intellectus non potest ferrè iudicium, quod euidenter cognoscit esse imprudens, & stultum physicè, concedo: moraliter tantum, nego. Imprudens, & stultum moraliter est, quod fieri non potest, nisi peccando, & operando contra regulas honesti: prudens moraliter est, quod fieri potest, operando iuxta regulas honesti. Imprudens, & stultum physicè est, quod non potest fieri ab homine sanæ mentis: prudens physicè est, quod potest fieri ab homine sanæ mentis, si nolit operari iuxta regulas honesti. Intellectus potest ferre iudicium, quod euidenter cognoscat esse stultum, & imprudens moraliter, itaut non possit fieri, nisi peccando, & operando contra regulas honesti, ac de facto cum quis prorumpit in iudicium temerarium, cognoscens illud esse temerarium, facit iudicium, quod euidenter cognoscit esse stultum, & imprudens moraliter, hoc est peccaminosum, & contra regulas honesti. At non potest ferre iudicium, quod euidenter cognoscat esse imprudens physicè, ita vt fieri non possit ab homine sanæ mentis. In casu nostro cognoscimus euidenter non posse asseri nostram religionem esse falsam, nisi stultè, & imprudenter in genere morali, non autem in genere physico; immò cognoscimus, quod rationes suadentes falsitatem nostræ religionis, possunt mouere homines physice sapientes, & prudentes, qui nolint operari iuxta regulas honesti, ad asserendum nostram religionem esse falsam. Confirmatur solutio: nam licet non possimus facere electionem, quam euidenter cognoscamus esse stultam, & imprudentem physicè, ita vt fieri nequeat ab homine sanæ mentis, tamen possumus facere electiones peccaminosas, cognoscendo euidenter illas esse moraliter stultas, & imprudentes; ergo à pari.

28. Dices: homo sanæ mentis non potest dicere: simpliciter, & absolutè probabilius est religionem christianam *esse veram, sed ego existimo illam esse falsam*; ergo dum cognoscimus euidenter probabilius, & credibilius esse nostram religionem esse veram, non possumus iudicare illam esse falsam.

29. Respondeo, distinguo antecedens: nisi pro falsitate religionis habeat credibilitatem physicam diuersæ rationis, transeat: si habeat credibilitatem physicam diuersæ rationis, nego. Homo sanæ mentis, dum transgreditur præceptum ieiunandi E. G. dicit: *simpliciter, & absolutè eligibilius est ieiunare; sed ego volo eligere oppositum minus eligibile*; ergo à pari. Ratio est, qui sicut eligibilitates sunt diuersæ rationis, sic credibilitates; ergo sicut voluntas, licet honestum sit simpliciter, & absolutè eligibilius iucundo, tamen quia eligibilitas iucundi est diuersæ rationis ab eligibilitate honesti, minorem eligibilitatem iucundi potest præferre maiori eligibilitati honesti; sic licet credibilitas nostræ religionis sit maior credibilitate purè physicà de falsitate nostræ religionis, tamen quia sunt credibilitates diuersæ rationis, siquidem ista est credibilitas naturalis, & sensui accommodatior, potest intellectus ex imperio voluntatis præferre credibilitatem naturalem purè physicam, & minorem, credibilitati supernaturali multò maiori.

30. Confirmatur: nam sæpè credibilia secundum sensum, & imaginationem, præferimus credibilioribus secundum rationem; ergo credibilia per rationes purè naturales possumus præferre credibilibus secundum rationes supernaturales, quæ euidenter cognoscamus esse credibiliora simpliciter; & tunc iudicamus secundum sapientiam, & prudentiam carnis, de qua dicit Apostolus ad Rom. 8. *Prudentia carnis mors est: sapientia carnis inimica est Deo*.

QVÆSTIO CXXXVI.

Vtrum fides diuina sit ità certa, vt per illam non possimus credere aliquid falsum?

1. VIdetur, quod fide diuina possimus credere aliquid falsum: primò quia fide diuina possumus credere omnia á Deo

reuelabilia; sed Deus de potentia absoluta potest reuelare aliquid falsum, vt docent Ochamus in 2. quæst. 2. artic. 8. & alij, quos refert Cardinalis de Lugo dis. 4. sect. 2. ergo &c.

2. Secundò fidelis omnia illa, quæ euidenter cognoscit esse prudenter credibilia, & credenda, potest, ac debet credere fide diuina; sed fidelis potest euidenter cognoscere esse credibilia, & credenda quædam falsa; ergo &c. Probatur minor: nam cum Parochus simul cum articulis veris proponit rustico aliquid falsum, puta Spiritum Sanctum fuisse incarnatum, rusticus cognoscit euidenter se obligari ad credendum etiam illud falsum.

3. Tertio si dicatur, quod tunc articulus falsus creditur actu fidei humanę, & acquisitæ, non autem infusę, contra est, nam per actum charitatis infusæ possumus dare eleemosynam non solum pauperi vero, sed etiam pauperi ficto, quem prudenter existimemus esse pauperem; ergo per actum fidei infusæ possumus credere non solum articulum verum, sed etiam falsum, quem prudenter existimemus esse verum, & à Deo reuelatum.

4. Quarto Iudæi ante incarnationem poterant fide diuina credere Messiam nondum veniisse, sed venturum; sed poterant in eodem, vel simili actu fidei perseuerare post incarnationem factam quidem, sed adhùc occultam; in eo autem casu talis actus fidei fuisset falsus; ergo &c.

5. Respondeo cum omnibus Theologis, fidem diuinam esse ita certam, vt non possimus fide diuina credere vllum falsum.

6. Probatur primò: nam cognitio fallibilis, & falsa non potest esse certa; sed fides diuina est certa; ergo &c. Probatur minor ex Scriptura, & Patribus. 1. ad Timotheum 1. *Scio, cui credidi, & certus sum*: Actorum 26. *secundum certissimam sectam nostræ religionis*: Basilius in moralibus, regula 80. cap. 21. *Fides est certissima animi expletio de diuinorum veritate verborum*: Chrysostomus homil. 21. in cap. 11. ad Hebræos: *Fides dici non potest, nisi circa ea, quæ non videntur, certitudinem quis amplius habeat, quam circa ea, quæ videntur*: Bernardus epist. 190. *Fides est opinio, sed in veritate certa subsistit*: Tridentinum sect. 6. cap. 9. *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum*. Propter hæc, & alia testimonia, & præcipuè propter vltimum Tridentini existimo de fide, quod fides sit certa certitudine infallibilitatis, ita vt non possit illi subesse falsum, hoc est ita vt fide diuina non possimus credere aliquid falsum.

7. Probatur secundo: nam habitus indifferens ad credenda vera, & falsa, non debet esse determinatus ad credendum certo, & sine formidine falsitatis, immò prudenter debet formidare de falsitate eorum, quæ credit; sed fides diuina est habitus determinatus ad credendum sine vlla formidine falsitatis; ergo &c.

8. Probatur tertio: nam sicut actus virtutis moralis non potest esse malus, & inhonestus, sic actus virtutis intellectualis non potest esse falsus, ideoque Aristoteles 6. Ethicorum, cap. 3. cum dixisset virtutem intellectualem esse habitum, *quo affirmando, aut negando verum anima dicit*, asserit existimationem, & opinionem non esse virtutes; *nam existimatione, & opinione fieri potest, vt mentiamur*: sed fides est virtus intellectualis, & quidem supernaturalis, & infusa, vt docent omnes, & vt dictum est quæstione 106.; ergo &c.

9. Probatur quartò: nam vt patet ex auctoritatibus Scripturæ, & Patrum allatis quæst. 117. fides est, per quam ita credimus Deo, vt Spiritus Sanctus per internam illuminationem doceat nos supernaturaliter ea, quæ credimus; ergo sicut repugnat, vt Spiritus Sanctus doceat nos falsa, sic repugnat, vt fide diuina credamus aliquid falsum. Fides ergo est certissima certitudine infallibilitatis fundata in infallibilitate luminis; & motiui, seu obiecti formalis mouentis ad assensum, siquidem non potest quicquam credere, nisi Spiritu Sancto interius id docente, & reuelante, ac per internam illuminationem mouente ad assensum.

10. Ad 1. Quidam asserunt Priscillianistas, de quibus agit Augustinus libro contra mendacium, cap. 2. & libro de Hæresibus, Hæresi 70. docuisse Deum non solùm posse mentiri, sed etiam plurics esse mentitum: ac eumdem errorem Armenis tribuit Vilo Carmelita libro de Hæresibus, Hæresi 30. licet Alphonsus de Castro libro de Hæresibus, verbo *Deus*, Hæresi 3. putet Armenos ab hoc errore fuisse immunes. Sed cuiuscumque fuerit hæc opinio, primò est hæretica, cum manifestè repugnet Scripturæ. Nam numerorum 23. dicitur: *Non est Deus quasi homo, vt mentiatur*: Ad Hæbr. 6. *Impossibile est mentiri Deum*: Ad Rom. 3. *est autem Deus verax; omnis autem homo mendax*. Secundo est blasphema. Nam vnusquisque si illi dicatur, *mentiris*, vel *mentitus fuisti*, existimat sibi infligi contumeliam; ergo qui dicit Deum mentitum fuisse, est contumeliosus, & blasphemus in Deum. Tertiò repugnat lumini naturæ. Euidens enim est Deum habere omnes perfectiones simpliciter simplices, & similiter est euidens summam veracitatem, per quam quis non possit mentiri, neque falsum dicere, esse perfectionem simpliciter simplicem. Quartò sequeretur Deum non esse dignum summa fide. Nam non debetur summa fides ei, qui potest mentiri, & falsum dicere.

11. Ochamus in 2. quæst. 2. artic. 8. & alij, quos refert Cardinalis de Lugo, disp. 4. sect. 2. docuerunt Deum nunquam esse mentitum, aut falsum dixisse, nec de potentia ordinata posse mentiri, posse tamen mentiri, & falsum dicere de potentia absoluta. Gabriel in 3. dist. 12. quæst. vnica insinuat Deum posse falsum dicere scienter, sed non posse mentiri,

quia

quia mentiri est falsum dicere loquutione inordinata; repugnat autem Deo, qui est prima regula, locutio inordinata.

12. Hæc opinio communiter reijcitur à theologis, & censetur, vel hæretica, vel erronea. Valent siquidem contra illam argumenta allata, & sequitur fidem nostram non posse esse certam. Eatenus enim certò credimus Deo, quatenus existimamus Deum non posse mentiri, nec falsum dicere; ergo si potest mentiri, vel falsum dicere, non possumus certò credere. Neque dicas, quod certò credimus Deo, quia reuelauit se de facto nunquam esse mentitum, nec mentiturum, aut dicturum falsum. Nam si Deus potest de potentia absoluta mentiri, vel falsum dicere, possumus dubitare, vtrum mentitus fuerit, dum reuelauit se nunquam fuisse mentitum, aut mentiturum.

13. Dices: authores contrariæ sententiæ existimabant Deum posse dicere falsum, & tamen cum essent catholici, credebant certò nostram religionem esse veram; ergo ad certitudinem fidei non requiritur, vt existimemus Deum non posse mentiri, nec falsum dicere.

14. Respondeo, distinguo consequens; ad certitudinem fidei non requiritur, vt practicè, & sub aliquo conceptu existimemus Deum non posse mentiri, nego: speculatiuè, & sub alio conceptu æquiuoco, transeat. Authores relati, dum credebant, practicè existimabant Deum esse dignum summa fide; sed Deum esse dignum summa fide includit Deum non posse mentiri; ergo practicè existimabant Deum non posse mentiri, licet speculatiuè dicerent Deum posse mentiri, hoc est ponere aliquod signum rei falsæ, quod non sufficit ad dicendum falsum, & ad mentiendum, ideoque patiebantur aliquam æquiuocationem in conceptu mendacij, & falsæ locutionis.

15. Ad 2. nego minorem. Fidelis debet quidem conari ad credendum fide diuina ea, quæ euidenter cognoscit esse prudenter credibilia, & credenda, sed quæ non sunt vera, & diuinitùs reuelata non potest credere fide diuina, sed solum fide humana, & acquisita, quæ non resoluatur vltimò in diuinam reuelationem, sed in motiua humana; fide autem diuina potest credere solum ea, quæ sunt vera, & quæ à Deo docetur interius. Hinc sequitur actum fidei diuinæ, & infusæ semper differre ex obiecto formali ab actu fidei non diuinæ. Ratio est, quia actus fidei diuinæ resoluitur vltimò in diuinam reuelationem, tanquam in obiectum formale: actus verò, qui non sit fidei diuinæ, non resoluitur vltimo in diuinam reuelationem, tamquam in obiectum formale.

16. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ad virtutem voluntatis requiritur, & sufficit, vt actus eius sit honestus; sed actus, quo volumus dare, & de facto damus eleemosynam pauperi ficto, quem prudenter existimamus esse pauperem verum, est actus honestus; ergo potest esse elicitus à charitate, quæ est virtus voluntatis. Proportionaliter ad actum fidei, quæ est virtus intellectus, requiritur, vt sit verus; sed actus, quo credimus articulum falsum, quem prudenter existimamus esse verum, est falsus; ergo non potest esse actus fidei infusæ, quæ est virtus intellectus. Hinc sequitur, quod in casu posito, licet actus, quo credimus articulum falsum, non sit actus fidei infusæ, tamen actus, quo volumus credere talem articulum, est actus piæ affectionis infusę, quæ est virtus voluntatis.

17. Ad 4. distinguo maiorem: ante Incarnationem Iudæus poterat credere Messiam non venisse tempore, quo reuelatum fuerat non venisse, sed venturum post, concedo: alio tempore, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iudæi ante Incarnationem poterant credere Christũ non venisse tempore, quo reuelatum erat non venisse; si autem in eo, vel simili actu perseueraſſent post Incarnationem, talis actus semper fuisset verus, quia semper fuisset verum Christum non venisse pro eo tempore.

QVAESTIO CXXXVII.

Vtrum ad credendum fide diuina requiratur, vt credenda proponantur tali credibilitate, vt æquali proponi non possit vllum falsum?

1. VIdetur non requiri: primo quia æquali credibilitate à Parochis Luteranis e. g. pueris, & rusticis proponuntur falsa dogmata luteranismi, ac à Parochis catholicis proponantur pueris, & rusticis vera dogmata catholica; sed hæc credibilitas est sufficiens ad hoc, vt pueri, & rustici catholici credant fide diuina dogmata catholica; ergo ad credendum fide diuina non requiritur, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æquali non possit proponi vllum falsum.

2. Secundo cum Parochus proponit rustico duo dogmata, alterum verum, puta incarnationem Verbi, alterum falsum, puta incarnationem Spiritus Sancti, æquali credibilitate est prudenter ab illo rustico credibile, & credendum dogma falsum, ac verum; sed dogma verum potest credi fide diuina; ergo &c.

3. Respondeo cum Suario disput. 3. sect. 13. num. 9. contra Cardinalem de Lugo disp. 4. sect. 6. num. 83. & sequentibus: ad credendum fide diuina, & super omnia, requiritur, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æquali credibilitate non possit proponi vllum falsum.

4. Probatur primò: nam vt assentiamur ali-

alicui obiecto certitudine scientiæ, requiritur, vt illud proponatur nobis tanta credibilitate, vt æquali non possit proponi falsum, ideòque Mathematicus non potest certitudine scientiæ assentiri propositioni veræ, quæ proponatur credibilitate non maiori, quam per paralogismum proponi possit propositio falsa; ergo vt obiectum credamus certitudine fidei, requiritur, vt proponatur tanta credibilitate, vt æquali non possit proponi falsum.

5. Probatur secundò: nam credibilitas habens prædicatum, quod si innotesceret, deberet inducere prudentem dubitationem, non sufficit ad certitudinem fidei diuinæ; sed credibilitas tanta, vt æquali possit subesse falsum, habet prædicatum, quod si innotesceret, deberet inducere prudentem formidinem, & dubitationem; ergo non sufficit ad certitudinem fidei diuinæ. Probatur minor: nam qui cognoscit aliquam propositionem esse prudenter credibilem, & credendam, sed simul aduertit æquali credibilitate posse sibi proponi dogmata falsa, eo ipso debet prudenter dubitare, ne etiam de facto proponatur dogma falsum; eo pacto, quo Mathematicus existimans se aliquam propositionem demonstrasse, sed aduertens, quod potest æqualiter existimare se demonstrasse, cum paralogizat, debet prudenter dubitare, ne etiam de facto paralogizet.

6. Dices, quod eo ipso, quod aliquis aduertit credibilitatem esse tantam, vt æquali possit subesse falsum, minuitur credibilitas; ergo non est mirum, quod non sufficiat ad certitudinem fidei, licet cum hoc non aduertitur, credibilitas sit maior, ac proindè sufficiens ad certitudinem fidei.

7. Sed contra: nam ex hoc sequitur talem credibilitatem sufficere ad certitudinem fidei solum per accidens, & ex ignorantia, vel inaduertentia alicuius prædicati, quod illi de facto conuenit, nimirum ex ignorantia, vel inaduertentia, quod æquali credibilitati potest subesse falsum; hoc autem est absurdum: nam credibilitas sufficens ad fidem non fundatur in ignorantia, vel inaduertentia prædicati, quod illi de facto conueniat.

8. Probatur tertio: nam vt religio nostra sit credenda fide diuina à tota Ecclesia, debet habere tantam credibilitatem, vt æquali non possit subesse falsum, adeoque si falsa religio posset habere æqualem credibilitatem, ac habeat de facto religio christiana, & catholica, religio christiana, & catholica non esset credenda fide diuina; ergo ad hoc, vt nostra religio sit alicui credenda fide diuina, debet illi proponi tanta credibilitate, vt æquali non possit subesse falsum. Probatur consequentia. Nam ideo fides totius Ecclesiæ fundari debet in credibilitate tanta, vt æquali non possit subesse falsum, quia fides totius Ecclesiæ debet esse certissima, & exclusiua omnis formidinis; sed etiã fides vniuscuiusque debet esse certissima, & exclusiua omnis formidinis; ergo &c.

9. Confirmatur: nam cum Deus immediatè reuelat aliquid alicui ab illo credendum fide diuina, debet reuelare credibilitate tanta, vt æquali non possit subesse falsum, adeòque vt dæmon transfigurans se in Angelum lucis non possit causare credibilitatem æqualem; ergo etiam cum Deus per Parochos, & alios ministros Ecclesiæ reuelat aliquid alicui vt credendum fide diuina, reuelat tanta credibilitate, vt æquali non possit subesse falsum.

10. Dicendum secundò: credibilitas tanta, vt æquali possit subesse falsum, sufficit ad credendum fide, quæ sit inferior diuina, & incidat aliquam formidinem saltem virtualem, per quam credens sit paratus recedere à tali actu credendi, si maiori credibilitate proponatur oppositum.

11. Probatur: nam cum Parocho proponente incarnationem Verbi, & Spiritus Sancti, rusticus credit incarnationem Spiritus Sancti, credit ita, vt sit paratus discredere incarnationem Spiritus Sancti, si Parochus ipse, vel alius fide dignus paulò post doceat Spiritum Sanctum non esse incarnatum; ergo etiam incarnationem Verbi credit ita, vt sit paratus illam discredere; sed cum credimus fide diuina, credimus ita, vt simus parati nunquam discredere, etiamsi ipse proponens, vel quilibet homo, aut Angelus proponat oppositum, iuxtà illud Apostoli ad Galat. 1. *Licet nos ipsi, aut Angelus de cœlo euangelizet vobis, præterquam quod euangelizauimus vobis, anathema sit*; ergo &c.

12. Debet aduerti, quod ad credendum fide diuina, requiritur quidem, vt credenda proponantur tanta credibilitate, vt æquali non possit subesse falsum, sed non requiritur, vt hoc ipsum cognoscatur euidenter; immò ad obscuritatem fidei requiritur, vt non cognoscatur euidenter. Qui enim cognoscit euidenter credenda proponi tanta credibilitate, vt æquali non possit subesse falsum, cognoscit euidenter credenda non esse falsa, sed vera.

13. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod pueri, & rustici catholicorum, cum dogmata catholica proponuntur illis credibilitate non maiori, quam pueris, & rusticis hæreticorum proponantur dogmata hæretica, possunt quidem, ac debent illa credere fide aliqua interiori, sed nondum possunt, nec debent credere fide diuina, per quam sint parati nunquam illa discredere, etiamsi Angelus de cœlo euangelizaret aliter, quam euangelizatum est.

14. Dices primò: pueris, & rusticis catholicorum penè nunquam dogmata catholica proponuntur tanta credibilitate, vt æquali non possit proponi falsum; ergo pueri, & rustici catholici penè nunquam perueniunt ad credendum fide diuina: quod est absurdum.

15. Respondeo, negando antecedens. Apud catholicos ex narrationibus parentum, & domesticorum, ex institutionibus parochorum, & magistrorum, ex concionibus, ex sacris imaginibus, ex cerimonijs Ecclesiæ, ex votiuis tabellis, & ex pluribus alijs diuulgata est

est fama constantissima, quod nostra religio fuerit promissa, & prænunciata per innumera vaticinia, propagata, & confirmata per innumera miracula; quod sit sanctissima, in eaque fuerint semper viri sanctissimi; quod propagata fuerit continua successione à Christo vsq; ad nos; & quod omnibus alijs sectis conueniunt prorsus opposita; sed hæc fama est supernaturalis, & æqualis fama non est, nec potest esse in vlla alia secta; immò in sectis hæreticorum est fama nouitatis, negationis miraculorum, cum hæretici irrideant miracula; quod earum authores fuerint viri scelesti &c. ergo apud catholicos etiam simplices, & rustici facilè possunt ex hac fama obtinere tantam credibilitatem de veritate religionis catholicæ, vt æqualis non possit obtineri in vlla secta falsa; obtenta autem ea credibilitate, possunt credere fide diuina, accedente præsertim interna illuminatione Spiritus Sancti, Ratio, quare fama æqualis illi, quæ datur pro religione catholica, dari non possit pro vlla secta falsa, est, quia fama proportionatur fundamentis, ex quibus causatur; ergo sicut fundamenta pro fide catholica sunt tanta, vt æqualia dari non possint pro vlla secta falsa, sic fama pro religione catholica est tanta, vt æqualis dari non possit pro vlla secta falsa. De hac autem fama, in qua fundatur potentia credendi fide diuina, loquitur Apostolus ad Rom. 13. dicens: *& quidem in omnem terram exiuit sonus eorum, & in fines orbis terræ verba eorum*. Quia hæc fama est supernaturalis, credibilitas fundatur in signis supernaturalibus. Si verò ad aliquam regionem non peruenerit fama supernaturalis sufficiens ad fundandam credibilitatem fidei diuinæ, Deus vt in ea regione religio nostra reddatur credibilis fide diuina, debet facere noua miracula, vel supplere per internas, & extraordinarias illuminationes.

16. Dices secundo: per allatam doctrinam explicatur quidem, quo pacto simplices, & rustici possint fide diuina credere nostram religionem esse veram, & sic implicitè credere, omnia eius dogmata, sed non explicatur, quo pacto possint fide diuina credere dogmata particularia; ergo &c.

17. Respondeo, negando antecedens. Posito, quod simplices, & rustici fide diuina credant nostram religionem esse veram, possunt fide diuina credere explicitè, & in particulari omnia dogmata, de quibus audiunt fama constanti, quod sint dogmata nostræ religionis; sed facilè possunt fama constanti audire dogmata, quæ continentur in signo crucis, in symbolo Apostolorum, nec non de existentia Christi in Eucharistia &c. esse dogmata nostræ religionis; ergo facile possunt illa credere etiam explicitè fide diuina. Quia tamen non satis percipiunt sensum plurium dogmatum, illa credunt in eo sensu, in quo creduntur ab Ecclesia. Dogmata, quæ proponuntur à parochis, vel à magistris ità, vt adhuc qui instruuntur, ex fama constanti non sciant illa credi ab Ecclesia catholica, possunt, ac debent credere fide inferiori, & quasi conditionata, si creduntur ab Ecclesia, ità vt sint parati discredere, si fama constanti inueniant, illa non credi ab Ecclesia. Addo, quod cum nostra religio, eiusque dogmata proponuntur per talem famam, vt æquali non possit subesse falsum, Deus de lege ordinaria dat internam illuminationem necessariam ad credendum fide diuina; cum non proponuntur tali fama, vt æquali non possit subesse falsum, Deus de lege ordinaria non dat talem internam illumination: potest tamen illam dare extraordinariè, & tunc licet credibilitas externa sit tanta, vt æquali possit subesse falsum, credibilitas interna per extraordinariam illuminationem Spiritus Sancti est tanta, vt æquali non possit subesse falsū, ideoq; est sufficiens ad credendum fide diuina.

18. Ad 2. nego minorem. Ex dictis, vt rusticus fide diuina credat incarnationem Verbi, debet illi ex fama, cui non possit subesse falsum, innotescere incarnationem Verbi credi ab Ecclesia; sed in casu posito Incatnatio Verbi non proponitur vt credita ab Ecclesia ex fama, cui non possit subesse falsum, sed proponitur ex solo testimonio parochi, cui de facto subest falsum, cum parochus simul testetur ab Ecclesia credi etiam incarnationem Spiritus Sancti; ergo rusticus in eo casu incarnationem Verbi non credit fide diuina, sed fide inferiori. Confirmatur; nam si rusticus aduerteret in eo casu æquali credibilitate sibi proponi verum, ac falsum, procul dubio neque verum, neque falsum posset credere fide diuina; ergo etiamsi hoc non aduertat, neque articulum verum, neque falsum potest credere fide diuina, sed solum fide inferiori. Si tamen articulus verus de Incarnatione Verbi ex. gr. rustico iam innotuerit ex fama, & à parocho proponatur cum articulo falso de Incarnatione Spiritus Sancti, articulus verus est credibilior falso, & poterit credi fide diuina.

19. Quæritur, vtrum per fidem possimus discernere articulos veros à falsis?

20. Respondeo quæstionem habere posse plures sensus. Primus sensus est, vtrum cum credimus, discernamus articulum, quem credimus, non esse falsum. Dicendum, quod sicut certo, sed ineuidenter credimus, sic certo sed ineuidenter discernimus articulum creditum esse verum, & non esse falsum.

21. Secundus sensus est, vtrum cum credimus fide diuina, discernamus nos credere fide diuina? Dicendum quod certo, sed obscurè discernimus nos credere fide diuina ex obiecto, hoc est nos credere obiectum à Deo reuelatum, & credendum fide diuina; at non discernimus certo, sed solum probabiliter nos credere fide diuina ex parte actus, hoc est nos exercere actum supernaturalem fidei theologicæ. Ratio est, quia sicut cum diligimus Deum super omnia dilectione sufficienti ad iustificandum, non sumus certi certitudine fidei, quod diligimus Deum fide theologica

gica sufficienti ad iustificationem: alioqui essemus certi de nostra iustificatione: sic cum credimus, non sumus certi certitudine fidei, quod credimus fide theologica ex parte actus, sed de hoc habemus solam probabilitatem.

22. Tertius sensus est, vtrum qui credit duos articulos, alterum verum, puta incarnationem Verbi, alterum falsum, puta incarnationem Spiritus Sancti, discernat articulum verum à falso?

23. Respondeo primò, quod si vtrumque credit, procul dubio non discernit alterum esse verum, alterum falsum, alioquin crederet articulum falsum, & simul discerneret illum esse falsum, quod implicat. Addo, quod si articulum verum, puta incarnationem Verbi, credit fide diuina, discernit se maiori credibilitate credere incarnationem Verbi, quam incarnationem Spiritus Sancti, & in hoc sensu discernit credibilitatem articuli veri à credibilitate articuli falsi. Si verò etiam articulum verum credat fide non diuina, cum credat vtrumque æquali credibilitate, non discernit credibilitatem articuli veri à credibilitate articuli falsi. In eodem sensu qui credit articulum verum fide diuina, potest discernere, quod maiori credibilitate credit, quam cum credidit articulos falsos; ex. gr. hæreticus conuersus ad fidem potest discernere se maiori credibilitate, & firmitate credere religionem catholicam, quam ante crediderit dogmata hæretica.

24. Quæri potest secundò, in quo sensu dicatur fides esse necessaria ad merendum, ità vt sine actu fidei non possimus habere vllum actum meritorium præmij supernaturalis?

25. Respondeo, quod hæc intelligenda sunt de fide latissimè sumpta, in quantum nomine fidei significatur omnis cogitatio supernaturalis procedens ex illuminatione Spiritus Sancti. Nam sine aliqua supernaturali cogitatione non possumus exercere vllum actum meritorium de congruo, vel de condigno vllius premij supernaturalis. Cæterum antequam credamus fide diuina, & super omnia, possumus exercere actum, quo volumus credere, qui actus est supernaturalis, & meritorius de congruo præmij supernaturalis; possumus etiam antequam credamus fide diuina, ex illuminatione Spiritus Sancti velle audire prædicatorem fidei, & illi credere fide humana, qua disponamur ad credendum fide diuina, & possumus etiam elicere alios actus pios disponentes ad fidem diuinam.

26. Addo in adultis non baptizatis ad iustificationem etiam obtinendam per sacramẽtum baptismi, necessarium esse, vt prius credant fide diuina: siquidem sine actu fidei diuinæ non possunt elicere actus contritionis perfectæ, nec imperfectæ sufficientis ad iustificandum in sacramento.

QVÆSTIO CXXXVII.

Vtrum assensus fidei sit certior quolibet assensu naturali?

1. PRimò videtur vera sententia, quæ tribuitur Heruæo, & in quam inclinat Cardinalis de Lugo disp. 6. sect. 3. num. 28. docens assensum fidei certitudine infallibilitatis, & indefectibilitatis à verò non esse certiorem assensibus naturalibus, quibus iudicamus totum esse maius sua parte: non posse esse idem esse, & non esse &c. Certitudo enim infallibilitatis consistit in hoc, vt actus sit necessariò verus, & implicet contradictionem, quod sit falsus; sed æquè est necessariò verus, & æquè implicat contradictionem, vt sit falsus actus naturalis, quo iudico omne totum esse maius sua parte, ac actus fidei, quo credo Deum esse trinum, & vnum; ergo &c. Probatur minor; nam quæ sunt metaphysicè necessaria, itaut per nullam potentiam possint aliter se habere, sunt æqualiter necessaria, & quæ sunt metaphysicè impossibilia sunt æqualiter impossibilia. Ratio est, quia necessitas, & impossibilitas metaphysica est summa, ac proindè non suscipit magis, & minùs.

2. Secundo videtur actus fidei certitudine adhæsionis, & indubitabilitatis esse minùs certus, quàm actus naturales euidentes, puta quibus iudicamus, omne totum esse maius parte &c. Nam firmius adhæremus obiectis, quibus non possumus non adhærere, & de quibus non possumus dubitare, quam obiectis, quibus possumus non adhærere, & de quibus possumus dubitare; sed obiectis euidentibus adhæremus ità, vt non possimus illis non adhærere, & vt de illis dubitare nequeamus: obiectis creditis adhæremus ità, vt possimus illis non adhærere, & vt de illis possimus dubitare; ergo &c.

3. Respondeo actum fidei diuinæ certitudine infallibilitatis, & indefectibilitatis à verò esse certiorem quolibet assensu naturali. Probatur: nam certitudo infallibilitatis est perfectio actus, per quam illi repugnat falsitas; ergo actus quo plus habet de tali perfectione, eò est certior certitudine infallibilitatis: & quia cognitio diuina habet infinitam perfectionem veritatis exclusiuam falsitatis, ideò cognitio diuina est infinitè certa certitudine infallibilitatis, & est infinitè certior qualibet cognitione creata; sed actus fidei plus habet de perfectione exclusiua falsitatis, quam vllus actus naturalis; ergo &c. Probatur assumptum: nam actus creatus, quo magis participat infallibilem veritatem Dei, eò plus habet de perfectione exclusiua falsitatis; sed actus fidei diuinæ participat infallibilem veritatem Dei participatione supernaturali, & nititur immediatè diuina veritate, vt docente, adeoque perfectius participat diuinam veritatem, quam quilibet actus

actus naturalis, qui diuinam veritatem participat participatione purè naturali, & non nititur immediatè diuina veritate, vt docente; ergo &c.

4. Hinc sequitur actum fidei, quo perfectior est, eò certiorem esse certitudine infallibilitatis. Sequitur etiam visionem beatam certitudine infallibilitatis certiorem esse actu fidei. Ratio est, quia magis participat diuinam veritatem, quam actus fidei, & nititur diuina veritate intellecta immediatè, & intuitiuè per seipsam, cum actus fidei nitatur diuina veritate intellecta abstractiuè per creaturas. De certitudine infallibilitatis, qua fides est certior omnibus naturalibus disciplinis, loquitur Scriptura, dum 2. Petri 1. dicit: *habemus firmiorem propheticum sermonem*; & Lucæ 21. *Cœlum, & terra transibunt: verba autem mea non transibunt*.

5. Dicendum secundò: assensus fidei diuinę etiam certitudine adhęsionis, & indubitabilitatis est certior quolibet assensu naturali.

6. Probatur primò ex Patribus. Basilius in Psalmum 115. *Fides supra rationales methodos animam ad assensum trahens*: Chrysostomus homilia 12. in epist. ad Hebræos: *Fides dici non potest, nisi cum circa ea, quæ non videntur, amplius, quam circa ea, quæ videntur, certitudinem quis habuerit*: Richardus de Sancto Victore lib. 1. de Trinit. cap. 2. *Quotquot veraciter fideles sumus, nihil certius tenemus, quam quod fide credimus*; sed hæc testimonia non loquuntur de sola certitudine infallibilitatis, sed etiam de certitudine adhæsionis, siquidem Patres hortando nos ad firmissimè credendum certitudine adhæsionis, addunt non mereri nomen fidei, nisi certiùs credamus quæ à Deo sunt reuelata, quam quælibet alia; ergo &c.

7. Probatur secundo: nam proportionaliter per fidem debemus intellectualiter adhærere diuinæ veritati reuelanti, ac per charitatem debeamus affectiuè adhærere diuinæ bonitati; sed per charitatem debemus affectiuè adhærere diuinæ bonitati, amando Deum, plusquam amemus vllum bonum creatum; ergo per fidem debemus intellectualiter adhærere diuinæ veritati reuelanti, credendo Deo magis, quam vlli alteri motiuo creato. Ratio vtriusque est, quia sicut diuina bonitas etiam obscurè, & per fidem cognita meretur, vt illam amemus super omnia bona creata, sic diuina veritas reuelans etiam obscurè cognita meretur, vt illi credamus, plusquàm omnibus alijs motiuis.

8. Infertur, in quo sensu per fidem diuinam credamus super omnia. Dicendum, quod credimus super omnia, in quantum credimus Deo reuelanti maiori certitudine adhæsionis, quam cuilibet alteri motiuo naturali. Sicut igitur licèt per charitatem amemus Deum super omnia, tamen qui habet maiorem charitatem, magis amat, & beati magis amant, quam viatores; sic licèt per fidem Deo credamus super omnia, tamen qui habet maiorem fidem, magis, & certius credit; & beati per visionem magis, & certiùs adhærent diuinæ veritati, quam viatores per fidem; & ex beatis qui magis videt Deum, magis adhæret diuinæ veritati, quam qui minùs videt. Hæc certitudo fidei explicatur per illam conditionalem ex suppositione impossibili: *si per impossibile necessitarer vel ad negandum Deum esse trinum, & vnum, vel ad negandum quatuor, & tria facere septem, potiùs negarem hoc, quam illud*.

9. Dices: possibile est imprudenter negare Deum esse trinum, & vnum: impossibile est negare quatuor, & tria facere septem; ergo posito actu conditionali, dicimus, quod faceremus potiùs impossibile, quàm possibile, quod est absurdum.

10. Respondeo, quod pro eo casu impossibi, possibile esset negare quatuor, & tria facere septem, licèt hoc obiectum esset euidens; ergo possumus facere actum, quo pro eo casu potiùs vellemus negare quatuor, & tria facere septem, quam Deum esse trinum, & vnum. Habemus autem etiam apud Patres exempla actuum sub conditione impossibili, vt cum Augustinus lib. 7. Confessionum, cap. 10. dicit: *Facilius dubitarem viuere me, quam non esse veritatem, quam audiui in corde*. Immò certitudinem fidei per conditionalem sub conditione impossibili explicat Apostolus ad Galat. 1. dicens: *licet nos, aut Angelus de cœlo euangelizet vobis præterquamquod euangelizauimus vobis, anathema sit*. Est enim conditio impossibilis, q uod Angelus de Cœlo, adeòque beatus, & impeccabilis, euangelizet nobis contraria fidei. Videri potest P. Cornelius in Commentario huius loci.

11. Quæritur, vtrùm assensus intellectualis fidei habeat secum identificatam certitudinem exclusiuam dubitationis?

12. Respondeo aliquos docuisse assensum intellectualem fidei, cum sit obscurus, esse ex se coniungibilem cum dubitatione, sed per imperium voluntatis captiuari intellectum, ne cum actu fidei obscuro coniungat dubitationem, quam coniungeret, nisi daretur hoc imperium voluntatis.

13. Dicendum, quod assensus intellectualis fidei diuinæ habet secum identificatam certitudinem exclusiuam dubitationis. Probatur: nam certitudo exclusiua dubitationis est perfectio intellectus; ergo non debemus actui fidei diuinæ negare istam perfectionem, & tribuere imperfectionem oppositam. Intellectus igitur captiuatur à voluntate per hoc, quod obiecto obscuro, cui naturaliter assentiretur actu incerto, & coniungibili cum dubitatione, supernaturaliter ex imperio voluntatis, & ex auxilio gratiæ assentitur actu certo, & exclusiuo dubitationis. Hinc infertur actum fidei certitudine etiam indubitabilitatis esse simpliciter certiorem quolibet actu naturali. Ratio est, quia certitudo exclusiua dubitationis in actu fidei est supernaturalis, ac proinde est simpliciter maior omni certitudine naturali.

14. Dices: intellectus obiectis obscuris nõ

potest assentiri certiùs, quam euidentibus; ergo &c.

15. Respondeo, distinguo antecedens: intellectus ex viribus naturæ non potest assentiri certiùs obiectis obscuris, quam obiectis euidentibus, concedo: ex viribus supernaturalibus gratiæ, & ex motiuo infinito diuinæ veritatis reuelantis, nego. Intellectus ex viribus supernaturalibus gratiæ, & ex motiuo infinito diuinæ veritatis reuelantis, potest per imperiũ voluntatis certiùs assentiri obiectis obscuris, quam ex viribus naturæ assentiatur obiectis euidentibus.

16. Opponunt; S. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. 14. de veritate, artic. 1. in corpore dicit: *Intellectus credentis est captiuatus, quia tenetur terminis alienis, & non proprijs. Inde etiam est, quod in credente potest insurgere motus de contrario huius, quod firmissimè tenet, quamuis non intelligente, vel sciente*; ergo &c.

17 Respondeo, quòd intellectus tunc tenetur terminis proprijs, ne dubitet, cum propter apprehensionem terminorum, & propter apparentiam obiecti, independenter ab imperio voluntatis determinatur ad assentiendum sine vlla dubitatione; & quia cum per scientiam, vel habitum intellectus, seu principiorum cognoscimus aliquod obiectum euidenter, propter apparentiam obiecti independenter ab imperio voluntatis determinamur ad assentiendum sine dubitatione; ideò tũc intellectus tenetur terminis proprijs, ne dubitet. E cõuerso tũc intellectus dicitur teneri terminis alienis, ne dubitet, cum præscindendo ab imperio voluntatis, non assentiretur obiecto sine dubitatione, sed assentitur sine dubitatione ex imperio voluntatis; sed per fidem obiectis ineuidentibus assentimur sine dubitatione ex imperio voluntatis; ergo cum credimus, intellectus, ne dubitet, tenetur terminis alienis, non autem proprijs, adeòque captiuatur. Idcircò in credente potest insurgere dubitatio, seu motus contrarius huius, quod firmissimè credit, non quidem in sensu compositio cum hoc, quod firmissimè credat, sed in sensu diuiso ab hoc, quod firmissimè credat, cum potentia diuidendi; siquidem credens, posita apparentia, habet potentiam proximam non firmissimè credendi, sed credendi cum dubitatione. At in sciente, & intelligente rem euidenter, neque in sensu diuiso ab hoc, quod firmissimè assentiatur, potest insurgere motus dubitationis cum potentia diuidendi; siquidem posita apparentia euidenti, non habet potentiam proximam non assentiendi firmissimè, & sine dubitatione.

18. Ad 1. nego minorem. Ad probationem, nego maiorem. Ex duabus necessitatibus metaphysicis intrinsecis essentijs rerum, vna potest esse maior alia: ex. gr. necessitas metaphysica, vt actus diuinus non sit falsus, est infinitiès maior necessitate metaphysica, vt actus creatus non sit falsus, quæ necessitas est intrinseca ipsi actui creato. Ratio est, quia cum talis necessitas sit ipsa essentia rei, sicut vna essentia est maior altera, sic vna necessitas est maior altera. Proportionaliter quia impossibilitas metaphysica, vt actus falsificetur, est ipsa essentia actus, cum essentia est maior, etiam impossibilitas metaphysica est maior. Necessitas tamen, & impossibilitas metaphysica radicalis, & extrinseca rebus creatis, cum sit ipsa essentia diuina, vt dixi quæst. 47. Logicæ, semper est æqualis, immò vna, & eadem.

19. Ad 2. distinguo maiorem: firmiùs adhæremus obiectis, de quibus non possumus dubitare, quàm obiectis, de quibus possumus dubitare, si cætera sint paria, concedo: si cætera non sint paria, nego. Intellectus, si cætera sint paria, nequit firmiùs assentiri obiectis, de quibus physicè dubitare potest, quam obiectis, de quibus physicè dubitare non potest; secus si cætera non sint paria. In casu nostro cætera non sunt paria. Nam intellectus obiectis reuelatis, de quibus propter ineuidentiam physicè potest dubitare, assentitur ex motiuo diuinæ veritatis, & per lumen supernaturale fidei, ac per vires supernaturales: obiectis autem naturalibus euidentibus assentitur ex motiuis inferioribus, per lumen purè naturale, & per vires naturales. Addo cum S. Thoma 2a. quæst. 4. art. 8. in corpore fidem simpliciter, & secundùm se esse certiorem actibus naturalibus euidentibus; actus autem naturales euidentes esse certiores secundum quid, & quoad nos. Fides est certior simpliciter, & secundùm se, quia nititur motiuo diuinæ veritatis, quod secundùm se est infinitè perfectiùs, ac certiùs quolibet motiuo creato scientiæ naturalis. Scientia est certior secundum quid quoad nos, quia nititur motiuo nobis notiori, & meliùs à nobis penetrato. Ex hac autem maiori penetratione oritur, vt motiuum scientiæ necessitet ad assensum sine dubitatione, motiuum fidei non necessitet.

QVAESTIO CXXXIX.

Vtrum qui discredit vnum articulum sufficienter propositum possit eodem tempore fide diuina credere alium?

1. Videtur posse: primò quia Hæretici discredunt articulum Eucharistiæ Eg. & tamen firmissimè credunt fide diuina articulos Trinitatis, & Incarnationis; ergo &c.

2. Secundò ita se habet fides ad credendum omnes articulos, sicut se haber obedientia ad obseruanda omnia præcepta: sed cum quis transgreditur vnum præceptum, potest ex motiuo obedientiæ obseruare aliud præceptum; ex. gr. dum transgreditur præceptum ieiunij, potest ex motiuo obedientiæ per actum supernaturalem obseruare præceptum audiendi lucrum; ergo dum discredit vnum articulum, potest per actum fidei supernaturalis, & infusæ credere alium.

3. Ter-

3. Tertiò licet charitas sit virtus theologica, tamen cum per peccatum veniale transgredimur aliquod præceptum leuiter obligãs, possumus per actum charitatis ex motiuo diuinæ bonitatis velle obseruare omnia præcepta grauiter obligantia; ergo licet fides sit virtus theologica, tamen cum discredimus vnum articulum, possumus credere alios.

4. Quartò eatenus non possemus fide diuina credere vnum articulum, discredendo alium, quatenus non possemus credere Deum reuelasse vnum articulum, & simul discredere Deum reuelasse alium; sed possumus; ergo &c. Probatur minor: nam possumus credere quod est magis credibile, & simul discredere quod est minùs credibile; sed magis credibile est Deum reuelasse quosdam articulos, quam alios: ex. gr. credibilius est Deum reuelasse Spiritum Sanctum esse Deum, quam Spiritum Sanctum procedere à Filio; ergo &c.

5. Respondeo cum S. Thoma 2.2 q.5 ar.3. quem sequuntur Theologi communiter, eũ, qui per actum hæresis discredit vnum articulum sufficienter propositum, non posse eodem tempore fide diuina credere vllum alium articulum.

6. Probatur: nam virtutes theologicæ sunt, per quas intellectus, & voluntas adhærent Deo vt vltimo fini, & primæ regulæ; sed fides est virtus theologica intellectus; ergo intellectus per actum fidei adhæret primæ veritati reuelanti vt vltimo fini, & primæ regulæ; sed per actum, quo adhæremus alicui motiuo vt vltimo fini, & primæ regulæ, præferimus illud motiuum omnibus motiuis contrarijs, eo verò ipso, quod illud non præferimus omnibus motiuis contrarijs, non adhæremus illi vt vltimo fini, & vt primæ regulæ; ergo per actum fidei theologicæ ita adhæremus primæ veritati reuelanti, vt illam præferamus omnibus motiuis contrarijs, ideòque S. Thomas 2.2. quæst.5. art.4. ad 2. dicit: *de ratione fidei est, vt veritas prima omnibus præferatur*; sed qui negat aliquem articulum, qui sufficienter proponitur vt reuelatus à prima veritate, eo ipso motiuum, ex quo illum articulum negat, præponit primæ veritati reuelanti, adeoque primam veritatem non præponit, sed postponit tali motiuo; ergo qui per actum fidei theologicæ adhæret primæ veritati reuelanti, tanquam vltimo fini, & primæ regulæ, & credit aliquem articulum, non potest eodem tempore discredere vllum alium articulum: alioquin simul præponeret primam veritatem reuelantem omnibus motiuis contrarijs, & eamdem primam veritatem postponeret alicui motiuo contrario; quod implicat.

7. Ad 1. nego antecedens, ac dico, quod Hæretici, dum discredunt vnum articulum sufficienter propositum, nullum credunt fide theologica, qua ità adhæreant primæ veritati reuelanti, vt illam præferant omnibus motiuis contrarijs, cùm potiùs aliqua motiua contraria præferant primæ veritati reuelanti.

8. Ad 2. nego maiorem. Fides est virtus theologica, obedientia est virtus moralis; sed de ratione virtutis theologicæ est, vt adhæreat suo obiecto formali, tanquam vltimo fini, & primæ regulæ, adeòque vt illud præferat omnibus motiuis contrarijs; at non est de ratione virtutis moralis, vt adhæreat suo obiecto formali, tanquam vltimo fini, & vt illud præferat omnibus motiuis contrarijs; ergo non eodem modo fides se habet ad credendos omnes articulos propter diuinam veritatem reuelantem, ac obedientia ad obseruanda omnia præcepta propter honestatem obseruandi præcepta, sed fides credit propter diuinam veritatem, cui adhæret, vt vltimo fini, præponendo illam omnibus motiuis contrarijs, obedientia obseruat præcepta propter honestatem obediendi, cui non adhæret, vt vltimo fini, adeòque quam non semper præfert omnibus motiuis contrarijs. Ex proportionali ratione potest aliquis eodem tempore esse temperans circa cibum ex. gr. & esse intemperans circa potũ; idemque dic de alijs virtutibus moralibus. At quia per actum charitatis obseruamus præcepta ex motiuo diuinæ bonitatis, cui adhæremus tanquam vltimo fini, præponendo illam omnibus motiuis contrarijs, dum transgredimur vnum præceptum grauiter obligans, non possumus vllum aliud præceptum obseruare per actum charitatis.

9. Ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Ad hoc, vt per actum charitatis bonitatem diuinam præferamus omnibus alijs bonis, sufficit, vt propter nullum aliud bonum velimus facere aliquid contrarium charitati; sed peccatum veniale non est contrarium charitati, sed solum est præter charitatem, cum non priuet nos diuina amicitia, neque illam imminuat, sed solum non possit ordinari ad finem charitatis, vt dictum est lib. 5. quæst. 31. num. 21. ergo cum Deum diligimus super omnia, ac diuinam bonitatem præferimus omnibus, possumus per peccatum veniale transgredi aliquod præceptum leuiter obligans. E conuerso actus quo negamus aliquem articulum sufficienter propositum, est contrarius fidei, ac prælationi, qua diuinam veritatem præferimus omnibus motiuis oppositis; ergo cum credimus, non possumus negare vllum articulum sufficienter propositum.

10. Ad 4. distinguo maiorem: eatenus non possumus credere vnum articulum, discredendo alium, quatenus non possumus vtcunque credere Deum reuelasse vnum articulum, discredendo alium, nego: quatenus Deum reuelasse vnum articulum non possumus credere actu, quo diuinam veritatem reuelantem præferamus omnibus motiuis contrarijs, negando alium, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ex dictis, vt credamus fide diuina, requiritur, vt præponamus diuinam veritatem reuelantem omnibus motiuis contrarijs; sed dum credi-

mus Deum reuelasse vnum articulum actu, quo diuinam veritatem præferamus omnibus motiuis contrarijs, non possumus discredere Deum reuelasse vllum articulum sufficienter propositum; ergo &c.

11. Infertur per fidem nos Deo credere super omnia, in quantùm diuinam veritatem reuelantem præferimus omnibus alijs motiuis. Ad actum tamen fidei non requiritur, vt credamus actu habente summam intensionem, cum quolibet actu fidei dari possit actus intensior, adeòque non detur vllus actus fidei habens summam intensionem.

QVÆSTIO CXL.

Vtrum conclusiones theologicæ possint credi per actum fidei?

1. Videtur, quod omnis actus theologicus, quo nimirum inferimus aliquam conclusionem ex duabus præmissis, vtraque de fide, vel ex altera præmissa de fide, altera naturaliter euidenti, sit actus fidei; primò quia omnis actus certus, & inuidens est actus fidei; sed omnis actus theologicus est certus, cum nitatur duabus præmissis certis, & est inuidens, cum nitatur altera saltem præmissa inuidenti, ac de fide, conclusio autem sequatur debiliorem partem; ergo &c.

2. Secundò omnis actus, quo ita assentimur alicui obiecto, vt non possimus illud negare, nisi per actum hæresis, est actus fidei; sed conclusionibus theologicis assentimur ita, vt non possimus illas negare, nisi per actum hæresis; ergo &c.

3. Respondeo plures esse quæstiones. Prima est, vtrum assensus, quo assentimur conclusionibus theologicis ex hoc motiuo, quia inferuntur ex duabus præmissis de fide, vel altera de fide, altera euidenti, sit assensus fidei diuinæ.

4. Respondeo negatiuè. Ratio est, quia ad actum fidei diuinæ requiritur, vt sit assensus, quo assentiamur alicui veritati à Deo reuelatæ ex hoc motiuo, quia est à Deo reuelata, sistendo vltimo in diuina veritate reuelante; sed per actum, quo assentimur alicui conclusioni ex hoc motiuo, quia infertur ex duabus, vel ex altera præmissa reuelata, non assentimur huic conclusioni, quia est à Deo reuelata, sed solum quia est connexa cum vtraque, vel altera præmissa reuelata; ergo non est actus fidei, sed solum est assensus theologicus.

5. Dices: ad actum fidei sufficit, vt vltimò resoluatur in solam authoritatem Dei reuelantis; sed actus, quo assentimur conclusioni propter duas præmissas reuelatas, vltimò resoluitur in solam authoritatem Dei reuelantis; ergo est actus fidei.

6. Respondeo, distinguo maiorem: ad actum fidei sufficit, vt vltimò resoluatur in solam authoritatem Dei reuelantis id, quod credimus, concedo: reuelantis solas præmissas, propter quas credimus, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ad actum fidei requiritur, vt resoluatur in authoritatem Dei reuelantis id, quod credimus, & non sufficit, vt resoluatur in authoritatem Dei reuelantis præmissas, propter quas credimus. Ratio est, quia per fidem non possumus credere vt obiectum materiale, nisi veritates à Deo reuelatas, vt dictum est supra.

7. Potest secundò quæri, vtrum Deus eo ipso, quod reuelat duas præmissas, ex quibus infertur aliqua conclusio, reuelet etiam implicitè conclusionem.

8. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia cum magister docet præmissas ea intentione, vt discipuli possint aduertere se in præmissis docere etiam implicitè conclusiones, docet etiam implicitè conclusiones, ideoque discipuli hoc aduertentes, propter authoritatem magistri possunt credere, non solum præmissas sed etiam conclusiones; sed Deus docet, & reuelat omnia contenta in sacra Scriptura ea intentione, vt Ecclesia, ac fideles possint aduertere Deum in præmissis reuelare etiam implicitè conclusiones, quæ ex præmissis inferuntur; ergo docet, & reuelat implicitè omnes conclusiones.

9. Potest tertiò quæri, vtrum eo ipso, quod Deus reuelat aliquam propositionem, ex qua coniuncta cum alia propositione euidēti possit inferri aliqua conclusio, reuelet *implicitè* talem conclusionem?

10. Respondeo affirmatiuè. Ratio est; quia cum magister docet aliquam propositionē ea intentione, vt discipuli, quibus est euidēs alia propositio, possint aduertere magistrum implicitè docere propositionem, quæ infertur ex illis duabus propositionibus, docet etiam implicitè talem conclusionem: e. g. cum magister dicit; *quando Luna eclipsatur, est opposita Soli*, ea intentione, vt discipuli videntes Lunam eclipsari, possint aduertere magistrum implicitè docuisse Lunam esse oppositam Soli, docet etiam implicitè Lunam esse oppositam Soli; sed Deus docet, & reuelat omnia contenta in sacra Scriptura ea intentione, vt Ecclesia, & fideles, quibus aliæ propositiones sunt euidentes, possint aduertere Deum implicitè reuelasse etiam illa, quæ inferuntur ex propositionibus reuelatis coniunctis cum alijs propositionibus euidentibus; ergo &c.

11. Infertur primo Ecclesiam posse definire à Deo fuisse reuelatas, ac firmi fide credendas quascumque conclusiones theologicas, tùm quæ inferuntur ex duabus præmissis de fide, tùm quæ inferuntur ex altera præmissa de fide, altera euidenti; e. g. quia ex duabus præmissis, vtraque de fide: *Peccator non potest conuerti, nisi præueniatur gratia interna: Magdalena cum esset peccatrix, fuit conuersa*, infertur; *ergo Magdalena fuit præuenta gratia interna*: potest Ecclesia definire fuisse à Deo reuelatum, ac firma fide credendam Magdalenam fuisse præuentam

nentiam gratia interna. Rursùs quia ex hac propositione naturaliter euidenti: *Qui habet naturam humanam potest etiam exercere, & in debitis circunstantijs exercet operationes humanas, præsertim voluntatis*, & ex hac alia propositione de fide contra Eutychem definita, *Christus fuit homo, & habuit non solum naturam diuinam, sed etiam humanam perfectam*, sequitur, *ergo Christus potuit exercere, & de facto exercuit, & exercet operationes humanas, præsertim voluntatis*; ideò sexta Synodus contra Monotelitas definiuit in Christo dari operationem, & voluntatem, non solum diuinam, sed etiam humanam.

12. Infertur secundò fideles conclusionibus theologicis posse assentiri tùm per actum purè theologicum, tùm per actum fidei diuinæ. Assentiuntur per actum purè theologicum, cum assentiuntur, non quia fuerunt à Deo reuelatæ (sæpè enim hoc non sufficienter proponitur), sed solum, quia inferuntur ex vtraque, vel ex altera præmissa reuelata. Assentiuntur per actum fidei diuinæ, cum cognoscunt euidenter prudenter credi posse, ac debere illas fuisse implicitè reuelatas, ideòque assentiuntur ex hoc motiuo, quia fuerunt implicitè reuelatæ.

13. Infertur tertiò, quod cum est de fide aliqua propositio vniuersalis, sunt etiam de fide omnes propositiones singulares, vel particulares euidenter contentæ in illa vniuersali: eg. quia est de fide hęc vniuersalis: *Omnes homines, concepti sunt in peccato originali, excepto Christo, de quo de fide est oppositum, & excepta Beata Virgine, de qua neutrum est de fide*: & est euidens, quod *ego sum homo, Petrus est homo &c.* est de fide, quod ego, Petrus &c. concepti sumus in peccato originali. Confirmatur: nam cum illa vniuersalis *omnis homo conceptus est in peccato originali*, resoluatur in hanc, *Hic homo est conceptus in peccato originali; ille homo est conceptus in peccato originali*, Deus reuelans illam vniuersalem, reuelauit implicitè omnes istas singulares.

14. Infertur quartò, quod cum est de fide, alicui conuenire aliquod prædicatum, de fide est conuenire illi omnia, quæ euidenter identificantur cum tali prædicato, vel distinguuntur quidem ab eo prædicato, sed ità, vt cum illo sint euidenter, ac necessariò connexa, e.g. quia de fide est Christum esse hominem; cum homine autem euidenter identificatur constare ex corpore, & ex anima rationali, de fide est Christum constare ex corpore, & ex anima rationali. Rursùs quia intellectus, & voluntas humana, licet realiter distinguantur ab homine iuxta sententiam satis communē, tamen sunt passiones, & proprietates necessariò consequentes ex essentia hominis, eo ipso, quod est de fide, Christum esse hominem, & habere naturam humanam, de fide est etiam Christum habere intellectum, & voluntatem humanam.

15. Infertur quintò de fide esse Innocentium XI. esse Summum Pontificem. Ratio est, quia de fide est Ecclesiam catholicam habere potestatem, & obligationem eligendi sibi summum Pontificem, & eum, quem Ecclesia catholica concorditer recipit vt summum Pontificem, esse summum Pontificem; sed euidens est Ecclesiam Catholicam concorditer recipere Innocentium XI. vt summum Pontificem; ergo est de fide Innocentium XI. esse summum Pontificem, cum id inferatur ex duplici præmissa, altera de fide, altera euidenti. Ex opposita ratione cum tempore schismatis non est euidens vllum ex præteritis Pōtificibus fuisse legitimè electum, ac recipi concorditer ab Ecclesia catholica, non est de fide vllum esse summum Pontificem. Addo, quod si schisma fiat, postquam incepit esse de fide aliquem esse summum Pontificem, eò quod fuerit concorditer receptus ab Ecclesia catholica vt summus Pontifex, tunc de fide est, eū, qui post fuit intrusus, non esse summum Pontificem, adeoque eius sectatores non solum esse schismaticos, sed etiam hæreticos.

16. Infertur sextò non esse de fide sub hac numero Hostia manere Christum. Ratio est, quia licet sit de fide sub Hostia legitimè consacrata esse Christum, tamen non est de fide, neque est euidens hanc Hostiam esse legitimè consecratam, & cum debita intentione. Rursùs non est de fide me esse sacerdotem. Licet enim sit de fide hominem legitimè ordinatum esse sacerdotem, tamen non est de fide, neque est euidens me fuisse legitimè ordinatum.

17. Infertur septimò de fide esse eos, qui sunt canonizati, esse sanctos, & in æternum fruituros beatitudine. Ratio est, quia vt suppono cum theologis communiter, summus Pontifex, & Ecclesia possunt definire, vt certa fide tenendum id, quod infertur ex duabus præmissis, altera de fide, altera moraliter euidenti: sed S. Caietanum e.g. S. Franciscum Borgiam &c. frui æterna beatitudine infertur ex duabus præmissis, altera de fide, altera moraliter euidenti; ergo &c. Probatur minor; nam est de fide, quod qui in obseruantia legis, & mandatorum perseuerauerit vsque in finem, saluus erit, & fruetur æterna beatitudine; sed ex processibus factis in canonizatione est moraliter euidens dictos sanctos perseuerasse vsque in finem in obseruantia mandatorum, & exercuisse virtutes morales in gradu hæroico, ac miraculis post mortem claruisse: ex his autem duabus præmissis infertur illos esse sanctos, & fruituros æterna beatitudine; ergo Summus Pontifex potuit definire certa fide tenendum esse sanctos. An sit de fide eos, qui solum fuerint beatificati, esse in Cælo, minus est exploratum apud authores. Conueniunt esse ità esse certum, vt sine temeritate negari non possit. At multi negant id esse de fide. Ratio est, quia vt aliquid sit de fide, debet esse definitum; sed summus Pontifex sententiam definitiuam pronunciat tantum in Canonizatione, cuius forma est: *decernimus, ac definimus talem esse sanctum, ac sanctorum*

Sorum catalogo adscribendum: in beatificatione autem non pronunciat sententiam definitiuã, sed solum concedit titulum beati, & cultum quemdam, non vniuersalem in tota Ecclesia, sed limitatum ad certa loca, certasque personas; ac deinde antequam procedat ad canonizationem, facit nouas diligentias, quasi res adhuc non sit omnino explorata; cum autem aliquid iam est certum certitudine fidei, est omninò exploratum, ac non debet fieri vlterior inquisitio: ergo &c.

18. Infertur octauò, quænam sit differentia inter propositionem hæreticam, erroneam, & temerariam. Propositio hæretica est, qua contradicitur propositioni definitæ. Propositio erronea est, qua contradicitur propositioni adhuc non definitę, quæ tamen infertur per discursum theologicum ex duabus propositionibus definitis, vel ex altera definita, altera euidenti. Propositio temeraria est, quæ in materia theologica est contra communem sensum Patrum, & Theologorum.

19. Ad 1. nego maiorem, ac dico, quod præter actus fidei certos, & ineuidentes dantur etiam conclusiones theologicæ, quæ sunt inuidentes, ac certæ, non quidem certitudine fidei, sed certitudine inferiori.

20. Ad 2. distinguo maiorem: omnis actus, quo ità assentimur obiecto, vt non possimus illud negare, nisi per hæresim consistentem formaliter in negatione talis obiecti, est actus fidei, concedo: consistentem in negatione alterius obiecti, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Conclusio legitimè illata nõ potest negari, nisi negãdo alteram saltem prę̃missarum; ergo cũ conclusio infertur ex duabus prę̃missis de fide, non potest negari, nisi negando vnã ex præmissis de fide, adeòque non potest negari, nisi per hæresim, non consistentem formaliter in negatione conclusionis, sed in negatione vnius præmissæ de fide. Similiter conclusio, quæ infertur ex duabus præmissis, altera de fide, altera euidenti, negari non potest, negando præmissam euidentem, cum propositio euidens negari nequeat; ergo non potest negari, nisi per hæresim consistentem formaliter in negatione præmissæ de fide. Cum tamen conclusio theologica proponitur sufficienter vt implicitè reuelata, tunc non potest negari, nisi per hæresim consistentem formaliter in negatione illius.

QVAESTIO CXLI.

Vtrum fides supernaturalis, tum habitualis, tum actualis sit omnibus ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medij?

1. PRimo videtur fides non esse paruulis ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medij. Paruuli enim per baptismum iustificantur, & si moriantur ante vsum rationis, saluantur; sed iustificantur, & saluantur sine actu fidei, cuius sunt incapaces, & sine habitu fidei, qui non acquiritur, nisi cuiquis per actum se disponit ad habitum; ergo &c.

2. Secundo videtur fides actualis, hoc est actus fidei nec esse cuilibet adulto ad salutem necessaria necessitate medij. Nam potest infans baptizatus fieri captiuus ab infidelibus, & postquam peruenerit ad vsum rationis, mori, antequam sufficienter instruatur in fide, & antequam peccet mortaliter; sed in hoc casu morietur in statu gratiæ baptismalis, & saluabitur, absque eo quod elicuerit actum fidei; ergo &c.

3. Tertiò videtur actus fidei nec etiam adultis non baptizatis esse necessarius necessitate medij ad obtinendam iustificationem, & salutem. Apostolus enim ad Rom. 1. loquens de Philosophis gentilibus, qui ex creaturis cognitione naturali cognouerunt Deum, dicit: *Cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorificauerunt, aut gratias egerunt*; ergo supponit, quod dependenter à cognitione naturali Dei, potuerunt Deum sicut Deum glorificare, illique gratias agere; sed si potuerunt Deum, vt Deũ glorificare, potuerunt iustificari, & saluari: nam idem Apostolus ibidem cap. 2. dicit: *gloria, & honor, & pax omni operanti bonum*; & cum dixisset: *gentes, quæ legem non habent, naturaliter quæ legis sunt faciunt*, subiungit: *Factores legis iustificabuntur*; ergo Philosophi potuerunt iustificari, ac proinde saluari sine fide, ex sola cognitione naturali Dei.

4. Quarto omnes adulti possunt obtinere media necessaria ad salutem; sed multi adulti quibus nunquam est prædicatum Euangelium, non possunt credere, iuxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Quomodo credent sine prædicante?* ergo multi adulti possunt obtinere iustificationem, & salutem sine actu fidei, per aliquod aliud medium, puta per cognitionem Dei ex creaturis &c.

5. Quinto fides actualis adultis non est magis ad salutem necessaria, quam baptismus sed baptismus est adultis ita necessarius ad salutem, vt non sit necessarius determinatè in re, sed solum indeterminatè in re, vel in voto; ergo etiam fides actualis non est adultis necessaria determinatè in re, sed indeterminatè vel in re, vel in voto.

6. Respondeo claritatis gratia plures posse distingui quæstiones. Quæritur ergo primo, vtrum fides habitualis sit ita necessaria necessitate medij ad iustificationem, & salutem, vt nullus neque paruulus, neque adultus potuerit vllo tempore iustificari, & saluari sine habitu fidei?

7. Respondeo, quod in præsenti prouidentia nullus neque angelus, neque homo, neque paruulus, neque adultus in statu viæ potuit esse iustus iustitia supernaturali, & potuit saluari, consequendo supernaturalem beatitudinem, sine habitu fidei, Christo dumtaxat excepto,

cepto, cuius humanitas ab initio fuit sancta per vnionem hypostaticam, & gratiam habitualem sine habitu fidei, cuius loco habuit habitus luminis gloriæ, ac scientiæ infusæ, vt docent Theologi in materia de Incarnatione. Ratio est, quia ex dictis lib 6. de Gratia quæst. 80. num. 34. & sequentibus nemo potest esse supernaturaliter iustus, nisi per iustitiam inhærentem; sed ex dictis ibidem num. 48. habitus fidei, vel est pars iustitiæ inhærentis viatorum, vel est primum fundamentum, & inchoamentum iustitiæ inhærentis consistentis in gratia sanctificante, quæ in puris viatoribus non datur sine habitu fidei; ergo in præsenti prouidentia nullus neque angelus, neque purus homo potuit in via esse supernaturaliter iustus sine fide; sed nemo potest saluari, obtinendo beatitudinem supernaturalem, nisi tempore viæ fuerit supernaturaliter iustus; ergo in præsenti prouidentia, excepto Christo, nemo potest, aut potuit saluari, obtinendo supernaturalem beatitudinem, nisi tempore vię habuerit habitum fidei, ac proinde habitus fidei omni tempore fuit omni modo necessarius ad supernaturalem beatitudinem, & iustitiam obtinendam. Ideò Apostolus ad Rom. 2. dicit: *iustus ex fide viuit*, & ad Heb. 11. *sine fide impossibile est placere Deo*, quia sine fide saltem habituali nemo potest viuere vita gratiæ, ac per gratiam placere Deo.

8. Quæritur secundo, vtrum omnibus etiã paruulis ad iustificationem, & salutem necessarius sit aliquis actus fidei?

Respondeo certum esse primo paruulis ad iustificationem, & salutem non esse necessarium actum fidei elicitum ab ipsis. Ratio est, quia dum baptizantur, iustificantur sine vllo actu fidei ab ipsis elicito, cuius sunt incapaces, & si moriantur ante vsum rationis, saluantur.

9. Certum est secundo nec esse illis necessarium actum fidei elicitum à ministro baptizante, vel à parentibus. Ratio est, quia filij parentum infidelium possunt validè baptizari etiam ab infideli habente intentionem faciendi quod facit Ecclesia; sed in eo casu iustificantur, & si moriantur ante vsum rationis, saluantur sine vllo actu fidei elicito à parentibus, vel à ministro baptizante; ergo. Nihilominus dici potest, dum baptizantur iustificari, & si moriantur ante vsum rationis, saluari in fide actuali Ecclesiæ, cuius sacramentum receperunt. In hoc sensu Augustinus lib. 10. de Gen. ad Literam cap. 14. dicit. *Antequam infans per ætatem possit secundum spiritum viuere, necessarium habet mediatoris sacramentum, vt quod per eius fidem nondum potest, per eorum, qui eum diligunt, fiat*; & Serm. 14. de verbis Apostoli: *Absit, vt ego dicam non credentes infantes - Nam credit in altero, qui peccauit in altero*: & cap. 19. docet infantes credere fide parentum, ac eodē modo loquendi vtitur Bernardus Epist. 77. Nomine autem parentum intelligi potest etiam Ecclesia, quæ est mater spiritualiter illos generans per baptismum.

10. Quæritur tertiò, vtrum adultis, qui ante vsum rationis iustificati sunt per baptismum, ad salutem necessarius sit necessitate medij aliquis actus fidei?

11. Respondeo cum Suar. disp. 12. de Fide sect. 2. num. 10. & Card. de Lugo disp. 12. de Fide, sect. 1. num. 3. non esse necessarium necessitate medij, sed sola necessitate præcepti. Ratio est, quia illud est necessarium necessitate medij, in cuius omissione etiamsi aliquis per accidens excusetur à peccato, nihilominus non potest consequi finem; sed adulti iustificati per baptismum susceptum ante vsum rationis, si ita omittant actum fidei, vt per accidens excusentur à peccato, possunt consequi finem salutis æternæ; ergo &c. Probatur, & explicatur minor. Potest enim contingere, vt infans baptizatus in infantia fiat captiuus ab infidelibus, & ducatur, ad regiones barbaras, ibique educetur, & perueniens ad vsum rationis, nihil audiat de Religione Christiana, ac de fide, ac proinde non possit elicere actum fidei, iuxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Quomodo credent sine prædicante?* Potest etiam contingere, vt hic aliquandiu viuat iuxta lumen naturale, ac præueniatur morte, antequam peccet mortaliter; sed in hoc casu, qui communiter admittitur vt possibilis, morietur in statu gratiæ, & saluabitur sine vllo actu fidei; ergo &c.

12. Quæritur quarto, vtrum adultis, qui non fuerunt per baptismum iustificati ante vsum ratibnis, actus fidei supernaturalis sit ad salutem necessarius necessitate medij.

13. Respondeo duas esse sententias. Prima docet adultos, qui peruenerunt ad vsum rationis, posse in aliquo casu iustificari, & saluari sine actu supernaturali fidei, per cognitionem naturalem Dei, vel boni honesti, si per voluntatem faciunt quod in se est, ad euitandum malum, & faciendum bonum. Refert hanc opinionem S. Thomas in Comm. cap. 2. Epist. ad Rom. Eamdem secutus est Vega lib. 6. in Trid. cap. 20. & 21. & Sotus lib. 2. de Natura, & Gratia, cap. 11. qui tamen eam retractauit in posteriori editione, & in 4. dist. 1. quæst. 2. art. 3. Ex Patribus videtur hoc de Gentibus ante Christi aduentum sensisse Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum, Iustinus in Apolog. 2. pro Christianis, & Chrysost. hom. 37. in Matth. vt refert Suar. de Fide, disp. 12 sect. 2. num. 1.

14. Contra hanc opinionem dicendum cum communi sententia Theologorum, actū fidei supernaturalis omni adulto, postquam peruenit ad vsum rationis, fuisse semper ita necessarium necessitate medij ad iustificationem, & salutem, vt nullus sine illo potuerit, aut possit iustificari, & saluari. Docuerunt hanc sententiam S. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 3. ad 1. quæst. 10. art. 1. ad 4. & ad Heb. 11. Caietanus in Comm. eorum locorum, & ad Rom. 2. ac alij expositores S. Thomæ communiter, Canus Relect. de Sacram. in Genere, part. 2. qu. 2.

quæst.2. Conc.1. Medina lib.4. de Recta in Deum fide, cap.7. Benedictus Pereira ad Rom. 1. disp.17. & cap.2. disp.8. Valentia 2.2.disp.1. quæst.2. puncto 2. Turrecremata, lib.1.in summa de Ecclesia cap.12. & 21. Gaspar Casalius lib.1. de Quadripartita Iustitia,cap.51.quos refert, & sequitur Suarius disp.12.de Fide,sect.2. num.5.& Card.de Lugo disp.12.sect.1.num.3.

15. Probatur conclusio: nam hæc est differentia inter adultos ratione vtentes, & paruulos ante vsum rationis, quod paruuli possunt iustificari, & saluari per sacramentum baptismi, absque eo quod proprijs actibus se liberè disponant ad iustificationem; adulti autem ratione, & libero arbitrio vtentes non possunt iustificari, & saluari, absque eo quod liberè se disponant ad iustificationem; sed dispositio maximè necessaria ad iustificationem est actus fidei; ergo &c. Probatur minor, primo ex Scriptura,quæ vbique ad iustificationem adulti requirit, vt credat. Christus Marci vltimo cum dixisset: *Euntes in mundum vniuersum prædicate Euangelium omni creaturæ*: subdit *qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit: qui verò non crediderit, condemnabitur*; ergo ad hoc, vt adultus etiam per baptismum, acquirat iustificationem, & salutem,requiritur, vt credat. Apostolus ad Rom.1. de Euangelio dicit, quod est *virtus in salutem omni credenti*; ergo vt adultus per Euangelium iustificetur, & saluetur, debet credere. Subdit Apostolus,*Iustitia enim Dei in eo reuelatur ex fide in fidem, sicut scriptum est,Iustus ex fide viuit*; ergo vt iustitia Dei in adultis manifestetur, & vt viuant vita iustitiæ,requiritur fides. Ad Rom.10. *Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti*; ergo vt per Christum iustificentur, requiritur fides. Et paulo post: *Omnis, qui inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Quomodo ergo inuocabunt, in quem non crediderunt?* ergo vt adultus consequatur iustificationem, & salutem,requiritur, vt inuocet nomen Domini, & ad hoc, vt inuocet, requiritur, vt credat. Ad Gal.2.*Scientes autem, quod non iustificatur homo ex operibus legis,nisi per fidem Iesu Christi, & nos in Christo Iesu credimus, vt iustificemur ex fide Christi*;ergo expresè docet adultum non posse iustificari, nisi per fidem actualem, ideoque subdit, *& nos credimus*, fide scilicet actuali. Ad Heb.11. *sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, & quia requirentibus se remunerator est*: ergo expresè docet, quod sine fide impossibile est placere Deo, & loquitur de fide actuali in adultis, vt patet ex sequentibus, *accedentem enim ad Deum*, vt nimirum iustificetur, *oportet credere, quia est*, ac proindè docet dispositionem necessariam ad hoc, vt adultus accedens ad Deũ iustificetur, & iustificatus placeat Deo, esse fidem, qua actu credat Deum esse,& remuneratorem esse. Sap 9. *Per sapientiam enim sanati sunt, quicumque tibi placuerunt*: vbi nomine sapientię fidem omnes intelligunt,vt docet Lorinus in eum locum.

16. Probatur secundò ex Tridentino eadem minor, quod nimirum in adultis dispositio necessaria ad salutem, & iustificationem sit actus fidei. Tridentinum sess.6. cap.5. ponit titulum *de necessitate præparationis iustificationis in adultis, & vnde sit?* Et cap.6. explicans talem præparationem, seù dispositionem, quam vocauerat necessariam, dicit: *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt*: Et infra: *de hac dispositione scriptum est: accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quod requirentibus se remunerator est*; Et cap. 7. de hac ipsa fide dicit: *sine qua nulli vnquam contigit iustificatio*; ergo Tridentinum expresè docet actum fidei ita adultis esse dispositionẽ necessariam ad iustificationem, vt sine illa nulli vnquam contigerit iustificatio, ac proinde in adultis actum fidei esse dispositionem ad iustitiam, & salutem necessariam necessitate medij. Et cap.8. docet, quod ideò per fidem dicimur iustificari, quia *fides est humanæ salutis initium, fundamentum,& radix omnis iustificationis, sine qua impossibile est placere Deo,& ad filiorum eius consortium peruenire*.

17. Probatur tertiò eadem minor ex Patribus. Augustinus lib. de Serm. Domini in monte, cap.9. dicit: *Vbi vera fides non est,nec potest vera esse iustitia*: Serm.38. de Tempore: *Sine fide nemo ad filiorum Dei consortium potest peruenire, quia sine ipsa neque in hoc sæculo quisquam iustificationis consequitur gratiam, neque in futuro vitam possidebit æternam*. In Psalmum 31. in Præfat. docet non solùm in singulis hominibus, sed etiam in singulis operibus fidem esse fundamentum pietatis, ita vt sine illa esse non possit. Epist.157. docet nullam cuiuscumque ætatis, ac sexus personam sine fide potuisse iustificari. Similia docet lib.2. de Peccat.meritis, & Remiss. cap.9. de corrept. & grat. cap.7. & alibi; idemque docet Bernardus Epist.77. Fulgentius lib. de Fide ad Petrum initio dicit, *Sine fide nulla potest prodesse,immo neque esse conuersus*; & ibidem *sine hac fide nemo ad filiorum numerum potest peruenire*: Leo Serm.4. de Natiuit. dicit: nihil posse esse sanctum sine fide, idque probat ex Apostolo dicente *Iustus ex fide viuit*: *sine fide impossibile est placere Deo*.

18. Probatur quarto conclusio ratione. Nam Deus nullum adultum ratione, & libero arbitrio vtentem iustificat iustitia supernaturali, & adoptat, nisi liberè consentiat, & se disponat suæ iustificationi, & adoptioni; sed homo non congruè disponitur ad iustificationem supernaturalem,nisi per actus liberos,honestos, & supernaturales; ergo Deus nullum adultum, & libero arbitrio vtentem iustificat nisi se ad iustificationem disponat per actus liberos, honestos, & supernaturales voluntatis; sed vt homo exerceat actus liberos, honestos, & supernaturales voluntatis, debet ad illos dirigi per cognitionem intellectualem eiusdem ordinis, hoc est supernaturalem; ergo Deus neminem iustificat, nisi ex cognitione supernatu-

naturali exerceat actus voluntatis supernaturales; sed cognitio supernaturalis propria viatoris est cognitio fidei, qua credit Deo loquenti; ergo Deus neminem iustificat, nisi fide supernaturali credat Deo loquenti. Ideò vt declarat Tridentinum Sess. 6. cap. 5. *ipsius iustificationis exordium in adultis à Deo per Christum Iesum præueniente gratia sumendum est, hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum præcedentibus meritis, vocantur*: hac autem vocatione mouentur primò ad credendum Deo loquenti, & promittenti iustificationem, & salutem.

19. Concluditur contra opinionem, Vegæ, & aliorum relatorum num. 12. adultos ratione, & libero arbitrio vtentes in nullo casu posse iustificari, & saluari sine fide supernaturali, per cognitionem naturalem Dei, vel boni honesti, & faciendo per voluntatem quod in se est ad vitandum malum, & faciendum bonum. Et quidem sententiam illam Vegæ acerbiori censura notare solent Theologi. Nã Suarius disp. 12. de Fide, sect. 2. num. 5. dicit esse erroneam: Canus, cuius censuram approbat Granado, tract. 10. disp. 3. num. 10. dicit esse erroneam, & fortasse hæreticam &c. Contra eam porro sententiam dictum videtur ab Augustino lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. *Si natura humana sibi posset sufficere ad implendam legem, perficiendamque iustitiam, de præmio debet esse secura, etiamsi fides aliquo tempore eam latuit sanguinis Christi &c. Quod si potuit, aut potest, hoc ego dico, quod de lege dicit Apostolus ad Galatas 2. ergo Christus gratis mortuus est. Si enim hoc ille dixit de lege, quam accepit gens vna Iudæorum, quanto iustius dicitur de lege naturæ, quam accepit vniuersum genus humanum, si per naturam iustitia; ergo Christus gratis mortuus est; si autem non gratis Christus mortuus est; ergo omnis humana natura iustificari, & redimi ab ira Dei iustissima, hoc est vindicta, nullo modo potest, nisi per fidem, & sacramentum sanguinis Christi.*

20. Addo, quod quia primi parentes, Adã nimirum, & Heua creati sunt in statu perfecto, & adulti, in primò instanti se disposuerunt per fidem, & actus supernaturales voluntatis ad gratiam, & iustitiam supernaturalem, vt docet S. Thomas 1. p. quæst. 95. art. 1. ad 5. quem sequitur Suarez, lib. 3. de Opere 6. dierum cap. 19. contra Sotum, qui lib. 1. de Natura, & Grat. cap. 5. docet Adamum in primo instanti accepisse gratiam, & iustitiam sine proprio actu voluntatis, quo se ad illam disposuerit. Idem proportionaliter dicendum de Angelis. Ideò actus fidei etiam Angelis, & primis parentibus ante peccatum fuit necessitate medij necessarius ad supernaturalem gratiam, iustitiam, & beatitudinem obtinendam.

21. Quæritur quinto, vtrum adultis, qui ante vsum rationis non sunt iustificati per baptismum, ad iustificationem necessarius sit necessitate medii actus fidei strictæ, quo credatur Deo reuelanti, vel sufficiat aliquis actus fidei latius sumptæ?

22. Respondeo, quod posset aliquis improbabiliter existimare, ad iustificationẽ sufficere adultis fidem quamdam supernaturalem latam, quæ non nitatur diuina reuelatione, sed testimonio creaturarum, vel alio simili motiuo, Explicatur. Deus, quia eleuauit hominem ad finem supernaturalem, præsto est ex parte sua, vt quoties proponitur nobis obiectum aliquod potens terminare voluntatem honestam, eleuet per auxilia supernaturalia gratiæ nostras potentias, vt simul cum actibus intellectus, & voluntatis naturalibus eliciamus circa illud obiectum actus supernaturales, & proportionatos fini supernaturali. Ideò quando Philosophi gentiles ex cognitione creaturarum veniebant in cognitionem naturalem Dei, Deus per auxilia gratiæ eleuabat eorum intellectum ad eliciendam aliam cognitionem supernaturalem Dei per creaturas, ex vi cuius possent per actum voluntatis supernaturalem Deum colere, & super omnia diligere, & sic iustificari. Proportionaliter cum circa aliam quamcumque materiam eliciebant actus honestos naturales, eleuabantur per auxilia gratiæ ad elicendos simul circa eamdem materiam actus supernaturales, per quos saltem remotè disponebantur ad iustificationem, & salutem. Hæc cognitio supernaturalis Dei ex creaturis potest vocari fides lata, proportionaliter, ac creaturæ dicuntur nobis loqui quadam locutione lata, iuxta illud Psalm. 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annunciat firmamentum*. Hinc posset explicari, quo pacto Deus omnibus, etiam ad quos nunquam peruenit prædicatio Euangelij, prouiderit media sufficientia ad iustificationem, & salutem. Possunt enim ex hac fide lata, sed supernaturali Dei per creaturas, Deum supernaturaliter super omnia diligere, & sic iustificari, & saluari. Proponit hanc sententiam Ripalda tom. 1. de Ente supernaturali, disp. 20. sect. 21. 22. & 23. & disp. 63. per totam, ac multa pro ea adducit. Addit tamen se hæc tantum disputandi gratia afferre, nihil definiendo, ne contradicat communi sensui Theologorum, qui ad iustificationem requirunt fidem strictam fundatam in propria, ac stricta reuelatione Dei. Card. autem de Lugo disp. 12. de Fide, sect. 1. 2. & 3. latè hanc sententiam impugnat, & soluit quæ pro ea attulerat Ripalda, ac nouissimè Innocent. XI. Decreto nuper edito damnauit hanc propositionem, quæ est 23. *Fides latè dicta ex testimonio Creaturarum, similique motiuo, ad iustificationem sufficit*.

23. Dicendum cum communi sententia: ad iustificationem, & salutem adultorum non sufficit actus fidei latè dictæ ex testimonio creaturarum, vel ex alio simili motiuo, sed requiritur fides stricta, & propria ex diuina reuelatione.

24. Probatur primo ex Apostolo ad Rom. 10. vbi loquens de necessitate fidei ad salutem dicit: *Omnis enim, quicunque inuocauerit nomen Domini, saluus erit. Quomodo ergo inuocabunt, in*

quem non crediderunt? aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Quomodo verò prædicabunt, nisi mittantur? Et concludit; *ergo fides ex auditu; Auditus autem per verbum Christi*; ergo ex Apostolo ad salutem necessaria est fides, qua credamus propter verbum Dei propositum à prædicatoribus legitimè missis; sed hæc est propria, & stricta fides, fundata in propria, & stricta reuelatione, ac non in solo testimonio creaturarum; ergo &c. De hac igitur fide stricta intelligenda sunt loca Apostoli, quibus dicit: *sine fide impossibile est placere Deo: accedentem ad Deum oportet credere.*

25. Probatur secundo ex Tridentino, sess. 6. vbi loquens de necessitate præparationis ad iustificationem in adulto, dicit: *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt*; ergo ex Tridentino fides ad iustificationem necessaria est fides, qua liberè credimus vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt; sed hæc est fides stricta, ac fundata in reuelatione propria diuinarum promissionem: ergo &c. Videtur autem Tridentinum hanc doctrinam desumpsisse ex Paulo ad Heb. 11. vbi fidem definit, dicens: *est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* Nam fides est substantia, seu subsistentia rerum sperandarum, in quantum per illam firmissimè credimus vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt, & sic est firmum fundamentum illa sperandi.

26. Probatur tertiò conclusio ratione. Nam Deus adultum non iustificat, ac non recipit ad suam amicitiam, nisi prius illum amicabiliter inuitauerit ad suam amicitiam; sed inuitatio amicabilis fit propria locutione; ergo Deus neminem iustificat, nisi prius illum locutione propria inuitauerit ad iustificationē, & amicitiam; sed Deus ab eo, quem amicabiliter inuitat ad iustificationem, & amicitiam, exigit, vt vocationi, qua vocatur, correspondens, se disponat ad iustitiam, & amicitiam; prima autem dispositio est, vt Deo amicabiliter loquenti, & vocanti, credat; ergo Deus neminem iustificat, & recipit in suam amicitiam, nisi Deo loquenti, & inuitanti credat, adeoque ad iustificationem adulti requiritur actus fidei strictæ, qua credat Deo loquenti, vocanti, & promittenti. Confirmatur: nam iustificatio impij fit per modum contractus reconciliatiui; sed contractus fiunt per mutuam locutionem, & consensum; ergo iustificatio impij fit per mutuam locutionem, & consensum, quo Deus offert impio reconciliationem, iustificationem, & amicitiam, impius autem credit Deo offerenti, & per actus voluntatis consentit suæ iustificationi, & reconciliationi cum Deo.

27. Addo ex dictis quæst. 137. num. 24. & 25. quod ante actus fidei perfectæ, ac strictæ, quibus adulti super omnia credunt Deo loquenti, & inuitanti ad iustificationem, possunt, ac debent præcedere actus supernaturales fidei imperfectæ, & inchoatæ, disponentes ad actum fidei perfectę. Consistunt autem actus fidei inchoatæ in cognitionibus supernaturalibus procedentibus ex interna illuminatione Spiritus Sancti. Probatur: nam antequam adultus credat fide perfecta, potest, ac debet saltem regulariter ex illuminatione, & inspiratione Spiritus Sancti audire predicatorem fidei, deliberare de fide amplectenda, orare Deum, vt se magis, & magis illuminet; sed tales actus sunt supernaturales, & orti ex fide imperfecta, & inchoata, ac disponunt ad actum fidei perfectæ; ergo &c.

28. Ad 1. Paruulis ad salutem necessaria, est necessitate medij fides habitualis, vt explicatum est num. 8. Licet autem aliqui, quos refert Innocentius III. cap. *Maiores, de Baptismo* negarint paruulis in baptismo infundi habitus fidei, spei, & charitatis, tamen post Tridentinum certum est hos habitus infundi etiam paruulis, ac proinde illos non posse iustificari sine fide habituali, vt dictum est lib. 6. de Gratia, qu. 74.

29. Ad 2. Ex dictis num. 9. & 10. actus fidei est necessarius necessitate medij solis adultis, qui ante vsum rationis non sunt iustificati per baptismum, vel post baptismum peccarunt mortaliter.

30. Ad 3. concedo, quod iuxta doctrinam Apostoli, Philosophi gentiles ex cognitione naturali Dei potuerunt Deum glorificare, & illi gratias agere per actus naturales moraliter bonos, & honestos, ac per illos mereri aliquod præmium naturale retribuendum in hac vita; sed nego, quod per tales actus honestos naturales potuerint iustificari, vel se disponere ad iustificationem, vel illam de congruo mereri. Propositio illa, quam Paulus subiungit, *Gloria, & honor, & pax omni operanti bonum*, significat solum, quod Deus vnicuique dabit præmium, quod per sua bona opera meritus fuerit. Et quia vitam æternam merentur soli iusti per sua opera supernaturalia elicita in statu gratię, ideò Deus solis iustis retribuet vitam æternam; illis autem, qui non iustificati faciunt solum aliqua opera moraliter honesta, solum retribuet præmium aliquod temporale. Idem Apostolus, dum dicit, *factores legis iustificabuntur*, loquitur de illis, qui ex fide, & viribus gratiæ obseruant totam legem, ac præcipuè primum eius præceptum diligendi Deum super omnia, qui profectò iustificabuntur, non autem de iis, qui obseruant aliquod solum præceptum, cuius obseruantia sit insufficiens ad iustificationem, & si sit per actum merè naturalem, neque potest de congruo ad iustificationem disponere.

31. Ad 4. concedo maiorem, & distinguo minorem; multi adulti, quibus nunquam prædicatum est Euangelium, non possunt obtinere gratiam ad credendum, si ex viribus gratiæ faciant quod in se est, nego: & possunt

sunt obtinere gratiam ad credendum, si ex viribus gratiæ faciant quod in se est, concedo; & nego consequentiam. Deus, qui vt dicitur Ioannis 1. *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, omnes adultos identidem illuminat aliqua illuminatione supernaturali, qua loquitur ad cor ipsorum, ex vi cuius possunt per actus supernaturales deliberare de ijs, quæ spectant ad salutem, & si per tales actus ex viribus gratiæ faciant quod in se est, inuenient prædicatorem fidei, vel Angelus de Cœlo mittetur ad illos, & sic poterunt iustificari, & saluari. In hoc autem sensu verum est axioma: *Facienti quod in se est ex viribus gratiæ, Deus non denegat gratiam*, vlteriorem nimirum vsque ad iustificationem, & salutem.

32. Ad 5. nego maiorem, ac dico fidem esse adultis magis necessariam, quam baptismum, ac proindè baptismum esse necessarium indeterminatè, vel in re, vel in voto, fidem esse necessariam determinatè in re. S. Bernardus Epist. 77. colligit hanc maiorem necessitatem fidei, quam baptismi, ex modo loquendi Christi, Marci vltimo. Cum enim dixisset: *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit*, subdit: *Qui verò non crediderit, condemnabitur*, ac non dicit: *Qui baptizatus non fuerit, condemnabitur*. Ratio est, quia qui re ipsa baptizatus non fuerit, potest iustificari, & saluari per actum supernaturalem perfectę charitatis includentem votum baptismi. At qui non crediderit, non potest iustificari, & saluari, cum non possit elicere actum supernaturalem perfectæ charitatis, qui procul dubio non potest elici sine actu fidei; ergo actus fidei est necessarius re ipsa ad iustificationem, & salutem.

QVAESTIO CXLII.

Vtrum fides Dei vt remuneratoris sit adultis ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medy?

1 PRimo ad iustificationem adulti videtur non esse necessarium necessitate medij, vt credat Deum esse. Ex dictis enim qu. 133. ea, de quibus aliunde habemus euidentiam, non possunt simul credi propter testimonium Dei; sed multi habent euidentiam de diuina existentia; ergo &c.

2. Secundo videtur ad iustificationem adulti non esse necessarium necessitate medij, vt credat Deum esse remuneratorem. Vt enim adultus iustificetur, sufficit, vt ex fide eliciat actum charitatis supernaturalem, quo Deum diligat super omnia; sed vt eliciat actum charitatis, sufficit, vt credat Deum esse infinitè bonum, & amabilem, etiamsi nihil cogitet de remuneratione; ergo &c.

3. Tertiò videtur saltem non esse necessarium necessitate medij, vt adultus credat Deū esse remuneratorem remuneratione supernaturali. Nam si credat Deum esse remuneratorem, abstrahendo ab hoc, quod talis remuneratio sit naturalis, vel supernaturalis, potest sperare talem remunerationem, & sic moueri ad amandum Deum amore charitatis super omnia, & iustificari. A fortiori videtur non esse necessarium necessitate medij ad hoc, vt adultus iustificetur in baptismo, vt credat explicitè Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali.

4. Quarto videtur, quod licet post Christum fuerit ad iustificationem, & salutem necessaria necessitate medij fides explicita Dei, vt remuneratoris remuneratione supernaturali, tamen ante Christum fuerit sufficiens fides explicita Dei, vt remuneratoris remuneratione naturali. Ideò enim post Christum est necessaria fides explicita remunerationis supernaturalis, quia Christus promisit regnum Cœlorum, & remunerationem supernaturalem; sed ante aduentum Christi Deus in lege naturæ promiserat solum remunerationem naturalem, hoc est temporalem felicitatem; ergo &c.

5. Respondeo plures esse quæstiones. Primò quęritur, vtrum adultis ad iustificationem necessaria necessitate medij sit fides, qua explicitè credant Deum esse?

Respondeo Caietanum in Comm. cap. 11. ad Hebræos propter fundamentum allatum in prima ratione dubitandi, docere fidem de diuina existentia non esse necessariam ijs, qui de diuina existentia habent euidentiam, sed esse necessariam regulariter, quia pauci perueniunt ad talem euidentiam. At Canus lib. 12. de Locis Theologicis merito hanc sententiam reprehendit, ideoque dicendum cum S. Thoma 2. 2. quæst. 2. art. 4. Suario Disp. 12. Sect. 3. num. 4. Card. de Lugo disp. 12. Sect. 5. num. 123. ac Theologis communiter, hanc fidem esse prorsus necessariam.

Probatur ex Paulo, qui ad Hebræos 11. sine vlla exceptione dicit: *accedentem ad Deum oportet credere, quia est*; ergo &c. Confirmatur ratione. Nam ex dictis quæstione superiori ad iustificationem adulti necessaria est fides, qua credamus Deo propter summam eius veracitatem; sed non possumus credere Deo propter summam eius veracitatem, absque eo quod eodem actu credamus Deum esse; ergo &c. Ad rationem dubitandi, respondetur facile ex dictis qu. 132. quod etiam qui habent euidentiam de diuina existentia, possunt, ac debent illam credere in complexo obscuro, quale est e. g. quod est Deus reuelans mysteria &c.

6. Quæritur secundo, quænam prædicata debeant de Deo credi per fidem, qua credimus Deum esse?

Respondeo credi debere Deum esse, qui sit primum principium, ac supremus dominus vniuersi; qui sit summè verax in loquendo, summè fidelis in suis promissionibus implen-

dis, ac summè bonus, ac proindè cui loquenti sit summè credendum, in quo promittente sit summè sperandum, & qui sit summè amandus, & colendus, & cui sit summè obediendum. Quia verò summa veracitas includit summam sapientiam, per quam Deus non potest decipi, & perfectionem voluntatis, per quam non potest mentiendo decipere; summa fidelitas includit summam potentiam, per quam Deus potest implere quæ promittit, & perfectionem voluntatis, per quam non potest non stare promissis; ideo hæc omnia debemus de Deo explicitè credere; idemque proportionaliter dic de alijs prædicatis, quæ in his includuntur. Probatur: nam per fidem debemus credere de Deo illa prædicata, quæ sint motiuum summè credendi, sperandi, amandi, colendi, obediendi diuinis præceptis; sed motiuum radicale summè obediendi Deo, ac summè illum colendi est, quia Deus est primum principium, ac primus Dominus vniuersi; motiuum summè amandi est, quia Deus est summè bonus; motiuum summè credendi est, quia Deus est summè verax; motiuum summè sperandi in Deo est, quia Deus est summè fidelis; ergo &c. Quia verò hæc omnia prædicata sunt de Deo naturaliter nota, & euidentia, ideò de Deo per fidem credi debent plura prædicata naturaliter nota, & euidentia, ita tamen, vt credantur in complexo obscuro, vt dictum est paulo ante citata quæstione 132.

7. Quæritur tertiò, vtrum ad iustificationem adulti requiratur, vt credat explicitè Deum esse remuneratorem?

Respondeo affirmatiuè cum Theologis communiter. Probatur primò ex verbis Apostoli ad Heb. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se, remunerator est.* Probatur secundò ratione. Nam per fidem debemus credere de Deo illa prædicata, quæ sunt motiuum illum timendi, & in eo sperandi, constituendo in ipso spem nostræ beatitudinis; sed motiuum Deum timendi, ac in eo sperandi est, quia Deus est remunerator tribuens vnicuique iuxta merita; ergo &c. Hinc sequitur, quod quia prædicatum remuneratoris includit, quod Deus habeat prouidentiam præsertim moralem rerum humanarum, ad iustificationem adulti necesse est, vt credat Deum habere prouidentiam præsertim moralem rerum humanarum, ac proindè vt credat Deo conuenire omnes perfectiones, quæ sunt de conceptu prouidentiæ.

8. Quæritur quarto, vtrum ad iustificationem adulti requiratur, vt credat explicitè Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali?

9. Respondeo Hurtadum de Fide Disp. 43. Sect. 7. probabile existimare, sufficere fidem, qua credatur Deum esse remuneratorem, præscindendo à supernaturalitate remunerationis. Pro hac sententia affert Molinam 1. p. q. 1. art. 1. disp. 1. Victoriam, & alios, quos tacito nomine refert Turrianus Disp. 26. nu. 4. Eamdem sententiam videtur amplecti Ripalda Tomo 1. de Ente supernat. Disp. 63. nu. 24.

10. At communiter Theologi affirmant ad iustificationem adulti necessarium esse necessitate medij, vt explicitè credat Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali. Ita sentiunt Suar. de Fide Disp. 12. Sect. 3. num. 8. Granado controu. 1. de Fide, Tract. 10. Disp. 2. Sect. 2. num. 2. Michael Medina, lib. 4. de recta in Deum fide, cap. 8. Caietanus, Bannez, Valentia, Aragonius, Lorca, & Turrianus apud Hurtadum Disp. 43. Sect. 1. ac Card. de Lugo Disp. 12. Sect. 5. num. 127. & sequentibus.

11. Dicendum cum hac communi sententia Theologorum, ad iustificationem adulti necessarium esse necessitate medij, vt credat explicitè Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali.

12. Probatur primo ratione. Nam ex dictis quæst. 141. num. 18. Deus nullum adultum iustificat, nisi se liberè ex viribus gratiæ disposuerit ad iustificationem; sed nemo se congruè disponit ad iustificationem, per quam fiat aptus ad consequendum finem supernaturalem, nisi intendat, & speret finem supernaturalem; non potest autem actibus supernaturalibus intendere, ac sperare finem supernaturalem, nisi per fidem credat Deo promittenti finem, ac remunerationem supernaturalem; ergo &c.

13. Probatur secundo ex Apostolo, qui ad Heb. 11. cum dixisset: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus est, & inquirentibus se remunerator est*, paulò post explicans, qualis sit hæc fides, qua antiqui iusti sunt saluati, dicit. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longe eas aspicientes, & salutantes, & confitentes, quia peregrini, & hospites sunt super terram. Qui enim hæc dicunt, significant se patriam inquirere. Et siquidem ipsius meminissent, de qua exierunt, habebant vtique tempus reuertendi; hanc autem meliorem appetunt, hoc est Cælestem. Ideo non confunditur Deus vocari Deus eorum. Parauit enim illis ciuitatem*; ergo ex Apostolo antiqui iusti iustificati sunt, & saluati ex fide promissionum de vita æterna, & de patria cœlesti, ac proinde de remuneratione supernaturali, de qua 1. ad Corint. 2. dicit: *Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparauit Deus ijs, qui diligunt illum; nobis autem reuelauit per Spiritum suum.*

14. Probatur tertiò ex Tridentino, quod Sess. 6. cap. 6. explicans fidem adultis necessariam, dicit illam esse, qua *liberè mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt, & in primis iustificari impium per gratiam eius*: sed iustificatio, qua impius dispositus iustificatur per gratiam, spectat ad remunerationem supernaturalem; ergo ex Tridentino ad iustificationem adulti requiritur fides, qua Deus credatur remunerator remuneratione supernaturali.

15. Quæ-

15. Quæritur quinto, vtrum ad iustificationem adulti requiratur fides, qua explicitè credatur Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali reduplicatiuè, vel sufficiat fides, qua credatur Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali specificatiuè.

16. Respondeo cum Card. de Lugo Disp. 12. Sect. 5. num. 130. sufficere, vt explicitè credatur Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali specificatiuè, hoc est tantæ perfectionis, vt re ipsa sit supernaturalis, etiamsi non cogitetur explicitè de prædicato supernaturalis. Probatur: nam si quis credat Deum esse remuneratorem iustorum, dando illis vitam æternam, & beatitudinem consistentem in visione Dei, etiamsi non cognoscat explicitè talem remunerationem esse supernaturalem, procul dubio potest ex hac fide iustificari; ergo &c.

17. Hinc sequitur ad iustificationem non sufficere, vt de Deo credamus prædicata naturaliter nota, sed requiri, vt credamus aliquod prædicatum naturaliter non notum, sed innotescens solum ex reuelatione, quale prædicatum est, quod Deus sit remunerator remuneratione supernaturali vitæ æternæ, ac remissionis peccatorum.

18. Quæritur sexto, quænam debeant credi per fidem, qua credimus, Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali.

19. Respondeo, quod debent credi omnia illa, quæ includuntur in fide Dei remuneratoris remuneratione supernaturali. Et quia in hac fide includitur, quod Deus impium ad diuinam misericordiam confugientem iustificat per gratiam suam, ideò vt docet Tridentinum, Sess. 6. cap. 6. debet in primis credi *iustificari impium per gratiam ipsius Dei*. Quia rursus in fide remuneratoris includitur Deum vnicuique retribuere iuxta merita, iustis quidem vitam æternam, & supernaturalem beatitudinem, impijs autem æternam miseriam, & priuationem beatitudinis, ideò hoc etiam debet credi necessitate medij. Demum quia in his includitur immortalitas animæ rationalis, ideò debet credi immortalitas animæ rationalis, abstrahendo ab hoc, vtrum anima rationalis sit immortalis naturaliter, vel supernaturaliter, Deo illam in æternum conseruante supernaturaliter.

20. Quæritur septimò, vtrum hæc fides Dei remuneratoris supernaturalis fuerit necessaria etiam ante Christum in statu legis naturæ, & Mosaicæ.

21. Respondeo affirmatiuè. Nam rationes, & auctoritates allatæ probant illam fuisse semper necessariam. Confirmatur: nam Paulus ad Heb. 11. dicens: *sine fide impossibile est placere Deo: accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est: Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis promissionibus &c.* loquitur expresse de iustis ante Christum in lege naturæ, & Mosaica, nimirum de Abel, Henoch, Abraham, Ioseph, Moyse, Samuele, Dauid, & Prophetis.

22. Ad 1. respondeo existentiam Dei, etiam dum de illa habemus euidentiam, credi posse in complexo obscuro, vt explicatum est nu. 5.

23. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Ad iustificationem adulti requiritur, vt per actus voluntatis moueatur in Deum, vt vltimum finem supernaturalem; sed Deus cognoscitur vt vltimus finis supernaturalis per fidem, qua credimus illum esse remuneratorem remuneratione supernaturali; ergo &c. Verum quo pacto Deus non possit amari amore supernaturali charitatis, nisi ex fide Dei remuneratoris supernaturalis, explicabitur infra in Tract. de Charitate, qu. 151. n. 12.

24. Ad 3. nego maiorem. Si quis credat Deum esse remuneratorem, abstrahendo ab hoc, quod sit remunerator remuneratione naturali, vel supernaturali, non cognoscit Deum vt vltimum finem supernaturalem, adeoque non potest per actus voluntatis moueri in Deum vt vltimum finem supernaturalem, prout requiritur ad iustificationem.

25. Ad 4. Deus etiam in lege naturæ, & Mosaica, licet non adeo explicitè, sicut in lege gratiæ, promiserat vitam æternam, & remunerationem supernaturalem, vt patet ex testimonio Pauli ad Hebr. 11. relato num. 13. Ideo etiam in lege naturæ, & Mosaica ad iustificationem adulti erat necessarium necessitate medij, vt crederet Deum esse remuneratorem remuneratione supernaturali.

QVAESTIO CXLIII.

Vtrum omnibus adultis in quolibet statu fuerit necessaria necessitate medij ad salutem, & iustificationem fides implicita, vel explicita Christi, & mysterij Trinitatis?

1. VIdetur semper ad iustificationem, & salutem adulti sufficisse, & adhuc sufficere fides explicita Dei vt remuneratoris supernaturalis, ac non fuisse, nec esse necessaria necessitate medij fides explicita Christi, & Trinitatis, nisi prout continetur explicitè in fide Dei, vt remuneratoris supernaturalis: primo quia Apostolus ad Heb. 12. dicit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus est, & inquirentibus se remunerator est*; sed Apostolus eo loco enumerat omnia necessario credenda ad iustificationem, & salutem, alioquin tradidisset doctrinam valdè diminutam; ergo illa sufficiunt, & nihil aliud credendum est necessario necessitate medij ad iustificationem, & salutem.

2. Secundo ad iustificationem, & salutem adulti non est necessaria necessitate medij alia fides, quam quæ sufficienter dirigit ad intendendum vltimum finem supernaturalem, eumque à Deo firmissimè sperandum, & ad Deum super omnia amandum amore amicabili,

bili, cum voluntate efficaci obseruandi omnia diuina præcepta; sed fides explicita Dei vt remuneratoris supernaturalis sufficienter dirigit ad hæc, iuxta dicta quæst. 142. num. 6. ergo &c.

3. Tertio si dicatur fidem Dei vt remuneratoris supernaturalis suffeciſſe ante aduentum Christi, non sufficere post aduentum Christi, & post prædicationem Euangelij, contra est: nam argumenta allata probant fidem Dei remuneratoris sufficere etiam post aduentum Christi. Nam Paulus post aduentum Christi, & christianis loquens, dixit: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator est*: & etiam post Christum fides Dei vt remuneratoris supernaturalis sufficienter dirigit ad intendendum finem supernaturalem, & Deum super omnia amandum amore amicabili, & sufficienti ad iustificationem.

4. Quarto ideo ante aduentum Christi aliqui poterant saluari, & iustificari per solam fidem Dei vt remuneratoris, quia aliquibus poterat proponi sola reuelatio Dei vt remuneratoris supernaturalis, absque eo quod proponeretur reuelatio Mediatoris venturi, ac proinde poterant credere in Deum vt remuneratorem supernaturalem, eumque super omnia diligere, & sic iustificari, & saluari; sed etiam post Christum potest alicui ab initio proponi sola reuelatio Dei vt remuneratoris supernaturalis, absque eo quod proponatur Christus, qui iam venit, & passus est pro nobis, & ille potest credere in Deum vt remuneratorem supernaturalem, eumque super omnia diligere, & sic iustificari; ergo &c.

5. Respondeo, quod vt docet S. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 7. ad 3. ex eoque communiter Theologi, qui credit explicitè Deum esse iustificatorem, saluatorem, & remuneratorem supernaturalem hominum secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus cognoscentibus spiritus reuelasset, credit implicitè Mediatorem, hoc est Christum, siquidem Christus est præcipuum medium, per quod Deus homines iustificat, & saluat; credit etiam implicitè Trinitatem, siquidem Deus est trinus, & vnus, & Christus mediator est secunda Persona Trinitatis, ac per gratiam Spiritus Sancti iustificat, & sanctificat homines; sed vt dictum est quæst. 142. semper fuit adultis necessaria necessitate medij fides Dei vt iustificatoris, & remuneratoris per media sibi placita, & aliquibus reuelata; ergo semper fuit omnibus necessaria necessitate medij fides implicita Christi, & mysterij Trinitatis. Quæritur, vtrum vltra hanc fidem implicitam Christi, & Trinitatis, ante Christum in lege naturæ, & Mosaica, & post Christum in statu legis Euangelicæ, fuerit, & sit necessaria necessitate medij alia fides magis explicita Christi, & Trinitatis, & quænam sit talis fides explicita?

6. Plures sunt sententiæ, ac reduci possunt ad quinque, duas extremas, & tres medias. Prima sententia extrema docet, nunquam post peccatum Adæ ad iustificationem, & salutem adultorum suffeciſſe fidem implicitam Christi contentam in fide Dei vt remuneratoris supernaturalis, sed semper fuisse necessariam necessitate medij fidem explicitam Christi sub conceptu mediatoris. Ante Christum ergo in lege naturæ, & Mosaica debebat credi Deum esse iustificatorem, & saluatorem per mediatorem mittendum; post Christum credi debet Deum esse iustificatorem, & saluatorem per mediatorem iam missum, qui mediator est Christus. Docuerunt hanc sententiam Corduba in Quæstionario, lib. 2. quæst. 5. ad 3. Coninch. de Fide disp. 14. dub. 9. num. 147. Suarius autem disp. 12. de Fide, sect. 4. nu. 17. putat illam esse probabilem, ac num. 14. dicit, quod videtur certè fuisse Augustini, præsertim Ep. 109. & lib. 18. de Ciuit. cap. 47. lib. 4. contra duas Epist. Pelagianorum, cap. 21. & lib. 3. cap. 4. & lib. 15. contra Faustum, cap. 24. & sequentibus.

7. Secunda sententia extremè contraria docet semper etiam post Christum ad iustificationem adulti, & salutem suffeciſſe, & sufficere fidem implicitam Christi, vt contentam in fide Dei vt remuneratoris supernaturalis, ac fidem magis explicitam non esse necessariam necessitate medij, sed necessitate solius præcepti. Docuerunt hanc sententiam Michael de Medina lib. 4. de Recta *in Deum* fide, cap. 10. Vega lib. 6. in Trident. cap. 2. Iauellus 2. par. Christianæ Philosophiæ, tract. 1. cap. 1. Zumel 1. 2. quæst. 89. art. 6. disp. 4. & alij, quos sequuntur Suar. disp. 12. sect. 4. n. 10. Turrianus disp. 27. dub. 4. Hurtadus disp. 12. sect. 4. nu. 91. & alij.

8. Tertia sententia media docet in lege naturæ suffeciſſe fidem implicitam Christi contentam in fide explicita Dei vt remuneratoris supernaturalis; in lege Mosaica Iudæis adultis ad iustificationem, & salutem fuisse necessariam necessitate medij fidem explicitam Christi sub conceptu mediatoris à Deo mittendi; ac multo magis in lege gratiæ post Christum esse necessariam necessitate medij fidem Christi, qui iam venerit, ac sit Deus, & homo, ac passus sit pro peccatis nostris. Docuerunt hanc sententiam Aragonius de Fide quæst. 2. art. 5. concl. 4. & 5. Granado contro. 1. tract. 10. disp. 2. sect. 2. & alij. Videtur autem hæc sententia esse S. Thomæ 2. 2. quæst. 2. art. 7. ad 3. vbi loquens de Gentilibus dicit: *Si qui tamen saluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt saluati absque fide mediatoris, quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in diuina prouidentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus reuelasse, secundum illud Iob. 35. Qui docet nos super iumenta terræ*: Et Comm. in cap. 11. Epist. ad Heb. explicans illa verba *Accedentem ad Deum oportet*

credere, expressè videtur hanc sententiam tradere.

9. Quarta sententia similiter media docet ante Christum non solum gentilibus, sed etiã Iudæis ad iustificationem, & salutem sufficisse fidem implicitam Christi inclusam in fide implicita Dei vt remuneratoris supernaturalis; post Christum in lege gratiæ necessariam esse necessitate medij fidem explicitam Christi. Docet hanc sententiam Valentia de Fide, quæst. 2. puncto 4. Sanchez lib. 3. in Decal. cap. 2. & alij.

10. Quinta demum sententia media docet etiam post Christum ad iustificationem adulti sufficere fidem implicitam Christi inclusam in fide Dei vt remuneratoris supernaturalis, verum ad gloriæ, & salutis consecutionem esse necessariam necessitate medij fidem explicitam Christi. Docent hanc sententiam Canus Relect. de Sacram. part. 2. concl. 3. Ioannes de Bononia, tract. de Prædest. in Resp. ad Obiectiones, Ledesma, Bannez, Aragonius, & alij, quos refert Suar. disp. 12. de Fide, sect. 4. nu. 88.

11. Dicendum primo: probabilius est post peccatum Adæ fidem explicitam Christi saltem sub conceptu Mediatoris fuisse pro quolibet statu omnibus adultis ita necessariam necessitate medij ad iustificationem, & salutem, vt nemo sine illa potuerit iustificari, ac saluari.

12. Probatur primo ex Scriptura. Ad Rom. 3. *Iustitia Dei per fidem Iesu Christi in omnes, & super omnes, qui credunt in eum. Non enim est distinctio. Omnes enim peccauerunt, & egent gloria Dei*; ergo Apostolus docet, quod quia omnes peccauerunt, in Adamo nimirum, omnes indigent gloria Dei, & iustitia Dei per fidem Iesu Christi, & quod non est distinctio; sed etiam qui fuerunt ante Christum in Adam peccauerunt; ergo omnes etiam qui fuerunt ante Christum, egerunt iustitia Dei per fidem Iesu Christi, & concludit: *vt sit ipse iustus & iustificans eum, qui ex fide est Iesu Christi.*

13. Posset responderi ad fidem Christi sufficere, vt sit fides causata ex meritis, & gratia Christi, non requiri, vt sit fides Christi vt obiecti, vel non requiri vt sit fides explicita Christi vt obiecti, sed sufficere, vt sit fides implicita Christi contenta in fide explicita Dei, vt remuneratoris supernaturalis.

14. Sed contra; nam Apostolus dicit iustitiam Dei dari per fidem Iesu Christi omnibus, qui credunt in eum, idest Christum, vt patet ex contextu, & explicat S. Thomas in Commentario; ergo loquitur de fide, quæ sit Christi vt obiecti; sed non loquitur de fide solum implicita contenta in fide explicita Dei, vt remuneratoris supernaturalis; ergo &c. Probatur assumptum; nam si loqueretur de hac fide solum implicita, eodem pacto fuisset requisita ad iustificationem fides Christi, ac fides aliorum mediorum à Deo ordinatorum ad iustificationem, qualia media sunt sacramenta, prædicatio Apostolorum &c. sed est absurdum, & contra communem sensum, quod non aliter fuerit ad iustificationem requisita fides Christi, ac fides aliorum mediorum; ergo &c. Probatur maior; nam fides Christi requirebatur vt inclusa in fide Dei, vt iustificatoris, & remuneratoris per media ab ipso ordinata; sed non solum Christus est medium à Deo ordinatum ad iustificationẽ, sed etiam sacramenta, prædicatio Apostolorum &c. sunt media ad eumdem finem à Deo ordinata; ergo &c. Breuiter: dum Scriptura, & Patres dicunt, semper ad iustificationem adultorum fuisse necessariam fidem Christi, significant illam non solum fuisse necessariam illo modo generali, quo fuit necessaria fides aliorum mediorum à Deo ordinatorum ad nostram iustificationem; ergo fuit necessaria fides explicita Christi, saltem sub conceptu Mediatoris à Deo mittendi. Confirmatur; nam Actorum 4. Petrus loquens de Christo dicit; *non est in alio aliquo salus. Neque enim aliud nomen est sub cœlo datum hominibus, in quo oporteat nos saluos fieri*; ergo oportet nos saluos fieri in nomine Christi, credendo nimirum in Christum sub aliquo nomine, & conceptu, non communi, sed proprio ipsius; sed si sufficisset fides implicita Christi inclusa in conceptu Dei vt remuneratoris per media à Deo disposita, sufficisset fides Christi sub conceptu, & nomine medij ad nostram salutem, qui conceptus, & quod nomen est commune omnibus alijs medijs à Deo ordinatis ad nostram iustificationem, & salutem; ergo nunquam suffecit fides Christi sub eo conceptu, & nomine generali, sed fuit necessaria fides Christi, sub conceptu, & nomine mediatoris proprio ipsius Christi.

15. Probatur secundo ex Patribus. Ignatius Epist. ad Philippenses dicit; *Omnes Sancti saluandi sunt per Christum, in ipso sperantes, atque ipsum spectantes*; sed valdè impropriè Sancti, qui fuerunt ante Christum, dicuntur sperasse in Christo, & ipsum spectasse, si non crediderunt, & sperarunt in ipso, saltem sub conceptu mediatoris; ergo &c.

16. Hieronymus in cap. 2. Epist. ad Gal. explicans illa verba: *Ex operibus legis non iustificabitur omnis caro*, dicit: *Quos admonere debemus, eos hic dici iustitiam non consecutos, qui tantum ex operibus iustificari se posse credunt, sanctos autem, qui antiquitus fuerunt, ex fide Christi iustificatos, Siquidem Abraham vidit diem Christi, & lætatus est*, Io. 8. *& Moyses maiores diuitias æstimabat thesauris Aegyptiorum improperium Christi. Aspiciebat enim in remunerationem.* Ad Hebr. 1. Et in Comm. cap. 3. ad Ephesios explicans illa verba, *in quo habemus fiduciam, & accessum in confidentia per fidem eius*, dicit; *cuius fiduciæ, atque accessus, & origo fides in Christo est*: In Comm. cap. 21. Matthæi explicans illa verba: *Turbæ, quæ præcedebant, & sequebantur, clamabant, dicentes Hosanna &c.* dicit; *vtrumque ostendit populum,*

lum, & qui ante Euangelium, & qui post Euangelium Domino crediderunt, consona Iesum confessionis voce laudare, & secundum superioris parabolæ exemplum diuersarum horarum operarios vnum fidei accipere præmium; ergo Hieronymus docet omnes etiam ante Christum iustificatos, & saluatos ex fide Christi, procul dubio speciali, non autem illa generali, qua credebantur omnia media ad salutem.

17. Augustinus hoc idem clarè docet pluribus locis. Epist. 157. non multo post initium dicit: *Cuius hominis, eiusdemque Dei saluberrima fide, etiam illi iusti salui facti sunt, qui priusquam veniret in carne, crediderunt in carne venturum. Eadem enim est fides nostra, & illorum, quoniam hoc illi crediderunt futurum, quod nos credimus factum*; *vnde dicit Apostolus: habentes eumdem spiritum fidei &c.* ergo expressè dicit antiquos credidisse futurum, quod nos credimus factū; ergo iustificati sunt in fide Christi sub conceptu mediatoris venturi: & paulo post dicit: *Si ergo & illi, ideſt Patres, portare iugum legis veteris non valentes, per gratiam Domini nostri Iesu Christi, se saluos fieri crediderunt, manifestum est, quod hæc gratia etiam antiquos iustos viuere fecit ex fide.* Et Paulo post concludit. *Proindè cum omnes iusti, hoc est veraces Dei cultores siue ante Incarnationem, siue post Incarnationem Christi, nec vixerint, nec viuant, nisi ex fide Incarnationis Christi, in quo est gratiæ plenitudo, profectò quod scriptum est Act. 4. non esse aliud nomen sub cœlo, in quo oportet saluos fieri nos, ex illo tempore valet ad saluandum genus humanum, in quo in Adam vitiatum est genus humanum*; ergo docet vniuersim iustos etiam ante Christum non vixisse vita gratiæ, nisi ex fide Incarnationis &c. Epist. 89. ante medium: *Vt sciamus etiam antiquos iustos, quicumque esse potuerunt, non nisi per eamdem fidem liberatos, per quam liberamur & nos, scilicet Incarnationis, quæ illis prænunciabatur, sicut à nobis facta annunciatur: ideo idem Apostolus Christum hominem dicit, cum sit & Deus, ne quis existimet antiquos iustos per Deum tantummodo Christum, ideſt per Verbum, quod erat in principio, non etiam per fidem Incarnationis eius, qua & homo Christus dicitur, fuisse liberatos.* E paulo post: *Hæc ergo fides etiam antiquorum iustorum fuit. Vnde & Apostolus dicit: habentes eumdem spiritum fidei &c. Non diceret eumdem spiritum fidei, nisi admonens etiam antiquos iustos habuisse ipsum spiritum fidei, hoc est Incarnationis Christi, sed quia illis futura prænunciabatur, quæ iam facta à nobis enunciatur &c.* Lib. de Natura, & Gratia, cap. 2. dicit. *Si natura humana sibi posset sufficere ad implendam, perficiendamque iustitiam, de præmio debet esse secura, etiamsi fides aliquo tempore eam latuit sanguinis Christi &c. Quod si potuit, aut potest, hoc ego dico, quod de lege dixit Apostolus ad Gal. 2. ergo Christus gratis mortuus est &c. Si autem non gratis Christus mortuus est*; *ergo omnis humana natura iustificari, & redimi ab ira Dei iustissima, hoc est vindicta, nullo modo potest, nisi per fidem, & sacramentum sanguinis Christi.* Lib. 8. de Ciuit. cap. 47. loquens de Iob, qui cum esset ex populo gentili, fuit iustus, & placuit Deo, dicit: *Diuinitus autem prouisum fuisse non dubito, vt ex hoc vno sciremus, etiam per alias gentes esse potuisse, qui secundum Deum vixerunt, eique placuerunt, pertinentes ad spiritualem Hierusalem: quod nemini concessum fuisse credendum est, nisi cui diuinitus reuelatus est vnus mediator Dei, & hominum homo Christus Iesus, qui venturus in carne sic antiquis prænunciabatur, quemadmodum nobis venisse nunciatus est, vt vna, eademque fides per ipsum omnes in Dei ciuitatem, in domum Dei, in templum Dei prædestinatos perducat ad Deum.* Lib. 2. de Peccato Originali, cap. 24. dicit. *Sine fide ergo Incarnationis, ac mortis, ac resurrectionis Christi, nec antiquos iustos, vt iusti essent à peccatis potuisse mundari, & Dei gratia iustificari, veritas christiana non dubitat, siue in ys iustis, quos sacra Scriptura commemorat, siue in ys iustis, quos illa quidem non commemorat, sed tamen fuisse credendi sunt, vel ante diluuium, vel inde vsque ad datam legem, vel ipsius legis tempore, non solum in filijs Israel, sicut fuerunt Prophetæ, sed etiam extra eumdem populum, sicut fuit Iob*; ergo Augustinus non solum docet neminem in vllo statu iustificatum sine fide explicita Christi, sed dicit, quod de hoc, tamquam de certissimo dogmate, veritas christiana non dubitat. Possent afferri alia testimonia Augustini, sed hæc abundè sufficiunt.

18. Quæres, vtrum huic doctrinę Patrum, ac præsertim Augustini contradicat S. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 7. ad 3. vbi loquens de Gentilibus ante Christum, postquam ostendit Iob, Sybillas, & plures alios habuisse reuelationem de Christo, concludit. *Si qui tamen saluati fuerunt, quibus reuelatio non fuit facta, non fuerunt saluati absque fide mediatoris, quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt fidem implicitam, in diuina prouidentia credentes, Deum esse liberatorem hominum, secundum modos sibi placitos, & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus spiritus reuelasset, secundum illud Iob 35. Qui docet hominem scientiam.*

19. Respondeo S. Thomam loco citato cautè loqui, & solum asserere, quod si qui saluati sunt absque fide explicita Christi sub conceptu mediatoris, non sunt saluati sine fide explicita creatoris: at non concedit absolutè vllum adultum saluatum esse sine fide explicita Christi, saltem sub conceptu mediatoris; ergo S. Thomas eo loco non contradicit Augustino, & alijs Patribus absolutè negantibus quemquam saluatum esse, aut in hac prouidentia saluari potuisse, sine fide explicita mediatoris. Etiamsi igitur S. Thomas alibi, ac præsertim in Comm. cap. 11. Epist. ad Hebræos insinuet aliquos absolutè saluatos fuisse sine fide explicita Christi sub conceptu mediatoris, dicendum, quod id limitat loco citato Summæ, in quo quæstionem hanc examinat magis ex professo.

20. Posito, quod post peccatum Adami nullus adultus fuerit iustificatus, & saluatus sine fide explicita Christi saltem sub conceptu mediatoris, quæri potest primo, vtrum fides ex-

explicita Christi saltem sub conceptu mediatoris fuerit ad iustificatiouem adultorum necessaria, quasi ex natura rei, & ex obiecto, an solum concominanter, & ex ordinatione extrinseca Dei?

21. Respondeo fuisse necessariam solum concomitanter, & ex ordinatione extrinseca Dei, non autem quasi ex natura rei, & ex obiecto. Probatur: nam ex natura rei, & ex obiecto solum requiritur fides sufficienter dirigens ad intendendum vltimum finem supernaturalem, ad eius consecutionem à Deo sperandam, & ad amandum Deum super omnia amore amicabili; sed fides explicita Dei, vt remuneratoris supernaturalis, sufficienter dirigit ad hæc, vt explicatum est quæst. 142. nu. 6. ergo ex natura rei, & ex obiecto solum est necessaria, & sufficiens fides explicita Dei, vt remuneratoris supernaturalis, ac proindè fides explicita Christi, saltem sub conceptu mediatoris, fuit necessaria solum concomitanter, & ex ordinatione extrinseca Dei. Quia verò Apostolus ad Heb. 11. voluit solum assignare ea, quorum fides explicita est adultis necessaria ad iustificationem ex natura rei, & quasi ex obiecto, solum assignauit fidem Dei vt remuneratoris, ac non fecit mentionem fidei explicitæ mediatoris, quam tamen alibi locis citatis satis clarè insinuat esse necessariã, intellige concomitanter, vt dictum est.

22. Sed explicandum est, quo pacto fides mediatoris licet non fuerit ad iustificationem adultorum necessaria ex obiecto, & ex natura rei, fuerit necessaria concomitanter, & ex ordinatione diuina.

23. Granado 2.2. controu. 1. de Fide, tract. 10. disp. 2. sect. 3. nu. 2. vt explicet, quo pacto post Christum, & post prædicationem Euangelij, nemo possit iustificari sine fide explicita Christi, docet ad prouidentiam Dei spectare, vt qui credit in Deum supernaturalem remuneratorem, & est facturus actus voluntatis supernaturales sufficienter disponentes ad iustificationem, habeat etiam explicitam notitiam Christi, ac Deum non concurrere ad actus voluntatis sufficienter disponentes ad iustificationem, nisi simul efficiendo, vt ille explicitè credat in Christum. Proportionaliter posset dici ante Christum ad diuinã prouidentiam spectasse, vt omnes adulti, qui ex fide Dei remuneratoris erant Deum amaturi super omnia, & sic se sufficienter disposituri ad iustificationem, haberent notitiam, & fidem implicitam Christi sub conceptu mediatoris.

24. Facilius, & melius dici potest, Deum post lapsum Adami reuelasse simul, & indistinctè, se esse iustificatorem, & remuneratorem per mediatorem, & ita res disposuisse, vt nemini proponatur sufficienter ad credendum super omnia fide diuina reuelatio de Deo vt iustificatore, & remuneratore, quin proponatur sufficienter reuelatio de Deo vt iustificatore, & remuneratore per mediatorem; sed cum duo articuli simul proponuntur sufficienter, non potest fide diuina credi vnus, quin explicitè credatur alius; ergo nemo potuit vnquam, aut potest fide diuina credere in Deum vt iustificatorem, & remuneratorem supernaturalem, quin simul credat in Deum vt iustificatorem, & remuneratorem per mediatorem; ergo sicut ad iustificationem adulti necessaria est ex obiecto, & ex natura rei fides super omnia Dei vt remuneratoris supernaturalis, sic concomitanter est, & semper fuit necessaria fides Christi, saltem sub conceptu mediatoris.

25. Explicatur. Adam post peccatum non potuit iustificari, & saluari, nisi credendo super omnia in Deum, vt iustificatorem, & saluatorem per gratiam suam, & ex hac fide sperando iustificationem à Deo, & se conuertendo ad Deum per actum perfectæ charitatis; sed non potuit credere in Deum vt iustificatorem, & saluatorem, nisi Deus illi reuelasset se esse paratum ad illum iustificandum per gratiam, si conuerteretur ad Deum, credendo, sperando, & amando; ergo procul dubio Adamo post lapsum facta fuit hæc reuelatio; sed Adamo vtpotè capiti, & principi generis humani fuit reuelatus Deus, non solum vt iustificator, & saluator, sed etiam vt iustificator, & saluator per mediatorem venturum; ergo Adam non potuit credere in Deum vt iustificatorem, & saluatorem, quin crederet simul in mediatorem venturum, adeoque non potuit iustificari sine fide explicita Christi, saltem sub conceptu mediatoris; sed Adam dum filios, & nepotes instruebat in fide sibi reuelata, instruebat illos in fide Dei vt iustificatoris, & saluatoris per mediatorem mittendum; ergo etiam illi non poterãt fide diuina credere vnum sine altero, adeoque si erant adulti, non poterant iustificari sine fide Christi, saltem sub conceptu mediatoris venturi. In familia igitur Adami orta est prima Ecclesia hominum credentium in Deũ iustificatorem, saluatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, quæ sicut fuit Ecclesia credentium in Christum, potest dici fuisse Ecclesia christiana: & sicut familia Adami propagata deinde est in plures familias, & gentes, ita Ecclesia cum fide in Deum vt iustificatorem, saluatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, propagata est in plures familias, & gentes, diuina prouidentia ita disponente, vt nemini sufficienter per signa credibilitatis, & internam illuminationem proponeretur Deus vt iustificator, saluator, & remunerator supernaturalis, quin proponeretur vt iustificator &c. per mediatorem venturum.

26. Confirmatur, & magis explicatur. Nam de facto post prædicationem Euangelij sola religio christiana habet sufficientem credibilitatem ad fidem super omnia; sed religio christiana ex prima nominis significatione est religio credens in Deum vt iustificatorem,

saluatorem, & remuneratorem per Christum; ergo de facto post prædicationem Euangelij nemini proponitur vera religio vt sufficienter credibilis, quin proponatur Christus, ac proinde nemo potest credere super omnia, prout requiritur ad iustificationem adulti, quin credat in Christum. Ante Christum parvulis Iudæorum, cum perueniebant ad vsum rationis, religio Iudæorum proponebatur vt sufficienter credibilis; sed religio Iudæorum ex primo conceptu, & explicatione nominis erat religio expectantium Messiam, ac proinde credentium in Deum vt remuneratorem per Messiam venturum; ergo etiam Iudæi cum perueniebant ad vsum rationis, non poterant credere super omnia in Deum vt remuneratorem, quin simul crederent in Christum, hoc est in Messiam venturum. Ex populis gentilium nullus adultus poterat iustificari, nisi ex fide stricta Dei vt remuneratoris supernaturalis, fundata non in solo testimonio creaturarum, sed in diuinam reuelatione, vt dictum est quæst. 141. num. 23. Vel ergo hæc reuelatio fiebat ipsis immediatè ministerio Angelorum &c. & existimandum est, quod indiuisibiliter illis reuelarentur Deus vt iustificator, & remunerator supernaturalis per mediatorem venturum; vel fiebat mediatè per hominem, & hic debebat proponere signa credibilitatis, quæ habebat aliqua Ecclesia, vel familia fidelis, puta Ecclesia Iudæorum, familia Abrahæ, familia Iob, &c. sed in istis Ecclesijs, vel familijs fidelibus dabantur indiuisibiliter signa credibilitatis pro reuelatione Dei vt remuneratoris per mediatorem venturum; ergo &c. Proportionaliter ante diluuiũ Adam propagauit familiam, & Ecclesiam credentium in Deum vt iustificatorem, & remuneratorem per mediatorem venturum, quæ Ecclesia habebat signa credibilitatis indiuisibiliter pro hoc toto, adeoque nemini proponebatur vt sufficienter credibile vnum sine altero, ac proinde nemo poterat credere super omnia vnum sine altero. Confirmatur rursus. Nam quotquot ex populo gentili scimus habuisse fidem, scimus habuisse fidem mediatoris, & Redemptoris. Nam Iob. cap. 19. professus est fidem Christi, dicens: *Scio enim quod Redemptor meus viuit &c. & in carne mea videbo Deum Saluatorem meum &c.* quibus verbis videtur profiteri fidem redemptoris, tanquam vulgatam apud fideles illius temporis. Sibyllæ etiam multa scripserunt de Christo.

27. Opponi potest primò: Apost. ad Gal. 3. dicit: *Antequam veniret fides, sub lege custodiebamur, concluſi in eam fidem, quæ reuelanda erat*; ergo Apostolus docet, quod ante fidem explicitam Christi, quæ reuelata fuit per prædicationem Euangelij, tempore legis naturæ, ac legis Mosaicæ dabatur solum fides implicita Christi.

28. Respondeo fidem antiquorum de Christo procul dubio fuisse implicitam, si comparetur cum fide nostra, vt magis explicatur paulo post.

29. Opponi potest secundo: Tridentinum sess. 6. cap. 2. dicit Christum ante legem, & legis tempore multis Sãctis Patribus fuisse declaratum, & promissum; ergo significat non fuisse declaratum, & promissum omnibus hominibus.

30. Respondeo Tridentinum loqui de declaratione, & promissione immediata, at non negare, quod per illos, quibus Christus fuit immediatè reuelatus, & promissus, fuerit etiam mediatè promissus, & declaratus alijs, saltèm sub conceptu mediatoris.

31. Opponi potest tertiò: Iustinus Apol. 2. pro christianis, Clemens Alexandrinus lib. 6. Stromatum, Chrysostomus Hom. 17. in Matth. docent gentiles ante Christum potuisse saluari sine fide explicita Christi; ergo &c.

32. Respondeo Patres illos à Suario disp. 12. de Fide, sect. 2. num. 1. referri pro sententia Vegæ, & aliorum docentium, gentiles ante Christũ potuisse iustificari per cognitionem naturalem Dei, quæ sententia procul dubio est reijcienda ex dictis quæst. 141. num. 2. & seqq. Possunt etiam afferri pro sententia asserente aliquando suffecisse fidem latè dictam ex testimonio creaturarum, quæ sententia reiecta est eadem quæst. num. 21. Addo Chrysostomum posse ita explicari, vt neget solum fuisse necessariam fidem explicitam Christi, sub conceptu filij Dei incarnati, non autem sub conceptu mediatoris.

33. Opponi possunt quarto Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacr. part. 10. cap. 6. vbi negat ante Christum fuisse necessariam fidem explicitam Christi, & Bernardus Epist. 77. Hugoni consentiens.

34. Respondeo Hugonem, & Bernardum eo loco impugnare quemdam, qui asserebat (verba Bernardi sunt) *Omnes antiquos iustos, quotquot videlicet Christi aduentum præcesserunt, tantam omnino habuisse præscientiam futurorum, quantam nos, qui post fumus, præactorum scientiam, ita vt nullus vel simplicium iustorum aliquid prorsus ignoraret ex omnibus, quæ nobis Euangelica pandit historia, V. G. Verbum Incarnatum, partum virginalem, doctrinam Saluatoris, miracula, crucem, mortem, sepulturam, descensum ad inferos, resurrectionem, & ad cœlos ascensionem &c.* Reiecta hac sententia, Bernardus concludit, explicans, quænam illi deberent explicitè credere, ac dicit: *Ita ergo multi ante Saluatoris aduentum Deum omnipotentem tenentes, & diligentes suæ saluti gratuitum promissorem, credentes in promissione fidelem, sperantes certissimum redemptorem, in hac fide, & saluatione saluati sunt licet quando, & quo ordine salus repromissa fieret, ignorarent*; ergo Bernardus docet omnes antiquos credidisse, & sperasse certissimum Redemptorem, ac proinde credidisse in Christum sub conceptu Redemptoris, seu mediatoris. Idem docet Hugo loco citato; ergo Bernardus, & Hugo stant pro nostra sententia.

35. Op-

35. Opponi potest quinto ex Suario disp. 12. sect. 3. num. 15. Medium omnibus necessarium debuit publicè omnibus prædicari, & promulgari; sed tempore legis naturæ, & Mosaicæ Christus etiam sub conceptu mediatoris non fuit publicè prædicatus, & promulgatus omnibus, præsertim gentilibus; ergo nō est verosimile fidem Christi sub conceptu mediatoris fuisse medium omnibus, & singulis adultis necessarium ad salutem.

36. Respondeo, quod eodem argumento probari posset fidem explicitam Dei, vt reuelantis se esse iustificatorem, & remuneratorē supernaturalem, non fuisse omnibus, & singulis adultis necessariam ad iustificationem, & salutem, siquidem hæc reuelatio non fuerat publicè prædicata, & promulgata omnibus, præsertim gentilibus. Sicut ergo Suarius dicit hanc reuelationem ex quadam traditione fuisse sufficienter promulgatam, sic nos dicimus reuelationem Dei vt iustificatoris, & remuneratoris per mediatorem fuisse sufficiēter promulgatam, ita vt omnes adulti, diuina gratia excitati, possent inquirere, & ad talis reuelationis sufficientem notitiam peruenire, & credere, ac iustificari.

37. Vrget Suarius. Fides explicita Christi vt mediatoris supponit notitiā explicitā peccati originalis; ergo etiam fides explicita peccati originalis fuisset medium necessariū ad salutē.

38. Respondeo, nego antecedens. Nam fides, qua creditur Deum esse iustificatorem, & remuneratorem supernaturalem per mediatorem, non supponit fidem explicitam peccati originalis, sed solum supponit fidem de hoc, quod nemo possit consequi promissam iustificationē à peccatis, & remunerationem, nisi per mediatorem.

39. Quæri potest secundo, vtrum fides Christi ab initio fuerit minus explicita, deinde fuerit magis explicita, tum in maioribus, tum in minoribus, ita vt in lege naturæ fuerit minus explicita, quam in lege Mosaica, & in lege Mosaica fuerit minus explicita, quam post Christum in lege Euangelica?

40. Respondeo affirmatiuè, vt docent Patres, & Theologi, ac præsertim Hugo de S. Victore, lib. 1. de Sacr. part. 10. cap. 6. Bernardus Epist. 77. ac S. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 7. & alij communiter.

41. Primo ergo, vt docet S. Thomas 1. p. quæst. 64. art. 1. ac plures alii, quos refert, & sequitur Suarius, lib. 5. de Angelis, cap. 16. Angeli dum fuerunt in statu viæ, habuerunt reuelationem, & fidem Incarnationis, ac Christi, licet ignorarint Verbum incarnandum occasione peccati. Immò, vt docet Suarius lib. 7. de Angelis, cap. 13. alijque apud ipsum, Lucifer, & Angeli mali peccarunt occasione reuelationis ipsis factæ de Incarnatione Verbi. Videri possūt quæ de hoc puncto dixi tom. 1. qu. 157. n. 7. & sequ. & qu. 182.

42. Secundo vt docet S. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 7. in corp. *Adam ante statum peccati habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per passionem, & resurrectionem, quia homo non fuit præscius peccati futuri. Videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse per hoc, quod dixit: Propter hoc relinquet homo Patrem, & Matrem, & adhærebit vxori suæ, vt habetur Gen. 2. & hoc Apost. ad Eph. 5. dicit Sacramentum magnum esse in Christo, & Ecclesia, quod quidem Sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse.* Addo, quod quia vt dictum est quæst. 141. num. 20. primi parentes ante lapsum disposuerunt se ad gratiam sanctificantem per fidem, & actus supernaturales, rationabiliter censeri potest illos se disposuisse per fidem Christi.

43. Tertiò vt eodem art. 7. docet S. Thomas, *post peccatum fuit explicitè creditum*, ab Adamo nimirum, & maioribus, *mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem, & resurrectionem, quibus humanum à peccato genus, & morte liberatur. Alioquin enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificijs, & ante legem, & sub lege, quorum quidem sacrificiorum significatum explicitè maiores cognoscebant, minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea diuinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem.* Adamo igitur post peccatum reuelatus fuit explicitè Christus Deus, & homo per suam passionem, & resurrectionem redempturus genus humanum, ac ex fide explicita incarnationis, passionis, & resurrectionis iustificatus est. Ideò ad passionem Christi figurandam instituit varia sacrificia, præsertim cruenta; ac Gen. 4. de Abel dicitur: *Abel quoque obtulit de primogenitis gregis sui, & de adipibus eorum.* Reuelatio explicita horum mysteriorum communicabatur maioribus, ac doctioribus, qui instruebantur de significatione sacrificiorum; minoribus verò, id est simplici populo communicabatur reuelatio implicita mediatoris venturi, & instruebantur ad hoc, vt crederent per sacrificia significari quæ spectant ad mediatorem venturum, ideoque iustificabantur per fidem explicitam Christi sub conceptu mediatoris, & per fidem implicitam eorum, quæ spectant ad eius passionem, & resurrectionem. Ideò Christus Apoc. 13. dicitur *Agnus occisus ab origine mundi*, quia eius mors fuit credita, & figurata sacrificijs institutis ab origine mundi.

44. Quarto addit ibidem S. Thomas: *Sicut supra dictum est quæst. 1. art. 7. ea, quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognouerunt, quanto Christo propinquiores fuerunt.* Desumpsit hanc doctrinam S. Thomas ex Patribus, & præsertim ex Gregorio, qui Hom. 16. in Ezech. dicit: *secundum incrementa temporum creuit scientia Sanctorum Patrum, & quanto viciniores aduentui Saluatoris fuerunt, tanto Sacramenta salutis plenius perceperunt.* Hugo de S. Victore lib. 1. de Sacramentis, par. 10. cap. 6. hoc magis explicans dicit. *Ante legem Deus creator credebatur,*

& ab eo salus, & redemptio expectabatur, per quem verò, & quomodo eadem salus implenda, ac perficienda foret, exceptis paucis, quibus hoc scire singulariter in munere datum erat, à cæteris etiam fidelibus ignorabatur. Sub lege autem Persona Redemptoris mittenda prædicabatur. Quæ autem ipsa Persona hæc foret, homo, an Angelus, an Deus, nondum manifestabatur: soli hoc cognouerunt, qui per spiritum singulariter ad hoc illuminati fuerunt. Sub gratia autem manifestè omnibus iam, & prædicatur, & creditur modus redemptionis, & qualitas Personæ assumptæ. Semper tamen in Ecclesia Dei fidem, & cognitionem fuisse credimus Incarnationis, & passionis Christi, quia ab initio nunquam defuerunt, qui hoc cognouerunt. Alij saluabantur, quia horum perfectioni fide simplici iungebantur, & eos bene operando, sequebantur. Dum dicit, quod etiam ante legem expectabatur redemptio, significat, quod expectabatur redemptor, adeoque Christus sub conceptu redemptoris.

45. Quæritur tertiò, vtrum in lege gratiæ post promulgatum Euangelium, adultis ad iustificationem sit necessaria fides explicita Christi, non solum sub conceptu mediatoris, sed sub conceptu filij Dei, qui factus sit homo, & pro nobis crucifixus, & mortuus sit, ac deinde resurrexerit?

46. Respondeo esse necessariam, non quidem ex natura rei, & ex obiecto, sed concomitanter, & ex ordinatione extrinseca Dei, proportionaliter ad dicta nu. 16. Probatur: nam ex dictis num. 21. post prædicationem Euangelij sola religio christiana habet sufficientem credibilitatem; sed religio christiana ex ipsa nominis significatione est religio credens in Deum, vt iustificatorem, & remuneratorem per Christum Filium Dei, pro nobis in nostra carne crucifixum, & qui deinde resurrexit; ergo nemini proponitur sufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris supernaturalis, quin proponatur Christus filius Dei pro nobis crucifixus, & qui resurrexit; ergo nullus adultus potest credere super omnia in Deum vt remuneratorem, quin credat in Christum filium Dei crucifixum, & qui resurrexit.

47. Confirmatur ex Scriptura, & Patribus. Ioan. 10. Christus de se ipso dicit: *Ego sum ostium. Per me si quis introierit, saluabitur*; ergo nullus adultus potest consequi salutem, nisi ingressus fuerit per Christum; sed vt explicat Gregorius lib. 7. Epist. 47. *Ipse per Christum ingreditur, qui de eodem creatore, & redemptore humani generis vera sentit, & prædicata custodit*; ergo ad iustificationem, & salutem adulti requiritur, vt de Christo vera sentiat, nimirum quod sit filius Dei pro nobis crucifixus, qui & resurrexit. Ioan. 3. Christus dicit: *Sicut Moyses exaltauit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis, vt omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam*; ergo vt quis non pereat, debet credere in Christum exaltatum in Cruce, hoc est crucifixum. Io. 6. *Qui credit in me, habet vitam æternam.* Io. 10. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum verum Deum, & quem misisti, Iesum Christum.* Licet autem hic locus à S. Thoma 1. p. qu. 12. art. 4. & 1. 2. qu. 3. art. 4. & lib. 3. contra Gentes, cap. 61. n. 4. intelligatur in sensu formali, ita vt significet vitam æternam, seu beatitudinem consistere formaliter in cognitione intuitiua Dei, tamen Cyrillus Alexandrinus, Augustinus, & alij, quos refert, & sequitur Cornelius in Comm. eius loci, intelligunt illum in sensu causali, ita vt sensus sit: *hæc est causa vitæ æternæ, hæc est via ad vitam æternam, vt per fidem cognoscant homines, & credant te esse solum verum Deum, & Iesum Christum missum ad eorum salutem.* Ideò Cyrillus Alexandrinus lib. 11. in Ioan. cap. 16. hunc locum explicans, dicit: *Radicem atque originem fidei, & veræ pietatis virtutem esse affirmat.* Hinc Cornelius infert, *Ad salutem, & vitam æternam requiri cognitionem, ideſt fidem, tum Incarnationis Iesu Christi, tum Trinitatis. Nam Pater non potest plenè cognosci sine filio, & Spiritu Sancto.* Marci vltimo Christus dixit: *Euntes in mundum vniuersum, prædicate Euangelium omni creaturæ. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*: sed prædicare Euangelium est prædicare filium Dei pro nobis Incarnatum, crucifixum, ac mortuum fuisse, ac deinde resurrexisse; ergo qui hæc non crediderit, non poterit iustificari, & saluari, ac proinde condemnabitur. Act. 16. cum custos carceris interrogasset Paulum, *Quid me oportet facere, vt saluus fiam?* Paulus respondit: *Crede in Dominum Iesum, & saluus eris*; ergo significauit ad iustificationem, & salutem esse necessariam fidem Christi. Hieronymus Comm. cap. 1. Epist. ad Ephes. explicans illa verba: *Prædestinans nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum*, dicit: *Nec non etiam hoc inferendum, quod cum prædestinet nos, seu præsciat Deus in adoptionem filiorum per Iesum Christum, tamen non ante filij esse possumus, nisi filij eius Iesu Christi fidem, & intelligentiam recipiamus.* Augustinus lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 7. loquens de Cornelio, de quo Act. 10. dicitur, eius acceptas fuisse eleemosynas, & orationes, antequam credidisset, dicit: *Nec tamen sine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo inuocabat, in quem non crediderat? Sed si posset sine fide Christi esse saluus, non ad eum ad fidem mitteretur architectus Apostolus Petrus*; ergo Cornelius non potuit iustificari, & saluari sine fide Christi. Alludit Augustinus ad illud Pauli 1. ad Cor. 3. *Vt sapiens architectus fundamentum posui &c. Fundamentum enim aliud nemo potest ponere præter id, quod positum est, quod est Christus Iesus*, quia nimirum fundamentum necessarium ad totum ædificium spirituale iustificationis adulti est fides Christi. Ideò Gregorius lib. 7. Epist. 47. his verbis relatis, dicit: *Quisquis ergo cum dilectione Dei, & proximi, fidei, quæ in Christo est, firmitatem tenet, eumdem Iesum Christum Dei, & hominis filium apud se posuit fundamentum.* Augustinus etiam lib. de

de Spiritu, & Littera, cap. 29. dicit: *Fide igitur Iesu Christi impetramus salutem, & quantum in nobis inchoatur, in re* per iustificationem nimirum, *& quantum perficienda expectatur in spe*, videlicet per beatitudinem. Demum Tridentinum sess. 6. cap. 6. agens de dispositione adultis necessaria ad iustificationem dicit. *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati à diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum, credentes vera esse, quæ diuinitus reuelata, & promissa sunt, atque illud in primis, à Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu*; ergo Tridentinum docet dispositionem adultis necessariam ad iustificationem esse fidem, qua in primis credatur à Deo iustificari impium per redemptionem, quæ est in Christo Iesu.

48. Quæri potest quarto, vtrum post promulgatum Euangelium ad iustificationem adulti sit necessarium necessitate medij, vt credat explicitè mysterium Trinitatis?

49. Respondeo fidem explicitam Trinitatis, prout continetur in signo Crucis, & in forma baptismi, esse necessariam necessitate medij, non quidem ex natura rei, & ex obiecto, sed concomitanter, & ex ordinatione diuina, proportionaliter ad dicta num. 38. Probatur ratione allata à S. Thoma 2. 2. quæstione 2. artic. 8. in corp. Nam ex dictis post promulgationem Euangelij ad iustificationem, & salutem necessaria est fides explicita Christi; sed fides Christi includit, quod filius Dei carnem assumpserit, & per gratiam Spiritus Sancti mundum renouarit, & quod de Spiritu Sancto conceptus fuerit; ergo includit fidem Patris, Filij, & Spiritus Sancti, ac proindè nemini proponitur sufficienter fides Dei, vt iustificatoris, & remuneratoris supernaturalis, quin illi proponatur fides Christi, & nemini sufficienter proponitur fides Christi, quin proponatur fides Patris, Filij, Spiritus Sancti, ac Trinitatis, cuius inuocatione adulti iustificentur in baptismo suscepto re, vel voto.

50. Opponitur. Act. 10. de Cornelio Centurione, natione Gentili, narratur, quod antequam crederet in Christum, *erat religiosus, ac timens Deum cum omni domo sua, & faciens eleemosynas multas plebi, ac deprecans Deum semper*, & quod Angelus apparens, dixit illi, *Orationes tuæ, & eleemosynæ tuæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei*; sed hæc significant, quod Cornelius iam erat iustus; ergo Cornelius iustificatus fuit, antequam crederet explicitè in Christum, ac proindè etiam post Christi aduentum fides explicita Christi non est omnibus necessaria necessitate medij ad salutem.

51. Respondeo de Cornelio duas esse sententias Patrum, & Theologorum. Prima docet Cornelium ex fide quadam inchoata, & imperfecta in Deum remuneratorem fuisse iustum, & religiosum iustitia quadam imperfecta, & dispositiua, sed nondum adeptum iustificationem, & remissionem peccati, quam solum adeptus est deindè, postquam ex prædicatione Petri credidit fide perfecta, & super omnia in Christum. Hanc sententiam docuerunt Chrysostomus tom. 3. agens de Fide, & lege naturæ, ac dicens: *Et vis plane videre, quod opera sine fide non viuificantur? Testimonium bonum habuit Cornelius de Eleemosyna, & precibus, & Christum ignorabat; & quia magnus ille iustitiæ, & veritatis Iudex personarum respectum nesciens vidit bona quidem opera, sed mortua, quia fidem non habebat, misit diuinum Angelum*. Gregorius Homil. 9. in Ezechielem dicens: *Vnum sine altero nihil prodesse valet, quia nec fides sine operibus, nec opera sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda; sicut Cornelius pro bonis operibus meruit audiri, antequam fidelis existeret*. Augustinus lib. de Prædest. SS. cap. 7. dicens: *Solet dici, ideò credere meruit, quia vir bonus erat, antequam crederet: quod de Cornelio dici potest, cuius acceptæ sunt eleemosynæ, & exauditæ orationes, antequam credit differet in Christum. Nec tamen sine aliqua fide donabat, & orabat. Nam quomodo inuocabat, in quem non crediderat? Sed si posset sine fide Christi esse saluus, non ad eum ædificandum mitteretur architectus Apostolus Petrus*; ergo Patres citati dicunt Cornelium, antequam ad eum mitteretur Apostolus Petrus, fuisse iustum solum imperfectè, & dispositiuè, & Augustinus docet ex fide imperfecta habuisse iustitiam illam imperfectam, & dispositiuam, ac fidem Christi fuisse illi necessariam ad salutem, ideoque ad illum missum Apostolum Petrum. Videri potest Vasquez 1. 2. disput. 192. cap. 1. vbi hanc sententiam sequitur. Iuxta hanc opinionem retorquetur argumentum, & confirmatur nostra sententia. Nam Cornelius licet aliqua fide crederet in Deum vt remuneratorem, & ex hac fide esset religiosus, ac timens Deum, & faceret multa opera bona, non potuit iustificari sine fide Christi, & ideò missus fuit ad eum Petrus, à quo instrueretur in fide Christi; ergo fides explicita Christi est ad iustificationem, & salutem necessaria.

52. Secunda sententia, quam Cornelius in Comm. cap. 10. Actuum tribuit Bedæ, Dionysio, Lorino, Magistro in 3. dist. 25. ac ibidem Alberto, S. Bonauenturæ, & S. Thomæ, tum ibi, tum 3. parte, quæst. 69. art. 4. ad 1. & alijs, & quam probabiliorem existimant ipse Cornelius, & Card. de Lugo disp. 12. de Fide, sect. 4. num. 90. docet Cornelium verè fuisse iustificatum, antequam crederet explicitè in Christum. Iuxta hanc sententiam dici potest Cornelium iustificatum fuisse, antequam sufficienter promulgaretur Euangelium; sed ante sufficientem promulgationem Euangelij sufficiebat fides Dei, vt remuneratoris per mediatorem promissum; ac Cornelius, cum maneret in Iudæa, potuit à Iudæis instrui in hac fide, & per ipsam iustificari; ergo non sequitur, quod post promulgationem sufficientem Euangelij non sit necessaria fides explicita Christi. Quia tamen iam inci-

pie-

piebat fides explicita Christi esse necessaria ex præcepto, ideò ad Cornelium missus fuit Petrus, vt per fidem explicitam Christi, & per baptismum, magis iustificaretur, & acciperet maiorem gratiam.

53. Ad 1. Apostolus ad Heb. 11. dicens: *Accedentem ad Deum oportet credere, quia Deus est, & quia inquirentibus se remunerator est*, enumerat solum ea, quorum fides est ad iustificationem, & salutem adultorum necessaria ex natura rei, & ex obiecto; sed ad iustificationem, & salutem adultorum est necessaria ex natura rei, & ex obiecto sola fides Dei vt remuneratoris supernaturalis, vt dictum est num. 16. fides Christi est necessaria solum concomitanter, & ex diuina ordinatione; ergo &c. Eodem pacto respondeo ad 2. & 3. argumentum, quæ probant quidem solam fidem Dei vt remuneratoris supernaturalis esse necessariam ex natura rei, & ex obiecto, quod fatemur, non probant fidem Christi non esse necessariam concomitanter, & ex diuina ordinatione.

54. Ad 4. Ante aduentum Christi nemo poterat iustificari sine fide Christi sub conceptu mediatoris, quia ex diuina ordinatione nemini poterat sufficienter proponi ad credendum super omnia reuelatio Dei, vt remuneratoris supernaturalis, quin simul proponeretur sufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris per mediatorem, vt explicatum est numero 24. sed post Euangelium promulgatum nemini potest proponi sufficienter reuelatio Dei, vt remuneratoris supernaturalis, quin sufficienter proponatur Deus, vt remunerator per Christum vt passum, & mortuum pro peccatis nostris, vt dictum est n. 46. ergo &c.

QVÆSTIO CXLIV.

Vtrum, & quorum articulorum fides sit necessaria necessitate præcepti?

1. Videtur non dari præceptum obligans ad exercendum actum internum fidei: primo quia tale præceptum, vel esset Ecclesiasticum, vel diuinum; & si diuinum, vel esset naturale, vel supernaturale; sed non potest esse Ecclesiasticum; nam Ecclesia non potest præcipere actus merè internos: non potest esse diuinum naturale; nam præceptum naturale non potest obligare ad actus supernaturales, qualis est actus fidei; nec potest esse diuinum supernaturale; nam præceptum alicuius actus debet præcognosci, antequam illum actum exerceamus; sed præceptum supernaturale credendi non posset cognosci, nisi per actum fidei, ac proindè non posset præcognosci, antequam credamus; ergo &c.

2. Secundo non potest explicari, quandonam hoc præceptum obliget; ergo non datur.

3. Tertio præceptum credendi deberet esse proprium virtutis fidei; sed non potest esse proprium virtutis fidei; ergo &c. Probatur minor: nam præceptum spectat ad illam virtutem, quæ ex amore sui obiecti formalis potest, ac debet velle obseruare præceptum; sed fides cum sit virtus intellectualis, non potest ex suo obiecto formali velle obseruare præceptum credendi; ergo &c.

4. Quarto non potest explicari, quænam deberent ex præcepto explicitè credi in lege naturæ, Mosaica, vel Euangelica; quænam debeant credi explicitè à maioribus, vel minoribus; ergo &c.

5. Respondeo plures esse quæstiones insinuatas in rationibus dubitandi.

6. Quæritur igitur primo, vtrum detur præceptum, & obligatio exercendi actum internum credendi?

Respondeo affirmatiuè cum omnibus Patribus, & Theologis. Probatur ex Scriptura. 1. Ioan. 3. *Hoc est mandatum eius, vt credamus in nomine filij eius*. Matth. vltimo. *Qui non crediderit, condemnabitur*: Ad Heb. 10. *Iustus ex fide viuit. Quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ*. Ex his patet non solum dari præceptum credendi, sed esse præceptum graue, & rigorosum, ac obligans sub pœna damnationis æternæ. Confirmatur ex Patribus. Irenæus lib. 3. contra Hæreses cap. 21. *Ignorantes eum, qui ex virgine est, priuantur munere eius, quod est vita æterna*. Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 5. loquens de fidei symbolo, dicit: *Caue, ne ob inscitiam pereas*. Idem docet Gregorius lib. 1. Reg. cap. 16. & lib. 7. epist. 47. Augustinus, & alij. Ratio autem est, quia omnes obligantur ad ponenda media necessaria ad salutem; sed ex dictis quæstione 141. fides est medium necessarium ad salutem; ergo &c. Videri potest Suarius disp. 13. sect. 1. num. 1. & 2.

7. Quæritur secundo, vtrum præceptum credendi sit diuinum, vel potius sit merè Ecclesiasticum?

Respondeo procul dubio non esse merè Ecclesiasticum, sed diuinum. Probatur primo: nam Ecclesia non potest per se obligare ad actus merè internos, vt docent communiter Theologi; sed præceptum credendi per se obligat etiam ad actus merè internos; ergo &c. Secundo Ecclesia per sua præcepta non potest obligare, nisi subditos, eos nimirum qui per ianuam baptismi ingredientes in Ecclesiam, facti sunt subditi Ecclesiæ, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 5. *Quid enim mihi de ijs, qui foris sunt, iudicare &c. Nam eos, qui foris sunt, Deus iudicabit*; sed præceptum credendi obligat omnes, etiam antequam per baptismum facti sint subditi Ecclesiæ, iuxta illud Matth. vltimo, *Qui crediderit, & baptizatus fuerit, saluus erit, qui verò non crediderit, condemnabitur*; ergo &c. Tertiò præceptum, quod intelligitur dari antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Ecclesiastica, & humana,

mana, procul dubio est diuinum; sed præceptum credendi intelligitur dari antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Ecclesiastica, & humana, sicut fides intelligitur esse medium necessarium ad salutem, & iustificationem, antecedenter, & independenter ab omni ordinatione Ecclesiastica, & humana; ergo &c.

8. Quæritur tertiò, vtrum præceptum credendi fide supernaturali sit naturale, vel supernaturale?

Respondeo præceptum naturale posse sumi dupliciter. Primò præceptum naturale dicitur, quod sequitur ex constitutione naturæ præcisè secundum se consideratæ. In hoc sensu præceptum credendi fide supernaturali, procul dubio non est naturale. Nam procul dubio ex præcisa constitutione naturæ absque eleuatione ad finem supernaturalem non sequitur hominem, aut Angelum obligari ad credendum fide supernaturali, vel ad exercendum vllum actum supernaturalem. Secundo præceptum naturale dici potest, quod sequitur connaturaliter ex constitutione ordinis supernaturalis. In hoc sensu præceptum credendi est naturale ordini supernaturali. Nam ex constitutione ordinis supernaturalis, in quo homo in via possit se mouere ad finem supernaturalem per actus supernaturales fidei, spei, & charitatis, & non possit consequi iustitiam supernaturalem, & finem supernaturalem, nisi per tales actus, procul dubio connaturaliter sequitur, quod obligatur ad tales actus exercendos, & ad se mouendum ad finem supernaturalem per actus fidei &c. In hoc sensu præceptum baptismi, & plura alia præcepta non sunt naturalia, sed positiua, quia ex præcisa constitutione ordinis supernaturalis non sequitur homines obligari ad baptismum, ideoque ante Christum homines non tenebantur ad baptismum, licet essent eleuati ad ordinem supernaturalem, & tamen obligabantur ad credendum &c.

9. Quæritur quarto, vtrum detur speciale præceptum credendi spectans ad specialem virtutem fidei?

Respondeo affirmatiuè cum Suario disput. 13. sect. 2. & Card. de Lugo disput. itidem 13. sect. 2. Probatur: nam tunc datur præceptum speciale alicuius virtutis, quando ex honestate speciali actus talis virtutis oritur sufficienter obligatio exercendi talem actum, & ex inhonestate actuum contrariorum oritur sufficienter obligatio non faciendi actus oppositos: ex. gr. datur præceptum speciale temperantiæ, quia ex honestate speciali temperantiæ, hoc est ponendi medium inter delectabilia gustus, & tactus, oritur sufficienter obligatio ponendi medium inter talia delectabilia, & ex inhonestate speciali ponendi excessus, oritur sufficienter obligatio non ponendi excessus &c. sed ex honestate speciali credendi super omnia Deo reuelanti, oritur sufficienter obligatio credendi super omnia: ex inhonestate speciali discredendi, vel non credendi, oritur obligatio ad non discredendum, & ad non omittendum actum fidei; ergo &c.

10. Addo, quod cum actus fidei est necessarius ad obseruanda præcepta aliarum virtutum, etiam præceptis aliarum virtutum obligamur ad credendum: ex. gr. cum ex præcepto charitatis obligamur ad Deum super omnia diligendum, quia non possumus diligere, nisi credamus, ex præcepto charitatis obligamur ad credendum.

11. Quæritur quinto, quandonam obliget præceptum credendi?

Respondeo cum communi sententia Theologorum, quos refert, & sequitur Card. de Lugo disput. 13. sect. 1. num. 21. quod tenemur credere statim, ac fides sufficienter proponitur. Ratio est, quia cum quis dicit aliquid alteri, postulat sibi credi, & si sit dignissimus fide, fit illi iniuria, si non credatur, vel differatur fides; sed cum fides nobis sufficienter proponitur, Deus nobis loquitur; ergo postulat sibi credi, & fit Deo iniuria, si non credamus, vel fidem differamus. Hinc sequitur, quod cum aliqui articuli de nouo nobis sufficienter proponuntur, statim debemus illos credere ex eadem ratione, quia nimirum Deus de nouo nobis dicit illos articulos. Cum verò deindè occurrunt articuli, vt antea iam crediti, non semper requiritur, vt formaliter renouemus actum fidei, sed sufficit, vt per quamdam fidem virtualem ratam habeamus fidem præteritam, quæ fides virtualis cadit sub experientiam, & difficilè explicatur, cum sit valdè implicita; actus autem valdè implici difficilè explicantur.

12. Potest opponi: sequeretur, quod statim ac alicui proponitur Deus vt summè amabilis, teneretur ad Deum summè amandum, & ad eliciendum actum charitatis perfectæ.

Respondeo aliquos concedere sequelam, alios negare, & decisionem quæstionis spectare ad tractatum de Charitate. In sententia negante sequelam disparitas afferri potest ex eo, quod cum aliquis fide dignissimus alloquitur sufficienter alterum, statim postulat sibi credi, & existimat sibi fieri grauem iniuriam, si fides sibi negetur, vel suspendatur. At cum quis amore dignissimus inuitat aliquem ad se summè diligendum, non existimat sibi fieri iniuriam, si non statim summè diligatur, sed ille paulatim se disponat ad actum perfectæ charitatis, & amoris.

13. Addo præceptum credendi obligare etiam quoties actus fidei est necessarius ad obseruanda alia præcepta, ad resistendum grauibus tentationibus &c.

14. Quæritur sexto, quænam homines communiter tenerentur explicitè credere in lege naturæ, antequam daretur præceptum circumcisionis, ac lex Mosaica?

Respondeo, quod primò tenebantur explici-

plicitè credere omnia, quorum fides erat tunc necessaria necessitate medij, quæ explicata sunt quæst. 142. & 143. inter quæ diximus includi fidem Christi sub conceptu mediatoris. Cætera spectantia ad mysteria Trinitatis, & Incarnationis communiter minores non tenebantur explicitè credere, quia illis non erant sufficienter proposita: aliqui maiores, quibus sufficienter proponebantur, tenebantur illa explicitè credere. Secundò tenebantur credere ea, quæ spectant ad præcepta moralia, & sine quibus vita non potest rectè instituì, qualia sunt quæ continentur in decalogo, & ad curandum, vt de his instruerentur. Ad alia præter hæc explicitè credenda, vel scienda videtur, quod iure diuino communiter pro illo statu non obligarentur.

15. Quæritur septimo, quænam post datum præceptum circumcisionis, & legem Mosaicam tenerentur credere Iudæi?

Respondeo, quod post datum Abrahæ præceptum circumcisionis, qui erant ex familia Abrahæ, tenebantur credere, quæ fuerant specialiter reuelata, & præcepta, tanquam propria familiæ Abrahæ: & quia specialiter fuerat reuelatum illi familiæ, ex Abraham, per Isaac, & Iacobum oriturum mediatorem, in quo benedicerentur omnes gentes, ideò tenebantur hoc credere. Quia rursus illi familiæ datum fuerat præceptum circumcisionis, tenebantur credere præceptum circumcisionis. Post datam legem Mosaicam Iudæi communiter tenebantur credere præcepta communia, puta præceptum Sabbati, festiuitatum communium &c. Et quia multa erant præcepta communia, quæ includebant notitiam plurium spectantium ad Moysem, & Patres, ad captiuitatem Ægyptiacam &c. ideò tenebantur hæc credere, & ad expectandum Messiam ex ipsis oriturum &c. Ideò maiores tenebantur hæc scire, & tradere minoribus: minores renebantur curare, vt de his instruerentur à maioribus.

16. Quæritur septimò, quænam Christiani in lege gratiæ post prædicatum Euangelium teneantur explicitè credere?

Respondeo, quod aliqua tenentur credere propter cognitionem, aliqua propter operationem. Primò ergo debemus agere de ijs, quæ tenemur credere propter cognitionem: deindè de ijs, quæ tenemur credere propter operationem.

17. Fuit antiqua opinio docens simplices fideles non obligari ad aliquem articulum particularem explicitè credendum, sed sufficere, vt credant generaliter omnia, quæ credit Ecclesia. Pro hac opinione citantur aliqui Canonistæ, nimirum Innocentius, Ostiensis, Panormitanus in cap. 1. De summa Trinitate, & Fide catholica. Citantur etiam summa Rosella, Verbo *Fides*, Guillelmus Parisiensis in tractatu de Fide, & Altisiodorensis lib. 3. summę tract. 3. cap. 1. quæst. 5.

18. Reijcitur hæc sententia; nam ex dictis supra num. 6. Fideles saltem tenentur credere explicitè omnia, quorum fides est ad salutem necessaria necessitate medij; sed fides explicita plurium articulorum est ad salutem necessaria necessitate medij, vt dictum est quæstione 143. ergo procul dubio fideles tenentur ad explicitè credenda saltem illa omnia.

19. Dicendum igitur cum communi sententia Theologorum, quos refert, & sequitur Suarius disput. 13. de Fide, sect. 4. num. 5. Sanchez lib. 2. in Decalog. cap. 3. Card. de Lugo disput. 13. de Fide, sect. 4. num. 63. & alij, omnes fideles communiter obligari ad explicitè credendos, & sciendos quoad substantiam iuxta suam capacitatem omnes articulos, qui continentur in symbolo fidei. Nomine autem symboli fidei hic intelligimus symbolum Apostolorum.

20. Probatur primò auctoritate Conciliorum, & Patrum, & ex perpetuo vsu Ecclesiæ. Ecclesia enim notitiam symboli exigit ab omnibus, & singulis adultis, & antequam baptizentur, & post baptismum, vt constat ex Concilijs Agathensi, Bracharensi 2. & Cabilonensi relatis cap. 20. & seqq. de Consecratione, & ex Rabano relato ibi, in capit. *Ante Baptismum*, & ex Cathechismo Pij V. vbi in principio dicitur omnes scire, & credere debere ea, quæ Apostoli certis articulis comprehenderunt, & ex capit. *Deus*, qui de Pœnitentia, & remiss. S. etiam Augustinus serm. 181. de Tempore, & S. Leo serm. 6. de Passione, dicunt Apostolos composuisse symbolum, vt fideles haberent certam fidei suæ regulam, quam scire, & credere deberent. Can. etiam 7 Trullano dicitur eum, qui non scit memoriter, & firmiter credit symbolum, non esse catholicum tenendum. Ideo nullus adultus, qui symbolum ignorat, admittitur ad baptismum, ac baptizatus, si symbolum ignoret, non absoluitur in sacramento Pœnitentiæ.

21. Probatur secundò conclusio, discurrendo per singulos articulos symboli. Primò ex dictis quæstione 142. num. 6. necessitate medij debemus credere in vnum Deum, qui sit omnipotens, ac primum principium, & supremus Dominus vniuersi; sed hoc est credere in Deum omnipotentem creatorem cœli, & terræ; ergo debemus credere in Deum omnipotentem, creatorem cœli, & terræ; sed ex dictis quæstione 141. debemus credere necessitate medij mysteria Trinitatis, & Incarnationis: mysterium autem Trinitatis includit, quod Deus sit Pater; ergo debemus credere in totum primum articulum, hoc est *in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli, & terræ*. Quæritur, vtrum omnes teneantur explicitè credere Deum, non ab æterno, sed in tempore creasse mundum, hoc est cœlum, & terram? Affirmat Bannez, sed sine sufficienti fundamento. Negat Suarius disput. 13. sect. 4. num. 6. addens tamen vtile esse fideles de

de hac veritate instruere, ne per ignorantiam in errorem labantur.

22. Secundò, eo ipso, quod ex dictis quæstione 143. omnes debent credere mysterium Trinitatis, & Incarnationis, debent credere in Iesum Christum filium Dei vnicum conceptum ex Spiritu Sancto. Vt autem omnes forment dignam existimationem de filio Dei, & eius matre, fuit expediens, vt teneantur credere Filium Dei conceptum, & natum ex Maria Virgine, per operationem Spiritus Sancti. Addit Suarius, quod quia in symbolo Christus dicitur natus ex Maria Virgine, debet explicitè credi Virginem manssisse virginem in partu: & quia Maria absolutè vocatur Virgo, debet credi illam fuisse virginem etiam post partum, ac tota vita. Nomen enim virginis non tribuitur absolutè, nisi ijs, quæ fuerunt virgines vsque ad mortem.

23. Tertiò omnes debent credere mysteria passionis, crucifixionis, mortis, ac sepulturæ Christi, cum de his mysterijs celebrentur præcipuæ festiuitates in Ecclesia, & cum sint præcipua nostræ fidei: Ideo Apostolus 1. ad Corinth. 2. dicebat: *Prædicamus Christum, & hunc crucifixum*: & capit. 15. *Tradidi vobis in primis, quoniam Christus mortuus est.* Circumstantia illa, quod Christus passus sit sub Pontio Pilato, videtur admodum accidentalis, adeoque non dari vniuersalis obligatio illam explicitè sciendi, & credendi.

24. Quæritur, vtrum omnes, & singuli fideles obligentur explicitè scire articulum de descensu Christi ad inferos? Affirmat Medina in 3. parte quæst. 52. artic. 8. Melius negat Suarius tom. 2. in 3. partē disp. 43. sect. 3. primò quia hic articulus non est positus in symbolo Niceno, & Constantinopolitano. Secundò quia aliqui antiqui Patres exponentes symbolum, illum omittunt, vt Augustinus lib. de Fide, & symbolo, & lib. de symbolo ad Catechumenos, Irenæus lib. 1. cap. 2. Tertullianus lib. de velandis virginibus, in principio, & lib. de Præscript. cap. 13. & lib. contra Praxeam in principio, & Origenes lib. Periarch. Ideò aliqui suspicantur hunc articulum non fuisse ab Apostolis positum in symbolo, sed deindè additum. Quia tamen alij Patres antiqui agentes de symbolo eam particulam referunt, & exponunt, vt Chrysostom. hom. 2. de symbolo, Cyrillus Hierosolym. Catech. 4. Ruffinus in expositione symboli, dicendum illam particulam ab Apostolis positam in symbolo.

25. Quarto omnes tenentur explicitè scire, ac credere mysteria Resurrectionis, & Ascensionis Christi, cum de ipsis præcipuæ festiuitates in Ecclesia celebrentur. Ideò de mysterio resurrectionis Apostolus ad Rom. 10. dicit: *Si confitearis in ore tuo Dominum Iesum, & in corde tuo credideris; quod Deus illum suscitauit à mortuis, saluus eris.* Circumstantia, quod Christus resurrexerit tertia die, videtur admodum accidentalis, ac proindè non dari obligatio vniuersalis illam sciendi. Quod additur mysterio ascensionis, nimirum quod Christus sedet ad dexteram Patris, Suarez disput. 13. sect. 4. dicit esse obscurius, quam vt ab omnibus possit clarè intelligi, adeoque sufficere simplicibus, vt sciant, & credant Christum vt Deum habere gloriam æqualem Patri, vt hominem obtinere altissimum gradum gloriæ. Tenentur omnes scire, & credere Christum venturum ad iudicandum viuos, & mortuos. Nam sicut Iudæi expectant primum aduentum, sic nos debemus expectare secundum aduentum Christi. Ideò Petrus Act. 10. dicit: *Præcepit nobis prædicare populo, & testificari, quia ipse est, qui constitutus est à Deo Iudex viuorum, & mortuorum.*

26. Quarto omnes tenentur credere in Spiritum Sanctum, eiusque diuinitatem, cum hoc contineatur in mysterio Trinitatis. Non autem omnes tenentur explicitè scire Spiritum Sanctum procedere à Patre, & Filio, cum non contineatur in symbolo Apostolorum. Existimo etiam omnes teneri ad sciendum, & explicitè credendum Spiritum Sanctum missum ad nos sanctificandos, cum de hoc mysterio celebretur festum Pentecostes.

27. Quintò aliqui apud Medinam dubitant, vtrum omnes, & singuli teneantur scire, & credere articulum de Sancta Ecclesia catholica. Dicendum tamen cum Theologis communiter in 4. & 2. 2. quæst. 2. Vasquez 1. 2. disput. 121. cap. 2. num. 6. Henriquez lib. 6. de Pœnit. cap. 28. num. 2. Sanchez lib. 2. Decalog. cap. 3. num. 8. quos refert, & sequitur Suarez disput. 13. sect. 4. num. 10. quod omnes tenentur id scire, & credere. Ratio est, quia extra Ecclesiam non est salus, & omnes tenentur credere Ecclesiæ, vt regulæ proximæ, & in fide Ecclesiæ implicitè credere omnes alios articulos. Existimo etiam, quod omnes tenentur credere, quod in Ecclesia, quæ est congregatio fidelium sub vno capite, dantur sancti, & communio bonorum operum, & sub hoc conceptu datur communio Sanctorum.

28. Sextò omnes tenentur explicitè credere articulos de peccatorum remissione, ac de vita æterna, cum contineantur in fide Dei iustificatoris, & remuneratoris supernaturalis, vt dictum est quæstione 142. Tenentur etiam explicitè scire, & credere articulum de resurrectione carnis, cum sit valdè præcipuus.

29. Quæritur octauo, quænam omnes fideles teneantur credere propter operationem?

Respondeo, quod primo tenentur scire, & credere præcepta Decalogi, siquidem sine illorum cognitione non possunt rectè suam vitam instituere. Secundo tenentur scire, & credere tria sacramenta omnibus necessaria, baptismum nimirum, pœnitentiam, & Eucha-

chariſtiam. Quia verò in præcepto baptiſmi includitur fides de peccato originali, probabile eſt, quod tenentur credere peccatum originale. Quia in præcepto ſumendi Euchariſtiam includitur fides de præſentia corporis Chriſti in Eucnariſtia, tenentur ſcire, & credere præſentiam realem corporis Chriſti in Euchariſtia. Notitia aliorum ſacramentorum non videtur omnibus ita neceſſaria, niſi cum debent illa ſumere. Videri poteſt Suarez diſp. 13. ſect. 4. & Cardinalis de Lugo diſput. 13. ſect. 4.

30. Quæritur, quid dicendum ſit de ſententia cuiuſdam eruditi recentioris, qui docet in adultis ad iuſtificationem eſſe neceſſariam neceſſitate medij fidem explicitam totius ſymboli, ità vt ſine hac fide non poſſit adultus iuſtificari etiam in baptiſmo, ſed baptiſmus ſit validus quidem, ſed informis.

Reſpondeo, ac primò exiſtimo eſſe conſuetudinem antiquiſſimam Eccleſiæ, vt extra caſum neceſſitatis nemo baptizetur, abſque eo, quod prius inſtructus fuerit de toto ſymbolo, & profiteatur fidem ſingulorum articulorum. Ideò Tertullianus lib. de Spectaculis dicit: *Aquam ingreſſi, Chriſtianam fidem in legis ſuæ verba profitemur*, recitando nimirum ſymbolum; ac Cyprianus Epiſt. 70. ad Numidiæ Synodum teſtatur baptizatos interrogari conſueuiſſe etiam an crederent Eccleſiam vitam æternam, & remiſſionem peccatorum, per hæc verba; *Credis in vitam æternam, & remiſſionem peccatorum per Sanctam Eccleſiam*? Idemque repetit Epiſt. 76. ad Magnum. Auguſtinus etiam lib. de Geſtis Pelagij cap. 2. de ſymbolo dicit: *Hæc verba, quæ pauca numero, magna ſunt pondere, ex more omnium Eccleſiarum traduntur baptizandis*. Ideò Zacharias Papa Epiſt. 11. reprehendit quoſdam Epiſcopos, qui hanc conſuetudinem non obſeruabant, dicens: *ſed nec ipſa verba ſolemnia*, ſymboli nimirum, *quæ debet vnuſquiſque Catechumenus, ſi talis ætatis ſit, vt iam intellectum habeat, ſenſu cordis ſui percipere, & intelligere, nec docent, nec quærunt ab eis, qui baptizari debent*.

31. Secundò exiſtimo hanc conſuetudinem eſſe obligatoriam, adeoque per ſe grauiter peccare eos, qui extra caſum neceſſitatis baptizant catechumenos, antequam didicerint ſymbolum, ac profeſſi fuerint fidem ſingulorum articulorum: per ſe etiam grauiter peccare catechumenos, qui extra caſum neceſſitatis, baptizantur, antequam ſymbolum didicerint, & omnium articulorum fidem habuerint. Addo adultos, antequam baptizentur, per ſe debere etiam addiſcere ea, quæ ſpectant ad mores, & præcepta, vt ex profeſſo docet Auguſtinus lib. de Fide, & operibus, cap. 6. & 7.

32. Exiſtimo tertiò adultos, qui extra caſum neceſſitatis baptizantur, antequam didicerint ſymbolum, ac ſingulos articulos crediderint, per ſe, & ſecluſa ignorantia, ſuſcipere baptiſmum validum, ſed informem. Ratio eſt, quia per ſe, & ſecluſa ignorantia, ſic ſuſcipiendo baptiſmum, grauiter peccant, ac proindè ponunt obicem effectui baptiſmi.

33. Exiſtimo quarto adultos poſſe iuſtificari, antequam inſtructi fuerint de toto ſymbolo, ac ſingulos articulos explicitè crediderint. Probatur, & explicatur. Nam catechumenus paulatim inſtruitur. Poteſt ergo contingere, vt cum fuerit inſtructus de Deo trino, & vno vt ſupernaturali iuſtificatore, & remuneratore per Chriſtum, ac de myſterijs Trinitatis, Incarnationis, Paſſionis, mortis, & reſurrectionis Chriſti, antequam inſtruatur de alijs articulis fidei, diuina gratia excitatus, credat ſuper omnia hæc myſteria, ſperet à Deo remiſſionem peccatorum, & vitam æternam, ac Deum ſuper omnia diligat, cum voto etiam explicito baptiſmi; ſed tunc iuſtificabitur; ergo poteſt aliquis iuſtificari, antequam credat explicitè totum ſymbolum. Neque enim dici poteſt, quod ſicut datur præceptum differendi baptiſmum, vſque dum catechumenus ſit inſtructus de toto ſymbolo, ſic datur præceptum differendi actum perfectæ charitatis, & contritionis, vſque dum quis ſit inſtructus de toto ſymbolo.

34. Exiſtimo quintò poſſe contingere, vt adultus recipiat baptiſmum validum, & formatum, etiamſi non fuerit inſtructus de toto ſymbolo, & non crediderit explicitè omnes articulos. Poteſt enim contingere, vt ignoret hanc obligationem, & poſtquam credidit in Deum trinum, & vnum, iuſtificatorem, & remuneratorem per Chriſtum Filium Dei, & hominem, qui pro nobis paſſus, & mortuus eſt, & reſurrexit, faciat actum imperfectæ contritionis, & baptizetur; ſed in hoc caſu recipiet baptiſmum cum effectu iuſtificationis; ergo &c. Addo catechumenum, qui credidit hos articulos, ac fecit actum attritionis, ſi incidat in periculum mortis, ac ſenſibus deſtituatur, itaut ſit incapax vlterioris inſtructionis, debere baptizari, & baptizari cum effectu.

35. Ex his concludo fidem explicitam omnium articulorum ſymboli non eſſe re ipſa ad iuſtificationem adulti neceſſariam neceſſitate medij. Nam illud ſolum re ipſa eſt neceſſarium neceſſitate medij, ſine quo nemo poteſt in vllo caſu iuſtificari; ſed in caſibus explicatis poteſt homo iuſtificari ſine fide explicita omnium articulorum ſymboli; ergo &c. Poteſt tamen concedi talem fidem explicitam eſſe neceſſariam in voto. Nam nemo poteſt iuſtificari ſine propoſito efficaci obſeruandi omnia præcepta; ſed inter alia præcepta datur præceptum credendi explicitè omnes articulos ſymboli; ergo &c.

36. Opponit primò recentior ille perpetuam Eccleſiæ conſuetudinem non baptizandi eos, qui non fuerint inſtructi de toto ſymbolo.

Re-

Respondeo hoc probare solum necessitatem præcepti, non autem medij.

37. Vrget: Ecclesia censuit informem baptismum eorum, qui ante non didicerint symbolum.

Respondeo regulariter esse informem, quia qui sic baptizantur, peccant contra præceptum, & sic ponunt obicem effectui sacramenti. Addo esse consuetudinem baptizandi eos, qui petierunt baptismum, & antequam instruantur de toto symbolo, sensibus destituuntur; ergo Ecclesia censet talem baptismum posse esse etiam formatum, ac proindè fidem explicitam omnium articulorum fidei non esse ad iustificationem necessariam necessitate medij, sed solius præcepti.

38. Vrget rursus: Augustinus lib. de Fide, & operibus, cap. 6. cum quibusdam dicentibus: *Prius baptizetur, deinde doceatur, quid ad bonam vitam, moresque pertineat*: respondet: *Fit hoc, vbi quemquam forte dies vrget extremus, vt ad verba pauciſſima, quibus tamen omnia continentur, credat, vt si ex hac vita migrauerit, liberatus exeat à reatu omnium peccatorum*; sed verba illa pauciſſima, quibus totum continetur, sunt totum symbolum; ergo etiam in casu necessitatis non debet baptizari, nisi interrogatus fuerit de toto symbolo.

Respondeo, quod si potest, etiam in articulo mortis debet obseruari præceptum: at si non potest, quia antequam interrogetur de toto symbolo, catechumenus sensibus destituitur, ex Ecclesiæ consuetudine procul dubio est baptizandus; ergo Ecclesia censet baptismum illum posse esse formatum.

39. Opponit rursus S. Augustinum, qui epist. 67. narrat quemdam medicum nomine Dioscorum, *qui symbolum non tenuerat, aut fortasse tenere recusauerat, & se non potuisse excusauerat*, fuisse cæcitate, & paralysi omnium membrorum à Deo percussum.

Respondeo hoc probare solum medicum illum peccasse contra præceptum discendi symbolum, ac proindè posuisse obicem effectui baptismi, & à Deo fuisse punitum.

40. Opponit secundo Cyrillum Hierosolymitanum, qui in Præfatione suarum Catecheseon, loquens ad catechumenos de necessitate discendi symbolum ante susceptionem baptismi, dicit. *Si vel vnum ex his non perceperis, etiamsi primorum, & secundorum memineris, ædificator quidem bene ædificat, tu verò fluxum, ac debile habebis ædificium*; sed nomine ædificij fluxi, ac debilis intelligit baptismum informem; ergo &c.

Respondeo, quod Cyrillus proponit catechumenis obligationem ante baptismum credendi explicitè omnes articulos symboli, & dicit, quod si instruens catechumenum, singulos articulos proponat, satisfacit debito, & sic bene ædificat, at catechumenus, si ex sua culpa, & negligentia, non singulos articulos percipiat, & explicitè credat, peccat, & ponit obicem sacramento, ac proindè recipit baptismum informem, & sine effectu. Hoc autem non probat fidem explicitam omnium articulorum esse necessariam ad iustificationem, & effectum baptismi necessitate medij, vt explicatum est num. 35.

41. Opponit 3. Sophronium, qui in Prato spirituali dicit: *Interrogatus est aliquando S. Athanasius, postquam Alexandriæ Episcopus constitutus fuit, an posset quispiam sine fide baptizari, secundum ritum, & prædicationem Christianorum. Quid de illo sentiendum sit? Aut quomodo suscipiat illum Deus? Et respondit, dicens: audiui aliquando à senioribus nostris, quod B. Petro Episcopo, & Martyri, cum facta esset mortalitas, & plerique ad baptisma mortis timore confugerent, apparuerit Angelus humana specie, dicens. Quandiu huc mittitis marsupia ista, signata quidem, inania autem, & nihil intus habentia?* Sed illi erant marsupia signata, quia receperant baptismum validè, adeoque signati erant charactere, sed erant marsupia vacua, quia non receperant gratiam, quæ est effectus baptismi; ergo baptismus conlatus non habenti fidem explicitam omnium articulorum fidei est validus, & informis.

42. Respondeo ex hoc loco probari quidem baptismum collatum sine fide esse informem, sed nullo modo probari baptismum collatum sine fide explicita omnium articulorum symboli esse informem. Multi ergo ex illis erant marsupia vacua, quia baptizati fuerant sine fide, & dispositione necessaria ad effectum baptismi, quæcumque sit talis fides.

43. Ad 1. Num. 7. dictum est præceptum credendi non esse merè Ecclesiasticum, sed diuinum, & explicatum est, in quo sensu sit supernaturale, & aliquo pacto naturale ordini supernaturali.

44. Ad 2. Num. 11. explicatum est, quando nam obliget præceptum credendi.

45. Ad 3. Num. 9. dictum est dari speciale præceptum credendi spectans ad specialem virtutem fidei. Dum opponitur: præceptum spectat ad eam virtutem, quæ ex amore sui obiecti formalis potest, ac debet velle obseruare præceptum, distinguo: spectat solum ad illam virtutem, nego; spectat ad illam virtutem, ita vt fundamentaliter possit spectare ad aliam virtutem, concedo; & nego consequentiam. Præceptum dupliciter potest spectare ad aliquam virtutem: primo ex eo, quod illa virtus ex amore sui obiecti formalis debeat velle obseruare præceptum: & in hoc sensu præceptum credendi spectat ad virtutem piæ affectionis, quæ habet pro obiecto formali honestatem credendi Deo super omnia, & ex amore talis honestatis potest, ac debet velle Deo super omnia credere. Secundo ex eo, quod fundetur in honestate actus talis virtutis: & in hoc sensu præceptum credendi spectat ad fidem, quia in honestate actus credendi Deo super omnia fundatur ob-

ligatio, & præceptum credendi, vt explicatum est num. 9.

46. Ad 4. num. 13. & sequentibus explicatum est, quænam deberent ex præcepto explicitè credi à maioribus, in lege naturæ, Mosaica, & Euangelica.

TRACTATVS XV.

De Spe.

QVM egerimus de fide, sequitur, vt breuiter agamus de spe: & quia spes proportionaliter correspondet fidei, ea, quæ spectant ad spem, breuiter explicabimus, proportionaliter ad ea, quæ diximus de fide. Primò ergo agemus de spe in genere, ac de eius obiecto materiali, & formali: secundo descendemus ad agendum de spe theologica, ac de eius obiecto materiali, & formali, & de quibusdam aliis ad ipsam spectantibus, vt videri potest in indice initio proposito.

QVAESTIO CXLV.

Vtrum obiectum materiale spei sit bonum, futurum, & arduum, possibile acquiri?

1. PRimò videtur ad obiectum materiale spei non requiri, vt proponatur tamquam futurum. Potest enim aliquis sperare se esse in statu gratiæ, licet status gratiæ proponatur vt præsens.

2. Secundò videtur neque requiri, vt proponatur tamquam arduum. Possumus enim sperare pluuiam, vel serenitatem; sed hæc obiecta non proponuntur vt ardua; ergo &c.

3. Tertiò videtur neque requiri, vt proponatur tamquam possibile acquiri. Ægrotus enim licet probabiliter existimet se laborare morbo incurabili, tamen si incurabilitas morbi non sit euidens, potest sperare curationem, & ponere media.

4. Respondeo ex S. Thoma 2.2. quæst. 27. art. 1. ad obiectum materiale spei requiri quatuor conditiones. Prima est, vt sit bonum. Non enim speramus, nisi bona, sicut non timemus, nisi mala. Per hanc conditionem spes conuenit cum omnibus actibus prosequutionis, ac differt ab omnibus actibus fugæ. præsertim à timore, cuius obiectum materiale est malum.

5. Secunda conditio est, vt bonum non proponatur tamquam præsens, & possessum, sed tamquam futurum, & possidendum. Non enim speramus bona, quæ iam possidemus. Per hanc conditionem spes conuenit cum desiderio, & differt à gaudio, quod est de bono iam possesso.

6. Tertia conditio est, vt bonum proponatur tamquam arduum. Non enim propriè speramus quæ ita sunt in nostra potestate, vt sine vlla difficultate possimus illa adipisci, cum volumus. Per hanc conditionem spes differt à desiderio, quod tendit ad bonum futurum secundum se, abstrahendo ab arduitate.

7. Quarta conditio est, vt bonum arduum proponatur, tamquam possibile acquiri. Bonum enim, quod proponitur euidenter vt impossibile acquiri, non speratur, sed desperatur, ac proindè non est obiectum spei, sed desperationis.

8. Infertur primò spem esse actum, non potentiæ cognoscitiuæ, sed appetitiuæ, vt docet S. Thomas 1.2. quæst. 27. art. 2. Probatur; nam sicut ex apprehensione boni oritur in appetitu actus amoris; ex apprehensione boni vt præsentis oritur actus gaudij; ex apprehensione boni vt absentis oritur actus desiderij; ex apprehensione mali vt ad vitandum difficilis, oritur actus timoris; sic ex apprehensione boni vt absentis, ardui, ac possibilis acquiri, oritur in appetitu actus spei; ergo sicut amor simplex, gaudium, desiderium, & timor sunt actus appetitus, non autem potentiæ cognoscitiuæ, sic spes est actus appetitus, non autem potentiæ cognoscitiuæ. Qui verò dicunt spem esse actum potentiæ cognoscitiuæ, possent etiam dicere timorem, desiderium, & gaudium esse actus potentiæ cognoscitiuæ.

9. Ratio à priori est, quia per actus cognoscendi formamus in nobis similitudinem obiecti, ideoque dicimur trahere ad nos obiectum; per actus autem appetitus mouemur, & inclinamur ad obiectum; sed actus spei non consistit in assimilatione, sed in quodam motu, & in quadam inclinatione ad bonum speratum, vt omnes experimur; ergo &c. Quia tamen spes supponit cognitionem, qua bonum proponitur vt futurum, arduum, & possibile acquiri, ideò aliqui sumpserunt occasionem dicendi spem esse actum potentiæ cognoscitiuæ, & ideò etiam aliquando scriptores prophani spem vocant existimationem boni futuri, sicut timorem vocant existimationem mali imminentis, vtentes locutione figurata, qua ponunt causam pro effectu.

10. Infertur secundò contra Caluinum, & quosdam alios Hæreticos, spem Theologicam distingui à fide. Conclusio est de fide ex Apostolo 1. ad Corinth. 13. dicente, *Nunc autem manent tria hæc, fides, spes, charitas.* Ratio est, quia fides est actus intellectus, spes est actus appetitus. Hinc etiam reijcitur sententia quorundam, qui licet fateantur spem distingui à fide, tamen dicunt etiam spem esse actum intellectus.

Oppo-

Opponunt primò hæretici: spes in Scripturis vocatur fiducia, quæ dicitur à fide; ergo non distinguitur à fide.

11. Respondeo spem dici fiduciam, non quia sit actus fidei, sed quia fundatur in actu fidei.

12. Opponunt secundò: ad Rom 4. dicitur: *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam, quia in spem contra spem credidit*; ergo pro eodem sumitur fides, & spes.

13. Respondeo, negando consequentiam. Apostolus enim dicens Abraham credidisse in spem contra spem, significat Abraham credidisse ita, vt etiam speraverit, licet motiua naturalia impellerent ad desperandum.

14. Infertur tertiò spem esse actum irascibilis, non autem concupiscibilis. Ratio est, quia vt ex S. Thoma 1. parte quæst. 81. artic. 1. docent Scholastici communiter, concupiscibilis est potentia, per quam prosequimur bonum, & fugimus malum secundum se: irascibilis est potentia, per quam prosequimur bonum, & fugimus malum vt arduum, pugnando aduersus contraria impeditiua boni, & illatiua mali; sed per spem tendimus in bonum vt arduum; ergo &c. Actus igitur, seu passiones concupiscibilis, communiter ponuntur sex: amor, & odium: desiderium, & fuga: gaudium, & tristitia. Actus irascibilis ponuntur quinque, spes, & desperatio: timor, & audacia: ac demum ira.

15. Infertur quarto duplicem esse spem: alia est actus appetitus sensitiui, per quam speramus bona sensibilia; alia est actus appetitus rationalis, hoc est voluntatis, per quam speramus bona purè intelligibilia. Quia verò spe Theologica speramus beatitudinem supernaturalem, quæ est bonum purè intelligibile, spes Theologica est actus voluntatis, siue appetitus rationalis, non autem appetitus sensitiui.

16. Ad 1. Dum dicimus sperare nos esse in gratia, loquimur improprie, ac significamus nos probabile existimare, quod simus in statu gratiæ, & de hac probabilitate gaudere cum quadam tristitia de ineuidentia.

17. Ad 2. nego minorem. Ad obiectum arduum sufficit, quod ita excedat nostram facultatem, vt habeamus motiua desperandi; sed pluuia, & serenitas ita excedunt nostram facultatem, vt habeamus motiua desperandi de ipsis; ergo sunt obiecta ardua.

18. Ad 3. Ad spem aliquam leuem, & incertam sufficit, vt obiectum proponatur tamquam possibile saltem negatiuè, hoc est tamquam non euidenter impossibile: & quia ægrotus, dum probabiliter existimat morbum esse incurabilem, existimat simul curationem non esse euidenter impossibilem, ideo potest aliqua spe leui, & incerta sperare curationem morbi, & ponere media.

QVAESTIO CXLVI.

Vtrum obiectum formale spei sit bonitas, vel potius possibilitas rei speratæ?

1. Videtur obiectum formale spei non esse possibilitas, sed bonitas rei speratæ: primo quia motiuum, siue obiectum formale sperandi debet esse aliquid, quod per spem ametur vt finis, & gratia sui, non autem vt medium, & gratia alterius, eo pacto, quo motiuum credendi debet esse aliquid, quod per fidem credatur ratione sui, & vt principium, non autem ratione alterius, & vt conclusio; sed possibilitas rei speratæ per spem non amatur gratia sui; sed gratia bonitatis re speratæ; ergo &c.

2. Secundo motiuum sperandi magis speratur: nam propter quod vnumquodque tale, & illud magis; sed possibilitas rei speratæ non speratur: ex. gr. qui sperat sanitatem, sperat quidem bonitatem, non autem possibilitatem sanitatis; ergo &c.

3. Respondeo, quod quia spes non datur sine amore, & desiderio rei speratæ, possumus quærere, quodnam sit obiectum formale mouens ad amorem, & desiderium boni, quod speramus; & quodnam sit obiectum formale mouens ad sperandum tale bonum.

4. Dicendum: obiectum formale mouens ad amandam, & desiderandam rem speratam non est eius possibilitas, sed bonitas: obiectum formale mouens ad illam sperandam, non est bonitas, sed possibilitas.

5. Probatur primò: nam motiuum, siue obiectum formale amoris, ac desiderij est illud, quod assignamus, cum interrogamur, quid nos moueat ad aliquid amandum, & desiderandum: motiuum autem spei est illud, quod assignamus, dum interrogamur, quid nos moueat ad aliquid sperandum; sed interrogati, quid nos moueat ad amandam, & desiderandam sanitatem ex. gr. respondemus, quod nos mouet bonitas sanitatis: interrogati, quid nos moueat ad sperandum nos consecuturos sanitatem desideratam, respondemus, quod nos mouet possibilitas, & probabilitas consequendi sanitatem, & quod ideo speramus nos consecuturos sanitatem, quia possibile, & probabile est nos illam consecuturos; ergo &c.

6. Probatur secundo: nam cùm aliquid, ex. gr. sanitas desideratur simul, & speratur, motiuum desiderandi est illud, quo crescente, crescit desiderium, motiuum sperandi est illud, quo crescente, crescit spes; sed crescente apprehensione de bonitate sanitatis, & imminuta apprehensione de possibilitate, & probabilitate consequendi sanitatem, crescit in ægroto desiderium, & imminuitur spes consequendi sanitatem: crescente autem apprehensione de possibilitate, & probabilitate consequen-

sequendi sanitatem, crescit spes; ergo &c.

7. Confirmatur: nam quæ apprehendimus vt bona maxima, sed difficillimè consequibilia, desideramus magis, quam speramus; quæ apprehendimus vt bona minora, sed facilius consequibilia, speramus magis, quam desideramus; ergo motiuum desiderandi est bonitas rei desideratæ; motiuum sperandi est possibilitas rei speratæ.

8. Probatur tertiò: nam cum desperamus nos consecuturos bonum desideratum, motiuum desperandi est impossibilitas, vel difficultas illud consequendi: ex. gr. cum ægrotus desperat sanitatem, quam vehementissimè desiderat, motiuum desperandi est, quia sanitatem existimat impossibilem, aut difficillimam acquiri; ergo cum speramus nos consecuturos bonum, quod speramus, motiuum sperandi est possibilitas rei speratæ: nam sicut spes, & desperatio sunt actus contrarij, sic motiuum sperandi debet esse contrarium motiuo desperandi: impossibilitati autem contraria est possibilitas.

9. Confirmatur: nam sicut motiuum desperandi est id, quod à sperando repellit, sic motiuum sperandi est id, quod ad sperandum attrahit; sed sicut impossibilitas consequendi bonum desideratum retrahit ab illo sperando, sic possibilitas attrahit ad illud sperandum; ergo sicut impossibilitas est motiuum desperandi, sic possibilitas est motiuum sperandi.

10. Infertur, quod quia sicut spes non datur sine desiderio, & amore boni futuri, sic timor non datur sine odio, & fuga mali futuri, motiuum siue obiectum formale odio habendi, & fugiendi malum futurum, est eius malitia, motiuum autem timendi, est difficultas vitandi malum futurum.

11. Quia diximus spem non dari sine desiderio rei speratæ, quæritur primò, quid addat spes supra desiderium?

12. Respondeo cum S. Thoma 1. 2. qu. 25. art. 1. in corp. quod addit quendam conatum & quamdam eleuationem animi ad consecutionem boni ardui, propter possibilitatem illud consequendi: timor è conuerso supra fugam, & abominationem, addit quamdam depressionem animi, propter difficultatem vitandi malum imminens: desperatio supra desiderium boni addit quamdam depressionem animi, & quamdam remissionem conatus, propter impossibilitatem, vel difficultatem consequendi bonum desideratum. Hæc eleuatio, vel depressio animi consistit in quodam modo tendendi, quem experimur, nec indiget vlteriori explicatione. Addo, quod licet spes non detur sine quodam gaudio de possibilitate, & probabilitate boni sperati, tamen formaliter non consistit in tali gaudio, sed in conatu, & eleuatione animi.

13. Quæritur secundo, vtrum spes supponat solum, vel etiam realiter identificet secum desiderium boni sperati?

14. Respondeo, quod identificat. Ratio est, quia sicut eodem actu, quo obiectum desideramus, illud amamus, adeoque desiderium includit rationem communem amoris, & addit rationem specialem desiderij; sic eodem actu, quo obiectum speramus, illud etiam amamus, ac desideramus, ideoque spes supra rationes communes amoris, ac desiderij, addit rationem specialem spei, quæ consistit in conatu, & eleuatione animi, vt explicatum est. Desiderium igitur potest sumi dupliciter: primò genericè, in quantum est amor boni vt absentis, & non possessi, & sic includitur in spe, tanquam genus in specie: secundò specificè, in quantum est amor boni vt absentis, & non possessi, sed est amor sine conatu, & eleuatione animi, & sic contradistinguitur à spe.

15. Ad 1. distinguo maiorem: motiuum sperandi, in quantum spes ex sua ratione generica est amor, & desiderium, debet esse aliquid, quod ametur gratia sui, concedo; in quantum spes ex sua ratione differentiali est spes, nego: concedo minorem; & distinguo consequens; ergo possibilitas non est motiuum sperandi, in quantum spes ex sua ratione generica est amor, & desiderium, concedo; in quantum ex sua ratione differentiali est spes, nego consequentiam. Spes, in quantum ex sua ratione generica est amor, ac desiderium, non habet pro motiuo, & obiecto formali possibilitatem rei speratæ, cum talis possibilitas non ametur gratia sui, sed habet pro motiuo bonitatem rei speratæ, quæ bonitas amatur gratia sui. At spes, in quantum ex sua ratione differentiali est spes, habet pro obiecto formali possibilitatem rei speratæ: siquidem speramus nos consecutoros bonum, quia est possibile, fundando spem in ipsa possibilitate. Explicatur exemplo fidei. Fides enim in quantum ex sua ratione generica est intelligentia diuinæ veritatis reuelantis, non habet pro obiecto formali diuinam veritatem, sed creaturas, siquidem diuina veritas à nobis viatoribus intelligitur, non per se ipsam, sed per creaturas, iuxta illud Apostoli ad Rom. 1. *Inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*: at fides, in quantum ex sua ratione differentiali est assensus mysterijs reuelatis, habet pro obiecto formali diuinam veritatem reuelantem, cui per fidem immediate assentimur.

16. Ad 2. distinguo maiorem: motiuum sperandi magis speratur *vt quo*, & proportionaliter, concedo; vt quod, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Principium illud, *propter quod vnumquodque tale, & illud magis*, intelligitur de ijs, quibus conuenit eadem denominatio, non autem de ijs, quibus non conuenit eadem denominatio. E. G. quia denominatio amati conuenit tum fini, tum medio, medio autem conuenit propter finem, magis conuenit fini, ideoque finis magis amatur, quam medium. E conuerso licet medium eligatur pro-

propter finem, quia finis propriè non eligitur, sed intenditur; non sequitur, quod finis magis eligatur, quam medium; sed motiuo sperandi proprié non conuenit denominatio sperati; motiuum enim sperandi est præsens, speratur autem solum futurum; ergo motiuo sperandi neque conuenit denominatio magis sperati, sed conuenit alia denominatio proportionalis, nimirum quod speretur, *vt quo*, & quod sit id, in quo speratur, & in quo spes fundatur, ac nititur.

QVAESTIO CXLVII.

Vtrum obiectum formale spei theologicæ sit fidelitas, & omnipotentia Dei promittentis?

1. VIdetur non esse: primò quia charitas amat Deum, quia est infinitè bonus, & perfectus, ac proinde etiam quia est omnipotens, & fidelis; ergo si spes sperat in Deo, quia est omnipotens, & fidelis, motiuum sperandi est idem cum motiuo amandi, & obiectum formale spei confunditur cum obiecto formali charitatis.

2. Secundo si dicatur omnipotentiam, & fidelitatem esse motiuum amandi, in quantum sunt perfectiones Dei, & esse motiuum sperandi, in quantum sunt effectiuæ nostræ beatitudinis, & aliorum bonorum, quæ speramus à Deo, ac proindè sub diuersa ratione esse motiuum sperandi, & amandi: contra est, nam ex hoc sequitur motiuum sperandi non esse omnipotentiam, & fidelitatem Dei, sed nostram beatitudinem. Probatur sequela. Nam qui per amorem concupiscentiæ amat diuinam omnipotentiam, & fidelitatem vt effectiuam propriæ beatitudinis, habet pro obiecto formali, & motiuo amandi, non omnipotentiam, & fidelitatem, sed propriam beatitudinem; ergo qui sperat in diuina omnipotentia, & fidelitate vt effectiua propriæ beatitudinis, habet pro obiecto formali sperandi, non diuinam omnipotentiam, & fidelitatem, sed propriam beatitudinem.

3. Respondeo, quod qui dicunt obiectum formale spei in genere esse bonitatem finalem rei speratæ, consequenter dicunt obiectum formale spei theologicæ esse bonitatem finalem amabilem rei, quam speramus spe theologica; sed spe theologica speramus beatitudinem supernaturalem consistentem in hoc, vt Deus possideatur per visionem, & amorem; ergo iuxta hanc opinionem obiectū formale spei theologicæ est Deus possidendus per visionem, & amorem: & quia Deus vt possidendus per visionem, & amorem, est Deus vt bonus nobis, ideo obiectum formale spei theologicæ est Deus vt bonus nobis, & vt amatus amore concupiscentiæ habente pro fine *cui* nos ipsos; obiectum autem formale charitatis est Deus vt bonus sibi, & vt amatus amore amicitiæ, habente pro fine *cui* ipsum Deum. Docet hanc sententiam Suarius disp. 1. de spe, sect. 3. num. 4. quem sequuntur plures recentiores, in eamque conatur trahere S. Thomam, Caietanum, Scotum, Almainum, & quosdam alios antiquos.

4. E conuerso qui dicunt obiectum formale spei in genere non esse bonitatem finalem, sed possibilitatem, & probabilitatem rei speratæ, consequenter dicunt obiectum formale spei theologicæ non esse beatitudinem supernaturalem, sed possibilitatem, & probabilitatem illam consequendi, siue id, per quod existimamus nos posse consequi, ac de facto consecuturos beatitudinem supernaturalem; sed existimamus nos posse consequi, & de facto consecuturos beatitudinem supernaturalem, non per vires naturæ, sed per omnipotentiam, & fidelitatem Dei, qui promisit nobis æternam beatitudinem, & auxilia ad illam consequendam, si per nos non steterit; ergo obiectum formale spei theologicæ est omnipotentia, & fidelitas Dei promittentis nobis æternam beatitudinem, & auxilia ad illam consequendam, si per nos non steterit. Docet hanc sententiam expressè S. Thomas quæst. vnica de spe, quæ est septima de spiritualibus creaturis, eamque secutus est Vasquez, ac plures recentiores, licet discrepent in modo assignandi obiectum formale spei theologicæ. Aliqui enim dicunt obiectum formale spei theologicæ esse Deum vt auxiliantem ad consequendam beatitudinem: alij omnipotentiam solam: alij omnipotentiam simul, & fidelitatem Dei promittentis: alij asserunt etiam promissionem creatam Dei esse obiectum formale partiale spei: alij dicunt solam omnipotentiam, & fidelitatem increatam esse adæquatum obiectum formale spei theologicæ, promissionem esse meram conditionem, & applicationem obiecti formalis.

5. Consequenter ad ea, quæ diximus de obiecto formali, & materiali fidei, & spei in genere, dicendum primo; obiectum formale mouens ad amandam, & desiderandam beatitudinem supernaturalem, & alia bona promissa, est ipsa bonitas beatitudinis, seu bonitas Dei, in quantum est bonus nobis, & à nobis possidendus: at obiectum formale mouens ad sperandum nos consecuturos beatitudinem, & alia bona promissa, est omnipotentia, & fidelitas Dei promittentis. Probatur primo ex dictis paulo ante.

6. Probatur secundo: nam cum ægrotus amat, & desiderat sanitatem, obiectum formale mouens ad sanitatem amandam, & desiderandam est ipsa bonitas sanitatis: cum autem sperat se consecuturum sanitatem, quia medicus insignis promisit se illum sanaturum, motiuum formale mouens ad sperandam sanitatem est, quia medicus, qui promisit se curaturum, est ita excellens, vt possit facere quod promisit, & est ita fidelis, vt sit facturus quod promisit; ergo cum amamus, & desi-

desideramus beatitudinem supernaturalem, obiectum formale mouens ad illam amandam, & desiderandam, est bonitas beatitudinis: at cum speramus nos consecuturos beatitudinem, obiectum formale mouens ad sperandum est, quia Deus, qui promisit beatitudinem, est ita omnipotens, vt possit facere quod promisit, est ita fidelis, vt sit facturus quod promisit.

7. Probatur tertiò: nam obiectum formale, & materiale spei debet assignari proportionaliter, ac obiectum materiale, & formale fidei; sed obiectum materiale fidei sunt veritates reuelatæ, obiectum formale est prima veritas reuelans; ergo obiectum materiale spei sunt bona promissa, obiectum formale est prima fidelitas promittens. Sicut autem prima veritas reuelans includit duas perfectiones, alteram physicam, per quam Deus non potest falli, alteram moralem, per quam non potest fallere, & mentiri; sic prima fidelitas includit duas perfectiones, alteram physicam omnipotentiæ, per quam Deus potest facere quod promisit, alteram moralem fidelitatis, per quam vult facere quod promisit, siquidem non potest nolle implere promissa. Rursus sicut prima veritas reuelans est obiectum formale fidei, in quantum fides est assensus, non autem in quantum est simplex intelligentia, sic prima fidelitas est obiectum formale spei, in quantum est spes, non autem in quantum ex sua ratione generica est amor, ac desiderium rei speratæ.

8. Dicendum secundo: obiectum formale primarium spei est prima, & increata fidelitas promittens, promissio creata non est pura conditio, sed est obiectum formale secundarium spei.

9. Probatur: ex dictis enim quæst. 119. prima, & increata veritas est obiectum primarium fidei, reuelatio autem non est pura conditio, & applicatio, sed est obiectum formale secundarium; sed obiectum formale spei assignandum est proportionaliter, ac obiectum formale fidei; ergo prima & increata fidelitas promittens est obiectum formale primarium spei, promissio autem non est pura conditio, sed obiectum formale secundarium.

10. Confirmatur: nam sicut ideo firmissimè credimus Deum esse trinum, & vnum, quia Deus, qui est prima veritas, reuelauit se esse trinum, & vnum, sic ideò firmissimè speramus nos consecuturos beatitudinem supernaturalem, quia Deus, qui est prima, & omnipotens fidelitas, promisit nobis beatitudinē supernaturalem, & auxilia ad illam consequendam, si per nos non steterit; ergo sicut obiectum formale fidei non est sola prima veritas, sed etiam reuelatio, sic obiectum formale spei non est sola prima fidelitas, sed etiam promissio. Quia verò firmissimè speramus in diuina fidelitate propter se, firmissimè speramus in diuina promissione propter ordinem, quem habet ad diuinam fidelitatem, ideò diuina fidelitas est obiectum formale primarium spei, diuina promissio est obiectum formale solum secundarium.

11. Dices: licet ad hoc, vt ignis calefaciat, requiratur propinquitas, tamen solus ignis est causa calefactionis, propinquitas est mera conditio, & applicatio; ergo licet ad hoc, vt prima veritas, & prima fidelitas moueant ad credendum, & sperandum, requiratur reuelatio, & promissio, tamen sola prima veritas, & prima fidelitas sunt obiectum formale mouens ad credendum, & sperandum, reuelatio, & promissio sunt mera applicatio.

12. Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia calefactio non assimilatur propinquitati, sed soli igni, & calori, per quem agit; sed quod requiritur ad effectum, ita vt illum non assimilet sibi, requiritur, vt mera conditio; ergo &c. E conuerso reuelatio, & promissio ità requiritur ad actum fidei, & spei, vt actus fidei, & spei assimilentur reuelationi, & promissioni in prædicatis supernaturalitatis, certitudinis, infallibilitatis &c. sed quod requiritur ita, vt sibi assimilet effectum, requiritur, non vt pura conditio, sed etiam vt causa, eo pacto, quo quia ignis ita calefacit per calorem, vt calidum assimiletur calefacienti in calore, calor requiritur vt causa calefactionis; ergo &c.

13. Dices secundo: prima veritas est omnino completa in ordine ad *mouendum* ad actum fidei; ergo potest esse adæquatum motiuum actus fidei.

14. Respondeo primo, negando consequentiam. Licet enim prima veritas sit omnino completa, tamen non potest esse adæquatum motiuum actus fidei, nòn quia primæ veritati desit aliquod complementum, sed quia actus fidei includit essentialem dependentiam, non solum à prima veritate, tanquà à maiori syllogismi, sed etiam à diuina reuelatione, tanquam à minore syllogismi. Explicatur. Licet omnipotentia diuina sit completissima in ordine ad omnes effectus, tamen non potest se sola sine concursu causæ secundæ vitalis producere actum vitalem, non ex defectu complementi in diuina omnipotentia, sed quia actus vitalis essentialiter dependet non à sola diuina omnipotentia, sed etiam à causa secunda vitali; ergo proportionaliter dicendum in casu nostro.

15. Respondeo secundo, distinguo antecedens: prima veritas est completa physicè in ordine ad actum fidei, concedo: est completa logicè, & in ratione antecedentis, ex quo syllogisticè inferatur conclusio fidei, nego antecedens; & nego consequentiam. Vt prima veritas possit esse obiectum formale adæquatum alicuius conclusionis, non sufficit, vt sit completa physicè, sed debet esse completa logicè in ratione antecedentis, ex quo vt infallibiter connexo inferatur conclusio; sed antecedens, ex quo syllogisticè inferuntur conclusio-

siones fidei, non est sola prima veritas, quæ est maior illius antecedentis, sed etiam reuelatio, quæ debet subiungi vt minor; ergo &c.

16. Ad 1. concedo antecedens, & distinguo consequens; ergo motiuum sperandi est idem realiter cum motiuo amandi, concedo; est idem formaliter, nego; & nego consequentiam. Certum est, quod obiectum formale trium virtutum theologicarum, cum sit aliqua perfectio Dei, omnes autem perfectiones diuinæ realiter identificentur, est realiter idem; ergo obiectum formale primarium vnius virtutis theologicæ formaliter solum distinguitur ab obiecto formali primario alterius. Sed explicandum, quo pacto formaliter differant?

17. Dicendum, quod obiectum formale charitatis sunt omnes diuinæ perfectiones, in quantum constituunt Deum infinitè bonum, & perfectum in se ipso: & quia diuina veritas, & fidelitas sunt perfectiones constituentes Deum infinitè bonum, & perfectum in se ipso; ideo obiectum formale charitatis includit etiam diuinam veritatem, & fidelitatem, in quantum constituunt Deum infinitè bonum, & perfectum in se ipso, ac proindè per charitatem amatur Deus, quia est infinitè verax, & fidelis in se ipso. Obiectum formale fidei, formaliter loquendo, est sola perfectio diuinæ veritatis, non in quantum constituit Deum infinitè bonum, & perfectum in se (hoc enim materialiter se habet ad credendum,) sed in quantum constituit Deum infallibiliter connexum cum veritate eorum, quæ dicit. Obiectum formale spei, formaliter loquendo, est sola perfectio fidelitatis omnipotentis, non in quantum constituit Deum infinitè bonum, & perfectum in se, sed in quantum constituit Deum infallibiliter connexum cum nostra beatitudine, & cum alijs bonis promissis, si per nos non steterit.

18. Ad 2. nego sequelam. Ad probationem concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia ex dictis quæ superiori 146. motiuum amandi, & desiderandi beatitudinem est id, quod assignamus, interrogati, quid nos moueat ad beatitudinem amandam, & desiderandam; sed de hoc interrogati respondemus, quod nos mouet ipsa bonitas beatitudinis; ergo motiuum amandi, ac desiderandi beatitudinem, est ipsa bonitas beatitudinis. Proportionaliter motiuum sperandi beatitudinem est id, quod assignamus, interrogati, quid nos moueat ad sperandum nos consecuturos beatitudinem desideratam; sed de hoc interrogati, respondemus, quod nos mouet fidelitas, & omnipotentia promittentis, & quod ideo firmissime speramus nos consecuturos beatitudinem, si per nos non steterit, quia Deus, qui est omnipotens, & summè fidelis, promisit nobis beatitudinem, si per nos non steterit; ergo &c.

QVAESTIO CXLVIII.

Vtrum spes sit virtus theologica firmissimè, & super omnia sperans Deum, vt obiectum materiale primarium?

1. BReuitatis gratia cæteras quæstiones de spe per illationes expediemus.

2. Infertur igitur primò, fidem, & spem proportionaliter esse virtutes theologicas. Sicut igitur fides est virtus theologica, in quantum ex sua ratione differentiali est assensus, qui habet pro obiecto formali primario primam veritatem increatam; eadem fides, in quantum ex sua ratione generica est simplex intelligentia, non est virtus theologica, quia cum intelligat Deum per creaturas, habet pro obiecto formali intelligendi ipsas creaturas; sic spes, in quantum ex sua ratione differentiali est spes, est virtus theologica, quia habet pro obiecto formali primario primam, & omnipotentem fidelitatem increatam; in quantum autem ex ratione generica est amor, ac desiderium, non est virtus theologica, quia habet pro fine *cui*, adeòque pro obiecto formali primario nos ipsos, quibus volumus beatitudinem.

3. Infertur secundò habitum amandi Deū vt nobis bonum, & vt nostram beatitudinem, nisi sit habitus amandi amore spei, non esse virtutem theologicam: si autem sit habitus amandi amore spei, esse virtutem theologicam, in quantum est habitus sperandi, non in quantum est habitus amandi. Ideò non datur alia virtus theologica voluntatis, præter spem, & charitatem, quæ amat Deum vt bonum ipsi Deo, adeòque habet pro fine *cui*, & obiecto formali primario ipsum Deum.

4. Infertur tertiò, quod sicut obiectum materiale primarium fidei est Deus, vt cognoscibilis per auctoritatem Dei reuelantis, vt dictum est quæst. 119. sic obiectum materiale primarium spei est Deus, vt sperabilis propter summam, & omnipotentem fidelitatem Dei promittentis, iuxta illud Dei ad Abraham Geneseos 16. *Ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*, quibus verbis, dicens, *ego protector tuus sum* expressit obiectum formale, & motiuum sperandi: dicens, *& merces tua magna nimis*, expressit obiectum materiale primarium sperandum. Ratio est, quia virtutes theologicæ dantur nobis, vt per earum actus coniungamur Deo, tanquam vltimo fini supernaturali, coniunctione proportionata statui viæ, ac vitæ præsentis; sed intellectus pro statu viæ, ac vitæ præsentis coniungitur Deo, vt vltimo fini supernaturali per hoc, quod ex motiuo Dei reuelantis firmissimè credat Deum, & diuina voluntas coniungitur Deo per hoc, quod ex motiuo diuinæ fidelitatis promittentis firmissimè speret se consecutu-

ram Deum possessione beatifica; & ex motiuo diuinæ bonitatis amet super omnia Deum vt bonum ipsi Deo; ergo &c. Sicut autem per charitatem diligimus Deum propter se, proximum propter Deum, sic per spem speramus Deum propter se, hoc est vltimum finem *qui*, alia, puta auxilia gratiæ, speramus, in quantum conducunt ad Deum, vt vltimum finem *qui*, hoc est nostram beatitudinem obiectiuam. Quia vero spes theologica data est, vt Deum speremus nobis, non autem vt Deum speremus alijs, ideo vt docet S. Thomas 1. 2. qu. 17. art. 3. spe theologica non possumus Deum sperare alijs, nisi referentes hoc ipsum ad Deum, vt possidendum à nobis.

5. Infertur quartò, quod sicut fides, sic spes theologica est proportionaliter firmissima, & super omnia. Sicut enim quia Deus est prima veritas, debemus firmissimè, & super omnia credere sine vlla formidine intellectuali mysteria reuelata, præferendo motiuum diuinæ authoritatis omnibus motiuis, quæ possunt in contrarium occurrere; sic quia Deus est prima, & omnipotens fidelitas, debemus firmissimè, & sine vlla formidine voluntatis sperare nos consecuturos æternam beatitudinem, & alia bona promissa, si per nos non steterit, præferendo motiuum diuinæ fideliratis omnibus alijs motiuis, quæ possint in contrarium occurrere. Quod spes debeat excludere omnem formidinem, & timorem voluntatis, indicauit Deus Geneseos 15. dicens Abrahæ: *noli timere Abraham: ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis*. Quod debeat præferre motiuum diuinæ fidelitatis omnibus motiuis in contrarium, insinuat Apostolus ad Rom. 8. dicens: *Certus sum enim, quia neque mors, neque vita, neque Angeli &c. neque creatura alia poterit nos separare à charitate Dei*. Est tamen differentia inter certitudinem intellectualem, qua credimus esse vera mysteria fidei, & certitudinem voluntatis, qua speramus nos consecuturós æternam beatitudinem, & alia bona promissa. Nam quia absolutè Deus reuelauit mysteria, sumus absolutè certi de veritate mysteriorum: at quia Deus promisit nobis æternam beatitudinem, non absolutè, sed si per nos non steterit, certo speramus nos consecuturos beatitudinem, non absolutè, sed si per nos non steterit. Ideò fides, qua credimus e. g. Deum esse trinum, & vnum, est sine omni formidine intellectuali: at licet speremus sine vlla formidine voluntatis nos consecuturos beatitudinem, si per nos non steterit, tamen formidamus, ne per nos stet, & sic absolutè formidamus, ne consequamur beatitudinem. Si tamen Deus alicui reuelasset absolutè suam prædestinationem, & absolutè promisisset beatitudinem, ille deberet absque vlla formidine voluntatis absolutè sperare beatitudinem.

6. Infertur quintò, obiectum materiale primarium spei theologicæ esse bonum maximũ, maximè arduũ, & maximè possibile, ac futurũ. Ratio, quare sit bonum maximum, est quia obiectum materiale primarium spei est Deus, vt possidendus per visionem beatificam; sed Deus vt possidendus per visionem beatificam est bonum maximum, iuxta illud Geneseos 15. *Ego merces tua magna nimis*; ergo &c. Ratio, quare sit bonum maximè arduum, est, quia maximè arduum est, quod maximè excedit vires nostras, & totius naturæ, & ad quod consequendum debemus ponere operationes maximè excedentes vires nostras, & totius naturæ; sed beatitudo supernaturalis consistens in visione Dei maximè excedit vires nostras, ac totius naturæ, & solum est possibilis per omnipotentiam Dei; ad consequendam etiam beatitudinem, debemus obseruare præcepta supernaturalia, quæ non possumus obseruare per vires naturæ, sed solum per auxilia gratiæ; ergo &c. Addo actum spei non solum ex obiecto, sed propter ipsum modum sperandi, esse maximè arduum. Licet enim non sit euidens nos posse consequi, & consecuturos æternam beatitudinem, si per nos non steterit, tamen maiori firmitate, & sine vlla formidine voluntatis debemus sperare nos consecuturos beatitudinem, si per nos non steterit, quam speremus nos consecuturos bona, de quibus est euidens, quod possumus illa consequi. Est autem difficillimum firmissimè, & sine vlla formidine voluntatis sperare bonum, de quo non est euidens, quod sit possibile. Ratio, quare obiectum primarium spei sit maximè possibile, & futurum, est, quia quod est possibile, & futurum possibilitate. & futuritione fundata in omnipotentia, & fidelitate Dei promittentis, est possibile infinita quadam possibilitate, & est futurum infinita quadam infallibilitate.

QVÆSTIO CXLIX.

Vtrum posita fide diuinarum promissionum, possimus non sperare, & etiam desperare beatitudinem?

1. INfertur sextò, quod quia difficile est firmissimè, & sine vlla formidine voluntatis sperare bonum possibile solum inuidenter; posita autem fidę firmissima diuinarum promissionum, adhuc est inuidens nos posse consequi, ac de facto consecuturos beatitudinem, si per nos non steterit; ideò etiam posita fide diuinarum promissionum, difficile est super omnia, & sine vlla formidine voluntatis sperare nos consecuturos beatitudinem, si per nos non steterit.

2. Ex hac difficultate sequitur primò, quod retenta fide diuinarum promissionum, possumus non sperare, etiam cum vrget præceptum sperandi, & sic possumus peccare peccato omissionis contra præceptum affirmatiuum sperandi. Sequitur secundò, quod pos-

possumus positiuè diffidere, & formidine voluntatis formidare de consecutione beatitudinis, si per nos non steterit, & sic peccare peccato commissionis contra præceptum negatiuum non diffidendi, ac non formidandi de consecutione beatitudinis, si per nos non steterit.

3. Quæritur, vtrum retenta fide firmissima diuinarum promissionum, possimus positiuè desperare nos consecuturos æternam beatitudinem.

4. Certum est, quod possumus desperare, amissa fide diuinarum promissionum: e. g. potest aliquis discredendo Deum promisisse æternam beatitudinem, si per nos non steterit, desperare se consecuturum æternam beatitudinem. Solum igitur dubitatur, vtrum possimus desperare, retenta fide firmissima diuinarum promissionum?

5. In hac quæstione existimo primò, quod retenta fide diuinarum promissionum, possumus nolle obseruare præcepta, ac proindè nolle implere conditiones, sub quibus promissa est beatitudo, & sic absolutè desperare nos consecuturos beatitudinem.

6. Existimo secundò actum absolutè desperandi beatitudinem modo explicato esse prohibitum grauiter per præcepta sperandi, ac proindè volendi facere quæ ad nos spectant. Hinc sequitur, quod qui sic desperaret beatitudinem, grauiter peccaret contra tale præceptum, & consequenter amitteret habitum infusum spei.

7. Existimo tertiò, quod retenta fide diuinarum promissionum, potest quis existimare Deum de facto non daturum sibi auxilia efficacia ad implendas conditiones, & sic ex quadam diffidentia de diuina misericordia desperare se consecuturum absolutè beatitudinem. Et quia etiam hæc diffidentia, ac desperatio est grauiter prohibita præcepto sperandi, grauiter peccaret contra præceptum sperandi, & amitteret habitum infusum spei.

8. Existimo quartò, quod quia non est de fide Deū daturum nobis auxilia re ipsa efficacia ad implendas conditiones, ille, qui temerè existimaret Deum non daturum sibi auxilia efficacia, licet peccaret contra spem, non peccaret contra fidem peccato infidelitatis, ac proindè non amitteret habitum fidei.

9. Existimo quintò, quod licet teneamur sperare Deum daturum nobis auxilia efficacia, & sic nos consecuturos beatitudinem absolutè, tamen cum Deus non promiserit nobis auxilia efficacia, & cum sine formidine debeamus solum sperare, quæ Deus promisit, debemus quidem sperare, sed non sine formidine, Deum daturum nobis auxilia efficacia: imò debemus formidare, ne Deus, qui est supremus dominus, iusto suo iudicio neget nobis auxilia efficacia ad salutem, & permittat nostram damnationem. Ideò cum timore, & tremore debemus obseruare diuina præcepta, iuxtà illud Apostoli ad Philip. 2. *Cum metu, & tremore salutem vestram operamini. Deus enim est, qui operatur in vobis, & velle, & perficere pro bona voluntate.*

QVÆSTIO CL.

Vtrum spes detur in beatis, in animabus purgatorij, & in damnatis?

1. INfertur septimò in beatis non dari spem. Ratio est, quia obiectum materiale spei est bonum arduum, vt dictum est quæst. 145. sed beati, qui possident infinitum bonum, nullum bonum possunt apprehendere vt arduum; ergo &c. Probatur minor: nam de ratione boni ardui est, vt debeat desiderari cum quodam conatu, & cum quadam eleuatione animi, & vt eius absentia, ac dilatio afferat sollicitudinem, & tristitiam, iuxtà illud Prouerbiorum 13. *Spes, quæ differtur, affligit animam*; sed beati, qui possident infinitum bonum, cætera bona apprehendunt tamquam ita parua, vt eorum absentia, & dilatio nullam debeat afferre sollicitudinem, & tristitiā, & vt non debeant illa desiderare cum conatu, & eleuatione animi; ergo &c. Hinc sequitur beatos resurrectionem, & gloriam corporum propriè non sperare, sed solùm quietissimè expectare sine vllo conatu, & sine vlla tristitia. Sequitur rursus, quod quia Christus à primo instanti Incarnationis fuit beatus, non habuit actum, neque habitum spei, ideòque cū Christo tribuitur spes, tribuitur spes impropria, in quantùm significat simplicem expectationem boni futuri.

2. Infertur octauo ex oppositā ratione in animabus purgatorij dari spem. Ratio est, quia animę purgatorij apprehendunt beatitudinem vt bonum arduum, quod debent desiderare cum quodam conatu, & eleuatione animi, & cuius absentia, & priuatio debet afferre sollicitudinem, & tristitiam.

3. Addo primo, quod si animæ purgatorij credunt fide certa, sed obscura se consecuturos beatitudinem, actus spei est illis arduus, non solum ex obiecto, sed propter modum sperandi. Difficile enim ipsis est sperare, prout oportet, quod non euidenter cognoscunt se consecuturos.

4. Addo secundò, quod si eædem animæ fide non solùm certa, sed etiam euidenti in attestante, credunt se consecuturos beatitudinē, sicut debent hoc credere certitudine intellectuali superante euidentiam, sic debent sperare se consecuturos beatitudinem firmitate voluntatis superante euidentiam; sed talis modus sperandi est arduus arduitate propria spei theologicæ; ergo &c.

5. Infertur nono, in damnatis non posse dari spem, non solùm beatitudinis, sed nec vllius boni. Ratio est, quia de conceptu obiecti sperabilis est, vt non apprehendatur adeo paruum, vt eius consecutio non possit mora-

liter leuare, & minuere tristitiam, & miseriã; sed damnati cognoscunt se non posse consequi vllum bonum, nisi ita paruum, vt non possit moraliter leuare, & minuere tristitiam, & miseriam; ergo non possunt sperare vllum bonum, sed solum possunt desiderare; & expectare. Ex. gr. dives sepultus in inferno Luc. 16. desiderauit quidem, & petijt guttam aquæ, sed illam propriè non sperauit, siquidem guttam aquæ apprehendebat, tamquam bonum adeò paruum, vt non posset moraliter minuere dolorem.

QVAESTIO CLI.

Vtrum is, cui reuelata fuisset reprobatio, posset sperare, & is, cui reuelata fuisset prædestinatio, posset desperare beatitudinem?

1. INfertur decimo, quid dicendum sit in quæstione satis difficili, in qua quæritur, vtrum is, cui reuelata fuisset absolutè reprobatio, & damnatio reuelatione sufficienter proposita, & obligante ad credendum, posset sperare beatitudinem.

2. Dicendum, quod posset non credere tali reuelationi, & sic posset imprudenter sperare beatitudinem spe humana, non autem spe theologica: si verò crederet, non posset in sensu composito sperare, sed deberet desperare beatitudinem.

3. Probatur prima pars: nam ad sperandam beatitudinem spe humana, sufficit, vt aliquis opinetur se posse consequi beatitudinem, illamque de facto consecuturum; sed non credendo reuelationi de sua reprobatione, posset opinari, se posse consequi beatitudinem, & de facto illam consecuturum; ergo &c.

4. Probatur secunda pars: nam spes theologica debet esse prudens, & debet fundari in fide, qua certò credamus nos, si per nos non steterit, posse consequi, & consecuturos beatitudinem in sensu composito cum ijs, quæ sunt reuelata; sed is, cui reuelata esset reprobatio, & damnatio, non posset fide diuina hoc credere, sed potiùs deberet credere se in sensu composito cum reuelatis, nimirum cum reprobatione, non posse consequi beatitudinem; ergo.

5. Probatur tertia pars: nam qui certus est de sua damnatione, non potest in sensu composito cum hac certitudine sperare beatitudinem, sed debet omninò de beatitudine desperare.

6. Ex eo, quod is, cui reuelata fuisset obscurè damnatio, posset imprudenter sperare beatitudinem, sequitur, quod remaneret viator saltem imperfectè. Ad hoc enim sufficit, vt possit saltem imprudenter spe humana sperare suum vltimum finem. Non remaneret tamen viator perfectè, ita vt posset prudenter sperare suum vltimum finem.

7. Opponi potest primo: posset aliquis in priori signo naturæ ex fide, qua credit diuinas promissiones, spe theologica sperare beatitudinem, & in posteriori signo naturæ accipere reuelationem de sua reprobatione; ergo in eodem instanti temporis, in quo alicui reuelatur damnatio, & reprobatio, potest is spe theologica sperare beatitudinem.

8. Respondeo, negando antecedens, ac dico, quod actus spei theologicæ de consecutione beatitudinis non potest coniungi cum reuelatione reprobationis, ac damnationis in eodem instanti temporis, etiam pro diuersis signis talis instantis. Ratio est, quia opposita se mutuo excludunt ab eodem subiecto pro eodem instanti temporis, & pro quolibet signo eiusdem instantis: ex. gr. quia affirmatio, & negatio, amor, & odium efficax eiusdem obiecti, sunt actus oppositi, mutuo se excludunt ab eodem subiecto pro eodem instanti temporis, & pro quocumque signo talis instantis, ac proinde implicat, vt aliquis in eodem instanti, in signo priori affirmet, in posteriori neget idem obiectum; sed spes theologica salutis, & reuelatio absoluta damnationis opponuntur, siquidem spes theologica salutis supponit sperantì non fuisse reuelatam damnationem in eodem instanti temporis; ergo &c.

9. Ex eadem doctrina solui potest etiam argumentum, quo aliqui probare conantur, posse spem dari in beato, ex eo, quod posset aliquis in priori signo sperare beatitudinem, in posteriori signo eiusdem instantis beatitudinè consequi. Dicendum enim, quod spes supponit bonum non possideri in eodem instanti, in quo speratur: ergo non potest in eodem instanti coniungi cum possessione boni sperati.

10. Opponi potest secundo: is, cui reuelatum sit peccatum aliquod committendum, vt de facto reuelatum fuit S. Petro peccatum negationis, posset sperare se peccatum illud vitaturum, vt de facto sperauit S. Petrus se non negaturum; ergo is, cui reuelata esset damnatio, posset sperare, se vitaturum damnationem.

11. Respondeo, nego antecedens, si loquamur de spe theologica, & prudenti, ideoque S. Petrus imprudenter sperauit se non negaturum, & de hac sua spe reprehensus fuit à Christo.

12. Dices: si S. Petrus non potuit prudenter sperare se non negaturum, neque potuit prudenter habere propositum affectiuè efficax non negandi.

13. Respondeo, nego antecedens. Propositum enim non peccandi semper est prudens, & honestum, ac propositum peccandi semper est imprudens, & inhonestum. At spes non peccandi est indifferens ad hoc, vt sit prudens, vel imprudens. Supposita enim certitudine de eo, quod quis peccabit, est imprudens, si quidem imprudenter sperat quis se facturum id, quod certo scit, aut credit se non facturum. Ideò præceptum sperandi salutem obligat solùm

jùm ad sperandum, cum non sumus certi de oppositò: at præceptum non peccandi obligat semper.

14. Dices: sicut imprudenter, & frustrà sperat quis se facturum id, quod certò credit se non facturum, sic imprudenter vult facere id, quod certò credit se non facturum.

15. Respondeo, negando paritatem. Spes enim includit gaudium de re sperata, iuxta illud Apostoli, *spe gaudentes*: non possumus autem gaudere de bono, quod nullo pacto possidemus: quando verò sumus certi bonum nos non habituros, nullo pacto id possidemus; ergo non possumus illud sperare, ac de eo per spem gaudere. At voluntas boni non includit gaudium, sed potest esse voluntas puri desiderij: desiderium autem coniungi potest cum omnimoda carentia boni, ac proinde possumus voluntate puri desiderij ex se efficacis velle etiam prudenter bonum, quod non speramus.

16. Dices: non est efficax propositum, quod non potest habere suum effectum; sed in eo, qui certo scit, aut credit, se peccaturum, propositum non peccandi non potest habere suum effectum; ergo &c.

17. Respondeo, distinguo maiorem: non est efficax affectiuè propositum, quod non potest habere suum effectum, si duret, concedo: quod non potest habere suum effectum, quia de facto non est duraturum, nego. Vt propositum non peccandi sit efficax affectiuè, sufficit, vt si duret, non possit coniungi cum peccato: at non requiritur, vt sit duraturum: ex. gr. cum quis habet propositum non peccandi etiam venialiter, propositum illud, si tale sit, vt durans non possit coniungi cum peccato veniali, est efficax affectiuè, quamuis non sit duraturum, & simus certi, quod non est duraturum. Ex hac autem instantia propositi non peccandi venialiter, confirmatur solutio allata. Nam possumus habere propositum affectiuè efficax non ampliùs peccandi venialiter, licet non speremus nos venialiter non peccaturos; ergo possumus velle efficaciter voluntate desiderij coniuncta cum tristitia id, quod non speramus. Propositio illa: non possumus prudenter velle id, quod non speramus, distingnenda est: non possumus prudenter velle efficaciter voluntate desiderij coniuncta cum tristitia, nego; voluntate desiderij coniuncta cum gaudio, concedo. Explicatum autem est, in quo sensu voluntas illa dicatur efficax. Debet aduerti primò, quod reuelatio damnationis potest esse vel absoluta, vel conditionata, saltem implicitè. Si sit conditionata, saltem implicitè, ita vt sensus sit, *Damnaberis, nisi pœnitentiam egeris*, procul dubio potest coniungi cum spe theologica. Solùm igitur dum est omninò absoluta, coniungi non potest cum spe theologica.

18. Secundò debet aduerti, quod credens se peccaturum, potest voluntate efficaci desiderij velle non peccare in sensu composito ipsius desiderij, ac voluntatis cum reuelatione, hoc est potest cum ista reuelatione coniungere voluntatem non peccandi: at non potest prudenter velle non peccare in sensu composito peccati cum reuelatione, hoc est non potest velle coniungere cum reuelatione peccati negationem peccati. Hæc enim coniunctio est prorsus impossibilis, ac proinde non est volibilis prudenter.

19. Tertiò debet aduerti, quod is, cui reuelata esset damnatio, posset vitare multa peccata ex fine vitandi maiorem damnationem, & propter alios fines, quorum desiderium includitur in desiderio vltimi finis, quod desiderium retineretur, sicut retinetur etiam à damnatis.

20. Quæritur, vtrum possit aliquis fide diuina, & supernaturali credere absolutè se esse reprobum, & damnandum.

21. Respondeo probabilius esse, quod non possit. Ratio est, quia fides diuina, & supernaturalis theologicè ex Apostolo ad Rom. 1. est virtus ad salutem, & est de congruo meritoria salutis; sed virtus ad aliquid non potest esse essentialiter connexa cum priuatione illius, & meritum congruum salutis non potest esse essentialiter connexum cum priuatione salutis: nam vniuersim meritum alicuius præmij non potest essentialiter connecti cum negatione talis præmij; ergo reuelatio propriæ damnationis non est credibilis fide diuina, theologicè supernaturali, sed solùm fide inferiori, qualis est ex. gr. qua dœmones, & damnati credunt, se nunquam consecuturos æternam beatitudinem, & à pœnis liberandos, iuxtè illud Iacobi 2. *Dæmones credunt, & contremiscunt*.

22. Infertur vndecimò, quid sit dicendum ad quæstionem, in qua quæritur, vtrum is, cui sufficienter reuelata fuisset prædestinatio, cum obligatione illam credendi, posset tali reuelationi discredere, ac desperare beatitudinem.

23. Respondeo probabillus esse, quod non posset. Ratio est, quia essentia, vel saltem proprietas inseparabilis peccati mortalis est, vt mereatur priuationem æternæ beatitudinis; sed peccatum incredulitatis, quo quis discrederet reuelationi suæ prædestinationis, & quo discredendo, desperaret de beatitudine, esset mortale, & tamen non mereretur priuationē æternæ beatitudinis; ergo &c. Probatur minor: nullum enim peccatum meretur pœnam, qua implicat, vt puniatur; sed implicat, vt peccatum infidelitatis, quo quis discredit reuelationem suæ prædestinationis, puniatur priuatione beatitudinis, siquidem est connexum essentialiter cum reuelatione infallibili suæ prædestinationis, & beatitudinis; ergo &c.

24. Dices: si is, cui reuelata fuisset prædestinatio, non posset discredere, non crederet liberè, ac proinde non crederet meritoriè.

25. Respondeo, quod saltem crederet liberè libertate credendi actu perfectiori, vel minus

minus perfecto, quæ libertas sufficeret ad meritum. Addo, quod reuelatio de prædestinatione posset, ac fortasse deberet dari in posteriori signo naturæ ad actum voluntatis, quo quis vellet credere omnibus sufficienter propositis, & tunc actus fidei, quo crederet reuelationi de prædestinatione, esset liber per denominationem à tali actu voluntatis.

TRACTATVS XVI.

De Charitate.

1. SVPEREST, vt agamus de charitate. Verum quia plures quæstiones tum de habitu, tum de actu charitatis examinauimus alijs locis, ac præsertim lib. 6. de Gratia, ideò indicatis quæstionibus alibi discussis, addemus pauca de actu charitatis, explicantes, quo pacto sit amor amicitię erga Deum; quodnam sit eius obiectum materiale, & formale; & quo pacto ex amore charitatis erga Deum possimus, ac debeamus amare etiam nos ipsos, & proximos amore beneuolentiæ, ac amicitiæ.

2. Libro igitur 6. de Gratia, Tractatu tertio agentes de gratia iustificante, & de habitibus illi adnexis, quæst. 71 & 72. examinauimus, vtrum charitas sit habitus supernaturalis per se infusus, vel acquisitus. Quæst. 73. vtrum charitas sit virtus theologica. Qu. 74. vtrum existentia habitus charitatis sit certa ex fide. Qu. 72. num. 4. & 9. vtrum habitus charitatis producatur, vel augeatur per actus, vel à solo Deo. Qu. 104. num. 1. 14. & seqq. vtrum habitus gratiæ, & charitatis augeantur, non solum per actus charitatis intensiores habitu, sed etiam per remissiores, immo per quoslibet actus supernaturales cuiuscunque intensionis: & vtrum hoc augmentum conferatur statim. Qu. 75. vtrum habitus infusus charitatis distinguatur ab habitibus infusis virtutum moralium. Qu. 78. vtrum habitus infusus charitatis distinguatur à gratia sanctificante. Plura etiam examinauimus circa actū charitatis. Nam lib. 2. de Deo qu. 62. examinauimus, vtrum possit dari vera amicitia inter Deum, & hominem. Lib. 6. de Gratia qu. 77. n. 2. & 14. vtrum, & quo pacto amor supernaturalis charitatis differat ex obiecto formali ab amore Dei purè naturali. Quæst. 81. vtrum actus perfectæ charitatis sit forma iustificans, vel pura dispositio ad iustificationem. Eadem qu. 81. n. 23. & seq. vtrum actus perfectæ charitatis sit essētialiter inconiungibilis cum peccato mortali, tùm actuali, tùm habituali. Qu. 94. vtrum ad hoc, vt actus supernaturales sint meritorij de condigno vitæ æternæ, debeant esse eliciti, vel imperati à charitate. Lib. 5. de Actibus humanis q. 4. num. 28. & seqq. vtrum actus charitatis in via sit perfectior actu fidei, & tamen actus charitatis in patria sit imperfectior visione beatifica, & habitus charitatis sit imperfectior lumine gloriæ. Eodem lib. 5. qu. 5. num. 29. & 30. vtrum amor beatificus patriæ sit eiusdem rationis, ac speciei cum amore viæ.

QVAESTIO CLII.

Vtrum charitas sit virtus theologica amandi Deum super omnia amore amicitiæ, propter summam bonitatem, qua Deus est summè bonus, et perfectus in se?

1. PRimò videtur charitas non esse virtus. Amicitia enim ex doctrina Aristotelis 8. Ethic. cap. 1. non recensetur inter virtutes; sed charitas est amicitia hominis cum Deo; ergo &c.

2. Secundò videtur non esse virtus theologica. Ad virtutem enim theologicam requiritur, vt eius obiectum formale adæquatum non innotescat per lumen naturę; sed obiectum formale adæquatum charitatis est, quod Deus sit infinitè bonus, & perfectus in se: hoc autem innotescit per lumen naturæ; ergo &c.

3. Tertiò videtur charitas non esse virtus amandi Deum super omnia, *etiam supra nos ipsos*. Si enim per actum charitatis amaremus Deum magis, quam nos ipsos, actus charitatis non posset coniungi cum actu spei. Probatur sequela: nam per actum spei volumus Deum nobis, adeoque amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui*; sed magis amatur finis *cui*, quam finis *qui*; ergo per actum spei magis amamus nos ipsos, quam Deum; sed non possumus eodem tempore per vnum actum amare Deum magis, quam nos, per alium magis amare nos, quā Deum; ergo &c.

4. Respondeo supponere nos ex dictis lib. 2. quæst. 62. de Deo, dari posse amicitiam inter hominem, & Deum. Hoc supposito, quandoquidem charitas est habitus amandi Deum amore amicitiæ, habitus autem explicantur per actus, explicandum est, qualis sit actus, quo homo perfectè diligit Deum amore amicitiæ in ordine ad supernaturalem participationem vitæ æternæ?

5. Primò igitur actus charitatis est amor beneuolentiæ erga Deum, non autem est amor solius concupiscentiæ. Quia verò ad amorem beneuolentiæ requiritur, vt amico velimus bona propter ipsum amicum, & non solum propter nostram vtilitatem, ideò per actum charitatis volumus Deo bona propter ipsum Deum, & non solum propter nostram vtilitatem, ac proindè Deum amamus vt finem *cui*, & non solum vt finem *qui*, hoc est vt bonum nobis volitum.

Secun-

6. Secundò amor charitatis est amor, non solius beneuolentiæ, sed amicitiæ. Et quia ex Aristotele 8. Ethic. cap. 2. amor solius beneuolentiæ est, quo amamus alterum, non scientes nos redamari, amor autem amicitiæ est, quo amamus alterum, scientes nos redamari, ideò per amorem charitatis amamus Deum ex fide, qua certissimè credimus Deum diligere diligentes se.

7. Tertiò amor charitatis ordinatur ad conuiuendum, & communicandum cum Deo in vita æterna, & supernaturali; sed communicatio in vita æterna, & supetnaturali consistit in hoc, vt sicut Deus se ipsum immediatè videt, & se ipso immediatè fruitur, sic nos Deum immediatè videamus, ac Deo immediatè fruamur; ergo amor charitatis ordinatur ad communicationem, per quam Deum immediatè cognoscamus, eoque immediatè fruamur.

8. Quartò amor perfectæ charitatis non est merè speculatiuus, sed practicus, & efficaciter actiuus omnium, quæ sint necessaria, ne Deus offensus amicitiam rescindat; sed ne Deus offensus amicitiam rescindat, necesse est, vt obseruemus totam legem primariam, hoc est omnia præcepta grauiter obligantia; ergo amor perfectæ charitatis includit formaliter, vel virtualiter voluntatem efficacem obseruandi totam legem primariam, hoc est omnia præcepta grauiter obligantia.

9. Quintò per amorem perfectæ charitatis diligimus Deum super omnia, etiam supra nos ipsos. Ratio est, quia qui ità diligit amicum, vt ex eius amore efficaciter velit facere, & pati omnia, quæ amicus efficaciter voluerit illum facere, & pati, præfert amicum omnibus, etiam sibi ipsi, ac proinde amicum diligit super omnia; sed ad perfectum amorem Dei requiritur, vt ex amore Dei efficaciter velimus facere, & pati omnia, quæ Deus efficaciter, hoc est præcepto nos grauiter obligante voluerit nos facere, aut pati; ergo per amorem perfectæ charitatis diligimus Deum super omnia, etiam supra nos ipsos. Addo, quod solum Deum, nullam creaturam, neque nos ipsos possumus licitè diligere super omnia, sed nos ipsos, & quamlibet creaturam debemus diligere infra Deum. Ratio est, quia qui ita vult sibi, vel alteri bona, vt non velit voluntate omnino absoluta, sed solum in quantum non sunt contra bonum, & voluntatem Dei, non amat se ipsum, vel alterum super omnia, sed infra Deum; sed non possumus licitè nobis, vel alijs creaturis velle bona, nisi in quantum non sunt contra bonũ, & voluntatem Dei, & hæc limitatio debet saltem virtualiter includi in omni amore deliberato, quo nobis, vel alijs volumus bona; ergo &c.

10. Sextò ex dictis concludi potest, quid sit perfectus amor charitatis. Dicendum, quod est amor, quo ex cognitione certa, qua præcognoscimus Deum esse summè bonum, & nos prius diligere, offerendo nobis suam amicitiam, & communicationem vitæ æternæ, illum redamamus, quia est summè bonus, volendo voluntate absoluta, & efficaci nos illi dare in amicos perpetuos, in ordine ad communicationem vitæ æternæ, & facere omnia, quæ necessaria sunt, ne Deus offensus amicitiam rescindat. Breuius potest definiri: redamatio efficax Dei vt amici, in ordine ad communicationem vitæ æternæ, actiua omnium, quæ necessaria sunt, ne Deus offensus amicitiam rescindat. Amor Dei habens hæc prædicata est substantialiter perfectus, atque omni tempore fuit sufficiens ad iustificandum, & ad obtinendam remissionem omnium peccatorum, licet possit accidentaliter esse perfectior, tum intensiuè, quia potest esse intensior, & intensior; tum duratiuè, quia potest durare magis, & magis; tum actiuè, quia potest esse efficaciter actiuus, non solum obseruantiæ totius legis primariæ, sed etiam secundariæ, & plurium, ac plurium spectantium ad promouenda bona extrinseca Dei, nimirum eius gloriam, salutem animarum &c. Desumpta est hæc doctrina ex S. Thoma 2.2.qu.23.art.1.& qu.24.artic.12. in quibus ad perfectum amorem charitatis requirit conditiones à nobis explicatas.

11. Infertur primò, quodnam sit obiectum formale charitatis? Dicendum, quod obiectum formale charitatis est summa bonitas, in quantum per illam Deus est infinitè bonus, & perfectus in se, bonitate etiam amicabili. Obiectum formale spei, quatenus spes ex sua ratione generica est amor concupiscentiæ, est eadem summa bonitas, quatenus per illam Deus est bonus nobis, & est nostra beatitudo supernaturalis. Ratio est, quia cum quæritur, quare amemus Deum amore charitatis? Respondemus, quia est infinitè bonus, & perfectus in se, bonitate etiam amicabili: dũ quæritur, quare amemus Deum amore concupiscentiæ, itaut velimus Deum possidere? Respondemus, quia est bonum beatificans eos, qui possident ipsum; ergo &c. Hinc sequitur per amorem charitatis amari Deum, vt finem *cui*, per amorem concupiscentiæ amari Deum, vt finem *qui*, nos ipsos vt finem *cui*.

12. Infertur secundò obiectum formale charitatis non innotescere per lumen naturæ, sed per lumen fidei. Ratio est, quia per amorem charitatis diligimus Deum, quia est infinitè bonus, & perfectus in se, bonitate etiam amicabili, qua dignatur offerre nobis suam amicitiam in ordine ad communicationem supernaturalem vitæ æternæ; sed quod Deus habeat perfectionem amicabilitatis, qua possit facere amicitiam cum creatura, non innotescit per lumen naturæ, sed per lumen fidei: ergo &c. Licet autem in pura natura posset homo diligere Deum amore merè naturali, tamen talis amor ex obiecto formali differret ab amore supernaturali charitatis.

Nam

Nam per amorem charitatis amamus Deum, quia est infinitè bonus bonitate etiam amicabili, & vt amicum; per amorem naturalem amaremus Deum, quia est infinitè bonus bonitate abstrahente ab amicabilitate, quæ amicabilitas non innotesceret per lumen naturæ.

13. Ad 1. Aristoteles non negat amicitiam esse virtutem, sed solùm dicit amicitiam vel esse virtutem, vel cum virtute. Potest igitur dici amicitiam in genere esse virtutem redamandi alterum, prout recta ratio præscribit, illique præstandi amicabilia. Cum ergo recta ratio, & fides præscribat Deum amandum esse super omnia, eique præstandum cultum, laudem, obseruantiam præceptorum &c. charitas est virtus theologica amandi Deum super omnia, eique præstandi cultum &c.

14. Ad 2. Iam dictum est obiectum formale charitatis esse Deum vt infinitè bonum, etiam bonitate amicabili, quæ non innotescit per lumen naturæ; ergo obiectum formale charitatis non innotescit per lumen naturæ.

15. Ad 3. nego sequelam. Ad probationem, distinguo maiorem: per actum spei amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* vltimum, nego: amamus nos vt finem *cui* non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, vt finem *cui* vltimum, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Si amaremus nos ipsos vt finem *cui* vltimum, Deum autem vt finem *qui*, procul dubio amaremus nos magis, quam Deum, & sic amaremus nos amore inordinato, & grauiter peccaminoso, & inconiungibili cum actu charitatis. Si autem amemus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* non vltimum, amore, quo actu, vel potentia ordinemus nos ipsos ad Deum, vt vltimum finem *cui*, non amamus nos magis, quam Deum. Per amorem spei amamus Deum vt finem *qui*, nos autem vt finem *cui* non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, tamquam ad vltimum finem *cui*, adeoque non amamus nos magis, quam Deum, neque amamus nos amore inconiungibili cum actu charitatis. Addo, quod per omnes virtutes morales amamus quidem nos vt finem *cui*, sed non vltimum, amore actu, vel potentia ordinato ad Deum, vt vltimum finem *cui*, adeoque coniungibili cum actu charitatis.

QVAESTIO CLIII.

Vtrum ex charitate theologica possimus, ac debeamus amare, non solum Deum, sed etiam nos ipsos, & proximum, amore beneuolentiæ, & amicitiæ?

1. VIdetur, quod non: primò quia ad charitatem theologicam requiritur, vt habeat pro fine *cui* adæquato solum Deum, non autem creaturam; sed ad amorem beneuolentiæ, & amicitiæ requiritur, vt habeat pro fine *cui* personam dilectam; ergo per charitatem theologicam non possumus amare vllam creaturam amore beneuolentiæ, & amicitiæ: alioquin haberemus pro fine *cui* etiam creaturam, quod est contra rationem charitatis.

2. Secundo sicut proximus est diligendus propter Deum, sic est honorandus propter Deum; sed proximus non est honorandus eodē honore, ac Deus: nam Deus est honorandus honore latriæ, proximus honore duliæ, qui est inferior honore latriæ; ergo Deus, & proximus non sunt diligendi eadem dilectione, sed Deus est diligendus dilectione theologica, proximus dilectione inferiori, non theologica, sed morali.

3. Tertiò eatenus deberemus proximum diligere ex charitate theologica, quatenus proximus est aliquid Dei; sed etiam creaturæ irrationales, ac dæmones sunt aliquid Dei; ergo etiam creaturas rationales, ac ipsos dæmones deberemus ex charitate diligere: quod est absurdum.

4. Respondeo, quod ex charitate theologica, qua Deum super omnia diligimus, possumus, & debemus diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ nos ipsos, & proximum, sicut nos ipsos, vt docent omnes Theologi cum S. Thoma 2. 2. quæst. 25. art. 1.

Probatur: nam qui diligit aliquem, debet ex amore ipsius diligere omnes, qui sunt vnum cum illo, actu, vel ordinatione, & vnumquēque debet diligere amore ipsi proportionato: ex. gr. qui diligit aliquem hominem, ex amore ipsius debet diligere omnes, qui sunt moraliter vnum cum illo, puta eius vxorem, filios, fratres, seruos &c. qui sunt vnum cum illo, in quantum cum eo constituunt vnam familiā; ac magis debet diligere eos, qui magis sunt vnum cum illo, quam qui minus, putà magis debet diligere filios, quam seruos &c. Præterea non solum debet diligere omnes, qui actu sunt vnum cum illo, sed etiam qui sunt vnū ordinatione: ex. gr. si ille aliquos ordinauerit ad hoc, vt per adoptionem fiant eius filij, debet etiam illos diligere; sed nos per charitatem diligimus Deum super omnia; ergo ex amore Dei debemus diligere omnes, qui sunt vnum cum Deo, vel ordinantur ad hoc, vt sint vnum cum Deo; sed nos ipsi, & proximi vel sumus filij Dei adoptiui, & sic adhæremus Deo per gratiam, & charitatem, ac sumus vnum cum Deo, iuxta illud 1. ad Cor. 6. *Qui adhæret, Deo vnus spiritus est*: vel ordinamur ad hoc, vt simus filij adoptiui Dei, & per adoptionem simus vnum cum Deo, vt à Patre petijt Christus Io. 17. dicens: *Vt sint vnum, sicut & nos vnum sumus, ego in eis, & tu in me, vt sint consummati in vnum*; ergo ex amore Dei debemus diligere nos ipsos, & proximos.

5. Infertur primò, quod per charitatem nos ipsos, & proximos non solum debemus dili-

diligere propter Deum, sed etiam in Deo. Ratio est, quia per charitatem debemus nos, & proximos diligere, in quantum actu, vel aptitudine sumus vnum cum Deo per gratiam; sed hoc est diligere nos, & proximos in Deo; ergo &c.

6. Infertur secundò, quod diuerso modo debemus per charitatem diligere iustos, ac peccatores, viatores, ac beatos. Nam iustos viatores debemus diligere, in quantum per gratiam sunt actu vnum cum Deo, ad hoc vt in gratia crescant, & ad beatitudinem perueniãt, & sic semper fiant magis vnum cum Deo: peccatores debemus diligere, in quantum sunt apti ad hoc, vt per gratiam sint vnum cum Deo, vt fiant actu vnum cum Deo: iustos beatos debemus diligere, in quantum per gratiam consummatam, & beatitudinem sunt perfectè vnum cum Deo, & eos, qui sunt magis vnum debemus magis diligere.

7. Infertur tertiò, quod per charitatem debemus nos ipsos, & proximos diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ. Ratio est, quia vt dictum est lib. 2. de Deo quæst. 162. ad amorem beneuolentiæ, & amicitiæ sufficit, vt amicus diligatur vt finis *cui* vtilitatis, licet non ametur vt vltimus finis *cui*, sed referatur ad alterum finem *cui*, non quidem vtilitatis, sed solius gloriæ. Ideò licet Deus amet creaturas rationales propter se ipsum, tanquam propter vltimum finem *cui* gloriæ, tamen quia illas amat propter ipsas, tamquam propter finem *cui* totius vtilitatis, amat creaturas rationales amore beneuolentiæ, & amicitiæ, ac inter Deum, & hominem potest dari perfecta amicitia; sed licet per charitatem amemus nos ipsos, & proximos propter Deum, tamquam propter vltimum finem gloriæ, amamus nos, & proximos propter nos ipsos, tamquam propter fines *cui* totius vtilitatis; ergo &c.

8. Infertur quarto, quod per charitatem possumus, ac debemus diligere etiam Angelos sanctos amore beneuolentiæ, & amicitiæ.

9. Infertur quinto, quod per charitatem possumus, ac debemus diligere etiam creaturas irrationales, non tamen vt fines cui, & amore beneuolentiæ, seù amicitiæ, cuius sunt incapaces, sed solum vt fines qui, hoc est vt bona Dei, & creaturarum rationalium, in quantum nimirum conferunt ad diuinam gloriam, & ad vtilitatem, & beatitudinem creaturarum rationalium.

10. Infertur sexto, quod per charitatem dæmones, ac damnatos non possumus diligere amore beneuolentiæ, & amicitiæ, & vt finem *cui*, volendo ipsis bonum beatitudinis, & vitæ æternæ, quod charitas respicit. Ratio est, quia cum certi simus Deum nolle illis dare hoc bonum, sed velle ex iustitia punire illos malo æternæ miseriæ, non debemus velle illis bonum beatitudinis, sed debemus velle, vt in ipsis impleatur diuina iustitia. Possumus tamen aliquo pacto *naturam Dæmonum ex charitate diligere, in quantum volumus illos spiritus in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei*, vt loquitur S. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 11. in corp.

11. Infertur septimo, quid dicendum in quæstione, in qua quæritur, vtrum amor charitatis, quo diligitur solus Deus, sit eiusdem speciei, ac quo diligitur etiam proximus. Respondeo, quod est eiusdem speciei theologicæ & moralis propter idem obiectum formale, quidquid sit, an logicè sit eiusdem, vel diuersæ speciei.

12. Infertur octauo amorem, quo aliquis amatur propter suam bonitatem intrinsecam supernaturalem, tamquam propter immediatum motiuum, non esse charitatem theologicam, sed solum moralem, vt docet Suar. disp. 1. de Charitate sect. 3. num. 6.

13. Ad 1. Distinguo maiorem: ad charitatem theologicam requiritur, vt habeat pro fine vltimo adæquato solum Deum, concedo; vt habeat etiam pro fine non vltimo, & soliu s vtilitatis, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Vide dicta n. 8.

14. Ad 2. Ex S. Thoma 2. 2. qu. 25. art. 1. ad 2. honor est testimonium virtutis honorati, ideoque de ratione honoris est, vt deferatur propter virtutem honorati; sed virtus Dei, & virtus creaturæ differunt, non solum specie, sed genere: nam virtus Dei est increata, virtus creaturæ est creata; ergo honor, qui debetur, & datur Deo, differt non solum specie, sed genere ab honore, qui debetur, & datur creaturæ; & honor, qui debetur Deo, propter virtutem, & excellentiam increatam, est honor latriæ, honor, qui debetur, & datur creaturæ, est honor duliæ. At amor potest alicui deberi, non solum propter bonitatem propriam, sed etiam propter bonitatem alterius, ad quem pertineat; ergo creatura rationalis potest amari propter bonitatem diuinam; sed si ametur propter bonitatem diuinam, amatur amore charitatis; ergo eodem amore charitatis potest amari creatura rationalis propter Deum, & Deus propter se ipsum.

15. Ad 3. nu. 10. & 11. explicatum est, quo pacto ex charitate possimus amare creaturas irrationales, non vt fines *cui*, sed vt fines *qui*, & etiam dæmones, volendo illos in suis naturalibus conseruari ad gloriam Dei.

QVÆSTIONVM THEOLOGICARVM

De Iustitia, & Iure.

LIBER OCTAVVS.

Ad 2. 2. S. Thom. quæst. 57. & seq.

QVIA de virtutibus, ac vitijs, eorumque actibus agendum est non solum in vniuersali, sed etiam in particulari, ideo Sanctus Thomas postquam 1. 2. egit de virtutibus, ac vitijs, eorumque actibus in vniuersali, 2. 2. descendit ad agendum de iisdem in particulari. Et quia septem sunt præcipuæ virtutes, ad quas reliquæ reducuntur, tres theologicæ, hoc est fides, spes, & charitas, quatuor cardinales, nimirùm prudentia, iustitia, temperantia, & fortitudo, ideo Sanctus Thomas postquam 2. 2. per 56. quæst. disputauit de tribus virtutibus theologicis, ac de prudentia, quæ est prima inter virtutes cardinales, quæst. 57. & pluribus sequentibus disputat de iustitia, ac de iure, quod est obiectum iustitiæ, de quibus nos hoc libro octauo, Deo dante, agere debemus.

TRACTATVS XVII.

De iure, eiusque speciebus.

QVÆSTIO CLIV.

Vtrum Iustitia, & iustum dicantur multipliciter, & quibus modis dicantur?

S. Thom. 2. 2. qu. 57. art. 1.

1. VIdetur iustitia non dici multipliciter. Nomine enim iustitiæ intelligitur habitus disponens ad ponendam æqualitatem; sed habitus ponendi æqualitatem dicitur vno modo, & non pluribus modis; ergo &c.

2. Respondeo, quod vt docet Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. nomine iustitiæ communiter intelligitur habitus, per quem habens disponitur ad iusta agenda, & per quem iusta agit, & vult iusta. Tres igitur conditiones ad iustitiam requiruntur. Prima est, vt sit habitus inclinans ad agenda iusta. Secunda est, vt non solum inclinet, sed etiam faciat, vt homo prodeat in opera iusta. Tertia est, vt non quomodocumque homo prodeat in opera iusta, sed vt prodeat plena, & vniuersali voluntate, per quam efficaciter velit iusta agere. Qui igitur licet inclinetur ad iusta gerenda, non agit iusta, vel licet iusta agat, non habet vniuersalem voluntatem iusta agendi, adhuc non est perfectè iustus.

3. Quia iustitia est habitus disponens ad iusta agenda, vt intelligamus, quid sit iustitia, debemus explicare, quid sit iustum. Iustum latinè, vt aduertit Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 1. in corpore idem significat ac æquale, & ideo quæ rediguntur ad æqualitatem, à vulgo dicuntur iustari. Iustum etiam græcè, vt docet Aristoteles lib. 5. Ethic. cap. 4. dicitur dicheon à dicha, quod significat bifariam; sed bifariam idem significat, ac diuisum ex æquo in duas partes æquales; ergo iustum etiam græcè significat æquale: ergo iustitia, cum sit habitus faciendi iusta, est habitus faciendi æqualia, & ponendi quamdam æqualitatem moralem. Sed vt docet idem Aristoteles loco citato, iustum, & æquale, quod intenditur, & ponitur à iustitia, dicitur multipliciter, licet non omninò æquiuocè; siquidem variæ iusti significationes sunt affines: ergo etiam iustitia dicitur multipliciter, licet non omninò æquiuocè; siquidem plures iustitiæ significationes sunt affines. Vt igitur explicemus, quot, & quibus modis dicatur iustitia, debemus explicare, quot, & quibus modis dicatur iustum, & æquale.

4. Primo iustum, & æquale dicitur, quod adæquatur suæ regulæ: & quia prima regula humanorum actuum est lex per dictamen rationis proposita, ideo iustum, & æquale est

idem

idem ac legitimum,& est id, quod adæquatur legi per dictamen rationis propositæ. Proportionaliter iustitia est habitus adæquandi nostras actiones legi per perfectam obseruantiam legis, & hæc iustitia dicitur legalis. Quia verò omnes virtutes conformant suas actiones legi in propria materia, ex.gr. temperantia conformat suas actiones legi temperantiæ &c. ideo iustitia legalis continet omnes virtutes,& est collectio omnium virtutum, iuxta illud cuiusdam Poetæ, quem citat Aristoteles lib. 5. Ethic. cap. 1.

Iustitia in se virtutes complectitur omnes.

Neque solum apud Aristotelem, & Philosophos morales, sed in ipsa sacra Scriptura nomine iustitiæ intelligitur iustitia legalis consistens in collectione omnium virtutum, vt cum Matth. 5. dicitur, *nisi abundauerit iustitia vestra. Beati qui esuriunt, & sitiunt iustitiam &c.* Et quia charitas ex amore diuinæ bonitatis obseruat totam legem, & omnia præcepta, ideoque ad Rom. 13. dicitur *plenitudo legis*, & ad Colos. 3. vocatur *vinculum perfectionis*, ideo charitas dicitur iustitia, & in hoc sensu Augustinus lib. de natura, & gratia, cap. 38. dicit charitatem esse veram, perfectāque iustitiam. Demum quia lex debet habere pro fine bonum commune, ac præcipere debet ea, quæ sunt vtilia ad bonum commune, ideo habitus intendens bonum commune, & ex fine bòni communis obseruans totam legem, vocatur iustitia legalis, vt docet Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. Ex dictis sequitur iustitiam legalem dici tripliciter. Primo iustitia legalis dicitur collectio omnium virtutum. Secundo iustitia legalis dicitur charitas, in quantum obseruat totam legem ex amore boni diuini. Tertio iustitia legalis dicitur habitus obseruandi totam legem ex amore boni communis.

5. Secundo iustum, & æquale dicitur; quod adæquatur debito, & conuenientiæ aduersus alterum, Proportionaliter iustitia dicitur habitus adæquandi actiones debito, & conuenientiæ aduersus alterum, & faciendi ea, quæ debemus alijs. Iustitia in hoc sensu comprehendit omnes, & solas virtutes ad alterum, & est earum collectio. Explicatur. Ratio præscribit, quo pacto debeamus nos agere, non solum erga nos ipsos, sed etiam erga alios: ex. gr. non solum præscribit, vt erga nos ipsos simus temperantes in cibo, & potu, vt simus fortes,& mediocres in passionibus timoris,audaciæ &c. sed etiam vt simus erga alios liberales, misericordes &c. Virtutes ergo, per quas facimus ea, quæ debemus facere erga nos ipsos, vt temperantia, fortitudo &c. vocantur virtutes ad nos ipsos; virtutes, per quas facimus ea, quæ debemus facere erga alios, vocantur virtutes ad alterum, ac iustitia iuxta hanc secundam acceptionem est habitus faciendi quæ debemus alijs, & consistit in collectione omnium virtutum ad alterum, puta religionis, qua reddimus Deo cultum debitum ratione supremæ excellentiæ, pietatem, qua reddimus parentibus obsequia debita ratione generationis, gratitudinem, qua reddimus benefactoribus ea, quæ illis debemus ratione beneficiorum acceptorum.

6. Tertio iustum, & æquale dicitur,quod adæquatur iuri stricto alterius, ac proportionaliter iustitia dicitur habitus ponendi æqualitatem cum iure stricto alterius, & communiter definitur ex Vlpiano: *constans,& perpetua voluntas ius suum vnicuique tribuendi &c.* Quia verò debemus vnicuique tribuere suum ius, præsertim in commutationibus, ideo hæc iustitia vocatur commutatiua. Quid sit ius strictum,& proprium, cum quo iustitia commutatiua ponit æqualitatem, explicabitur quæst. 157.

7. Quarto iustum, & æquale dicitur,cum in distributione bonorum, & onerum communium seruatur debita proportio,& habitus distribuendi bona,& onera communia secundum debitam proportionem,& æqualitatem, vocatur iustitia distributiua. Quæ sit æqualitas seruanda in distributione bonorum, & onerum communium,explicandum est infra, qu. 190.

8. Quinto iustum, & æquale dicitur,cum quis punitur iuxta mensuram delicti. Habitus autem seruandi debitam æqualitatem in pœnis vocatur iustitia vindicatiua.

9. Sexto iustum, & æquale dicitur, cum quis recipit præmia proportionata meritis. Habitus autem seruans debitam æqualitatem in præmijs vocari potest iustitia præmiatiua

10. Ex his iustitijs legalis est maximè generalis, cum contineat omnes virtutes,tùm ad se, tùm ad alterum. Iustitia ad alterum est etiam generalis, sed minus, quam legalis, cum contineat omnes, & solas virtutes ad alterum. Quatuor aliæ sunt particulares, ac de ijs, ac præsertim de commutatiua, quæ est maximè stricta iustitia, agendum est hic cum S. Thoma 2. 2. quæst. 57. & sequent. & cum Aristotele 5. Ethic.

11. Ad argumentum in contrarium,nego minorem. Patet enim ex dictis æqualitatem moralem dici pluribus modis, ac proindè etiam iustitiam.

QVÆSTIO CLV.

Vtrum ius dicatur multipliciter?

S. Th. 2. 2. qu. 57. art. 1.

1. Videtur non dici multipliciter. Ius enim nihil aliùd est, quam legitima potestas disponendi de aliquo: sed hæc potestas non dicitur multipliciter: ergo.

2. Respondeo ius dici multipliciter, vt docet Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 57. art. 1. ad 1. Primò ius significat ipsum iustum. In hoc

sensu sumitur ius in definitione, qua iustitia definitur, constans, & perpetua voluntas ius suum, hoc est, quod iustum, est vnicuique tribuendi. Quia verò iustum, siue æquale dicitur pluribus modis, vt explicatum est q. 1. ideò totidem, & ijsdem modis dicitur ius, in quantum significat iustum.

3. Secundo sicut nomen medicinæ, licet primò sit impositum ad significandum medicamentum, tamen translatum deinde est ad significandam artem medicandi; sic nomen *ius* licet primo sit impositum ad significandum iustum, deinde translatum est ad significandam artem, in qua agitur de iustis, & iniustis. In hoc sensu sumpsit ius Celsus iurisconsultus, dum teste Vlpiano in digesto veteri lib. 1. tit. 1. *de iustitia, & iure* definiuit ius *artem boni, & æqui*, ideoque qui nauant operam huic arti, dicuntur nauare operam iuri.

4. Tertio quia lex præcipit iusta, & prohibet iniusta, lex ipsa dicitur ius, ideoque capite *ius generale* dist. 1. ex Isidoro lib. 8. Etymol. cap. 5. dicitur: *Ius generale nomen est; lex autem scripta est species iuris*. In hoc sensu illa, quæ prohibentur lege naturali, aut diuina, dicimus prohiberi iure naturali, aut diuino.

5. Quarto non solùm lex dicitur ius, sed etiam potestas per legem, aut præceptum, vel quomodolibet per suam voluntatē obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omissionem, dicitur ius, & qui habet talem potestatem, dicitur habere ius aduersus eum, quem per suam voluntatem potest obligare. In hoc sensu superior dicitur habere ius aduersus subditum; dominus aduersus seruum &c.

6. Quinto quia iudex per sententiam debet decernere quod iustum est, ideo etiam sententia prolata à iudice dicitur ius, & iudex proferens sententiam etiam iniustam, asseritur dicere ius, vt docet Paulus iurisconsultus, lege penultima, ff. de iustitia, & iure. Imo vt idem aduertit, etiam locus, in quo iudex sententiam profert, & iudicia exercet, dicitur ius, ideoque cum quis vocatur ad locum iudicij, dicitur vocari in ius.

7. Tres igitur sunt præcipuæ acceptiones iuris. Primo ius dicitur potestas per suam voluntatem obligandi alterum ad aliquam actionem, vel omissionem, & hoc potest vocari ius actiuum, & radicale. Secundo ius dicitur lex, vel voluntas obligans. Tertio ius dicitur ipsa actio iusta, hoc est conformis legi, vel voluntati habentis ius actiuum, & hoc potest vocari ius passiuum. De iure præsertim actiuo, & passiuo debemus hoc loco agere

8. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Ius enim non solum significat legitimam potestatem disponendi de aliqua re, sed plura alia, vt explicatum est.

QVAESTIO CLVI.

Vtrum ius actiuum benè definiatur?

1. VIdetur ius actiuum non bene definiri *potestas legitima per suam voluntatem restringendi moraliter libertatem alterius*: primo, quia potest dari ius actiuum sine hac potestate: ergo &c. Probatur antecedens: nam si vnicus homo, ac nulla alia creatura rationalis existeret in mundo, talis homo haberet ius actiuum ad vtendum suis membris, & suis rebus, & tamen non posset obligare, & sic per obligationem moraliter restringere libertatem vllius alterius.

2. Secundo ad ius actiuum non sufficit, vt sit talis potestas: ergo &c. Probatur antecedens. Nam si quis vouerit voto simplici se obediturum Confessario, Confessarius habet potestatem per suam volnntatem obligandi, ac moraliter restringendi libertatem illius, & tamen non habet aduersus illum vllum ius actiuū iurisdictionis, vel proprietatis; ergo &c.

3. Respondeo creaturam rationalem ita esse liberam, vt sit capax obligationis: sed obligatio nihil aliud est, quam quædam moralis restrictio libertatis, per quam restrictionem creatura rationalis non potest moraliter, hoc est licitè facere id, quod potest facere physicè: Ex. gr. per obligationem non furandi restringitur moraliter libertas *ita*, vt qui physicè potest furari, non possit furari *licitè*, & sine peccato; ergo creatura rationalis est capax restrictionis libertatis; sed expedit etiam, vt ex personis rationabilibus vna possit per suam voluntatem moraliter restringere libertatem alterius, obligando illam ad quædam facienda, vel omittenda; ergo in personis rationalibus dari debuit legitima potestas, per quam vna posset per suam voluntatem restringere moraliter libertatem alterius, obligando illam ad aliqua facienda, vel omittenda; & hæc potestas vocatur ius, ac proindè ius benè definitur *legitima potestas per suam voluntatem restringendi moraliter libertatem alterius*. Confirmatur; nam allata definitio explicat essentiam iuris, & cum iure conuertitur, vt explicabitur in solutione obiectionum.

4. Infertur primò solam naturam rationalem esse capacem iuris, quia cum sola habeat voluntatem, sola potest per suam voluntatem motaliter restringere libertatem alterius. Ideo licet bruta possint sponte mouere sua membra, ambulando, currendo &c. non habent ius mouendi membra, quia non possunt per suam voluntatem obligare alios, ne se impediant à mouendis membris, ambulando, currendo &c. E conuerso homo, quia non solum potest mouere membra, sed etiam potest per suam voluntatem obligare alios, ne se impediant à mouendis suis membris, ambulando, currendo &c. non solum habet potestatem, sed etiam ius currendi ambulandi &c.

5. In-

5. Infertur secundo omne ius esse aduersus aliquam personam rationalem. Ratio est, quia ius est potestas moraliter restringendi libertatem alterius; ergo est aduersus illas personas rationales, quarum libertas potest moraliter restringi.

6. Ad 1. Ad ius sufficit, vt persona rationalis habeat legitimam potestatem restringendi libertatem alterius pro casu, pro quo alter existat, & sit capax talis restrictionis: sed si vnicus homo esset in mundo, haberet legitimam potestatem restringendi moraliter libertatem aliorum hominum, & aliarum personarum rationalium pro casu, pro quo existerent; ergo si vnicus homo existeret in mundo, haberet ius, seu legitimam potestatem restringendi moraliter libertatem alterius. Dici etiam potest, quod sicut si Deus non creasset vllam creaturam, esset dominus, non formaliter, sed fundamentaliter, siquidem dominium formale est relatio ad terminum coexistentem, sic si vnicus homo esset in mundo, haberet ius, non formale, sed solum fundamentale; siquidem ius formale est relatio aduersus aliam personam coexistentem. Sed quoad hoc est quæstio de nomine.

7. Ad 2. nego antecedens. Confessarius in casu posito non habet potestatem per suam voluntatem restringendi moraliter libertatem alterius, qui vouerit se obtemperaturum Confessario, sed solum habet potestatem ponendi conditionem, sub qua qui vouit, voto se obligauit, ac moraliter restrinxit suam voluntatem. Ad ius autem non sufficit, vt sit potestas ponendi conditionem, sub qua alter restrinxerit suam libertatem, sed requiritur, vt sit potestas per suam voluntatem restringendi moraliter libertatem alterius.

QVÆSTIO CLVII.

Vtrum ius proprietatis, ac iurisdictionis benè definiantur, & inuicem distinguantur?

1. VIdetur ius proprietatis non benè definiri *legitima potestas per suam voluntatem restringendi moraliter libertatem alterius in fauorem proprium*: primo quia aliquid faciens alteri, & in bonum illius potest ipsi deberi, non ex iustitia, sed ex charitate, pietate, fidelitate, gratitudine &c. sed tunc is, cui debetur, non habet ius ad illud obtinendum, licet possit per voluntatem, qua exigit quod debetur, restringere libertatem alterius in fauorem proprium; ergo potest dari legitima potestas restringendi libertatem alterius in fauorem proprium, quæ potestas non sit ius proprietatis, adeoque ius proprietatis non benè definitur definitione allata.

2. Secundo infantes habent ius proprietatis, & tamen non possunt per suam voluntatem obligare alios, & restringere libertatem aliorum; ergo &c.

3. Tertio Princeps, & superior habent ius iurisdictionis, non autem proprietatis in subditos: sed princeps, & superior per suam iurisdictionem habent potestatem legitimam præcipiendi subdito, & restringendi libertatem illius etiam in ijs, quæ spectant ad fauorem, & bonum ipsius principis, & superioris; ergo potest dari talis potestas, quæ non sit ius proprietatis.

4. Respondeo, quod potestas restringendi libertatem alterius nulli datur, nisi vel in fauorem, & bonum illius, cui datur, vel in fauorem, & bonum illius, aduersùs quem datur, vel in fauorem, & bonum communitatis, cuius bonum debet præferri bono singulorum; sed potestas, qua quis potest restringere libertatem alterius in fauorem proprium, vocatur ius proprietatis: potestas, qua quis potest restringere libertatem alterius in fauorem, & bonum illius, cuius potestas potest restringi, vel in fauorem, & bonum communitatis, vocatur ius iurisdictionis; ergo ius in genere diuiditur in ius proprietatis, & in ius iurisdictionis.

5. Ex dictis potest inferri primo, quid sit ius, tum propriatatis, tum iurisdictionis. Ius proprietatis definiri potest *legitima potestas moraliter restringẽdi per suam voluntatem libertatẽ alterius in fauorem, & bonum proprium*. Ius iurisdictionis definiri potest *legitima potestas moraliter restringendi per suam voluntatem libertatem alterius in fauorem, & bonum illius, cuius libertas restringitur, vel in fauorem, & bonum communitatis*. Genus, in quo conueniunt ius proprietatis, & iurisdictionis est, quod vtrumque est legitima potestas per suam voluntatem moraliter restrigendi libertatem alterius. Differentia est, quod ius proprietatis est potestas, qua quis potest restringere libertatem alterius in fauorem proprium: at ius iurisdictionis est potestas, per quam quis non potest restringere libertatem alterius, nisi in fauorem illius, cuius libertas restringitur, vel in fauorem communitatis.

Confirmatur tradita doctrina. Nam Sanctus Thomas 1. p. quæst. 21. art. 1. ad 3. dicit. *Dicitur autem suum vniuscuiusque, quod ad ipsum ordinatur, sicut seruus est domini, & non è conuerso*: sed suum est id, ad quod vnusquisque habet ius proprietatis; ergo ius proprietatis est, quod ordinatur in fauorem illius, qui habet tale ius: & è conuerso ius iurisdictionis est, quod ordinatur in fauorem aliorum.

6. Infertur secundo, quod quia ius proprietatis est in fauorem habentis; est autem fauorabile habenti ius proprietatis, vt possit restringere libertatem alterius pro sua voluntate, & placito, ita vt sufficiens ratio restringendi sit, quia sic placet habenti ius, ac possit dicere *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*;

tas; ideo qui habet ius proprietatis, semper aut plerumque potest restringere libertatem alterius pro solo suo placito, ita vt sufficiens ratio restringendi sit, quia illi placet. Ex. gr. dominus agri habet potestatem prohibendi alijs, ne transeant per agrum suum, ne ascendant in suas arbores, ac decerpant fructus, quia dominus est, & sic illi placet. E conuerso quia ius iurisdictionis est in fauorem subditi, & communitatis; est autem fauorabile subdito, & communitati, vt habens ius iurisdictionis, non possit subditorum libertatem restringere pro solo suo placito, ita vt sufficiens ratio restringendi sit, quia sic placet habenti ius iurisdictionis; ideo habens ius solius iurisdictionis non potest validè subditorum libertatem restringere pro solo suo placito, sed requiritur, vt talis restrictio sit in fauorem subditi, vel communitatis. Ideo princeps in suum priuatum commodum cuncta referens, ac dicens *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*, est iniustus, & sibi vsurpat dominum tyrannicum, cum solum possit dicere: *sic volo, sic iubeo, quia est rationabile, & immediatè, vel mediatè est vtile subditis, vel communitati*.

7. Infertur tertio, quid sit dicendum de alijs definitionibus iuris proprietatis. Prima definitio, quæ affertur à Molina to. 1. de iustitia, & iure, tract. 2. disp. 1. est. Ius est *facultas aliquid faciendi, vel obtinendi, aut in eo insistendi, vel aliquo alio modo se habendi, cui si sine legitima causa contraueniatur, iniuria fit eam habenti.* Explicatur. Vnusquisque habet facultatem vtendi rebus suis, e. g. comedendi suum cibum, induendi se propria veste, decerpendi fructus ex suis arboribus, ambulandi in via publica, cui facultati si contraueniatur sine legitima causa, cum ab executione eorum prohibendo, fit illi iniuria, ideoque talis facultas est ius proprietatis. Similiter facultas obtinendi quod alicui debetur, vel quia est suum, sed alteri commodatum, aut furto sublatum, vel quia licet non sit suum, debetur ipsi titulo emptionis, mutui, vel quouis alio, est ius, quia si illi contraueniatur sine legitima causa, illud non exhibendo, fit iniuria. Rursus facultas, quam habet vnusquisque insistendi in possessione rerum suarum, est ius, quia si sine legitima causa illi contraueniatur, deturbando eum à tali possessione, fit illi iniuria. Demum facultas, quam vnusquisque habet accipiendi quod alius voluerit illi gratis dare, est ius, quia si tali facultati contraueniatur, aut mendacijs, & fraudibus impediendo ipsum, ne accipiat, vel dolo, aut vi impediendo, ne det, fit iniuria. Si tamen ex causa legitima contraueniatur illi, ad quod aliquis habet ius, non fit illi iniuria. Ex. gr. si quis nolit restituere gladium domino, quia periculum est, ne eo gladio vtatur ad interficiendum se ipsum, vel alium, non facit illi iniuriam, quia contrauenit iuri cum legitima causa. Similiter magistratus, cum ad impediendum luxum prohibet, ne cines deferant vestes quasdam pretiosas &c. non facit ipsis iniuriam. Aduertit autem Molina, quod contrauenire iuri non est auferre ius, sed iure persistente, contra id facere, ideoque non repugnat, vt aliquis habeat ius, & simul accipiat iniuriam: imò eatenus accipit iniuriam, quatenus patitur aliquid contra ius, quod habet. Rursus licet semper qui patitur ab altero contta ius, patiatur iniuriam, tamen non semper qui exequitur ius, quod habet, facit actum iustitiæ. Ex: gr: qui comedit suum cibum, licèt vtatur iure suo, non exercet actum iustitiæ. Ratio est, quia cum iustitia sit ad alterum, ad actum iustitiæ non sufficit, vt quis vtatur iure suo, sed requiritur, vt exerceat id, ad quod alter habet ius

8. Hæc definitio licet explicet ius per prædicata conuertibilia, tamen non explicat ius per notiora, sed per minus nota, adeoque non est bona. Ratio est, quia iniuria definitur *per quam sponte fit contra ius alterius, ipso inuito*; ergo non potest intelligi, & explicari, quid sit iniuria, nisi ante intelligatur, quid sit ius; ergo ius non bene definitur per iniuriam. Confirmatur: nam quia cœcitas est priuatio visus, non benè definitur visus id, per cuius priuationem animal constituitur cœcum, sed debet definiri per alia prædicata; ergo quia iniuria est, per quam fit contra ius, non debet definiri ius id *ipsum*, cui fit contraueniatur, fit iniuria, sed debet describi per alia prædicata, vti nos descripsimus, dicendo, quod est *facultas restringendi libertatem alterius in fauorem proprium*. Iniuria autem est, *per quam quis sine legitima causa facit contra facultatem, quam alter habet in fauorem proprium, ipso inuito*. Si verò aliquis faciat contra facultatem, quam alter habet, non in fauorem proprium, sed in fauorem eius, qui obligatur, vel in fauorem communitatis, non facit iniuriam, sed solum committit inobedientiã.

9. Secunda definitio est, qua Cardinalis de Lugo disput. 1. de iustitia, & iure sect. 1. definit ius per hoc, quod sit *prælatio moralis, qua vnus homo præfertur moraliter alijs in vsu alicuius rei, propter connexionem, quam habet cum re*.

10. Contra hanc definitionem occurrunt aliquæ difficultates. Primo enim dantur aliqua iura, quæ non consistunt in hoc, vt homo debeat præferri moraliter in vsu rei; ergo &c. Probatur antecedens: nã vnusquisque habet ius, ne alius vi, vel dolo impediat alterum, ne det liberalitèr aliquid ipsi; sed per hoc ius non debet præferri in vsu vllius rei, siquidem non potest explicari, in cuius rei vsu debeat præferri; ergo &c.

11. Secundò si quis vouerit se concessurum pauperi vsum domus, in vsu talis domus pauper debet præferri cæteris propter votum; sed per illud votum pauper habet aliquam connexionem cum domo; ergo debet præferri cæteris in vsu domus propter aliquam connexionem cum domo: sed

adhuc

adhuc pauper non habet ius ad vtendum domo; ergo ad ius non sufficit, vt sit prælatio moralis, qua aliquis debet præferri cœteris in vsu alicuius rei propter connexionem cum illa re. Confirmatur: nam si aliquis donauerit pauperi domum, tunc pauper acquirit ius ad vsum domus, & tamen non apparet, quam maiorem connexionem cum domo acquirat ex donatione, quam ex voto.

12. Ad 1. nego minorem, ac dico, quod is, cui aliquid ipsi fauens debetur ex gratitudine, fidelitate, pietate &c. non habet vllam potestatem per suam voluntatem restringendi libertatem alterius, adeoque nullum habet ius proprietatis, vel iurisdictionis aduersus alterum, sed solum exigendo id, quod illi debetur, potest ponere conditionem, qua posita, alter obligetur lege fidelitatis, gratitudinis &c. ad dandum, quod debet.

13. Dices. Repugnat, quod ego debeam aliquid alteri, & ille non habeat aduersus me vllum ius ad illud obtinendum, & exigendum.

Respondeo, negando antecedens. Nam vt ego debeam aliquid alteri; sufficit, vt ego à lege obliger ad illud dandum, & non est necesse, vt is, cui debeo; possit per suam voluntatem me obligare; sed vt aliquis habeat ius in me, requiritur, vt ille per suam voluntatem possit me obligare; ergo vt ego debeam aliquid alteri, non requiritur, vt ille habeat vllum ius aduersus me.

14. Ad 2. Infans potest obligare alterum per voluntatem, quam licet infans de facto non habeat, quia non vtitur ratione, potest habere, & quam præsumitur habiturus, si ratione vteretur.

15. Ad 3. concedo maiorem, & distinguo minorem; princeps, & superior potest præcipere subdito in fauorem proprium, ita vt talis fauor sit sufficiens ratio præcipiendi, & obligandi, nego: ita vt non sit sufficiens ratio præcipiendi, nisi redundet in bonum commune, concedo; & nego consequentiam. Qui habet ius proprietatis potest restringere libertatem alterius in fauorem proprium, ita vt talis fauor sit sufficiens ratio obligandi alterum; at qui habet solum ius iurisdictionis non potest restringere libertatem alterius in fauorem proprium, ita vt talis fauor sit sufficiens ratio obligandi alterum, sed requiritur, vt fauor proprius redundet in bonum communitatis, vel eius, cuius libertas restringitur.

QVÆSTIO CLVIII.

Vtrum obiectum formale iustitiæ sit alterius ius actiuum, vel passiuum?

S. Thom. qu. 57. art. 1.

1. VIdetur ius alterius actiuum esse obiectum formale adæquatum iustitiæ. Obiectum enim formale adæquatum iustitiæ est illud, à quo iustitia mouetur ad exercendos omnes suos actus: sed iustitia, cum sit habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, à iure actiuo alterius mouetur ad exercendos omnes suos actus, per quos nihil aliud vult, quam tribuere vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ex hoc motiuo, quia habet ius actiuum ad illud; ergo &c.

2. Secundo religio, quia vult Deo dare cultum debitum ratione supremæ excellentiæ, habet pro obiecto formali supremam excellentiam Dei; gratitudo, quia vult reddere debita ratione beneficij accepti, habet pro obiecto formali beneficium acceptum: misericordia, quia ab aliena miseria mouetur ad succurrendum alteri, habet pro obiecto formali miseriam alienam: obedientia, quia mouetur à præcepto ad faciendam rem præceptam, habet pro obiecto formali ipsum præceptum; ergo iustitia, quandoquidem à iure actiuo alterius mouetur ad tribuendum illi id, quod debetur, habet pro obiecto formali ius actiuum alterius.

3. Tertiò videtur, quod obiectum formale iustitiæ sit compositum ex iure actiuo, & passiuo, adeoque quod ius passiuum sit obiectum formale inadæquatum iustitiæ. Obiectum enim formale, quod iustitia per se amat, ac ponere intendit, est æqualitas cum iure actiuo alterius: sed hæc æqualitas est relatio proportionis, & commensurationis cum iure actiuo; relatio autem constituitur intrinsecè per fundamentum, & terminum; ergo obiectum formale iustitiæ per se amatum, & intentum à iustitia est ius actiuum, & actio commensurata iuri actiuo, quæ actio vocatur ius passiuum, vt dictum est quæst. 55.

4. Quarto obiectum formale iustitiæ est, quod debetur ex iure actiuo, non vtcumque, sed vt formaliter debitum ex iure actiuo; siquidem iustitia dare vult vnicuique debitum ex iure; sed quod debetur, constituitur formaliter debitum per ipsum ius; ergo obiectum formale iustitiæ est non solum id, quod debetur ex iure, quod vocatur ius passiuum, sed etiam ipsum ius actiuum alterius, per quod id, quod debetur, constituitur formaliter debitum.

5. Quinto si dicatur, quod obiectum formale iustitiæ est honestas ponendi actionem conformem iuri, contra est, quia hæc honestas non identificatur adæquatè cum aliquo indifferenti ad habendam, vel non habendam hanc honestatem: sed actio conformis iuri est indifferens ad habendam, vel non habendam honestatem conformitatis cum iure: nam quando pecunia datur alicui, qui non habet ius ad pecuniam, talis datio pecuniæ non habet honestatem conformitatis cum iure; ergo honestas actionis conformis iuri non identificatur solum cum actione,

quæ

quæ est ius passiuum, sed partialiter identificatur etiam cum iure actiuo alterius: sed qui amat honestatem ponendi actionem conformem iuri, non amat solum id, quod est indifferens ad habendum, vel non habendam talem honestatem, sed amat omnia ea, cum quibus identificatur talis honestas; ergo amat non solum actionem conformem iuri, quæ est ius passiuum, sed etiam ius actiuum.

6. Respondeo obiectum formale adæquatum virtutis moralis esse illam honestatem, quam ita virtus moralis amat ratione sui, vt ratione ipsius amet cætera, & ad talem honestatem obtinendam exerceat omnes suas actiones: Ex. gr. quia religio ratione sui amat honestatem colendi Deum, & vt obtineat hanc honestatem cultus, exercet omnes suas actiones, honestas colendi Deum est obiectum formale religionis: quia obedientia ratione sui amat honestatem obediendi præceptis superioris, & ad hanc honestatem obtinendam exercet omnes suas actiones, obiectum formale obedientiæ est honestas obediendi superiori. Ex proportionali ratione, obiectum formale gratitudinis est honestas reddendi gratiam pro beneficijs acceptis: obiectum formale misericordiæ est honestas subueniendi alienæ miseriæ: obiectum formale iustitiæ vindicatiuæ est honestas puniendi delicta pœna ipsis proportionata; sed iustitia stricta, de qua ioquimur, cum sit virtus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ratione sui amat honestatem tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum, & omnes suas actiones exercet, vt obtineat hanc honestatem; ergo obiectum formale iustitiæ est honestas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius actiuum.

7. Hoc supposito, dicendum primo: obiectum formale adæquatum iustitiæ non est ius actiuum. Probatur: nam ex dictis obiectum formale adæquatum iustitiæ est id, ad quod obtinendum iustitia exercet omnes suas actiones; sed iustitia non exercet omnes suas actiones, vt obtineat ius actiuum in alterum, sed vt obtineat honestatem tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius; ergo &c. Quia verò id, ad quod alter habet ius, vocatur ius passiuum, vt dictum est quæst. 55. ideo obiectum formale adæquatum iustitiæ est honestas tribuendi vnicuique ius passiuum.

8. Dicendum secundo: ius actiuum neque est obiectum formale inadæquatum iustitiæ. Probatur: nam ex dictis obiectum formale adæquatum iustitiæ est honestas tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum: sed hæc honestas distinguitur adæquatè, & totaliter à iure actiuo; ergo obiectum formale adæquatum iustitiæ distinguitur adæquatè, & totaliter à iure actiuo, ac proindè ius actiuum neque est obiectum formale inadæquatum, & partiale iustitiæ. Probatur minor: nam honestas tribuendi alteri id, quod illi debetur ratione iuris actiui, ita se habet ad ius actiuum, sicut honestas infligendi alteri pœnam debitam ratione peccati commissi, se habet ad peccatum commissum: sed honestas infligendi alteri pœnam debitam ratione peccati commissi distinguitur totaliter à peccato commisso; ergo &c.

9. Confirmatur: nam sicut curatio morbi, licet supponat essentialiter morbum, distinguitur totaliter à morbo: sicut solutio debiti, licet supponat essentialiter debitum, distinguitur totaliter à debito; sic honestas soluendi debitum, ac tribuendi id, quod alteri debetur ratione iuris actiui, licet essentialiter supponat ius actiuum, distinguitur totaliter à iure actiuo. Honestas igitur tribuendi vnicuique id, quod illi debetur ratione iuris actiui, non includit intrinsecè, & constitutiuè ius actiuum, sed solum illud connotat extrinsecè, & præsuppositiuè, tanquam essentialiter prærequisitum ad talem honestatem, eo pacto, quo curatio vulneris non includit intrinsecè, & constitutiuè vulnus, sed solum connotat vulnus, tanquam terminum extrinsecum curationis essentialiter prærequisitum ad curationem.

10. Dicendum tertio: ius *actiuum* non amatur à iustitia, tanquam *obiectum formale*: potest tamen amari à iustitia, tanquam obiectum aliquo pacto materiale.

11. Probatur prima pars: nam illud solum amatur à iustitia, tanquam obiectum formale, quod est obiectum formale adæquatum, vel inadæquatum iustitiæ: sed ius actiuum non est obiectum formale adæquatum, neque inadæquatum iustitiæ; ergo &c.

12. Probatur iam secunda pars: nam iustitia amat vt obiectum formale honestatè tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; ergo quia talis honestas obtineri non potest, nisi alter habeat ius, potest velle, vt alter habeat ius actiuum, & potest velle dare alteri ius actiuum, vt deindè obtineat honestatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius. Confirmatur exemplo obedientiæ. Nam quia obiectum formale obedientiæ est honestas obediendi præcepto superioris habentis ius actiuum iurisdictionis, potest aliquis ad obtinendam hanc honestatem velle, vt alter habeat in se ius actiuum iurisdictionis, ac sibi præcipiat, vt sic deindè obtineat honestatem obediendi præcepto; ergo à pari.

13. Dices: ergo iudex per iustitiam vindicatiuam, vt obtineat honestatem puniendi delicta, potest velle, & optare, vt fiant delicta.

Di-

Respondeo, negando consequentiam. Disparitas est, quia per virtutem non possumus amare, & velle id, quod non est licitè, & honestè amabile, ac volibilè; sed delicta, & peccata non sunt honestè, & licitè amabilia, & volibilia etiam ad finem illa puniendi; ergo per iustitiam vindicatiuam, quæ est virtus, non potest iudex amare, & velle, vt fiant delicta, vt possit deinde obtinere honestatem ipsa puniendi. Sicut enim virtus non potest facere mala, vt eueniant bona, sic non potest amare, & velle mala, vt eueniant bona. At per virtutem possumus, vt obtineamus eius honestatem, amare, & velle ea, quæ ita prærequiruntur ad talem honestatem, vt sint licitè, & honestè amabilia, & volibilia; sed aliquod ius actiuum ita prærequiritur ad honestatem iustitiæ, vt sit licitè, & honestè amabile, ac volibile; ergo vt obtineamus honestatem, quæ est obiectum formale iustitiæ, possumus per iustitiam amare, & velle ius actiuum alterius. Idem proportionaliter dic de obedientia.

14. Dicendum quarto: potest aliquis esse iustus, absque eo quod amet, ac velit ius actiuum alterius, imò ita vt illud oderit, ac velit destruere. Probatur, & explicatur. Potest enim seruus esse iustissimus, ac velle domino tribuere omnia, quæ illi debentur iure dominij, & tamen potest odisse, ac nolle suam seruitutem, ac dominium domini, & curare, vt se redimat à domino, ac per legitimam redemptionem destruat ius domini in se; ergo &c.

Ex eo, quod aliquis possit esse iustus, & exercere actum iustitiæ, & tamen non amare, sed odisse ius actiuum alterius, infertur à fortiori, quod potest exercere actum iustitiæ, & tamen ius actiuum alterius neque amare, neque odisse, sed præcisiuè se habere: ex. gr. potest seruus velle tribuere domino omnia, quæ illi debentur iure dominij, & tamen neque amare, neque odisse ius dominij.

15. Dices: actus iustitiæ, quo quis vult tribuere alteri id, ad quod habet ius actiuum, tendit in ipsum ius actiuum, tanquam in obiectum: sed actus voluntatis non potest tendere in aliquod obiectum, nisi illud amando, vel odio habendo; ergo &c.

Respondeo, distinguo minorem: actus voluntatis non potest tendere in aliquod obiectum, tanquam in purum obliquum, nisi illud amando, vel odio habendo, nego: tamquam in non purum obliquum, transeat. Certum videtur, quod per actum voluntatis possumus tendere in aliquod obiectum, vt purè obliquum, illud neque amando, neque odio habendo, sed præscindendo ab amore, vel odio: ex. gr. dum quis amat filium Francisci, quia per illum actum tendit in Franciscum, tanquam in purum obliquum, ac terminum relationis, potest Franciscum neque amare, neque odisse. In casu nostro, quia per actum, quo volumus alteri tribuere id, ad quod habet ius actiuum, tendimus in ius actiuum, tanquam in purum obliquum rei volitæ, & amatæ, possumus tendere in ius actiuum, illud neque amando, neque odio habendo, sed præscindendo ab amore, & odio.

16. Ad 1. Distinguo maiorem: obiectum formale adæquatum iustitiæ est illud, à quo iustitia mouetur ad exercendos omnes suos actus, tanquam à motiuo intrinseco, primo, & per se amato, concedo: tanquam à motiuo extrinseco, seu medio termino syllogismi practici, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Obiectum formale virtutis est illud, à quo virtus mouetur ad exercendos omnes suos actus, tanquam à motiuo intrinseco, primo, & per se amato: sed iustitia mouetur ad exercendos omnes suos actus, per quos vult tribuere vnicuique id, ad quod habet ius, ab honestate reddendi vnicuique id, ad quod habet ius, quam honestatem primo, & per se amat: ergo honestas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, est obiectum formale iustitiæ; ipsum autem ius actiuum, cum non moueat vt obiectum primo, & per se amatum, sed purè moueat, vt medius terminus syllogismi practici præsuppositi ad actum iustitiæ, non est obiectum formale iustitiæ. Syllogismus autem practicus præsuppositus ad actum iustitiæ, cuius medius terminus est ius actiuum, est hic: *Honestum est reddere vnicuique id, ad quod ille habet ius actiuum; sed Petrus habet ius actiuum ad hoc: ergo honestum est Petro tribuere hoc.* Cum ergo dicitur, quod per iustitiam volumus tribuere vnicuique id, ad quod habet ius actiuum, ex hoc motiuo, quia habet ius actiuum ad illud, significamus ius actiuum esse motiuum, non intrinsecum, sed purè extrinsecum iustitiæ, vt explicatum est.

17. Ad 2. Retorqueo argumentum, ac dico, quod sicut obiectum formale religionis non est diuina excellentia, sed honestas tribuendi Deo cultum debitum ratione supremæ excellentiæ: obiectum formale gratitudinis non est beneficium acceptum, sed honestas reddendi gratiam pro beneficio accepto: obiectum formale obedientiæ non est ius præcipiendi, neque præceptum, sed honestas obediendi præcepto: obiectum formale misericordiæ non est aliena miseria, sed honestas succurrendi alienæ miseriæ: sic obiectum formale iustitiæ non est ius actiuum alterius, sed honestas tribuendi vnicuique id, ad quod ille habet ius. Addo, quod sicut ius actiuum alterius est motiuum extrinsecum iustitiæ, in quantum est medius terminus syllogismi practici præsuppositi ad actum iustitiæ: sic diuina excellentia est motiuum extrinsecum religionis, quatenùs est medius terminus syllogismi practici præsuppositi ad

actum religionis, qui syllogismus practicus est: *Honestum est supremæ excellentiæ tribuere cultum proportionatum: sed Deus habet supremam excellentiam: ergo &c.* In eodem sensu beneficium acceptum est motiuum extrinsecum gratitudinis: præceptum est motiuum extrinsecum obedientiæ: aliena miseria est motiuum extrinsecum misericordiæ: delictum commissum est motiuum extrinsecum iustitiæ vindicatiuæ.

18. Ad 3. concedo maiorem, & primam partem minoris, ac nego secundam partem minoris, & retorqueo argumentum. Obiectum enim formale adæquatum iustitiæ est æqualitas cum iure actiuo alterius; sed hæc æqualitas nihil aliud est, quam quædam relatio proportionis, & commensurationis inter actionem, & ius: relatio autem distinguitur à fundamento, ac termino, vt dixi in logica, qu. 54. ergo obiectum formale iustitiæ, quod per se amatur à iustitia, non est ius actiuum, sed est sola honestas actionis commensuratæ iuri actiuo, quæ honestas vocatur ius passiuum.

19. Ad 4. concedo maiorem, ac nego minorem, ac retorqueo argumentum. Obiectum formale iustitiæ est, quod debetur ex iure actiuo: sed quod debetur ex iure actiuo constituitur formaliter debitum, non per ipsum ius actiuum, sed per relationem commensurationis, & proportionis cum iure actiuo, quæ relatio distinguitur à iure actiuo: ergo obiectum formale iustitiæ non est ius actiuum, sed sola honestas faciendi actionem debitam ex iure actiuo, quæ actio vocatur ius passiuum, & constituitur formaliter debita, non per ius actiuum, sed per relationem commensurationis cum iure actiuo.

20. Ad 5. concedo obiectum formale adæquatum iustitiæ esse honestatem ponendi actionem, vel omissionem conformem iuri actiuo. Concedo etiam talem honestatem non identificari adæquatè cum actione, quæ denominatur conformis iuri actiuo: siquidem talis actio externa est indifferens ad hoc, vt habeat, vel non habeat honestatem conformitatis cum iure actiuo, vt efficaciter probatur in argumento, quod soluimus. Sed nego honestatem actionis conformis iuri actiuo partialiter identificari cum ipso iure actiuo, siquidem identificatur cum relatione conformitatis cum iure actiuo, quæ relatio distinguitur à iure actiuo, vt explicatum est.

21. Addo in sententia, quæ dicit relationem identificari cum fundamento, & termino, difficilè saluari, quo pacto qui amat honestatem ponendi actionem conformem iuri actiuo, eo ipso non amet ipsum ius actiuum. Ratio est, quia qui amat honestatem ponendi actionem conformem iuri actiuo, non amat solùm aliquid indifferens ad habendam, vel nõ habendã hanc honestatem; sed actio conformis iuri, prout distincta à iure actiuo, est indifferens ad habendam, vel non habendam honestatem conformitatis cum iure actiuo, & constituitur habens talem honestatem conformitatis partialiter per ipsum ius actiuum; ergo qui amat honestatem ponendi actionem conformem iuri, non solum amat actionem, sed etiam amat ipsum ius actiuum, adeoque ius actiuum est obiectum formale partiale iustitiæ. Hinc sequitur vlterius, quod quia pœna per se ipsam est indifferens ad hoc, vt sit proportionata, vel improportionata culpæ, adeoque vt sit iusta, vel iniusta, constituitur autem proportionata per ipsam culpam; qui per iustitiam vindicatiuam amat pœnam vt iustam, & vt proportionatam culpæ, non solum amat pœnam, sed etiam ipsam culpam. Si enim amaret solam pœnam, prout contradistinguitur à culpa, amaret ipsam pœnam solum inquantum est indifferens ad hoc, vt sit proportionata, vel improportionata culpæ, quod est absurdum.

22. Dices: posito, quod supponatur culpa homicidij, vel furti ex. gra. pœna suspendij non est amplius indifferens ad habendam, vel non habendam honestatem proportionis cum culpa: ergo supposita culpa, qui amat honestatem ponendi pœnam proportionatam culpæ, amat solum pœnam præsupponentem ipsam culpam, culpam autem non amat, sed purè præsupponit.

23. Sed contra: nam suspendium ex. gra. secundum se est indifferens ad hoc, *vt* supponat, vel non supponat culpam *homicidij*, vel furti; sed suspendium habet honestatem iustitiæ, & proportionis cum culpa solum inquantum præsupponit culpam; ergo suspendium est indifferens ad habendam, vel non habendam honestatem proportionis cum culpa, & constituitur formaliter habens hanc honestatem per ipsam præsuppositionem culpæ; sed qui amat honestatem suspendij non amat solum aliquid indifferens ad habendam, vel non habendam talem honestatem, sed amat etiam id, per quod suspendium constituitur iustum, & habens talem honestatem; ergo qui per iustitiam vindicatiuam amat honestatem suspendij, non solum amat suspendium, sed etiam suppositionem culpæ: sed per aduersarios suppositio culpę supra suspendium non addit aliquam relationem distinctam, sed solùm addit ipsam culpam; ergo qui amat honestatem suspendij, non solum amat suspendium, sed etiam ipsam culpam, quod est absurdum. At in mea sententia de relatione, quam explicaui quæst. 54. logicæ, cum suspendium constituatur honestum per hoc, quod supponat culpam; talis autem suppositio sit relatio distincta à suspendio, & à culpa; qui amat honestatem suspendij amat solum honestatem contradistinctam à culpa, ac non amat ipsam culpam. Videri potest Cardinalis de Lugo de Pœnitentia disp. 2. sect. 3. num. 36.

QVÆ-

QVÆSTIO CLIX.

Vtrum ius benè diuidatur in naturale, & positiuum?

S. Thom. quæst. 57. art. 2.

1. VIdetur non benè diuidi. Ius enim diuinum neque est naturale, cum quoad multa sit supra naturam, neque est positiuum, cum non sit positum ab hominibus, prout requiritur ad ius positiuum: ergo diuisio iuris in naturale, & positiuum non est adæquata, ac proindè non est bona.

2. Respondeo ex Aristotele 5. ethic. cap. 7. quem sequuntur omnes, ius diuidi in naturale, ac legitimum, siue positiuum. Ius naturale est, quod quia pendet ex ipsa natura rerum, non autem ex decreto, vel opinione hominum, vbique gentium habet eamdem vim, ideoque est vbique seruandum. Ex. gra. est ius naturale, vt neminem lædamus; vt depositum reddamus &c. Quod enim hæc sint facienda, pendet ex ipsa natura, non autem ex decreto, vel opinione hominum, ideoque vbique gentium homines habent ius actiuum, ne lædantur sine causa, vt depositum reddatur &c. & vbique tenentur neminem lædere, depositum reddere &c. Ius legitimum, seu positiuum est, quod quia non pendet ex ipsa natura, sed ex decreto, & opinione hominum, non vbique, neque semper habet eandem vim, nec est vbique seruandum, imò tale est, vt antequam aliquid statuatur, nihil referat, an operemur vno, vel alio modo; postquam verò fuerit statutum, referat. Tria exempla iuris positiui affert Aristoteles. Primum est. Apud Lacedæmonios lata fuit lex, vt captiui redimerentur vna mina, seu libra argenti. Posita hac lege, Lacedæmones tenebantur redimere captiuos vna mina, sed hæc obligatio non fundabatur in ipsa natura, sed in decreto Lacedæmonum, ideoque apud alias gentes non dabatur talis obligatio. Secundum exemplum est Thebæorum in Ægypto, qui statuerunt, vt Dijs sacrificaretur vna capra, non autem duæ oues. Tertium exemplum est amphibolitarum, qui statuerunt diuinos honores Brasidæ Imperatori Lacedæmonio, qui in bello fortissimè pugnans occubuerat. Sunt autem de iure positiuo, quæ publicis decretis statuuntur.

Verum, quia ex dictis quæst. 155. ius sumitur tripliciter: primò pro iure actiuo: secundò pro ipsa lege: tertiò pro iure passiuo, inductione exemplorum probandum est ius in omnibus istis tribus acceptionibus diuidi in naturale, & positiuum.

3. Primo pater ex natura rei habet potestatem gubernandi filios, eisque præcipiendi in bonum ipsorum filiorum; sed hæc potestas est quoddam ius actiuum saltem imperfectæ iurisdictionis: ergo datur aliquod ius actiuum naturale saltem imperfectæ iurisdictionis. Reges, Principes, Magistratus &c. potestatem iurisdictionis obligandi subditos in bonum subditorum habent, non ex ipsa natura rei, sed ex libera Dei, vel hominum voluntate, & electione, qua constituuntur: ergo ius iurisdictionis, quod datur in Regibus, ac Magistratibus &c. non est naturale, sed positiuum. Proportionaliter vnusquisq; in fauorem proprium habet potestatem obligandi alios, ne sibi auferant vitam, vel famam, ne se mutilent, ne impediant à motu membrorum, à sumendo cibo, & potu &c. sed hæc potestas obligandi alterum in fauorem obligantis est ius proprietatis: ergo datur ad hæc ius naturale proprietatis. Dominus agri habet potestatem obligandi alios, ne transeant per suum agrum &c. sed hanc potestatem non habet ex natura rei, sed ex libera voluntate hominum, qui diuiserunt agros, & alias res corporeas: ergo dominus agri habet ius proprietatis, non naturale, sed positiuum in suum agrum: ergo ius actiuum, tùm proprietatis, tùm iurisdictionis diuiditur in naturale, & positiuum.

4. Secundò ex ipsa natura rerum, & obiectorum datur lex obligans homines ad colendum Deum, ad non blasphemandum, non peierandum, ad honorandos parentes, ad non committenda homicidia, adulteria, furta &c. sed lex obligans ex ipsa natura rerum, & obiectorum, est ius naturale: ergo &c. Rursus leges obligantes ad audiendum sacrum in die festo, ad comedendas carnes tempore quadragesimæ &c. obligant, non ex ipsa natura rerum, sed ex libera voluntate hominum; ergo spectant ad ius, non naturale, sed positiuum, ac proindè ius, in quantum sumitur pro lege, diuiditur in naturale, & positiuum.

5. Tertiò quædam dicuntur legaliter iusta, quia sunt æqualia, & conformia legi, seu iuri naturali: quædam dicuntur legaliter iusta, quia sunt æqualia, & conformia legi positiuæ: sed quæ sunt legaliter iusta, quia sunt æqualia, & conformia legi naturali, sunt iusta naturalia: quæ sunt legaliter iusta, quia sunt conformia, & æqualia legi positiuæ, sunt iusta positiuè; ergo etiam ius passiuum, in quantum sumitur pro legaliter iusto, diuiditur in naturale, & positiuum. In hoc sensu qui colit Deum, & honorat parentes, & obseruat alias leges naturales exequitur ius, seu legaliter iustum naturale: qui audit sacrum diebus festis exequitur ius, seu legaliter iustum positiuum. Proportionaliter qui dat alteri id, quod debet iure stricto naturali, exequitur ius passiuum, seu iustum naturale: qui dat quod debet iure stricto positiuo, exequitur iustum positiuum. Rursus iustum naturale dicitur, quod ex natura rei est æquale illi, quod debetur iure stricto: iustum positiuum dicitur, quod non ex natura

rei, sed ex libera hominum institutione est æquale ei, quod debetur iure stricto: ex. gra. si quis debet modium frumenti, & dat modium frumenti, dat iustum, & æquale naturaliter: at qui debet modium frumenti, & dat pecuniam, quæ non ex natura rei, sed ex libera hominum institutione est æqualis modio frumenti, dat iustum, non naturaliter, sed positiuè.

6. Infertur primo, quid sit ius naturale, quid positiuum. Ius naturale est, quod oritur ex ipsa natura rerum, itaut posita natura rerum, naturaliter resultet. Ius positiuum est, quod non oritur ex natura rerum, sed ex libera voluntate Dei, vel creaturarum rationalium.

7. Infertur secundo, quod ea, quæ prohibentur lege naturali, non sunt indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, sed exigunt prohiberi. E conuerso quæ prohibentur lege positiua, sunt indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur. Ratio est, quia lex naturalis prohibens aliquod obiectum naturaliter resultat ex natura talis obiecti; sed si obiectum ex natura sua esset indifferens, vt prohiberetur, vel non prohiberetur, prohibitio non resultaret naturaliter ex natura obiecti, sed ex libera voluntate prohibentis: ergo obiectum, quod prohibetur lege naturali, non est indifferens, sed exigit prohiberi. E conuerso lex purè positiua prohibens obiectum non resultat ex natura obiecti, sed ponitur ex libera voluntate prohibentis; sed si obiectum non esset indifferens, sed exigeret prohiberi, prohibitio resultaret ex natura obiecti: ergo &c. Ex proportionali ratione quæ præcipiuntur lege naturali, non sunt indifferentia, sed exigunt præcipi: quæ præcipiuntur lege purè positiua, sunt indifferentia. Dixi, quæ prohibentur lege purè positiua esse indifferentia; nam aliquando lege positiua prohibentur noua prohibitione, quæ iam prohibita sunt lege naturali, ex. gra. homicidia, furta &c. quæ proindè non sunt indifferentia.

8. Infertur tertiò, quæ prohibentut lege naturali esse intrinsecè mala: quæ prohibentur lege purè positiua, non esse intrinsecè mala. Ratio est, quia intrinsecè malum dicitur, quod non est indifferens, sed exigit prohiberi: quæ autem sunt indifferentia, non sunt intrinsecè mala: sed ex dictis quæ prohibentur lege naturali non sunt indifferentia, sed exigunt prohiberi; quæ prohibentur lege positiua sunt indifferentia: ergo &c. Proportionaliter quæ præcipiuntur lege naturali sunt bona intrinsecè, & moraliter necessaria, vt fiant: quæ præcipiuntur lege positiua, non sunt intrinsecè moraliter necessaria, vt fiant.

9. Infertur quarto, quod quæ prohibentur lege naturali, ideo prohibentur, quia ante prohibitionem sunt intrinsecè mala, vt fiant, non ideo sunt primò mala, vt fiant, quia sunt prohibita. At quæ prohibentur lege purè positiua, non ideo prohibentur, quia antecedenter sint intrinsecè mala, vt fiant, cum potius sint intrinsecè indifferentia, sed ideo sunt primo mala, vt fiant, quia sunt prohibita. Probatur: nam quæ non sunt indifferentia, sed antecedenter ad prohibitionem exigunt prohiberi, antecedenter ad prohibitionem sunt intrinsecè mala, vt fiant, & ideo prohibentur, quia sunt intrinsecè mala, ac proindè non ideo sunt primo mala, vt fiant, quia sunt prohibita; sed quæ prohibentur lege naturali non sunt indifferentia, sed exigunt prohiberi: ergo &c. At quæ sunt indifferentia, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, antecedenter ad prohibitionem non sunt intrinsecè mala, vt fiant, sed ideo primo sunt mala, vt fiant, quia sunt prohibita; sed quæ prohibentur lege purè positiua, sunt indifferentia: ergo &c.

10. Infertur quinto, quod licèt quæ prohibentur lege naturali, antecedentèr sint intrinsecè mala malitia, qua exigunt prohiberi, tamen per hoc ipsum, quod prohibeantur, acquirunt nouam malitiam moralem, quæ sola est inhonestas formalis, cum illa alia antecedens sit inhonestas solùm fundamentalis, vt dixi quæst. 18. de actibus humanis.

11. Ad argumentum in contrarium: ius diuinum, in quantum præcipit, ac prohibet ea, quæ non sunt indifferentia, sed naturalitèr exigunt præcipi, ac prohiberi, est ius naturale; in quantum prohibet, ac præcipit quædam indifferentia, est ius positiuum; siquidem ad ius positiuum non requiritur, vt sit positum ab hominibus, sed sufficit, vt sit liberè positum vel à creaturis, vel à Deo, dummodo præcipiat, ac prohibeat indifferentia. Vt igitur aduertit Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 57. artic. 2. ad 3. ius diuinum dicitur, quod est promulgatum à Deo, ac diuiditur in naturalę, quo præcipiuntur, ac prohibentur, quæ non sunt indifferentia, sed exigunt prohiberi, vel præcipi, & in positiuum, quo præcipiuntur, vel prohibentur indifferentia. Ex. gra. ius diuinum, quo Deus præcepit Iudæis, ne comederent carnes porcinas, fuit merè positiuum, sicut de facto est merè positiuum ius, quo præcepit Christianis, ne offerant aliud sacrificium, quam Eucharisticum. Hinc sequitur ius diuinum esse genus ad ius naturale. Ratio est, quia omne ius naturale est simùl diuinum, at non omne ius diuinum est etiam naturale, cum aliquod ius diuinum non sit iuxta, sed supra exigentiam naturæ.

QVÆ

QVÆSTIO CLX.

Vtrum ius naturale possit mutari, abrogari, dispensari, vel per epicheiam corrigi?

1. PRimò videtur ius naturale posse mutari. Multa enim, quæ erant de iure naturæ, mutata sunt per ius positiuum: ergo, &c. Probatur antecedens: nam de iure naturæ est, vt res sint communes; vt omnes homines sint liberi; vt nemo acquirat dominium rei alienæ, inuito domino; vt per consensum mutuum maris, ac fœminæ fiat matrimonium; vt vnusquisque possit liberè disponere de re sua per testamentum, vel donationem; sed omnia hæc iura mutata, vel limitata fuerunt per leges positiuas de diuisione dominiorum, de seruitute, de præscriptione, de inualiditate matrimonij celebrati absque præsentia Parochi, ac testium, ac de inualiditate testamenti non solemnis: ergo, &c.

2. Secundò videtur Deus posse saltem de potentia absoluta dispensare in lege naturæ, imò illam totalitèr abrogare. Præcepta enim de non occidendo innocente; de non adulterando, vel fornicando; de non exigendis vsuris; de non furando; de non ducendis pluribus vxoribus, sunt naturalia; sed Deus dispensauit in præcepto homicidij Genes. 17. præcipiens Abrahamo, vt interficeret filium innocentem: in præcepto adulterij, vel fornicationis, Oseæ 1. præcipiens ipsi Oseæ, vt ingrederetur ad mulierem fornicariam; in præcepto furti Exodi 12. præcipiens Iudæis, vt mutuata Ægyptiorum vasa aurea, & argentea, vestesque pretiosas subriperent; in præcepto fœnerandi, permittens Iudæis, vt fœnerarentur alienigenis; in præcepto prohibente poligamiam, permittens Abrahamo, aliisque Patriarchis, vt ducerent plures vxores: ergo, &c. Quia verò videtur eadem ratio istorum præceptorum naturalium, ac aliorum, videtur, quod Deus potuerit dispensare in omnibus præceptis naturalibus, imò totam legem naturalem penitùs abrogare.

3. Tertiò videtur, quod etiam Principes humani, ac præsertim Summus Pontifex possint dispensare in aliquibus præceptis naturalibus. Summus enim Pontifex potest dispensare in votis, ac iuramentis; in matrimonio inter fratrem, & sororem; in residentia Episcoporum: potest etiam dissoluere matrimonium ratum, non consummatum; sed præcepta de indissolubilitate matrimonij rati, de residentia Episcoporum, de implendis votis, iuramentis &c. sunt naturalia: ergo, &c.

4. Quarto videtur lex naturalis posse per Epicheiam in casibus particularibus corrigi, sicut lex positiua. Correctio enim legis per Epicheiam consistit in hoc, vt lex generalis in aliquo casu singulari, in quo deficit propter quasdam circumstantias, trahatur in partem contrariam; sed quædam præcepta naturalia generalia deficiunt in quibusdam casibus singularibus, ac debent trahi in partem contrariam: ergo, &c. Probatur minor. Lex enim naturalis de reddendo depositio est generalis, & tamen si quis reposcat depositum, vt eo vtatur contra patriam, corrigimus legem, ac statuimus tunc depositum non esse reddendum. Lex non reuelandi quod accepimus sub secreto, est naturalis, & tamen, si secretum vergat in damnum Reipublicæ, corrigimus legem, ac statuimus secretum esse reuelandum. Lex prohibens matrimonia fratrum cum sororibus est naturalis, & tamen si talia matrimonia sint necessaria ad conseruationem generis humani, sicut contigit initio mundi, corrigimus legem, ac statuimus talia matrimonia fuisse contrahenda: ergo.

5. Respondeo plures posse fieri quæstiones. Prima est, vtrùm ius actiuum naturale possit mutari, ita vt qui habet ius naturale ad aliquid, amittat tale ius?

6. Dicendum primò. Multa iura naturalia possumus amittere ex eo, quod illis priuemur lege positiua, vel ex eo, quod ijs liberè renunciemus.

7. Probatur primò à posteriori. Nam vnusquisque à natura habet ius ad hoc, vt sit liber, & non seruus, & tamen qui capiuntur, & seruantur in bello iusto, lege gentium priuantur iure libertatis, & rediguntur in seruitutem cum filijs, qui ex ipsis nascuntur tempore seruitutis. Potest etiam aliquis liberè se dare, & vendere alteri in seruum, & sic donatione, vel venditione priuare se ipsum iure libertatis. Vnusquisque habet ius naturale ad ducendam vxorem, & tamen religiosi, & qui suscipiunt sacros ordines, per votum castitatis ita priuant se hoc iure, vt neque licitè, nequeualidè possint ducere vxorem. Vnusquisque habet ius naturale acquirendi dominium eorum, quod ijs donantur, & tamen religiosi per votũ paupertatis renunciant huic iuri. Pater habet ius naturale educandi filios, & tamen potest à Principibus, vel Magistratibus, iustis de causis priuari hoc iure: ergo, &c.

8. Probatur secundò à priori. Nam licet natura dederit singulis sua priuata iura, tamen communitati, cuius bonum præferri debet bono singulorum, dedit ius altius: ergo non est mirum, quod communitas, & Principes, ac Magistratus, potestate accepta à communitate, possint disponere de pluribus iuribus naturalibus priuatorum, eaque iura restringere, prout expedit ad bonum commune, & ad bonum priuatum ipsorum. Rursus natura ita dedit singu-

gulis sua iura in fauorem proprium ipsorum, vt ipsis in fauorem similitèr proprium dederit altius ius reflexum ad disponendum de quibusdam iuribus naturalibus, illisque renunciandum: ergo non est mirùm, quod possimus per renunciationem priuare nos aliquibus iuribus naturalibus, præsertim cum talis renunciatio conducit ad consequenda bona maiora. Ex. gra. potest vnusquisque per votum solemne castitatis priuare se iure naturali ad contrahendum matrimonium, vt consequatur maius bonum virginitatis, vel cœlibatus. Potest per votum paupertatis priuare se iure naturali acquirendi dominium bonorum externorum, vt consequatur maius bonum vacandi sibi, ac Deo, sine vlla sollicitudine rerum temporalium.

9. Dicendum secundò: dantur aliqua iura naturalia, quibus non possumus priuari, neque per legem positiuam humanam, neque per voluntariam renunciationem.

Probatur: nam eatenus possumus priuari aliquibus iuribus naturalibus, illisque validè renunciare, quatenus spectat ad bonum commune, vel ad bonum priuatum, vt possimus illis priuari, vel auctoritate publica, vel à nobis ipsis per renunciationem; sed ad bonum tùm commune, tùm priuatum spectat, vt nemo possit priuari quibusdam aliis iuribus naturalibus: ergo, &c. Probatur minor: nam vnusquisque habet ius naturale, ne innocens occidatur, mutiletur, &c. Ad bonum autem tùm commune, tùm priuatum spectat, vt innocens nunquam possit priuari hoc iure. Maritus habet ius, ne vxor det corpus suum alteri, & simile ius habet vxor in virum. Spectat autem ad bonum commune, vt coniuges, dum viuunt, non possint neque per publicam auctoritatem, neque per renunciationem priuatam spoliari hoc iure, ex proportionali ratione, ex qua spectat ad bonum commune, vt vinculum matrimonij consummati non possit vlla humana auctoritate dissolui. Si verò quæratur, quibus iuribus naturalibus possimus priuari, dicendum, hoc esse examinandum, cum agitur de particularibus materijs.

10. Addo, quod licet istis iuribus non possit homo priuari vlla humana auctoritate, potest tamen priuari auctoritate Dei, qui est supremus dominus vitæ, & mortis, atque omnium iurium. Ex. gra. Deus præcipiens Abrahæ, vt occideret Isaac innocentem, priuauit Isaac iure naturali, quod habebat, ne occideretur à patre, & in lege veteri permittens viris, vt ducerent plures vxores, priuauit vxores iure naturali, quod habebant ad hoc, ne ipsarum mariti ducerent alias vxores.

11. Secunda quæstio est, vtrùm ius passiuum naturale possit ita mutari, vt quæ naturalitèr sunt iusta, possint per legem positiuam mutari in non iusta, & quæ naturalitèr sunt iniusta possint per legem positiuam mutari in non iniusta?

12. Respondeo affirmatiuè. Probatur: nam est conforme iuri actiuo naturali, adeoque est naturalitèr iustum, vt vnusquisque sinatur ducere vxorem: est contra ius actiuum naturale, adeoque naturalitèr iniustum, vt aliquis prohibeatur ducere vxorem: & tamen quia religiosi, & qui sunt in sacris ordinibus constituti, post votum castitatis emissum, lege ecclesiastica priuati sunt iure actiuo naturali ducendi vxorem, & ecclesia acquisiuit ius actiuum ad hoc, vt non ducant vxorem, non est amplius iustum, sed est iniustum, vt religiosi, & in sacris ordinibus constituti permittantur ducere vxorem. Ratio est, quia ius, seu iustum passiuum dicitur, quod est conforme iuri actiuo: sed vt probatum est conclusione prima quædam iura actiua naturalia possunt mutari: ergo, &c.

13. Tertia quæstio est, vtrùm ius naturale, in quantum sumitur pro lege naturali, possit mutari?

Respondeo duplicitèr posse aliquam legem mutari; primò per puram additionem, per quam remanentibus omnibus legibus, & præceptis antiquis, addantur nouæ leges, & noua præcepta: secundò per abrogationem omnium, vel aliquarum legum, & præceptorum.

14. Certum est primò, vt cum Sancto Thoma 1.2. quæst. 94. artic. 5. docent omnes, legem naturalem posse mutari, & quotidiè mutari de facto per puram additionem, per quam remanentibus omnibus legibus, & præceptis naturalibus, adduntur leges, & præcepta positiua, quibus præcipiuntur, & prohibentur aliqua, quæ lege naturali neque præcipiuntur, neque prohibentur. Ratio est, quia ipsa lex naturalis dat hominibus potestatem conueniendi in vnam societatem perfectam, & addendi legibus naturalibus leges positiuas vtiles ad melius, & facilius obseruandas ipsas leges naturales: imò lex naturalis obligat singulos ad obtemperandum legibus positiuis auctoritate publica sancitis: ergo cum ipsa lex naturalis det hominibus potestatem superaddendi leges positiuas, & obliget ad ipsas obseruandas, lex naturalis potest mutari per puram additionem legum positiuarum.

15. Certum est secundo ex Aristotele 5. Ethicorum, cap. 6. & ex S. Thoma 2. 2. quæst. 57. artic. 2. ad 1. aliquas leges naturales posse mutari ex parte materiæ, & consequentèr quoad obligationem, ita vt licet per se, & plerumque obligent, per accidens in aliquo casu ratò propter aliquod impedimentum non obligent. Ex. gr. lex naturalis reddendi depositum domino petenti, per se, & plerumque obligat, & si dominus depositum repetens non posset ponere impedimentum, ex parte sua semper obligaret. Sed

quia

quia dominus potest ponere impedimentum, puta si repetat depositum, vt eo vtatur contra patriam, ideò per accidens, & propter impedimentum potest aliquando non obligare. Confirmatur: nam ex causis naturalibus aliquæ nunquam, nec per accidens quidem possunt impediri à producendis suis effectibus: ex: gr: Sol nunquam potest impediri à suo motu. Aliæ per accidens possunt impediri à suis effectibus. Ex: gr: homo, licèt naturalitèr generet hominem, potest per accidens impediri à generando homine, & determinari ad generandum monstrum: ergo proportionalitèr ex legibus naturalibus aliquæ nunquam possunt impediri à suo effectu obligandi, aliquæ possunt impediri per accidens.

16. Superest igitur quæstio celebris, vtrùm lex naturalis possit saltem de potentia absoluta Dei mutari per abrogationem omnium, aut aliquorum præceptorum, vel per dispensationem ex parte relaxari, vel per Epicheiam corrigi.

17. Plures sunt sententiæ. Prima Ochami, Gersonis, Antonij de Corduba, & Andreæ de Castro nouo, quos referunt Suarius lib. 2. de legibus cap. 15., & Vasquez 1. 2. disput. 179. cap. 2. docet Deum posse dispensare in omnibus præceptis naturalibus, imò illa totalitèr abrogare, & contrarium præcipere; adeoque concedit Ocham, potuisse, Deum præcipere odium ipsius Dei, & tunc tale odium futurum honestum, & meritorium. Antonius verò de Corduba admittit vt probabile, Deum posse dispensare etiam in præcepto non operandi contra conscientiam, ac posita tali dispensatione, operari contra conscientiam non fore peccatum.

18. Secunda sententia Sancti Bonauenturæ in 1. distinct. 47. quæst. 4 docet Deum non posse dispensare in tribus primis præceptis primæ tabulæ, quæ spectant ad Deum, sed posse dispensare in reliquis septem præceptis secundæ tabulæ, quæ spectant ad proximum. Idem docet Scotus in 3. distinct. 47. quæst. 1. & Gabriel eadem distinct. quæst. 1. artic. 2. nisi, quod Scotus dubitat, an possit Deus etiam dispensare in præcepto affirmatiuo primæ tabulæ de sanctificatione Sabbati, quatenus est præceptum naturale colendi Deum.

19. Tertia sententia Durandi in 1., & Maioris in 2. distinct. 17. quæst. 10. docet omnia præcepta naturalia negatiua esse indispensabilia, excepto præcepto non occidendi, quod in aliquo sensu est dispensabile. De præceptis affirmatiuis Maior asserit vniuersim esse dispensabilia. Durandus autem in 1. distinct. 47. quæst. 4. vtitur distinctione, ac docet, præcepta affirmatiua spectantia ad Deum esse indispensabilia, præcepta affirmatiua spectantia ad proximum esse dispensabilia.

20. Quarta sententia Soti lib. 2. de Iustitia, quæst. 4. artic. 8. quem sequuntur plures Thomistæ, docet, nulla præcepta decalogi dispensari posse, sed aliqua præcepta naturalia, quæ neque implicitè continentur in decalogo, cuiusmodi sunt præcepta de reddendo depositio, de non ducendis pluribus vxoribus, posse dispensari.

21. Quinta sententia plurium Canonistarum, ac Iuristarum, quos refert, & sequitur Sanchez lib. 8. de Matrim. disp. 6. docet etiam humanam potestatem posse dispensare in quibusdam præceptis naturalibus minus præcipuis.

22. Sexta satis communis docet posse aliqua præcepta legis naturalis per Epicheiam corrigi in aliquo casu particulari. Aliqui ex auctoribus huius sententiæ, quos refert Suarius lib. 2. de Legibus cap. 16. docent hanc Epicheiam, seu correctionem à solo Deo fieri posse. At Caietanus 2. 2. disput. 120. artic. 1., & alij apud eumdem Suarium docent posse aliquando talem Epicheiam fieri etiam ab homine, puta à Summo Pontifice, vel alio, qui talem potestatem à Deo acceperit.

23. Septima demùm sententia docet vniuersalitèr legem naturalem quoad nullum ipsius præceptum posse abrogari, vel dispensari, vel per veram Epicheiam corrigi, sed solum posse aliquando mutari quoad materiam, & explicari, in quo sensu sit intelligenda. Hanc sententiam, pluribus auctoribus relatis, docent Suarius lib. 2. de Legibus, cap. 33 & tribus sequentibus, & Vasquez 1. 2. disp. 176. cap. 1., & disput. 179. cap. 2., & hanc sententiam existimo veram.

24. Dicendum igitur primò contra primas quinque sententias: nullum præceptum naturale, remanente eadem materia, potest per vllam potentiam absolutam Dei abrogari, vel per dispensationem ex parte relaxari; potest tamen non solùm diuina, sed etiam humana auctoritate mutari materia quorumdam præceptorum, qua mutatione facta, præceptum non obligat, quia circa talem materiam, vt vestitam talibus circumstantijs, nullum datur præceptum naturale.

25. Probatur prima pars conclusionis. Vt cum dictum est quæst. 159., quæ prohibentur per præcepta negatiua legis naturalis sunt intrinsecè mala, ita vt non possint non prohiberi: ergo remanente materia, & obiecto, propter quæ habent malitiam intrinsecam, non possunt non esse prohibita, adeoque prohibitio non potest abrogari, nec per dispensationem relaxari. Rursus quæ præcipiuntur præceptis affirmatiuis legis naturalis talia sunt, vt eorum omisio pro circumstantijs, pro quibus naturalitèr præcipiuntur, sit intrinsecè mala: ergo præceptum pro talibus circumstantijs non potest abrogari, nec relaxari.

26. Confirmatur: nam quæ per legem naturalem prohibentur, vel præcipiuntur, sunt ita intrinsecè decentia, vel dedecentia, vt ex tali decentia, ac dedecentia naturale lumen rationis inferat tanquam consequentiam

tiam necessariam, illa esse præcepta, vel prohibita: ergo stante materia, & obiecto intrinsecè decente, vel dedecente, non possunt non esse prohibita, vel præcepta: Ex opposita ratione præcepta non naturalia, sed positiua, possunt abrogari, vel per dispensationem relaxari, cum versentur circa obiecta indifferentia ad hoc, vt prohibeantur, vel non prohibeantur, præcipiantur, vel non præcipiantur.

27. Probatur iam secunda pars conclusionis. Nam licet aliqua præcepta negatiua versentur circa obiectum, & materiam principalem indecentem inuariabilitèr, præscindendo à circumstantijs, tamen alia præcepta naturalia versantur circa materiam principalem, quæ non est indecens, præscindendo à circumstantijs, sed solùm propter circumstantias, ideoque non prohibent tale obiectum, ac talem materiam vtcumque, sed solùm pro certis circumstantiis: ergo licèt, si remaneat obiectum, & materia principalis priorum præceptorum, propter nullam mutationem circumstantiarum possit euadere licita, tamen etiamsi remaneat materia principalis secundorum præceptorum, potest euadere licita propter mutationem circumstantiarum. Probatur, & explicatur, antecedens. Præcepta non habendi odio Deum, non peierandi, non blasphemandi, versantur circa materiam principalem indecentem, præscindendo à circumstantijs, ideoque per nullam mutationem circumstantiarum odiũ Dei, periuria, blasphemiæ, &c. possunt esse licita. E conuersò præcepta non furandi, non occidendi, non fornicandi, non adulterandi, non fœnerandi, non ducendi plures vxores, versantur circa obiectum, & materiam principalem dedecentem propter circumstantias. Præceptum enim non furandi prohibet ablationem alieni, non permittente domino: ergo si Deus, qui est supremus dominus, permittat, vel præcipiat ablationem alieni, ablatio alieni non cadit sub præceptum: sed Deus vt supremus dominus permisit, ac præcepit Iudæis, vt surriperent vasa Ægyptiorum, & permisit, vt per vsuras auferrent pecunias alienigenarum: ergo ita mutauit materiam, vt ablatio vasorum, & vsurarum non caderet sub naturale præceptum furti, quod præceptum solùm prohibet ablationem alieni, inuitò domino, quæ ablatio est intrinsecè, & indispensabilitèr mala.

28. Præceptum non occidendi innocentem prohibet solùm interfectionem factam sine auctoritate eius, qui est dominus vitæ, & mortis; sed si Deus permittat, vel præcipiat interfectionem innocentis, vt præcepit Abrahamo, iam talis interfectio fiet auctoritate eius, qui est dominus vitæ, & mortis: ergo non cadet sub præceptum homicidij, ac proindè occisio innocentis sine auctoritate domini est intrinsecè mala, ita vt præceptum illam prohibens sit indispensabile. Præceptum non fornicandi, ac non adulterandi prohibet ingressum ad mulierem non suam; sed Deus vt supremus dominus corporum potest quamcumque mulierem, etiam alienam, facere suam cuiusque, ac de facto præcipiens Oseæ, vt ingrederetur ad mulierem fornicariam, seu meretricem, fecit illam Oseæ; ergo ità mutauit materiam, vt ingressus ad illam mulierem non fuerit fornicatio, neque adulterium, sed ingressus ad suam vxorem: ergo fornicatio, & adulterium, hoc est ingressus ad non suam, remanent intrinsecè mala, ita vt non possit dispensari præceptum non ingrediendi ad mulierem non suam. Præceptum non ducendi plures vxores fundatur in hoc, quod non potest quis humana auctoritate validè tradere corpus suum pluribus: ergo si quis humana auctoritate ducat plures vxores, eo ipso facit contractum ingrediendi ad non suam, qui contractus est intrinsecè malus. At potest quis auctoritate Dei, qui est supremus dominus, validè tradere corpus suum pluribus: ergo accedente diuina auctoritate, potest quis ducere plures vxores. Ergo præceptum non ducendi plures vxores, nisi diuina auctoritate possit quis illas facere suas, prohibet aliquid intrinsecè malum, & est indispensabile.

29. Addo, quod materia quorumdam præceptorum naturalium potest etiam humana potestate mutari, itaut præceptum non obliget. Probatur primo, & explicatur, Quia enim præceptum prohibens furtum, obligat ad non accipiendum alienum, inuito domino, si dominus consentiat, materia mutatur ità, vt possit quis etiam clàm accipere alienum, & tamen tunc non dispensatur in præcepto prohibente furtum. Quia præceptum naturale fidelitatis, vel iustitiæ obligat ad seruanda promissa, nisi promissarius cedat iure suo, si promissarius cedat iure suo, cessat obligatio fidelitatis, ac iustitiæ propter mutationem materiæ, & tamen non dispensatur præceptum. Proportionaliter potest à Deo, vel à Summo Pontifice vices Dei gerente dispensari in voto, ac iuramento, absque eò quod dispensetur in præcepto naturali implendi votum, & iuramentum. Sicut enim promissio facta homini obligat ad faciendum id, quod promisimus homini, nisi promissarius cedat iure suo, sic votum, ac iuramentum factum Deo obligat ad faciendum id, quod promisimus, ac iurauimus, nisi Deus cedat iure suo: ergo sicut homine cedente iure suo, mutatur materia, non autem dispensatur in præcepto naturali fidelitatis, ac iustitiæ, ità Deus, si per se ipsum, vel per Prælatum Ecclesiæ vices Dei gerentem cedat iure suo, mutatur materia, non autem dispensatur in præcepto naturali obseruandi votum, aut iuramentum, quod præceptum obligat solùm ab obseruandum quod promisimus,

simus, aut iurauimus, si Deus acceptet, aut jure suo non cedat. Præceptum de non dissoluendo matrimonio rato nihil aliud est, quàm impotentia, quàm habet creatura auferendi vinculum, & obligationem ortam ex contractù, qua impotentia supposita, non potest transire ad alias nuptias: ergo licet Deus, vt supremus dominus possit auferre illud vinculum, & communicauerit talem potestatem summo Pontifici, non dispensauit in præcepto naturali non dissoluendi matrimonium humana tantùm auctoritate. Præceptum residentiæ Episcoporum, si est naturale, de quo dubitatur, fundatur in eo, quod hoc ipsum, quod est acceptare Episcopatum, est obligare se alicui Ecclesiæ ad gerendam personaliter curam illius: ergo sicut si talis Ecclesia posset validè cedere iuri suo, ac de facto cederet, cessaret in Episcopo obligatio residendi, absque eo quod dispensaretur præceptum, sic summo Pontifice, qui est principalis pastor omnium Ecclesiarum, remittente ius acquisitum Ecclesiæ cessat in Episcopo obligatio residendi, & tamen non dispensatur in præcepto naturali. Demum si potest Pontifex dispensare in matrimonio fratrum cum sororibus, præceptum prohibens tale matrimonium fundatur in eo, quod fratres, & sorores non possunt validè humana auctoritate extra casum necessitatis sua corpora mutuo tradere. At hoc non impedit, quominus possit Deus vt supremus dominus omnium corporum validè tradere corpus fratris sorori; ergo licet diuina auctoritate communicata summo Pontifici frater posset tradere corpus suum sorori, tamen præceptum naturale prohibens, ne frater humana auctoritate matrimonium contrahat cum sorore, remanet indispensabile.

30. Dicendum secundo contra sextam sententiam: lex naturalis, vt naturalis, non potest per propriam Epicheiam corrigi. Probatur: nam propria Epicheia est, cum datur lex generalis, & occurrit casus particularis omissus à lege, in quo propter speciales, circumstantias corrigimus legem, & statuimus faciendum contra legem generalem. Exempli gratia Epicheia esset, si daretur lex generalis prohibens, ne peregrini ascenderent muros ciuitatis, & hostes inuaderent ciuitatem, itaut periculum esset, ne ciuitas caperetur, nisi peregrini ascenderent muros, vrbemque defenderent. In hoc casu interpretamur, quod peregrini debent ascendere muros, & per Epicheiam corrigimus legem generalem. At verò si in ipsa lege exprimatur casus particularis, & statuatur, quid in eo casu sit faciendum, tunc lex non corrigitur per Epicheiam, eo pacto, quo lex prohibens, ne peregrini ascendant muros ciuitatis, excepto casu, in quo talis ascensus sit necessarius ad vrbis defensionem, occurrente tali casu, non deberet lex corrigi per Epicheiam. Sed lex naturalis scripta est in cordibus nostris cum omnibus exceptionibus, quibus indiget; ergo &c. Probatur minor: sicut enim per lumen rationis legimus scriptum in cordibus, quod depositum est reddendum, sic per idem lumen legimus exceptionem, quod depositum non est reddendum ei, qui velit vti deposito contra patriam. Sicut legimus legem, quòd secretum non est reuelandum, sic legimus exceptionem, quod secretum est reuelandum in casu, in quo ex non reuelatione secreti sequeretur damnum Reipublicæ. Sicut legimus legem non contrahendi matrimonium cum sorore, sic legimus exceptionem, quod matrimonium cum sorore est contrahendum in casu, in quo sit necessarium ad conseruationem generis humani.

31. Dixi in conclusione, quòd lex naturalis, in quantum naturalis, hoc est in quantum scripta in cordibus, non est capax Epicheiæ, quia lex naturalis, in quantum diminutè est scripta in tabulis, est capax Epicheiæ, per quam corrigatur per exceptiones scriptas in cordibus, & omissas in paginis. Exempli gratia, hæc lex *depositum est reddendum*, scripta in paginis diminutè, & sine exceptione, corrigenda est per exceptionem scriptam in cordibus, per quam exceptionem statuitur, quod cum aliquis reposcit depositum in damnum patriæ, non est reddendum. Disparitas legis naturalis à positiua patet ex dictis. Nam quia sæpè lex positiua scribitur in paginis sine debitis exceptionibus, corrigenda est per exceptiones scriptas in cordibus. E conuerso quia lex naturalis à Deo scripta est in cordibus cum omnibus debitis exceptionibus, nunquam indiget correctione: siquidem nulla exceptio est omissa.

32. Ad argumenta contraria patet ex dictis.

QVÆSTIO CLXI.

Vtrùm ius gentium totalitèr distinguatur à iure naturali?

S. Tho. quæst. 57. art. 3.

1. VIdetur ius gentium totalitèr distingui à iure naturali. Isidorus enim lib. 5. etymol. cap. 4. & refertur cap. *ius autem*, distinct. 1. diuidit ius in naturale, gentium, & ciuile, eademque diuisio affertur institutis *de iure naturali gentium, & ciuili*, & communitèr admittitur ab omnibus theologis, ac iuris peritis: sed diuisio debet esse in membra totaliter distincta, & quorum vnum non includatur in alio; ergo &c.

2. Respondeo quatuor esse præcipuas opiniones. Prima, quam ex iurisperitis docuit Franciscus Conanus in commentario iuris ciuilis, lib. 1. cap. 6. & quam ex Theologis sequitur Vasquez 1. 2. disput. 157. cap. 2.

docet ius gentium non continere vlla præcepta obligantia, sed continere solum quasdam permissiones rerum vtilium, & conuenientium naturæ rationali in ciuili societate congregatæ, in quibus conuenerunt omnes, vel penè omnes gentes, quales sunt permissiones, vt agri diuidantur, vt legati aliarum gentium admittantur, vt fiant contractus emptionis, & venditionis, vt per bella sumatur vindicta de iniurijs, vt tempore belli fiant inducíæ &c. Iuxta hanc opinionem ius gentium distinguitur totaliter à iure naturæ. Ius enim naturæ continet omnia præcepta naturalia obligantia: ius autem gentium continet solas permissiones non obligantes, in quibus conuenerunt omnes, vel penè omnes gentes.

Hæc opinio reijcitur à Suario lib. 2. de legibus, cap. 18. & potest impugnari. Nam communiter dicitur iure gentium omnes populos obligari ad non violandam immunitatem legatorum, ad non lædendos hostes tempore inducíarum, ideoque cap. *ius gentium* distinct. 1. ex Isidoro lib. 4. etymolog. cap. 6. inter iura gentium recensetur legatorum non violandorum religio: sed iura, quibus omnes populi obligantur ad non violandam immunitatem legatorum, & ad non lædendos hostes tempore inducíarum, sunt præcepta obligantia, ac non sunt meræ permissiones: ergo ius gentium continet, non solas permissiones, sed etiam præcepta obligantia.

3. Secunda sententia Suarij lib. 2. de legibus, cap. 19. num. 3. docet ius gentium continere solùm præcepta positiua communia omnibus gentibus. Iuxta hanc etiam opinionem ius gentium totaliter distinguitur à iure naturali, quod continet sola præcepta naturalia.

Reijcitur hæc opinio. Nam ex dictis quæst. 6. præcepta positiua sunt, quæ præcipiunt, vel prohibent actiones intrinsecè indifferentes ad hoc, vt præcipiantur, vel non præcipiantur: sed præcepta non violandi legatos, non lædendi hostes tempore inducíarum, sunt de iure gentium, & tamen prohibent actiones intrinsecè malas, & non indifferentes, vt prohibeantur, vel non prohibeantur: ergo ius gentium non continet sola præcepta positiua.

Reijcitur secundo. Nam vix inuenitur vllum præceptum positiuum humanum commune omnibus gentibus. Et ratio est, quia moraliter est impossibile, vt omnes, vel penè omnes gentes conueniant in statuenda lege de re indifferenti.

4. Tertia sententia communis Iuristarum docet ius naturale esse, quod aliquo pacto est commune omnibus animalibus, etiam brutis, quia ordinat actiones, quas etiam bruta instinctu naturæ cognoscunt esse faciendas, quales sunt coniunctio maris cum fœmina, quam vocamus matrimonium, filiorum generatio, & educatio &c. ius gentium esse, quod est proprium hominum, quia ordinat actiones hominis proprias, ex. gr. spectantes ad religionem in Deum, pietatem in parentes &c. quas actiones soli homines lumine rationis cognoscunt esse faciendas, ideoque in eo omnes gentes humanæ conuenerunt.

5. Hanc sententiam satis expresè docuit ius ciuile. ff. enim de iustitia, & iure §. *Cuius studij* ex Vlpiano dicitur: *ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quæ in terra, marique versantur, auium quoque commune est. Hinc descendit maris, atque fœminæ coniugatio, quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, hinc educatio. Videmus enim cætera quoque animalia, feras etiam huius iuris peritia censeri.*

Ius gentium est, quo gentes humanæ vtuntur, quod à naturali recedere licet facilè intelligere, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune est, veluti erga Deum religio, vt parentibus, & patriæ pareamus. Idem habetur institutis de iure naturali gentium, & ciuili §. *Ius naturale*

6. Hanc sententiam præter aliquos Iuristas, ac præsertim Franciscum Connanum in comment. iuris ciuilis lib. 1. cap. 6. & Laurentium Vallam lib 4. Elegantiarum, cap. 48. ex Theologis reijciunt Sotus lib. 3. de iustitia, & iure, quæst. 1. art. 3. Suarius lib. 2. de Legibus, cap. 17. Vasquez 1. 2. disp. 157. cap. 1. & alij: ac duo præsertim contra ipsam possunt opponi. Opponi potest primo, quia bruta sunt incapacia iuris, ac legis: ergo absurdè dicitur ius naturale esse, quod est commune omnibus animalibus.

7. Responderi potest, quod ius naturale dicitur esse commune omnibus animalibus, non propriè, sed per quamdam similitudinem, & proportionem, quia nimirum ordinat actiones, quas etiam bruta animalia per instinctum naturæ cognoscunt esse faciendas. Quia tamen bruta, dum instinctu naturæ cognoscunt filios esse educandos &c. non cognoscunt se obligari aliquo iure, vel lege ad educandos filios, sunt incapacia iuris, ac legis propriæ. Homines è conuerso, quia dum per rationem cognoscunt filios esse educandos, cognoscunt se obligari aliquo iure, & aliqua lege ad filios educandos, sunt capaces iuris proprij.

8. Opponi potest secundo, quia sequeretur præcepta, quibus præcipitur, vt colamus Deum, vt parentibus, & patriæ pareamus, vt non colamus idola, vt non blasphememus, non peieremus, non mentiamur, & vniuersim omnia, vel penè omnia præcepta decalogi, non esse de iure naturæ, sed solum de iure gentium, quod est contra Sanctos Patres, Theologos, & Philosophos morales, & contra communem sensum omnium hominum.

9. Responderi potest, distinguendo antecedens; sequeretur, quod enumerata præcepta

cepta non essent de iure naturæ genericè sumpto, de quo agunt Patres, Theologi, ac Philosophi morales, nego: non essent de iure naturæ specificè sumpto, concedo. Sicut nomen Angelus ex.gr. sumitur dupliciter, genericè nimirum pro ratione communi, in qua conueniunt omnes Angeli cuiuslibet chori, & specificè pro solis Angelis vltimi chori; sic ius naturale sumitur tum genericè, tum specificè. Ius naturale genericè est, quod oritur ex ipsa natura rerum, adeoque continet præcepta, quibus præcipiuntur, & prohibentur actiones, quæ ex sua natura exigunt præcipi, vel prohiberi. Ius naturale diuiditur in commune brutis, & proprium gentium humanarum. Commune brutis est, quod ordinat actiones, quas etiam bruta instinctu naturæ cognoscunt esse faciendas, vel non esse faciendas; & hoc retinet nomen generis, & ad vitandas æquiuocationes vocari potest ius naturale specificè. Proprium gentium humanarum est, quod ordinat actiones, quas soli homines lumine rationis cognoscunt esse faciendas, vel non faciendas. Et hoc, quia per illud gentes humanæ conueniunt inter se, & disconueniunt à brutis, vocatur ius gentium. Aristoteles, dum diuidit ius in naturale, & positiuum, agit de iure naturali genericè, ac de eodem nos egimus quæst. 159. Patres, Theologi, & Philosophi morales, dum dicunt præcepta colendi Deum, honorandi parentes, & vniuersim omnia præcepta decalogi esse de iure naturæ, asserunt illa esse de iure naturæ genericè sumpto. Iurisperiti dum dicunt præcepta religionis in Deum &c. non esse de iure naturæ, sed de iure gentium, non negant hæc præcepta esse de iure naturæ genericè, sed solùm negant esse de iure naturæ specificè sumpto. Licet autem sit absurdum præcepta decalogi non esse de iure naturæ genericè sumpto, non est absurdum non esse de iure naturæ specificè sumpto. Addo ipsos Iurisconsultos non ignorasse ius gentium esse ius naturale genericè, licèt differat à iure naturali specificè. Iustinianus enim Imperator institutis *de rerum diuisione* §. *Singulorum* dicit. Quarundam rerum dominium nanciscimur iure naturali, quod appellatur ius gentium. Et Caius iurisconsultus, l. leg. *omnes populi* ff. de iustitia, & iure, dicit. Quod verò naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peræquè custoditur, vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes vtuntur; quibus consonat Cicero lib. 3. de Officijs dicens: neque verò hoc solum naturæ, idest iure gentium &c: ergo cognouerunt ius gentium esse ius naturale genericè, ac ratione naturali inter homines constitutum. Ex dictis patet hanc tertiam sententiam communem Iuristarum probabilissimè defendi, eamque ex Theologis defendit Molina to. 1. de iustitia, & iure, tract. 1. disp. 6. & Azor par. 3. lib. 1. cap. 4.

10. Quia tamen videtur repugnare cõmuni modo loquendi, quod præcepta decalogi non sint de iure naturali specificè sumpto, in quantum differt à iure gentium, sed solum sint de iure gentium, ideo quarta sententia, quæ vt fatetur Vasquez 1. 2. disp. 157. videtur S. Thomæ 2. 2. quæst. 57. art. 3. & quam sequitur Sotus, & Couarruuias in regula *peccatum*, 2. par. docet ius naturale continere præcepta, quæ ex principijs naturalibus absoluta necessitate deducuntur, etiam non supposita societate gentium humanarum, & non suppositis consuetudinibus à gentibus introductis: ius gentium continere præcepta, quæ ex iisdem principijs naturalibus inferuntur, non absoluta necessitate, sed supposita necessitate, & consuetudinibus gentium. Hanc sententiam absolutè ego sequor, licet defendam etiam vt probabilem tertiam sententiam communem Iuristarum.

11. Dicendum igitur, explicando quartam sententiam. Lex naturalis est, quæ proximè obligat homines ab ipsa conditione naturæ: lex gentium est, quæ proximè obligat, non ab ipsa conditione naturæ, sed positis quibusdam, quæ ab omnibus ferè gentibus fuerunt introducta, præsertim in ordine ad societatem humanam.

12. Explicatur. Posita conditione naturæ, homines statim obligati sunt ad colendum Deum, ad honorandos parentes, ad non fornicandum, non furandum, non mentiendum, & vniuersim ad obseruanda omnia præcepta decalogi, ideoque præcepta decalogi spectant ad legem naturalem. At initio non erat vlla diuisio agrorum, atque terrarum, adeoque nulli termini possessionum, & gentium: nullæ fuerant introductæ legationes, nulla commercia, nullæ emptiones, aut venditiones, nulla bella, fœdera, aut induciæ, nullæ seruitutes, & sic neque manumissiones, & postliminia: non fuerant adhuc occupatæ certæ sedes, non conditæ ciuitates, nec vlla loca munita, non introducta pecunia: ergo tunc nulla erant præcepta proximè obligantia ad non mutandos terminos possessionum, ad obseruandam immunitatem legatorum, ad ponendam æqualitatem in contractibus, emptionibus, & venditionibus, ad non adulterandas pecunias, ad seruanda iura bellorum, fœderum, inductarum, seruitutum, manumissionum, & postliminiorum, ad non turbandos eos, qui sedes occuparant, ciuitates construxerant, & loca munierant. Omnia igitur hæc præcepta dicimus spectare ad ius, & legem gentium. Præcipuè verò spectant ad ius, & legem gentium ea, quæ posita diuisione terrarum, & gentium, vnaquæque gens seruare debet cum alijs gentibus, qualia sunt immunitates legatorum, non lædere hostem tempore inductiarum &c. ideoque qui hæc præcepta violant propriissimè dicuntur violare ius, & legem gentium.

13. Probatur hæc explicatio. Nam cõsonat

nominibus explicatis, & distinguit inter se omnia, quæ iuxta communem modum loquendi dicuntur esse de lege naturali, ac de lege gentium. Primò est conformis nominibus explicatis. Nam congruè lex naturalis vocatur, quæ obligat proximè, positis puris naturalibus; lex gentium dicitur, quæ proximè obligat solum post introductas consuetudines gentium. Secundo distinguit inter se omnia, quæ iuxtà communem modum loquendi dicuntur esse de iure, seù lege naturali, ac de iure, seù lege gentium. Communiter enim dicitur omnia præcepta decalogi esse de iure, seù lege naturali; præcepta verò non violandi immunitates legatorum, non mutandi terminos possessionum, non adulterandi pecunias &c. esse de iure, seù lege gentium, & non ex alia ratione, nisi quia eorum proxima obligatio supponit consuetudines gentium.

14. Infertur primò solutio quæstionis in titulo propositæ, in qua quæritur, vtrum ius gentium distinguatur totaliter à iure naturali. Dicendum, quod distinguitur totaliter à iure naturali specificè sumpto, sed non distinguitur totaliter à iure naturali genericè sumpto, cum in illo magna ex parte includatur; siquidem ius gentium continet multa præcepta naturalia genericè, cum sit de rebus non indifferentibus, sed quæ exigunt prohiberi, vel præcipi.

15. Iufertur secundo ius naturale genericè, non solum in quantum significat legem, sed etiam in quantum significat ius actiuum, atque passiuum, diuidi in ius naturale specificè, & in ius gentium. Probatur: nam ius, quod habet vnusquisque ad vim vi repellendam est commune omnibus animalibus, cum omnia animalia naturali instinctu cognoscant vim esse repellendam: ergo est naturale specificè iuxta tertiam sententiam. E conuerso ius, vt seruetur æqualitas in commutationibus, & contractibus, est proprium gentium humanarum: ergo est ius gentium. Rursus ius, quod habet vnusquisque, ne lædatur invita, in fama, & in membris corporis, ne impediatur à mouendis suis membris &c. conuenit proximè hominibus ab ipsa conditione naturæ antecedenter ad consuetudines introductas à gentibus: ergo est ius naturale specificè iuxta quartam sententiam. At iura, quæ habet vnusquisque ad hoc, vt seruetur æqualitas in contractibus emptionis, venditionis &c. obligant proximè solum, posita consuetudine à gentibus introducta faciendi tales contractus: ergo iuxta quartam opinionem sunt de iure gentium. Plura, quæ sunt de iure gentium enumerat Iurisconsultus ff. de iustitia, & iure, dicens. *Ex hoc iure gentium introducta sunt bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, ædificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes constitutæ, exceptis quibusdam, quæ à iure ciuili introducta sunt.*

16. Infertur tertio, quid sit ius ciuile, & quo pacto se habeat ad ius gentium. Dicendum, quod sicut ius naturale, & ius gentium est, quod est commune omnibus gentibus, sic ius ciuile est, quod non est commune omnibus gentibus, sed est proprium alicuius tantum gentis, vel ciuitatis. Hinc sequitur ius ciuile totaliter distingui à iure naturali genericè, & esse totaliter positiuum. Ratio est, quia ius naturale genericè obligat vbique, & est commune omnibus gentibus; ius ciuile non obligat vbique, nec est commune omnibus gentibus; ergo &c. Licet autem omnes gentes, & ciuitates habeant singulæ suum ius ciuile, tamen ius ciuile per antonomasiam vocatur ius commune populi Romani, vt dicitur institutis de iure naturali, gentium, & ciuili §. *sed ius quidem.*

17. Infertur quarto ius primo posse diuidi in naturale, & positiuum, diuinum, & humanum. Ius naturale potest subdiuidi in naturale specificè, & in ius gentium; ius positiuũ humanum potest subdiuidi in ius gentium (datur enim aliquod ius gentium positiuum) in ius ciuile, & ius canonicum. Est autem ius canonicum, quod Ecclesia statuit in ordine ad finem supernaturalem.

18 Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Ius enim diuiditur in naturale specificè, gentium, & ciuile; sed *ius gentium* totaliter distinguitur à iure naturali specificè, licet non totaliter distinguatur à iure naturali generice: ergo &c.

QVÆSTIO CLXII.

Vtrum ius debeat specialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale?

S. Th. quæst. 57. art. 4. 2. 2.

1. Videtur, quod non: primo quia si ius specialiter diuideretur in paternum, quod intercedit inter patrem, & filium; dominatiuum, quod intercedit inter dominũ, & seruum; & coniugale, quod intercedit inter maritum, & vxorem, deberet etiam specialiter diuidi in militare, quod intercedit inter milites, sacerdotale, quod intercedit inter sacerdotes, & in plura alia, quæ intercedunt inter varias conditiones hominum; sed non diuiditur specialiter in hæc; ergo &c.

2. Secundo eatenus ius deberet specialiter diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale, quatenus inter patrem, & filium, dominum, & seruum, maritum, & vxorem, non daretur ius, & iustitia simpliciter, sed solum secundum quid; sed inter patrem, & filium datur ius, & iustum: ergo &c. Probatur minor:

nor; nam inter eos, inter quos potest dari iniustum simpliciter, potest dari iustum simpliciter; sed inter patrem, & filium potest dari iniustum simpliciter; ideoque si pater filium occidat, aut mutilet, facit actionem simpliciter iniustam, non minus, sed magis, quam si occidat, aut mutilet extraneum; & proportionaliter filius si occidat, aut mutilet patrem, seruus si occidat, aut mutilet dominum, vxor si occidat, aut mutilet maritum, vel è conuerso, faciunt actiones simpliciter iniustissimas: ergo &c.

3. Tertio licet inter Patrem, & filium, quatenus pater, & filius sunt, non daretur iustum simpliciter, tamen inter eos, quatenus homines sunt, datur iustum simpliciter, & ex proportionali ratione datur iustum simpliciter inter dominum, & seruum, maritum, & vxorem, quatenus homines sunt; ergo &c.

4. Respondeo cum Aristotele 5. ethic. cap.6. quem sequuntur Sanctus Thomas 2. 2. quæst.57. art.4. & Caietanus in Commentario, nec non Sotus lib.3. de Iustitia, & iure, quæst.1. art.4. Molina tom.1. tract.1. disp.7. aliique communiter: inter patrem, & filium, dominum, & seruum, maritum, & vxorem non dari ius, & iustum simpliciter, sed solum ius, & iustum secundum quid, & cum addito hoc est ius, & iustum paternum, dominatiuum, & coniugale.

Probatur: nam hæc est differentia inter ius, ac debitum, quod debitum non solum est vnius ad alterum, sed etiam eiusdem ad se ipsum: at ius non est eiusdem ad se ipsum, sed solum vnius ad alterum; ex.gra. licet ego habeam debitum non occidendi, ac non mutilandi me ipsum, non habeo ius, vt non occidar, aut mutiler à me ipso, sed solum habeo ius, vt non occidar, aut mutiler ab altero: ergo ius simpliciter datur solum aduersus omninò, & simpliciter alterum; aduersus alterum non omninò, sed solum secundum quid, datur solum ius secundum quid: sed persona, quæ est aliquid alterius, & ad eum comparatur, vt pars, vel instrumentum, non est omnino, & simpliciter altera: ergo nemo habet ius simpliciter aduersus personam, quæ est aliquid ipsius, & ad ipsum comparatur vt pars, vel in instrumentum, sed aduersus illam habet solum ius secundum quid, proportionale iuri secundum quid, quod homo habet aduersus suas partes, & sua organa, atque instrumenta, puta aduersus manum, oculum &c. sed filius est aliquid patris, quia quodammodo est pars patris, vt dicitur 8. Ethic. cap.12. seruus est aliquid domini, quia est instrumentum domini, vt dicitur 1. Polit. cap.3. & 4. vxor est aliquid viri, quia comparatur ad virum, tanquam proprium corpus, vt dicit Apostolus ad Ephes.5. ergo inter patrem, & filium, dominum, & seruum, maritum, & vxorem, non datur ius, & iustum simpliciter, sed solum secundum quid, proportionale iuri, quod homo habet in suas partes, & in sua membra, & organa; ideoque ius patris in filium est veluti ius totius in partem, quæ non omninò distinguitur à toto; ius filij in patrem est veluti ius partis in totum, quod non omninò distinguitur à sua parte.

5. Infertur primò inter patrem, filium &c. non dari iustum, vel iustitiam simpliciter, sed solum secundum quid. Ratio est, quia iustitia, & iniustitia simpliciter datur solum inter personas, inter quas datur ius, & iustum simpliciter.

6. Infertur secundo, quod licet inter patrem, & filium, maritum, & vxorem &c. non detur ius simpliciter, tamen datur debitum simpliciter. Ratio est, quia sicut ius est ad alterum, & non ad se ipsum, sic iustum simpliciter. E conuerso sicut debitum non solum est ad alterum, sed etiam ad se ipsum, sic debitum simpliciter non solum est ad alterum simpliciter, sed etiam ad alterum secundum quid.

7. Infertur tertio debitum iustitiæ secundum quid, quæ datur inter patrem, & filium, inter maritum, & vxorem, non solum esse debitum simpliciter, sed etiam quoad multa esse debitum strictius debito iustitiæ simpliciter dictæ, quæ datur inter personas extraneas: ex.gra: licet Petrus obligetur debito iustitiæ simpliciter dictæ ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, obligetur autem solum debito iustitiæ secundum quid ad non occidendum, vel mutilandum filium, aut vxorem, tamen debito strictiori obligatur ad non occidendum, aut mutilandum filium, vel vxorem, quam ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, ideoque grauius peccat, occidendo, vel mutilando filium, aut vxorem, quam occidendo, aut mutilando extraneum. Ratio est, quia vnusquisque strictiori debito obligatur ad non occidendum, vel mutilandum se ipsum, quam ad non occidendum, & mutilandum alterum, licet respectu alterius habeat obligationem iustitiæ, respectu sui non habeat obligationem iustitiæ, quæ obligatio est ad alterum; ergo proportionaliter strictiori debito obligatur ad non occidendum, & mutilandum filium, & vxorem, qui quodammodo sunt ipsemet occidens, quam ad non occidendum, vel mutilandum extraneum, qui sit omninò alter ab occidente, licet ad non occidendum, vel mutilandum extraneum obligetur debito iustitiæ simpliciter, ad non occidendum, vel mutilandum filium, aut vxorem obligetur solum debito iustitiæ secundum quid.

8. Addo primo debitum non occidendi filium, & vxorem propter hoc ipsum, quia est debitum iustitiæ secundum quid, esse strictius debito iustitiæ simpliciter. Ideo enim est debitum iustitiæ secundum quid, quia est debitum quodammodo ad se ipsum; sed propter hoc ipsum est debitum strictius: ergo &c.

9. Addo secundo non solum esse debitum strictius, sed etiam esse debitum specie diuersum

sum, proportionaliter, ac debitum non occidendi se ipsum est debitum specie diuersum à debito non occidendi alterum.

10. Potest quæri, vtrum ius secundum quid patris aduersus filium, mariti aduersus vxorem, ac domini aduersus seruum, sit ius proprietatis, vel iurisdictionis?

Respondeo, quod est partim proprietatis, partim iurisdictionis. Ratio est, quia matrimonium est contractus, quo maritus obligat corpus suum vxori in fauorem vxoris, & vxor obligat corpus suum marito in fauorem mariti: ergo vir, & vxor habent mutuum, & æquale ius in fauorem proprium, adeoque proprietatis ad obligandum alterum ad ea, quæ sunt propria matrimonij, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter autem & vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.* Rursus in omni societate ad vitandam confusionem necesse est, vt aliquis sit, qui præsit; sed quod naturaliter est melius, & præstantius, naturaliter debet præesse, eo pacto, quo anima naturaliter præest corpori: vir autem naturaliter est melior, & præstantior muliere: ergo in societate matrimoniali vir debet præesse, mulier debet parere, & subesse, ideoque Gen. 3. à Deo dictum est mulieri, *sub viri potestate eris*, & Apostolus ad Ephes. 5. dixit: *vir est caput mulieris*: ergo vir habet ius quoddam iurisdictionis, quo potest obligare vxorem in bonum ipsius vxoris, vel in bonum familiæ. Præterea contractus matrimonij fit, non solum in bonum, & fauorem coniugum, sed etiam in bonum, & fauorem filiorum, vt nimirum nascantur, & educentur: ergo parentes habent ius quoddam proprietatis ad aliqua à filijs exigenda in fauorem ipsorum parentum, puta ad exigenda alimenta, cum illis indigent &c. & habent ius quoddam iurisdictionis ad præcipiendum filiis in bonum ipsorum filiorum, & totius familiæ. Demum dominus potest præcipere seruo, non solum in bonum domini, sed etiam in bonum serui, adeoque habet ius aduersus seruum, non solum proprietatis, sed etiam cuiusdam iurisdictionis, licet vtrumque sit ius, non simpliciter, sed secundum quid, quia est ius aduersus non omninò alterum.

11. Ad 1. Respondeo primo, negando maiorem. Eatenus enim ius debet specialitèr diuidi in paternum, coniugale, & dominatiuum, quatenus hæc sunt iura solum secundum quid; sed ius militare, sacerdotale &c. sunt iura simplicitèr, cum sint aduersus alterum: ergo &c. Addo ius diuidi etiam in militare, sacerdotale &c. licet istæ diuisiones sint potius materiales, quã formales, cũ purè desumantur à diuersis cõditionibus personarum, inter quas datur ius, & iustũ simplicitèr.

12. Ad 2. distinguo maiorem: eatenus ius deberet specialitèr diuidi in paternum, dominatiuum, & coniugale, quatenus inter patrem, & filium, dominum, & seruum, maritum, & vxorem, non daretur ius, & iustum simplicitèr, sed solum secundum quid ex parte debiti, nego: ex parte alteritatis, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Ius includit duo; primo vt fundet debitum, secundo vt sit ad alterum. Inter patrem, & filium, maritum, & vxorem &c. datur ius simplicitèr ex parte debiti cum fundet debitum simplicitèr, imò sæpè fundet debitum strictius debito, quod fundat ius inter extraneos, vt dictum est in ratione secunda, & tertia, sed datur ius secundum quid ex parte alteritatis, cum sit ad alterum non omninò. Proportionalitèr inter patrem, & filium, dominum, & seruum datur iniustum simplicitèr ex parte violationis debiti, cum violetur debitum simplicitèr, ac sæpè strictius debito, quod est inter extraneos, sed datur iniustum secundum quid ex parte alteritatis. Pater igitur, si filium occidat, vel mutilet facit iniustum secundum quid ex parte alteritatis, quia occidit personam non omninò alteram ab ipso patre; sed propter hoc ipsum facit iniustum simplicitèr ex parte violationis debiti: siquidem cum habeat debitum strictius aduersus personam non omninò distinctam à se, violat debitum strictius, & grauius peccat, & contrahit malitiam moralem specie diuersam à malitia iniustitiæ simplicitèr, ac similiorem malitiæ, quam contrahit, qui mutilat, aut occidit se ipsum, quæ malitia est suprema in genere homicidij, cum secundum locum teneat parricidium, quo filius occidit parentem, vel parens filium, tertium locum teneat homicidium personæ extraneæ. Explicat hoc Caietanus, & ex eo Sotus, & Molina locis supra citatis exemplo Seleuci Iocrensium Principis, qui cum filio propter quoddam delictum eruendi essent oculi, pœnam ita partitus est, vt alterum oculum sibi, alterum filio eruerit, quasi pater, & filius essent moraliter vna persona, & sic eruendo oculum Patri, puniretur ipsemet filius; ergo ex proportionali ratione pater dum occidit, aut mutilat filium, quodammodo occidit, ac mutilat se ipsum, &. Sic contrahit malitiam specie diuersam, ac mediam inter malitiam homicidij, quo occiditur extraneus, & homicidij, quo aliquis occidit se ipsum.

13. Dices: ergo vxor committens adulterium non est simplicitèr, sed secundum quid iniusta in virum suum.

Respondeo eadem distinctione: non est simpliciter, sed solùm secundum quid iniusta ex parte violationis debiti, nego: ex parte alteritatis, & propter hoc ipsum grauius peccat, & contrahit malitiam specialem, concedo. Propter hoc ipsum, quod vxor committens adulterium peccat quodammodo contra se ipsam, & contra corpus suum, grauius peccat, & violat debitum strictius. Hinc sequitur, quod dum coniugatus committit adulterium cum soluta, licet vterque sit

sit adulter, tamen adulterium coniugati in ratione iniustitiæ specie differt, & est peccatum grauius adulterio solutæ. Ratio est, quia adulterium solutæ est solùm iniustum contra personam extraneam, & omninò alteram: at coniugatus est iniustus contra vxorem, ac proindè contra personam non perfectè alteram, ideoque licet sit iniustus secundum quid, propter hoc ipsum grauius peccat peccato iniustitiæ. Hinc vlterius infertur, quod coniugatus, qui commisit adulterium, non satis exprimit speciem sui peccati, si dicat *commisi adulterium*, sed debet in confessione addere se esse coniugatum.

14. Ad 3. In argumento proponitur quæstio, vtrùm inter patrem, & filium, maritum, & vxorem, dominum, & seruum, in quantum homines sunt, detur ius, & iustitia, ac iniustitia simplicitèr. Affirmant Sotus, & Molina locis citatis, quos alij sequuntur. Negat Caietanus loco itidem citato, hoc est in comment. art. 4. quæst. 57. 2. 2., & hæc secunda sententia mihi videtur probabilior. Ratio est, quia ad ius, & iustitiam, & iniustitiam simplicitèr requiritur, vt sit ad alterum simplicitèr, qui habeat negationem, non autem meram præcisionem identitatis moralis cum habente ius: sed Pater, & filius, maritus, & vxor, dominus, & seruus, in quantum homines sunt, præscindunt quidem ab identitate morali, sed non habent negationem talis identitatis: ergo &c. Confirmatur; nam pater occidens filium, & filius occidens patrem, propter hoc ipsum, quod occidit personam, cum qua est moralitèr idem, facit iniustitiam secundum quid ex parte alteritatis, & grauius peccat, & contrahit malitiam parricidij propinquiorem malitiæ homicidij, quo aliquis occidit se ipsum.

15. Dices: hæc videntur spectare ad quæstionem de nomine.

Respondeo, quod spectant ad quæstionem de re, in quantum dicitur iustitiam, & iniustitiam, quæ est inter personas, quæ sunt moralitèr idem, propter hoc ipsum specie differre à iustitia, & iniustitia, quæ intercedit inter personas omninò alteras, & non habentes moralem identitatem. Dum verò hoc supposito, quæritur, vtrùm iustitia, & iniustitia, quæ est inter personas habentes moralem identitatem, vocari debeat iustitia simplicitèr, vel solùm secundum quid, est quæstio de nomine. In hac autem quæstione de nomine loquimur cum Aristotele, S. Thoma, alijsque communitèr.

QVÆSTIO CLXIII.

Vtrum ius proprietatis benè diuidatur in ius ad rem, & ius in re?

1. VIdetur non benè diuidi. Ius enim ad rem esset, per quod habenti ius obligaretur solum persona in ordine ad rem: ius in re esset, per quod habenti ius obligaretur ipsa res; sed repugnat, vt ipsæ res irrationales, puta domus, ager &c. obligentur habenti ius, siquidem solæ personæ rationales sunt capaces obligationis moralis: res autem irrationales sunt incapaces cuiuslibet obligationis moralis: ergo &c.

2. Respondeo, quod cum ius actiuum proprietatis semper sit aduersus alterum, & ad aliquam rem, semper illi correspondet ex parte personæ, vel rei aliqua obligatio passiua. Si igitur iuri actiuo correspondeat obligatio, qua habenti ius obligetur solum aliqua persona in ordine ad aliquam rem, res autem ipsa non obligetur, dicitur ius solùm ad rem, non autem in re. At si obligetur ipsa res ita, vt vbicumque, & apud quemcumque sit, debeat deferre suam obligationem, dicitur ius in re. Ius igitur ad rem definiri potest, *per quod habenti ius obligatur solum persona in ordine ad rem, res autem ipsa non obligatur.* Ius in re definiri potest, *per quod habenti ius obligatur ipsa res ita, vt vbicumque, & apud quemcumque sit, deferre debeat suam obligationem.*

3. Explicatur exemplis. Aliquis donat, aut vendit mihi librum, & tradit. Ego ex donatione, vel venditione, secuta traditione, acquisiui ad librum non solum ius ad rem, sed etiam ius in re; ideoque liber ille manet mihi ita obligatus, vt vbicumque, & apud quemcumque sit, deferat secum suam obligationem, & ego possim illum mihi vindicare. Hinc sequitur, quod si ille, qui mihi librum vendidit, aut donauit, ac tradidit, eundem librum vendat, aut donet alteri, & tradat, secunda venditio, vel donatio sit prorsus irrita, & inualida, & ego possim librum illum à secundo emptore repetere, & mihi vindicare. E conuerso aliquis vendit, vel donat mihi librum, sed non tradit. Ego per venditionem, soluto pretio, si non secuta sit traditio libri, acquisiui solùm ius ad rem, non autem in re, ideoque venditor, vel donator manet quidè mihi obligatus ad dandum librum, sed liber ipse non manet mihi obligatus, ita vt vbicumque, vel apud quemcumque sit, debeat deferre secum suam obligationem. Hinc sequitur, quod si ille, qui mihi librum vendidit, vel donauit, librum eundem vendat, vel donet alteri, ac tradat, secundo donatio, vel venditio sit valida, ac liber non maneat mihi obligatus, ac proindè ego non possim librum à secundo emptore, vel donatario repetere, sed solum possim agere contra eum, qui librum mihi vendidit, aut donauit, vt soluat mihi interesse, hoc est tantum, quantum mei intererat, vt venditio, vel donatio perduceretur ad effectum.

4. Infertur primo, quod quia habenti ius ad rem, non autem in re, obligatur solum persona, non autem res ipsa, ideò qui solum habet ius ad rem, potest directè agere solùm in personam obligatam, adeoque solùm actio-

tione, quæ vocatur personalis, at non potest agere in rem ipsam, eam, vbicumque est, sibi vindicando, ac proindè non potest agere actione, quæ dicitur realis.

5. Infertur secundo, quod si metaphysicè loquamur, iuri solum ad rem correspondet obligatio passiua, quæ moralitèr recipitur tanquam in subiecto in persona directè obligata, ad rem autem purè terminatur. At iuri in re correspondet obligatio, quæ moralitèr recipitur in ipsa re obligata, tanquam in subiecto, eamque sequitur, vbicumque, & apud quemcumque sit.

6. Infertur tertio, quod non solum respectu rerum corporalium, sed etiam respectu incorporalium aliquando datur ius solum ad rem, aliquando ius in re.

Pro explicatione, supponendum est ex institutis *de rebus corporalibus, & incorporalibus* res diuidi in corporales, & incorporales. Corporales eæ sunt, quæ ex sua natura tangi possunt, veluti fundus, homo, vestis, aurum, argentum, & denique aliæ res innumerabiles. Incorporales sunt, quæ tangi non possunt, sed solo intellectu percipi, qualia sunt ea, quæ in iure consistunt, sicut hæreditas, hoc est ius, quod aliquis ex testamento, vel ab intestato habet ad bona defuncti: vsusfructus, hoc est, ius fruendi, seù percipiendi fructus ex re aliena. Connumerari etiam possunt inter res incorporales iura in prædia, tùm vrbana, tùm rustica aliorum, quibus correspondent seruitutes ex parte eorumdem prædiorum: ex. gr. ius transeundi per agrum alienum, ius mittendi stillicidium super alienam domum, aut arcam &c. Addi possunt beneficium ecclesiasticum, hoc est ius ad percipiendas decimas, vel reditus, atque ad exequenda omnia, quæ ad illud munus spectant: commenda, hoc est ius percipiendi reditus ecclesiasticos, qui vnicuique commendæ sunt deputati; cathedra, hoc est ius ad docendum, & recipiendum stipendium ei muneri præscriptum; ius patronatus, hoc est ius ad eligendum, & præsentandum ad beneficium ecclesiasticum, Hæc omnia iura dicuntur res incorporales, quia licèt quædam sint iura ad aliquid corporale, & tangibile, eo pacto, quo vsusfructus agri est ius ad fructus corporales, & tangibiles, tamèn ipsa iura sunt intangibilia.

Hoc supposito; non solùm respectu rerum corporalium, sed etiam respectu incorporalium, aliquando datur ius ad rem, aliquando ius in re. E. g. aliquis habet solum ius ad vsumfructum, non autem habet ius in vsufructu aliquando habet ius in ipso vsufructu, vt paulò post exemplis magis explicabitur.

7. Quæritur, quando acquiratur ius in re, & quando acquiratur solùm ius ad rem.

Respondeo, quod vt docet Molina tract. 2. disput. 2. alijque communitèr, hoc pendet magna ex parte à dispositione iuris positiui. Primò ergo regulariter ad acquirendum dominium, vel aliud ius in re corporali, non sufficit titulus stipulationis, emptionis, donationis, vel alterius legitimi contractus, sed requitur traditio rei. Ita de dominio statutum est lege *Traditionibus*, Cod. de pactis, per hæc verba; *Traditionibus, & vsucapionibus dominia rerum, non nudis pactis comparantur*; idemque statuitur alijs legibus à Molina citatis. Ideó si quis emerit domum, antequam illi tradatur, etiamsi soluerit pretium, non est dominus domus emptæ, nec habet ius in re, sed solum ad rem, ac proindè si domus alteri vendatur, & tradatur, secunda venditio est valida, & primus emptor non potest à secundo emptore domum repetere; si verò primo emptori domus fuisset tradita, secunda venditio esset inualida, ac primus emptor esset dominus domus, & haberet ius in re, ac proindè posset domum vt suam repetere à secundo emptore.

8. Secundo regulariter etiam respectu rerum incorporalium ad acquirendum ius in re, non sufficit titulus emptionis, donationis &c. sed requiritur traditio, & actus sufficiens ad comparandam eorum possessionem. Ex. gr. si quis alteri vendat vsumfructum, vel aliud ius in agrum suum, cui ex parte agri correspondeat seruitus passiua, emptor ante traditionem habet quidem ius ad vsumfructum, sed non habet ius in vsufructu. Hinc sequitur, quod si dominus agri ante traditionem vsufructus liberé vendat, & tradat agrum suum alteri, nullo interposito pacto, vt emptor agri teneatur permittere vsumfructū alteri, emptor agri non tenetur permittere vsumfructum ei, qui vsumfructum emerat. E conuersò si dominus agri vendiderit, & tradiderit vsumfructum agri, tunc emptor vsusfructus acquisiuit ius in re, ideoque si dominus agri deinde vendat agrum suum alteri, emptor agri tenetur permittere vsumfructum. Ita colligitur ex lege *si sub vna. ff. si quis eam de verborum obligationibus*, & ex alijs legibus.

9. Tertiò licèt regulariter ius in re non comparetur per solum titulum ante traditionem, tamen aliquando ex speciali dispositione iuris comparatur per solum titulum ante traditionem. Primo igitur ad acquirendum ius in re in beneficio ecclesiastico, illudque efficiendum suum, non est necessaria traditio, sed sufficit vt præcedat collatio, & sequatur acceptatio, & vt rata habeatur collatio. Ita statuitur cap. *Si tibi absenti, de Præbendis* in 6.

10. Secundò fiscus à die commissi delicti ante omnem traditionem acquirit ius in re in bona hæretici, vel cuiuslibet alterius, cuius bona pro crimine aliquo sunt ipso iure proscripta, vel fisco addicta, ideoque à die commissi delicti ad quemcumque transeant, transeunt cum onere, quo sunt fisco obligata.

11. Tertiò cum aliquid per contractum, vel per iuris dispositionem subijcitur pignori, aut hypothecæ pro solutione alicuius debiti,

cre-

creditor ante traditionem acquirit respectu rei oppignoratæ, vel hypothecatæ ius in re, vt ex illa sibi soluatur debitum, nisi soluatur aliundè, vt statutum est pluribus legibus, & vt patet ex ipsa natura contractus, qui consistit in hoc, vt detur creditori ius in re illa, quæ subijcitur pignori, vel hypothecæ. Differt autem pignus ab hypotheca, quod pignus non solum obligatur, sed etiam tradi debet creditori; hypotheca autem obligatur solùm, sed non debet tradi.

12. Quartò cum ius patronatus, aliæque res incorporales transeunt ad aliquem iure hæreditario, statim, ac hæres adijt hæreditatem, hoc est illam acceptauit, & professus est se velle esse hæredem, acquirit ius in re respectu talium rerum.

13. Quintò demum cum legatur alicui res aliqua incorporalis, puta vsusfructus, statim, ac hæres adijt hæreditatem, legatarius acquirit ius in re ad vsumfructum.

14. Concluditur cum Molina, quod cum ex dispositione speciali iuris non constat ante traditionem acquiri ius in re, censendum est, quod posito titulo, ante traditionem acquiritur solum ius ad rem, non autem ius in re.

15. Ad argumentum in contrarium concedo maiorem, ac distinguo minorem: repugnat, vt res irrationales obligentur obligatione morali, qua teneantur ad aliquid liberè faciendum, vel patiendum, concedo: repugnat, vt obligentur obligatione, qua sint purè subiectæ iuri alterius per hoc, quod alter possit moraliter de illis disponere, vel illas sibi vindicare, nego. Sola agentia rationalia sunt capacia obligationis moralis, qua teneantur ad aliquid liberè faciendum, vel patiendum. At etiam creaturæ irrationales sunt capaces obligationis, qua sint subiectæ iuri actiuo agentis rationalis, qui possit de rebus irrationalibus moraliter disponere, easque sibi vindicare, vbicumque, & apud quemcumque sint.

QVÆSTIO CLXIV.

Vtrùm dominium perfectum benè definiatur?

1. VIdetur dominium perfectum non benè definiri à Bartholo in leg. *si quis* §. *Differentiæ* num. 4. ff. *de acquirenda possessione*: *Ius perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*: primò, quia Deus est perfectè dominus non solùm rerum corporalium, sed etiam incorporalium, hoc est Angelorum; ergo ad dominium perfectum non requiritur, vt sit ius disponendi de re corporali.

2. Secundò si dicatur definiri solum dominium humanum, contra est: nam etiam rerum incorporalium, hoc est, iurium, de quibus actum est quæst. 163 possunt homines habere dominium perfectum, & plenum.

3. Tertiò vsufructuarius alicuius rei habet ius disponendi de illa re ad omnes vsus, nisi lege prohibeatur, & tamen simplicitèr non est dominus rei: ergo ad dominium non sufficit, vt sit ius disponendi de re ad omnes vsus, nisi lege prohibeatur. Confirmatur: nam quilibet homo habet ius disponendi de omnibus rebus mundi ad omnes vsus, nisi lege prohibeatur, & eatenus non potest disponere, quatenus prohibetur lege: ergo si allata definitio esset bona, quilibet homo esset dominus omnium rerum.

4. Respondeo ius in re diuidi in ius dominij perfecti, & in ius, quod non est perfecti dominij. Quia verò explicata essentia dominij perfecti, facile explicatur essentia dominij imperfecti, & aliorum iurium in re, ideo præmittenda est definitio dominij perfecti, & pleni. Dominium perfectum, & plenum definitur à Bartholo loco citato: *ius perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*, & hanc definitionem admittunt, ac defendunt non solùm iurisconsulti, sed etiam Theologi communitèr, & nominatim Molina tract. 2. disp. 3. Cardinalis de Lugo disp. 2. sect. 1., & alij. Genus ergo dominij perfecti, & imperfecti est, vt sit ius in re, ideoque nullum ius, quod sit solum ad rem, est dominium. Differentia est, quod dominium perfectum est ius perfectè disponendi: dominia imperfecta, & iura in re, sed sine dominio, sunt ius disponendi solùm imperfectè. Ad ius perfectè disponendi requiritur primo, vt qui habet hoc ius, possit de re disponere proprio nomine, & propria auctoritate. Nam qui potest disponere solum auctoritate aliena, potest solum imperfectè disponere. Ideo procurator habens à domino facultatem disponendi de aliqua re, prout voluerit, non est dominus illius rei, quia non potest de illa disponere auctoritate propria, sed auctoritate domini. Secundò requiritur, vt sit ius disponendi de re omni modo, & in omnes vsus. Ideò qui habet ius limitatum disponendi de re solum aliquo modo, & in aliquem tantum vsum, non est perfectè dominus rei. Quia verò posset aliquis opinari ad perfectum dominium requiri, vt sit ius ita perfectè disponendi de re, vt non possit à lege impediri, ideo ad hunc errorem excludendum additur vltima particula, *nisi lege prohibeatur*. Potest enim perfectè dominus rei lege, vel præcepto superioris impediri ab vsu dominij. Ratio est, quia dominium proprietatis, quo aliquis est perfectè dominus rei, non eximit illum à iurisdictione principis, ac superioris, qui propter bonum commune, vel propter bonum priuatum habentis dominium, possit per legem, vel præceptum prohibere illi vsum dominij. Duplicitèr autem potest vsus dominij impediri lege, vel præcepto: primò ita, vt talis vsus reddatur solum illicitus, non autem inualidus: secundò, vt reddatur inualidus: e. g. per legem naturalem dominus pecuniæ impeditur, ne possit pecunia sua licitè vti in pre-

tium rei turpis, puta fornicationis, sed talis vsus non redditur inualidus: siquidem, qui dat meretrici pecuniam in pretium fornicationis iam commissæ, validè dat, licet illicitè. Lege etiam positiua dominus impeditur, ne possit licitè expendere pecuniam ad emendos libros prohibitos, vel alias merces prohibitas, sed emptio est valida. E conuerso lex prohibens pupillis, ne de suis rebus disponant emptione, donatione, vel qualibet alienatione, sine auctoritate tutoris, non solum reddit tales dispositiones illicitas, sed etiam inualidas, & tamen pupilli habent perfectum dominium, iuxta illud Apostoli ad Galat. 4. *Quanto tempore hæres paruulus est, nihil differt à seruo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus, & actoribus est.*

5. Dices: nonne dominium esset magis perfectum, si dominus ab vllo vsu rerum suarum non posset impediri per legem, vel præceptum superioris?

Respondeo, quod proculdubio esset perfectius, at non esset dominium humanum, sed diuinum. Dominium enim humanum essentialitèr est dominium subiectum legi, ac iurisdictioni superioris, saltem Dei: ergo vsus dominij humani essentialiter est impedibilis à lege. Solum dominium diuinum non est subiectum legi, ac iurisdictioni vllius superioris, adeoque illius vsus non est impedibilis lege, vel præcepto superioris, sed solum potest impediri per voluntatem ipsius Dei, ac proinde solum dominium diuinum est omninò perfectum, atque absolutum. Allata autem definitione definitur dominium perfectum in genere dominij humani.

Addit Bartholus particulam illam *de re corporali*, quia quamuis non ignoraret Deum esse perfectissimum dominum, non solum rerum corporalium, sed etiam incorporalium, puta Angelorum, tamen voluit definire dominum, non prout abstrahit à diuino, & humanio, sed solum dominium humanum. Existimauit autem homines habere proprium dominium rerum tantum corporalium, incorporalium autem, hoc est iurium habere dominium, & possessionem impropriam. Si tamen ita velimus definire dominium, vt præscindamus ab hac peculiari opinione Bartholi, possumus cum pluribus theologis, ac iurisperitis à definitione expungere particulam illam, *de re corporali*.

6. Infertur, quid dicendum sit de alijs definitionibus dominij. Sotus lib. 4. de iustitia, & iure, quæst. 1. art. 1. dominium sic definit. *Dominium est propria cuiusque facultas, & ius in rem, quam habet, quam in suum commodum vsurpare potest quocumque vsu legis permisso.* Hanc definitionem minùs probat Molina, quia est longior, & fortasse minus cauta, quam definitio Bartholi. Lessius lib. de iustitia, & iure cap. 3. dominium proprietatis definit: *ius disponendi de re aliqua, tanquam sua,* & omittit particulam illam, *nisi lege prohibeatur*, quam particulam omittunt etiam alij dominium definientes: *ius in re, præbens subiecto facultatem in omne commodum perceptibile ex re.* Sed existimo in definitione dominij humani, cuius vsus essentialitèr est impedibilis per legem, particulam illam non esse omittendam. Alij definiunt dominium dicentes, quod est *libera facultas disponendi circa rem, vel personam quoad vsus, vel actiones lege permissas, non impedibilis licitè ab alijs.* Hæc definitio coincidit cum definitione Bartholi, sed vt patebit in respons. ad 3. accommodatior est ad argumenta soluenda particula illa, *nisi lege prohibeatur*, quam particula *lege permissos.*

7. Ad 1. & 2. in quibus impugnatur particula illa *de re corporali*, patet ex dictis.

8. Ad 3. nego antecedens, ac dico, quod vsufructuarius non habet ius disponendi de re ad omnes, sed solum ad aliquos vsus, siquidem solum habet ius vtendi, ac fruendi re, salua substantia rei, & non habet vllum ius rem destruendi, vel alienandi, & ideo per legem prohibetur rem destruere, vel alienare, quia non habet ius ad hæc. At perfectè dominus habet ius disponendi de re ad omnes vsus, etiam destruendo, & alienando: & si per legem prohibeatur, ne rem destruat, vel alienet, non ideo prohibetur, quia antecedentèr ad legem non habeat ius destruendi, vel alienandi, neque per legem priuatur hoc iure, sed solum per legem ligatur, & impeditur hoc ius, quia expedit, vt ius remanens ligetur. Ad confirmationem nego similitèr antecedens, ac dico, quod vnusquisque habet *solum ius disponendi de rebus suis*, at non habet ius disponendi de alienis, & ideo prohibetur de rebus alienis disponere, quia antecedentèr ad legem prohibentem caret iure disponendi de illis: ergo falsum est, quod vnusquisque habeat ius disponendi de omnibus rebus mundi, nisi lege prohibeatur. Confirmatur: nam verè dicitur aues posse volare, nisi impediantur, quia aues habent potentiam volandi, licet remanente potentia volandi, possint impediri ab vsu volandi: at absurdè dicitur hominem, & alia animalia posse volare, nisi impediantur, quia per hanc propositionem affirmatur, vel supponitur homines, & omnia animalia habere potentiam volandi, quod suppositum est falsum: ergò verè dicitur perfectè dominum habere ius disponendi de re ad omnes vsus, nisi lege prohibeatur, quia verè habet hoc ius, licet possit ab eius vsu impediri per legem. At absurdè dicitur vsufructuarium habere ius disponendi de re ad omnes vsus, nisi lege prohibeatur, quia supponitur habere hoc ius, quod suppositum est falsum. Ex hac doctrina patet dominium melius definiri: *ius perfectè disponendi, nisi lege prohibeatur*, quam *ius perfectè disponendi de re ad omnes vsus lege permissos.* Per primam enim definitionem significatur dominium esse ius disponendi de re ad omnes vsus, licet per legem possit impediri exercitium dominij: at per secundam videtur significari dominium esse ius disponendi de re, non ad omnes vsus, sed solum ad aliquos, nimirùm ad vsus permissos.

missos: et quia vsufructuarius habet ius disponendi de re ad omnes vsus ipsi permissos, videtur, quod vsufructuario conueniat definitio dominij perfecti.

QVÆSTIO CLXV.

Vtrùm ad perfectum dominium requiratur ius reflexum, seù potestas abdicandi dominium?

1. VIdetur non requiri. Spectat enim ad perfectionem dominij, vt remanente re, non possit abdicari, ideoque Deus, quia est perfectissimè dominus omnium creaturarum, non potest à se abdicare dominium vllius creaturæ: ergo &c.

2. Respondeo multa spectare ad perfectionem entis in aliquo genere, quorum opposita spectant ad perfectionem entis in omni genere: ex.gr. ad perfectionem intellectus humani spectat, vt sit discursiuus: at ad perfectionem intellectus perfecti in omni genere spectat, vt sit incapax discurrendi, ideoque intellectus diuinus est incapax discurrendi. Dum igitur quærimus, vtrùm ad perfectum dominium requiratur potestas abdicandi dominiū, possumus primo quærere, vtrum ad dominium perfectum in omni genere requiratur potestas abdicandi dominiū? Secundò vtrum ad dominium perfectum in genere dominij creati, & humani, requiratur potestas abdicandi dominium?

3. Dicendum primo, respondendo ad quæstionem in primo sensu: ad dominium perfectum in omni genere non requiritur, vt dominus, remanente re, possit abdicare dominium ipsius, sed requiritur, vt non possit abdicare. Probatur primo: nam ideo dominium Dei in creaturas est perfectissimum in omni genere, quia Deus ita est essentialiter dominus omnium creaturarum, vt remanente creatura, non possit à se abdicare dominium illius creaturæ: ergo &c. Probatur secundo: nam cum dominium *vt sic* diuidi possit in essentiale, & accidentale, abdicabile, & inabdicabile, differentia essentialis, & inabdicabilis est perfectior, differentia autem accidentalis, & abdicabilis est imperfectior: sed ad dominium perfectum in omni genere requiritur, vt constituatur per differentiam perfectiorem, non autem per imperfectiorem: ergo ad dominium perfectum in omni genere requiritur, vt sit essentiale, & inabdicabile, non autem vt sit accidentale, & abdicabile. Ex proportionali ratione, quia intellectus *vt sic* diuiditur in eum, qui intelligit per discursum, & qui intelligit simplici intuitu sine vllo discursu; differentia autem intelligentis sine discursu est perfectior, ad intellectum perfectum in omni genere requiritur, vt intelligat sine vllo discursu.

4. Potest quæri, vtrùm ad perfectionem dominij diuini requiratur, vt Deus destruendo creaturas, possit amittere dominium illarum.

Respondeo, quod si nomine dominij intelligatur solùm potestas Dei disponendi de creaturis, illas pro sua voluntate creando, vel non creando, creatas destruendo, vel conseruando, destructas iterum producendo, vel non producendo, ac creaturis existentibus vtendo, prout decet sapientissimum, & optimum, Deus destruendo creaturas, non potest dominium illarum à se abdicare: siquidem quamuis creaturas destruat, semper retinet hanc supremam potestatem illas iterum creandi, ac iterum destruendi, & existentibus vtendi, prout decet optimum, & sapientissimum. Ratio est, quia hæc potestas est perfectio simpliciter simplex, & realiter identificatur cum diuina omnipotentia; sed Deus destruendo creaturas, retinet omnipotentiam, omnesque perfectiones secum identificatas; ergo destruendo creaturas, retinet earum dominium, in quantum est potestas disponendi de creaturis pro sua voluntate, propter quam potestatem ad Rom. 7. dicitur, quod Deus *vocat ea quæ non sunt, sicut ea quæ sunt*. Si verò nomine dominij intelligatur actualis subiectio, qua creaturæ sunt Deo subiectæ, quæ subiectio est relatio extrinseca Deo, & intrinseca creaturis, Deus destruendo creaturas, potest abdicare dominium creaturarum, siquidem subiectio creaturarum est aliquid creatum, & creaturis intrinsecum. In hoc sensu Christus Matth. 22. dixit: *Non est Deus mortuorum, sed viuentium*, quia nimirùm Deus non est dominus mortuorum, dominio, quo sint actu Deo subiecti, cum mortui non existant, adeoque non sint actu Deo subiecti, sed solum est dominus viuorum. Ideo quando Paulus ad Rom. 14. v. 9. dicit: *In hoc Christus mortuus est, & resurrexit, vt & mortuorum, & viuorum dominetur*, intelligendus est de dominio super animas rationales mortuorum, quæ verè existunt, cum sint immortales, vel si intelligatur de cõpositis, interpretandus de hominibus post resurrectionem mortuorum. Christus ergo dicens, *non est Deus mortuorum*, Significat Deum non esse dominum mortuorum, dum sunt mortui, ac non existunt: Paulus dicens, *Christus mortuus est, & resurrexit, vt & mortuorum, & viuorum dominetur*, significat Christum resurrexisse, vt per suam resurrectionem resuscitans mortuos, ac reddens illis existentiam, & vitam dominetur mortuorum, cum iam non amplius erunt mortui, sed existentiam, & vitam recuperarint. Ideo Paulus non contradicit Christo, sed potius videtur Christi verbis alludere.

5. Dicendum secundo, respondendo ad quæstionem in secundo sensu: ad hoc, vt dominium humanum rerum corporalium externarum sit in suo genere perfectum, requiritur, vt dominus habeat ius reflexum abdicandi, ac transferendi dominium.

6. Probatur primo: nam vt dictum est quæst. 164. dominium humanum in suo genere perfectum definitur communiter *ius perfectè disponendi de re corporali, nisi lege prohibeatur*; sed qui non habet ius rem corporalem alienandi, donandi, vendendi, non potest de re corporali perfectè disponere: ergo &c.

7. Probatur secundo: nam omnes existimant eos, qui ita sunt domini rerum suarum, vt habeant ius illas liberè donandi, vendendi, alienandi &c. esse perfectius dominos, quam illi, qui non habent hoc ius: ergo omnes censent ad perfectionem dominij humani pertinere, vt dominus possit rem suam alienare, adeoque qui contrarium dicit, loquitur contra sensum communem.

8. Probatur tertio: nam ad perfectionem dominij humani spectat ius trahendi ex re sua omnes vtilitates, quæ possunt ex illa trahi: defectus autem talis iuris spectat ad imperfectionem dominij: sed homo, qui non habet ius rem corporalem donandi, non habet ius trahendi ex re sua plures vtilitates, quas posset trahere ex donatione rei, puta obligandi sibi tali donatione viros potentes: qui non habet ius rem vendendi, & alienandi non habet ius trahendi ex re vtilitatem commutandi rem illam cum pecunia, vel alia re meliori, aut qua magis indiget: ergo &c. Confirmatur: nam tota vtilitas pecuniæ, vt pecuniæ, consistit in hoc, quod possit commutari cum alijs rebus, ideoque dicitur esse æquiualenter omnia: ergo qui ita esset dominus pecuniæ, vt non haberet ius illam alienandi, & commutandi cum alijs rebus, non haberet ius vtendi pecunia, vt pecunia, ac vix posset ex illa trahere vllam vtilitatem: ergo esset imperfectissimè dominus suæ pecuniæ: imò non esset dominus pecuniæ, vt pecuniæ, sed solum esset dominus pecuniæ materialiter sumptæ, in quantum est aurum, vel argentum &c.

9. Ad argumentum in contrarium distinguo antecedens: spectat ad perfectionem dominij in omni genere perfecti, vt non possit abdicari, concedo: ad perfectionem dominij humani, ac perfecti in genere dominij humani; nego.

10. Sed quæri potest primò, quare ad perfectionem dominij diuini spectet, vt non possit abdicari, ad perfectionem dominij humani spectet, vt possit abdicari?

Respondeo rationem esse, quia dominium diuinum est dominium vniuersale, & nõ vtilitatis, sed soliùs excellentię, ordinatũ ad hoc, vt Deus habeat excellentiam dominãdi in omnia distincta à se, absque eo quod ex illis possit trahere vllam vtilitatem, cum habeat omnia bona secum identificata, iuxtà illud psalmi 15. *Deus meus es tu, quia bonorum meorum non egès*; sed ad perfectionem dominij vniuersalis, ac supremæ excellentiæ spectat, vt non possit abdicari: eo enim ipso amitteretur hæc suprema excellentia dominandi in res omnes, nec acquireretur aliqua alia vtilitas æquiualens: ergo &c. At dominium humanum est dominium particulare, & indigentiæ, ac vtilitatis datum hominibus principaliter ad hoc, vt possint vti rebus, quarum sunt domini in suam vtilitatem, & ad subueniendum suæ indigentiæ: sed ad perfectionem talis dominij spectat, vt dominus possit etiam ex rebus, quarum est dominus, desumere vtilitatem, & commodum illas abdicandi, & commutandi cum alijs rebus, quando dominium aliarum rerum est ipsi vtilius: ergo ad perfectionem dominij humani spectat, vt homo possit alienare res, quarum est dominium.

11. Quæri potest secundo, vtrùm potestas alienandi dominium creatum sit perfectio, vel imperfectio?

Respondeo, quod est perfectio mixta, cum imperfectione, quales sunt perfectio sentiendi, discurrendi, se mouendi, quæ quia habent admixtam imperfectionem, non possunt Deo conuenire. Triplex nimirum est perfectio: simpliciter simplex: simplex, & mixta. Perfectio simpliciter simplex est, quæ nullam habet admixtam imperfectionem, & in quolibet est necessaria, ne sit imperfectum. Perfectio simplex est, quæ nullam habet admixtam imperfectionem, sed non in quolibet est necessaria, ne sit imperfectum. Perfectio mixta est, quæ ita aliquibus rebus creatis est necessaria, vt in suo genere sint perfectæ, vt habeat admixtam aliquam imperfectionem, vel illam essentialiter supponat.

QVÆSTIO CLXVI.

Vtrum in instanti, in quo dominium transfertur, dominium formale sit simul in transferente, & in eo, in quem transfertur?

1. VIdetur in instanti, in quo dominium transfertur per donationẽ, venditionem, vel alium contractum, dominium rei donatæ, vel venditæ manere simul in transferente, & in translatario, puta in donante, & in eo, cui donatur, in vendente, & emente, vt docuit Card. de Lugo, disp. 13. de Incarnatione sect. 1. num. 12. 15. & sequentibus, & disp. 2. de iustitia, & iure, sect. 2., quem secuti sunt quidam alij recentiores: primo quia in instanti, in quo Petrus donat, & tradit librum suum Paulo, Paulus autem acceptat, dominium libri est tùm in Petro, tùm in Paulo: ergo &c.

2. Probatur prima pars, nam nemo potest donare quod non habet tunc, quando illud donat, alioquin donaret rem, quæ tunc non esset sua; sed Petrus in eo instanti donat librum: ergo in eo instanti Petrus est dominus libri: alioquin donaret librum, cuius tunc non esset dominus.

Pro-

3. Probatur secunda pars: nam vnusquisque in eo instanti, in quo acceptat rem sibi legitimè donatam, & traditam, per ipsam acceptationem acquirit dominium rei, & primo est dominus talis rei, sed Paulus in eo instanti acceptat librum legitimè sibi donatum, & traditum: ergo &c.

4. Secundò dominium perfectum rei, ex. gr. libri, nihil aliud est, quam plena potestas disponendi de re, puta de libro, in omnes vsus, illam donando, vendendo, retinendo &c. sed Petrus in eo instanti, in quo donat librum, in priori signo ante donationem habet plenam potestatem librum donandi, vel non donandi, vendendi, vel non vendendi, eoque vtendi in omnes vsus: ergo est perfectè dominus libri; sed Paulus etiam per acceptationem fit dominus libri: ergo vterque est dominus. Confirmatur; nam ipsa potestas donandi est dominium; sed in instanti, in quo quis donat, habet potestatem donandi, alioquin donaret id, quod non posset donare: ergo &c.

5. Tertiò in eodem instanti, in quo Petrus donat librum Paulo, Paulus potest illum acceptare, & donare Francisco; sed hoc esset impossibile, nisi in eodem instanti donationis dominium esset simul in donante, & in donatario; ergo &c. Probatur minor: nam nemo potest donare id, cuius nunquam habuit dominium; sed si in instanti, in quo Petrus donat librum Paulo, Paulus donatarius non habet dominium libri, cum neque habuerit dominium ante donationem, Paulus nunquam habuit dominium libri: ergo Paulus non posset in eo instanti librum donare. Similiter si in instanti, in quo donator donat, non habet dominium rei donatæ, Paulus donans librum Francisco nunquam habuit dominium libri, siquidem neque habet in eo instanti, neque habuit ante: ergo non posset librum donare; alioquin donaret rem, cuius nunquam fuisset dominus.

6. Respondeo aliqua esse supponenda. Suppono igitur primo, quod perfectè dominus agri ex. gr. si velit in alterum transferre solum dominium vtile, puta vsumfructum agri, retento dominio directo, quod vocatur etiam dominium proprietatis, non solum in instanti translationis, sed etiam tempore sequenti, vterque habet dominium agri: translatarius quidem dominium vtile, transferens autem dominium directum. Similiter si perfectè dominus velit alteri communicare dominium solum copulatiuè, non autem priuatiuè, itavt alter sit cum eo socius dominij, vterque erit dominus agri, sed nemo poterit de agro disponere sine consensu alterius. Solum igitur est quæstio, vtrum cum dominus tranfert in alterum dominium totale, non solum cumulatiuè, sed etiam priuatiuè, ita vt nolit amplius esse dominus talis rei, in instanti translationis dominium sit simul in transferente, & in translatario.

7. Suppono secundo, quod aliud est habere ius ad dominium acquirendum, vel retinendum, quod ius potest vocari dominium radicale, vel virtuale, aliud est habere formale, & actuale dominium. Probatur: nam quod est indifferens ad hoc, vt coniungatur cum aliquo, vel cum negatione illius, distinguitur realiter ab illo; sed dominium radicale, hoc est ius ad acquirendum, vel retinendum dominium formale, potest coniungi cum dominio formali, vel cum eius negatione: ergo &c. Probatur minor: nam si Petrus donat librum Paulo, Paulus in priori signo ante acceptationem habet ius acceptandi, & per acceptationem acquirendi dominium formale libri: hoc autem ius, si Paulus acceptet, coniungitur cum dominio formali libri, si non acceptet, coniungitur cum negatione dominij formalis: ergo dominium radicale, seu ius acquirendi dominium, potest coniungi cum dominio formali, vel cum eius negatione. Rursus in eo instanti, in quo quis per professionem religiosam renunciat dominio bonorum suorum, in priori signo habet ius non emittendi professionem, & sic retinendi dominium, ac emittendi professionem, & sic non retinendi dominium, & si professionem non emittat, hoc ius coniungitur cum retentione dominij, si professionem emittat, ius retinendi dominium coniungitur cum negatione retentionis dominij: ergo dominium radicale, hoc est ius retinendi dominium, distinguitur realiter, & est separabile à dominio formali.

Confirmatur, & explicatur exemplo. Nam aliud est habere ius ad pontificatum, aliud esse formaliter Pontificem. Qui legitimè est electus in Pontificem, antequam acceptet pontificatum, habet ius proximum ad pontificatum, sed non est formaliter, & actu Pontifex. In instanti, in quo pontificatum acceptat, in priori signo habet ius ad pontificatum, quod ius, si pontificatum acceptet, coniungitur cum pontificatu exercitè habito, si non acceptet, coniungitur cum negatione pontificatus exercitè habiti. Proportionalitèr in Pontifice aliud est habere ius ad pontificatum retinendum, aliud est pontificatum formaliter retinere. Cum enim, vt statuitur cap. *Quoniam aliqui*, de renunciatione in 6. Pontifex possit per liberam renunciationem pontificatum relinquere, in instanti renunciationis in priori signo haberet ius pontificatum retinendi, vel renunciandi, quod ius, si pontificatum renunciaret, coniungeretur cum negatione retentionis pontificatus.

8. His suppositis, ad quæstionem propositam dicendum: in instanti, pro quo transfertur dominium, transferens retinet quidem dominium radicale, hoc est ius ad retinendum dominium, sed non retinet dominium formale; translatarius autem in priori signo ante acceptationem habet dominium radicale, in posteriori signo post acceptationem, habet etiam dominium formale.

9. Pro-

9. Probatur prima pars, quod nimirum transferens retinet dominium radicale. Nam repugnat, vt in eo instanti, in quo aliquis exercet actum alicuius potentiæ physicæ, vel moralis, non habeat, & non retineat illam potentiam physicam, vel moralem: ex. gr. quia, cum aliquis peccat, exercet actum potentiæ physicæ ad peccandum, vel non peccandum, implicat, vt in eo instanti, in quo peccat, non retineat potentiam liberam peccandi, vel non peccandi; alioquin in eodem instanti exerceret actum, & careret potentia illum actum exercendi: rursus, quia dum quis liberè renunciaret pontificatum, exerceret actum potentiæ moralis renunciandi, vel retinendi pontificatum, implicat, vt in eo instanti non retineret ius, seu potentiam moralem ad pontificatum liberè renunciandum, vel retinendum; sed ius alienandi aliquam rem nihil aliud est, quam potentia moralis liberè alienandi, vel retinendi eam rem: ergo repugnat, vt in eo instanti, in quo quis liberè exercet actum alienandi aliquam rem, non retineat ius ad liberè alienandam, vel retinendam talem rem, quod ius, vt supra dictum est, vocatur dominium radicale, vel virtuale.

10. Probatur secunda pars, quod transferens non retineat dominium formale. Nam translatio dominij est actus, quo quis dominium formale non retinet, sed alteri dat: ergo repugnat, vt pro eo instanti, pro quo aliquis per donationem, venditionem, vel quamcumque alienationem transfert dominium formale, retineat dominium formale, eo pacto, quo repugnat, vt pro eo instanti, pro quo quis renunciat pontificatum, retineat pontificatum. Confirmatur: nam translatio fit per actum voluntatis, quo quis dicit: *ego pro hoc instanti nolo retinere dominium, sed volo alteri dare*: ergo si hic actus est validus, & efficax, facit quod vult; sed transferens per illum actum vult pro instanti A non retinere dominium formale, sed illud dare alteri: ergo si talis actus est validus, transferens pro instanti A non retinet dominium formale, sed illud alteri dat.

11. Probatur tertia pars, quod translatarius in priori signo ante acceptationem habeat dominium radicale. Nam in priori signo habet ius acceptandi, & per acceptationem acquirendi dominium formale; sed hoc ius est dominium radicale: ergo &c.

12. Probatur quarta pars: nam sicut Pontifex electus per acceptationem acquirit pontificatum formale, sic translatarius per acceptationem, suppositâ traditione, quando de iure requiritur, acquirit dominium formale.

13. Concluditur ex dictis, quod cum dominium transfertur, dominium formale pro eodem instanti non est simul in transferente, & in translatario. Nam ante instans translationis est solum in transferente, in instanti translationis primo est in solo translatario, & primo non est in transferente, post instans translationis remanet in solo translatario, si ille dominium non abdicet, ipsi renunciando, vel in alterum transferendo.

14. Ad 1. distinguo maiorem: nemo potest donare quod tunc non habet virtualiter, vel formaliter, concedo: quod tunc non habet formaliter, nego. Nemo potest donare, quod tunc, quando donat, non habet radicaliter, & virtualiter in iure illud acquirendi, vel retinendi sibi, aut in alterum transferendi; sed posito, quod habeat hoc ius, potest vtens hoc iure velle sibi retinere dominium formale, ad quod habet ius, vel velle illud alteri dare, adeoque potest alteri dare quod tunc, quando dat, formaliter non habet, quia non vult illud habere, sed vult, vt alter habeat illud.

Dices: ergo Petrus ex. gr. donat id, quod non est suũ eo instanti, pro quo donat.

Respondeo, distinguo consequens: ergo Petrus donat id, quod non est suum radicaliter, quando illud donat, nego: quod non est suũ formaliter, quia per ipsum actum donandi vult, vt non sit suum, sed alterius, concedo.

15. Ad 2. distinguo maiorem: dominium formale libri ex. gr. nihil est aliud, quam perfecta potestas radicalis disponendi de libro, nego: quam perfecta potestas formalis, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Donatarius, antequam donationem acceptet, habet potestatem acceptandi librum, & sic de libro disponendi, & tamen ante acceptationem non habet dominium formale libri, sed solum radicale in omnium sententia: ergo ad dominium formale non sufficit quælibet potestas disponendi de re, sed requiritur potestas formalis, quæ in donatario datur solum in signo posteriori, vel concomitanti ad acceptationem: ergo proportionaliter qui habet ius librum donandi alteri, vel retinendi sibi, in priori signo ad actum, quo velit librum donare, vel sibi retinere, licet possit retinendo librum de eo disponere, tamen in priori ad actum, quo velit retinere librum, non habet dominium formale libri, sed solum radicale, ac proinde non sufficit potestas illa radicalis disponendi de re ad dominium formale rei.

16. Ad confirmationem distinguo eodem pacto antecedens: ipsa potestas donandi est dominium radicale, concedo: est dominium formale, nego. Fateor tamen potestatem donandi esse partem essentialem perfecti dominij formalis, cum perfectum dominium formale humanum includat potestatem alienandi rem, vt dictum est quæst. 165. sed nego illam sufficere ad dominium formale.

17. Ad 3. transeat maior, & nego minorem. Ad probationem, distinguo maiorem: nemo potest donare id, cuius nunquam habuit dominium formale, nego: cuius nunquam habuit dominiũ radicale, concedo: distinguo eodẽ pacto minorem; & nego consequentiã. Donatarius in instanti donationis habet dominiũ radicale, hoc est ius per acceptationẽ acquirẽdi domi-

dominium formale sibi, vel alteri renunciandi; ergo sicut acceptando dominium, ad quod habet ius, potest acquirere sibi dominium formale, sic renunciando dominium alteri, potest dare dominium formale alteri.

18. Dices: donans in instanti translationis ita dat donatario dominium radicale, vt etiam ipse retineat dominium radicale; ergo ita dat dominium formale, vt in instanti donationis retineat dominium formale.

Respondeo, negando consequentiam: disparitas est, quia ipsa datio dominij radicalis est actus dominij radicalis; ergo implicat, vt pro eo instanti, pro quo dat dominium radicale, ac proindè exercet actum dominij radicalis, non retineat dominium radicale, hoc est potentiam moralem exercendi talem actum. At datio dominij formalis est actus, non dominij formalis, sed radicalis; ergo pro eo instanti, pro quo quis dat dominium formale, potest illud non retinere, si velit non retinere pro eo instanti, sed in alterum priuatiuè transferre.

19. Potest quæri, vtrum in instanti, in quo donatarius, vel emptor, vel quilibet translatarius primo habet dominium rei, sit perfectè dominus talis rei?

Respondeo, quod est minus perfectè dominus, quam in instantibus consequentibus. Ratio est, quia in primo instanti habet dominium pro eo instanti dependenter à voluntate transferentis: pro secundo, & pro reliquis instantibus consequentibus, habet dominium pro ijs instantibus independens à voluntate transferentis; sed est minus perfectum dominium pro eo instanti dependens à voluntate transferentis, quam dominium pro eo instanti independens: ergo &c.

20. Dices. Donatarius in instanti donationis in signo priori ante acceptationem non habet dominium formale rei donatæ, in signo posteriori habet dominium formale; ergo in eodem instanti reali habet, & non habet dominium formale.

Respondeo, distinguo consequens; ergo in eodem instanti reali habet dominium formale vno modo, & non habet alio modo, concedo: habet, & non habet absolutè, & eodem modo, nego. Implicat, vt donatarius in eodem instanti reali absolutè habeat, & non habeat dominiũ rei donatæ, vel eodem modo habeat, & non habeat. At non repugnat, vt absolutè, & vno modo habeat, alio modo non habeat. Cum dicitur, quod in signo priori ante acceptationem non habet dominium rei donatæ, in signo posteriori habet, asseritur, quod absolutè, & vno modo habet, alio modo non habet, hoc est, quod in priori signo, seu independenter ab acceptatione, non habet dominium, sed habet in signo posteriori, hoc est dependenter ab acceptatione, & itavt dominium formale pendeat ab acceptatione. In hoc autem nulla est contradictio, sicut non est contradictio, quando asseritur, quod hoc cubiculum est illuminatum dependenter à Sole, non est illuminatum independenter à Sole, quia affirmatur, quod est illuminatum vno modo illuminationis cum dependentia à Sole, non est illuminatum alio modo illuminationis cum independentia à Sole. Videri possunt, quæ de prioritate naturæ dixi qu. 22. physicæ.

QVAESTIO CLXVII.

Vtrum dominus habeat ius disponendi de re sua solum ad vsus licitos, an etiam ad illicitos?

1. VIdetur dominus non habere ius disponendi de re sua ad vsus illicitos. Disponere enim de re sua ad vsum illicitum est peccare: sed nemo habet ius ad peccandum: ergo &c.

2. Respondeo, quod quia quæstio potest habere plures sensus, statuendæ sunt plures conclusiones.

3. Dicendum igitur primo: perfectè dominus habet ius perfectè, hoc est validè, & licitè disponendi de re sua ad omnes vsus ex se bonos, & indifferentes in sensu diuiso dispositionis ab hoc, quod tales vsus per legem prohibentem redditi sint illiciti, & inualidi. Probatur ex ipsa definitione, qua dominium definitur *ius perfectè, hoc est validè, & licitè disponendi de re ad omnes vsus, nisi lege prohibeantur*, hoc est in sensu diuiso dispositionis ab hoc, quod tales vsus per legem prohibentem reddatur illiciti, vel inualidi.

4. Dicendum secundo: dominus non habet ius absolutum disponendi de re sua in vllum vsum illicitum, & prohibitum, in sensu compoſito dispositionis cum hoc, quod talis vsus sit illicitus, vel prohibitus. Probatur: nam disponere de re in vsum illicitum, componendo dispositionem cum hoc, quod talis vsus sit illicitus, & prohibitus, est peccare; sed nemo habet ius ad peccandum; ergo &c.

5. Dicendum tertio: dominus habet ius ad validè disponendum de re sua ad vsus illicitos, & prohibitos in sensu composito, hoc est componendo valorem dispositionis cum hoc, quod tales vsus sint prohibiti lege solum prohibente, non autem irritante actum: sed hoc ius non est absolutum, sed quodammodo conditionatum.

Probatur: nam lex eo ipso, quod actum prohibet, non autem irritat, relinquit domino ius ad hoc, vt si faciat actum, talis actus sit validus; sed hoc non est habere ius absolutum ad faciendum actum prohibitum, sed habere ius conditionatum ad hoc, vt si faciat actum, talis actus sit validus: ergo &c.

Confirmatur, & explicatur exemplis. Nam si alicui interdictum sit à lege, vel à superiore, lege solùm prohibente, non autem irri-

irritante, ne rem suam donet, vel vendat, licèt dominus non habeat ius absolutum vendendi, vel donandi rem suam in sensu composito cum prohibitione, alioquin haberet ius ad peccandum, tamen habet ius conditionatum ad hoc, vt si vendat, vel donet, donatio, vel venditio sit valida, quod non est habere ius ad peccandum, sed habere ius conditionatum ad valorem actus, qui valor non est peccatum, sed est aliquid bonum consequens ex actu peccaminoso, non in quantum est moraliter malus, & peccaminosus, sed in quantum est physicè, & naturaliter bonus.

6. Dices: dominus vendens rem suam, in sensu composito cum prohibitione non habet absolutè ius ad vendendum: ergo absolutè vendit sine iure vendendi: sed venditio facta sine iure vendendi est iniusta; ergo venditio illa est iniusta; sed venditio iniusta est etiam inualida: ergo illa venditio est inualida, adeoque secunda conclusio repugnat tertiæ.

Respondeo, concesso antecedenti, & prima consequentia, distinguo secundum antecedens: vendirio facta sine iure, & contra ius strictum alterius est iniusta, concedo: venditio facta sine iure, non contra ius strictum alterius, nego; & nego consequentiam. Ad actionem iniustam non sufficit, vt fiat sine iure: alioquin omnes actiones peccaminosæ essent etiam iniustæ, cum fiant sine vllo iure ad peccandum; sed requiritur, vt sit contra alterius ius strictum, ac non sufficit, vt quomodocumque sit contra legem: sed venditio prohibita, licet fiat sine iure absoluto, non tamen fit contra ius strictum, sed solùm contra legem; ergo non est iniusta: venditio autem non iniusta, & facta sine iure absoluto ad vendendum, si tamen fiat cum iure conditionato ad hoc, vt aliquis, si vendat, venditio sit valida, eo ipso est valida: ergo &c.

7. Dicendum quarto: si lex irritans actum, ius ad faciendum actum liget solùm, non autem auferat, dominus in sensu composito cum tali lege, habet ius ad faciendum actum in sensu diuiso à lege irritante, non autem in sensu composito: at si lex irritans actum, auferat etiam ius, dominus in sensu composito cum tali lege non retinet ius ad faciendum actum, neque in sensu diuiso à tali lege.

Vt probetur conclusio, suppono, quod aliquando lex irritans vsum dominij, ac iuris, ipsum dominium, & ius non aufert, sed solùm ligat: ex.gr. lex prohibens pupillis, ne res tuas vendant, & donent, ac irritans actus donandi, & vendendi, non aufert pupillis dominium, ac ius vendendi, & donandi, sed solùm ligat illud ius, ac reddit inualidos actus vendendi, & donandi. Si lex non aufert pupillis ius vendendi, & donandi, sed solùm ligat: ergo pupillus in sensu composito cum tali lege retinet ius vendendi, & donandi, ligatum tamen per legem, ac retinet ius ad validè, & licitè donandum, & vendendum, non in sensu composito cum lege, hoc est coniungendo venditionem validam, & licitam cum lege, sed in sensu diuiso à lege, hoc est ad validè, & licitè vendendum, pro casu, pro quo ablatum sit impedimentum legis. Aliquando è conuerso lex non solum ligat, sed etiam aufert ipsum dominium, & ius: ex.gr. in multorum sententia lex, quæ propter delictum aliquod bona eius, qui delictum commisit, ab ipsa die commissi delicti addicit fisco, ei, qui delictum commisit, ab ipsa die commissi delicti aufert dominium, & ius disponendi de rebus suis, ideoque qui commisit delictum, in sensu composito cum tali lege, non retinet ius ad disponendum de suis bonis, ac proindè neque potest validè de illis disponere in sensu diuiso à lege, hoc est pro casu, pro quo post commissum delictum auferretur talis lex. Ratio est, quia licet qui habet potentiam ambulatiuam ligatam, ablatis vinculis, possit ambulare, tamen is, cui ablata fuerit potentia ambulatiua per amputationem pedum ex. gr. etiamsi auferatur causa, quæ pedes amputauit, non recuperat pedes, & potentiam ambulandi: ergo proportionaliter qui habet ius ligatum, ablatis vinculis, potest exercere actus iuris; at qui priuatus est iure, ablata lege, quæ abstulit ius, non eo ipso recuperat ius.

8. Dicendum quinto: quando valor dispositionis illicitæ includeret ius ad obtinendum peccatum alterius, vel includeret obligationem alterius ad peccandum, talis dispositio iure naturæ est essentialiter inualida. Probatur: nam implicat, vt aliquis habeat ius ad hoc, vt alter peccet, & vt quis obligetur ad peccandum: ergo &c.

9. Ad argumentum in contrarium patet ex dictis. Disponere enim de re sua in vsum illicitum in sensu diuiso à prohibitione, non est peccare: sed dictum est dominum habere ius ad disponendum de re sua in vsus illicitos solùm in sensu diuiso à prohibitione, non autem in sensu composito: ergo non sequitur dominum habere ius ad peccandum.

QVAESTIO CLXVIII.

Vtrum dominus possit licitè, vel validè promittere, aut dare rem suam in pretium operis turpis, & peccaminosi?

VIdetur vera sententia Medinæ de restitut. quæst. 26. docens non posse validè dari pecuniam, vel aliquid aliud in pretium operis turpis, etiam iam perpetrati, puta non posse validè dari meretrici pecuniam in pretium fornicationis iam perpetratæ, sicario in pretium homicidij perpetrati: primò quia non potest validè dari pretium pro re, quæ

quæ essentialiter non meretur vllum pretium, sed solùm meretur pœnam; sed opus turpe, puta fornicatio, homicidium &c. non meretur vllum prætium, sed solum meretur pœnam: ergo &c.

2. Secundo non potest per simoniam validè dari pecunia in pretium rei spiritualis, & supernaturalis, quia res spiritualis, & supernaturalis propter suam excellentiam non est æstimabilis vllo pretio temporali: sed opus turpe, & peccaminosum propter suam vilitatem non est æstimabile vllo pretio: ergo &c.

3. Tertio si posset validè dari pecunia in pretium operis peccaminosi iam perpetrati, posset etiam validè promitti in pretium operis peccaminosi, puta fornicationis, vel homidij perpetrandi; consequens negatur ab ab omnibus: ergo falsum est antecedens.

4. Quarto sequeretur pecuniam posse validè dari in pretium cuiuslibet peccati, puta blasphemiæ, sententiæ iniustæ à iudice prolatæ &c. Confirmatur: nam non potest validè dari pecunia iudici in pretium sententiæ iustæ; ergo neque in pretium iniustæ.

5. Respondeo opera turpia, & peccaminosa esse duplicis generis. In primo genere sunt, quæ præter formalem malitiam, & deformitatem peccati habent annexum aliquod materiale pretio æstimabile ratione delectationis, aut vtilitatis, quam alteri affert, vel ratione laboris, detrimenti, aut periculi, quod subit is, qui in gratiam alterius tale opus exercet. In secundo genere sunt, quæ non babent annexum aliquid pretio æstimabile, vt actus blasphemandi Deum.

6. Hoc posito, certum est primo formalem malitiam peccati non esse pretio æstimabilem, adeoque non posse licitè, neque valide dari, vel accipi pecuniam, aut aliquid aliud in pretium formalis malitiæ peccati iam perpetrati.

7. Certum est secundo opera praua, & peccaminosa, quæ præter formalem malitiam peccati non habent annexum aliquid aliud pretio æstimabile, cum neque sint pretio æstimabilia ratione formalis malitiæ, simpliciter, & absolutè, non esse pretio æstimabilia, adeoque pro illis iam perpetratis non posse validè dari, vel accipi vllum pretium.

8. Quæritur ergo, vtrum possit validè dari, vel accipi pretiúm pro operibus prauis iam perpetratis, quę habent annexum aliquod materiale pretio æstimabile.

9. Dicendum primo cum Sancto Thoma 2. 2. quæst. 32. art. 7. ad 2. & quæst. 62. art. 3. ad 2. quem sequuntur Caietanus in commentario, Panormitanus cap. *Quia plerique* de immunitate Ecclesiarum, num. 12. Sotus lib. 4. de Iustitia, quæst. 7. art. 1. ad 2. Molina tract. 2. quæst. 94. Lessius lib. 2. cap. 18. dubit. 2. Cardinalis de Lugo disp. 18. aliique communiter: stante iure naturali precisè, potest non solum validè, sed etiam licitè dari, & accipi pretium proportionatū pro opere turpi iam perpetrato, quod habeat annexum aliquod materiale pretio æstimabile. Probatur: nam potest non solum validè, sed etiam licitè dari pretium proportionatum pro re pretio æstimabili, & cum ipsa datio non includit vllam turpitudinem, & malitiam, propter quam iure naturæ sit prohibita, potest, stando præcisè in iure naturæ, dari etiam licitè, & honestè: sed opus turpe, & peccaminosum supponitur habere annexum aliquid pretio æstimabile: ergo potest validè dari pretium pro eo materiali pretio æstimabili, quod est annexum operi turpi, & peccaminoso; sed ipsa datio, & acceptio, qua datur tale pretium pro opere turpi iam perpetrato, puta pro fornicarione iam perpetrata, non includit turpitudinem, propter quam iure naturæ debeat prohiberi: vt enim loquitur Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 32. art. 7. in corpore, *quod mulier meretricium exerceat, turpiter agit, & contra legem Dei; sed in eo, quod accipit, non iniustè agit, nec contra legem* Dei; & in iure ciuili, lege 4. §. *sed & quod meretrici*, ff. de conditione ob turpem causam, dicitur meretricem turpiter agere, quod sit meretrix, non turpiter accipere, cum sit meretrix; ergo.

10. Confirmatur primo: nam eatenus dare, vel accipere pretium pro opere turpi iam perpetrato esset turpe, & illicitum, quatenus qui dat, vel accipit pretium pro opere turpi iam perpetrato, eo ipso amaret, & æstimaret pretio dignum ipsum opus turpe: sed potest aliquis non amare, sed odisse, ac detestari opus turpe, puta fornicationem commissam, ac de ea dolere per contritionem perfectam, & potest etiam existimare malitiam formalem operis turpis indignam pretio, ac solum materiale pretio dignum, vt verè est dignum, & velle pro eo materiali soluere pretium proportionatum ex amore ponendi æqualitatem: ergo potest licitè, & honestè dari, & accipi pretium pro opere turpi iam perpetrato.

11. Confirmatur secundo: nam quando opus honestum habet annexum aliquod materiale pretio æstimabile, potest licitè, & validè dari, & accipi pretium pro opere honesto, non ratione honestatis, quæ propter suam excellentiam non est æstimabilis pretio pecuniario, sed ratione materialis annexi, quod supponitur pretio æstimabile: ergo à pari, quando opus turpe habet annexum aliquid pretio æstimabile, potest licitè, & validè dari, & accipi pretium pro opere turpi, non ratione turpitudinis, quæ propter suam vilitatem non est pretio æstimabilis, sed ratione materialis annexi, quod supponitur pretio æstimabile.

12. Infertur cum Molina, Lessio, Cardinali de Lugo, aliisque satis communiter contra quosdam alios, quod quia non solum opera turpia, & peccaminosa contra alias virtutes, sed etiam opera turpia, & peccaminosa contra ipsam iustitiam possunt habere annexum

aliquid materiale pretio æstimabile, stando præcisè in iure naturali, potest validè, & licitè dari, & accipi pretium pro opere turpi iam perpetrato etiam contra iustitiam: ex.gr. potest validè, & licitè dari pretium sicario pro homicidio contra iustitiam perpetrato; possunt principes validè, & licitè dare pretium militibus post gestum bellum iniustum: potest iudici validè, & licitè dari pretium post sententiam iniustam. Ratio est, quia ideo potest validè, & licitè dari pretium meretrici post commissam fornicationem, quia fornicatio, licèt sit turpis, & peccaminosa contra virtutem temperantiæ, habet annexum aliquid pretio æstimabile; sed homicidium commissum à sicario, bellum iniustum à militibus gestum, sententia iniusta prolata à iudice, licèt sint turpia contra iustitiam, habent annexum aliquid pretio æstimabile, nimirum laborem, periculum &c. ergo &c. Dixi, quod stando præcisè in iure naturali, potest validè, & licitè dari, & accipi pretium pro talibus actionibus turpibus iam perpetratis, quia sæpe ius positiuum ita prohibet datione̅m, & acceptione̅m talis pretij, vt neque licitè, neque validè dari, vel accipi possit. Hæc autem limitatio, cum non exprimitur, debet subintelligi.

13. Dicendum secundo cum sententia communi omnium: omnis pactio, promissio, & datio pretij pro re turpi perpetranda, antequam res turpis perpetretur, non solum est illicita, sed etiam absolutè est prorsus inualida, & nullam aliam inducit obligationem absolutam, quam recedendi à tali pacto, & promissione. Quod sit illicita, probatur. Nam quod ex se ordinatur ad rem turpem, & peccaminosam, est turpe, & peccaminosum eodem genere turpitudinis, & peccati: sed contractus, vel quasi contractus, quo datur, vel promittitur sicario aliquid in pretium homicidij faciendi, per se ordinatur ad homicidiū: ergo est turpis, & peccaminosus peccato homicidij. Quod tales contractus, vel quasi contractus sint absolutè inualidi, probatur. Vt enim contractus, quo qui dat, vel promittit pecuniam sicario pro homicidio faciendo, absolutè esset validus, requireretur, vt qui dat, aut promittit pecuniam sicario, acquireret ius ad homicidium, sicarius autem contraheret obligationem faciendi homicidium: sed ex dictis quæst. 167. concluſ. 5. repugnat, vt aliquis acquirat ius ad peccatum alterius, alter autem contrahat obligationem peccandi: ergo &c. Ex talibus igitur contractibus, ante rem turpem pepetratam, nulla alia resultat obligatio absoluta, quam rescindendi contractum: ex. gra. in eo, qui promisit pecuniam sicario, nulla alia resultat obligatio absoluta, quam reuocandi promissionem, in sicario, qui promisit homicidium, nulla alia resultat obligatio absoluta, quam reddendi pecuniam, & reuocandi promissionem homicidij &c. Ita decisum est in iure canonico, causa 2. quæst. 4. per multa capita, præsertim cap. *in malis*, vbi dicitur; *in malis rescinde tibi*, *in turpi voto, muta decretum*. *Turpis promissio, quæ scelere adimpletur*: & consonat ius ciuile lege *generaliter*, & leg. *si stipuletur*, ff. de verborum obligationibus, §. *Quod turpiter*, & instituit. de inutilibus stipulationibus, & cap. vltimo de pactis.

14. Dicendum tertio cum Molina, Lessio, Cardinali de Lugo, & alijs: stando præcisè in iure naturali, contractus, vel quasi contractus, quibus promittitur, vel datur aliquid proportionatum pro re turpi perpetranda, quæ habeat annexum materiale pretio æstimabile, post rem turpem perpetratam obligant absolutè ad soluendum promissum, non solum ex fidelitate, sed etiam ex iustitia: ex. gra. qui promisit, aut dedit sicario pretium proportionatum pro homicidio faciendo, ac promissionem non retractauit, post patratum homicidium, stando præcisè in iure naturæ, absolutè obligatur ex iustitia ad soluendum pretium, ac sicarius potest validè, & licitè accipere, & retinere pretium.

15. Probatur: nam sicut de iure naturæ est, vt nulla promissio obliget ad id, quod non potest licitè adimpleri, ita stando præcisè in iure naturali, omnis promissio debet obligare ad id, quod potest licitè adimpleri; sed sicut non potest licitè dari, & accipi pretium pro re turpi perpetranda, sic potest licitè dari, & accipi pretium pro re turpi *iam perpetrata*, vt dictum est concluſ. 1. ergo *sicut de iure naturæ* promissio dandi aliquid pro re turpi perpetranda non obligat ante rem turpem perpetratam, cum talis promissio, & datio sit illicita, & per se inductiua ad malum, sic obligat ad dandum promissum post rem turpem perpetratam, cum talis datio sit licita, & honesta: sed promissio obligans ad dandum aliquid in pretium rei pretio æstimabilis obligat ex iustitia: ergo talis promissio obligat ex iustitia.

16. Confirmatur: nam meretrici in foro externo conceditur actio ad petendum pretium moderatum ante promissum: imò cogitur fornicarius soluere consuetum pretium, etiamsi illud non promiserit, eo quod meretrix censeatur non gratis consensisse: sed si meretrix non haberet ius ad exigendum pretium, & fornicarius non obligaretur ad illud soluendum, non daretur in foro externo talis actio ad petendum pretium; ergo.

17. Dices primo. Est de iure naturæ, vt promissio illicita non obliget; sed promissio, qua sicario promittitur pretium homicidij faciendi, est illicita: ergo &c.

Respondeo, distinguo maiorem: est de iure naturæ, vt promissio illicita non obliget ad rem illicitam, concedo; ad rem licitam, & honestam, nego: concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Sicut est de iure naturæ, vt promissio illicita non obliget ad rem illicitam, ita est de iure naturæ, vt nisi promissio irritetur iure positiuo, obliget ad

rem

rem licitam; sed est illicitum dare pecuniam sicario in pretium homicidij, antequam fiat, est licitum dare pecuniam in pretium homicidii iam facti: ergo de iure naturæ est, vt promissio non obliget ad dandam pecuniam in pretium homicidij, antequam fiat, & vt obliget ad dandam pecuniam in pretium homicidij iam facti.

18. Dices secundo. Est de iure naturæ, vt promissio non obliget ad rem etiam licitam, cum bonum est, vt non obliget, malum est vt obliget: siquidem natura inducit solum obligationes bonas, non autem malas; sed bonum est, vt promissio pecuniæ pro homicidio perpetrando, etiam post homicidium perpetratum non obliget ad dandam pecuniam, & malum est, vt obliget: ergo &c. Probatur minor: nam ex eo, quod promissio obliget, sicarius, promissa pecunia, habet motiuum ad perpetrandum homicidium, siquidem scit eum, qui promisit, perpetrato homicidio, obligatum iri ad pecuniam promissam dandam; at si sciat non obligatum iri, non habet motiuum; sed bonum est, vt sicarius non habeat hoc motiuum ad perpetrandum homicidium, & malum est, vt habeat: ergo &c.

Respondeo, distinguo maiorem: de iure naturæ est, vt promissio non obliget ad rem etiam licitam, cum omnibus pensatis, bonum est, vt non obliget, malum est, vt obliget, concedo; cum bonum est ex aliquo solum speciali capite, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Vt promissio iure naturæ non obliget, non sufficit, vt ex aliquo capite bonum sit, vt non obliget, sed omnibus pensatis, debet esse bonum, vt non obliget. In casu nostro ex aliquo capite bonum est, vt promissio pecuniæ non obliget, etiam post homicidium perpetratum, ne sicarius ex hac obligatione habeat motiuū perpetrandi homicidium. At omnibus pensatis, bonum est, vt de iure naturæ promissio semper obliget ad rem, quæ potest licitè adimpleri. Vt enim sit firma fides contractuū, & promissionum, requiritur, vt homines sciant, se semper obligari ad implendum quod promiserunt, cum potest licitè adimpleri.

19. Confirmatur. Nam licet in aliquo casu particulari videatur bonum, vt lex non obliget, tamen, quia sæpè maius bonum est, vt lex obliget sine vlla exceptione, ideo lex obligat etiam pro illo casu particulari: ex. gr. licet in aliquo casu, in quo iudex ex iniustitia non sumit de aliquo, qui alterum offendit, vindictam publicam, videatur bonum, vt offenso liceat sumere de offensore vindictam priuatam, tamen quia maius bonum est, vt lex prohibens vindictam priuatam obliget sine vlla exceptione, ne homines sæpè sibi fingant casus, in quibus liceat sumere vindictam priuatam cum magna perturbatione Reipublicæ, ideo lex prohibens vindictam priuatam debet esse vniuersalis, & sine exceptione; ergo licet videatur bonum, vt aliquando promissio non obliget ad rem licitam, tamen quia maius bonum est, vt lex obligans ad implenda promissa, cum possunt licitè adimpleri, sit vniuersalis, & sine exceptione, ne sæpè homines sibi fingant casus, in quibus promissio non obliget, lex obligans ad implenda promissa, cum possunt licitè adimpleri, debet esse vniuersalis, & sine exceptione, præsertim cum ius naturæ ita reddat validas omnes promissiones ad res licitas, vt det reipublicæ potestatem illas irritandi per legem positiuam, quæ lex de facto plures ex his promissionibus irritauit, vt dicam paulo post. Melius autem fuit, vt de iure naturæ promissiones rerum licitarum semper essent validæ, & vt relinqueretur Reipublicæ facultas illas irritandi per legem positiuam, cum ad bonum commune expedit, vt irritentur, quam vt daretur occasio singulis fingendi sibi adesse casum, in quo promissio iure naturæ sit inualida.

20. Dices tertio: malum est, vt sicarius, committendo homicidium, acquirat ius ad pecuniam promissam; sed si promissio obliget, perpetrato homicidio, sicarius committendo homicidium, acquirit ius ad pecuniam promissam; ergo &c.

Respondeo, distinguo maiorem: malum est simpliciter, & omnibus pensatis, nego: malum est secundum quid, & ex aliquo capite, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Sicut est malum secundum quid, vt actio peccaminosa sit delectabilis, vel vtilis, & tamen non est malum simpliciter, & omnibus pensatis, imò simpliciter est bonum, vt ex malo possit sequi aliquod bonum: sic est quidem malum secundum quid, vt sicarius, committendo homicidium, acquirat ius ad pecuniam promissam, sed simpliciter non est malum, sed bonum, quia expedit, vt quis implendo conditionem, sub qua aliquid fuit illi promissum, acquirat ius ad rem promissam, cum potest licitè adimpleri promissio.

21. Dicendum quarto cum omnibus pænè iuris vtriusque interpretibus, quos refert Molina loco citato: pacta, quibus promittitur aliquid pro perpretando opere turpi, quod legibus punitur, iure positiuo sunt ita inualida, vt neque post opus turpe patratum obligent ad promissionem implendam. At pacta quibus promittitur aliquid pro opere turpi, quod legibus non punitur, non reddunter inualida post opus patratum, adeoque post opus turpe perpetratum obligant ad promissionem implendam.

22. Prima pars probatur. Nam lege *generaliter* 26. ff. de verborum obligationibus, dicitur: *Generaliter nouimus turpes stipulationes nullius esse momenti, veluti si quis homicidium, vel sacrilegium se facturum promisit: sed & officio Prætoris continetur ex huiusmodi obligationibus actionem denegari*, & leg. pacta 6. cod. de pactis dicitur:

Pacta, quæ contra leges, constitutionesque, vel contra bonos mores fiunt, nullam vim habere indubitati iuris est: sed non verificaretur, quod talia pacta nullius esset momenti, ac nullam vim haberent, si prauo opere perpetrato, daretur obligatio implendi promissa: ergo &c.

23. Secunda pars probatur. Nam quia fornicatio cum meritricibus non punitur iure positiuo, ipsæ leges dant actionem meretrici ad pretium promissum exigendum in iudicio: sed leges non darent hanc actionem, si promissionem redderent ita inualidam vt neque post fornicationem daretur obligatio soluendi pretium promissum: ergo &c.

24. Hinc sequitur, quod qui post perpetratum homicidium, vel aliud delictum, quod legibus punitur, accipit pretium, iniustè accipit, ac tenetur ad restitutionem. Addo, quod aliquando lex obligat ad restituendum pretium, non illi, qui dedit: siquidem illum etiam in pœnam delicti priuat dominio pretij dati, sed ad restituendum fisco, vel pauperibus, etiam ante latam sententiam, & de facto qui accepit pretium pro simonia, debet illud reddere, non ei, qui dedit, sed pauperibus, aut fisco.

25. Non desunt tamen auctores, quos refert, & sequitur Lessius lib. 2, cap. 14. dub. 8. & cap. 18. qui dicunt ius positiuum non auferre obligationem naturalem pactis, quibus aliquid promittitur pro re turpi, quæ legibus punitur, sed solùm negare actionem in foro externo ad petendum id, quod fuit promissum, adeoque sicarium, qui pretium accipit pro homicidio perpetrato, iustè accipere, ac posse retinere, nec obligari ad restituendum, saltem ante iudicis sententiam, per quam in pœnam delicti obligetur ad restituendum pretium fisco, vel pauperibus.

26. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: opus turpe non meretur vllum pretium, ratione turpitudinis formalis, concedo; ratione materialis annexi, quod sit pretio æstimabile, nego, & nego consequentiam. Licèt nullum opus turpe mereatur vllum pretium ratione turpitudinis, tamen aliqua opera turpia merentur pretium ratione delectationis, aut vtilitatis, quam afferunt alteri, vel ratione laboris, detrimenti, aut periculi, quod subit, qui in gratiam alterius tale opus exercet; ergo non est mirum, quod pro tali opere turpi iam perpetrato possit dari pretium promissum.

27. Ad 2. distinguo maiorem: non potest per simoniam validè dari pretium pro re spirituali, vt spirituali, quia res spiritualis propter suam excellentiam non est æstimabilis pretio, concedo: non potest dari pretium pro re spirituali, in quantum habet annexum, aliquid materiale pretio æstimabile, quia res spiritualis non est æstimabilis vllo pretio, nego suppositum maioris; ac dico quod cum res spiritualis habet annexum aliquid materiale pretio æstimabile, stando præcisè in iure naturali, potest validè dari pretium pro re pretio æstimabili annexa rei spirituali; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens, ac retorqueo argumentum. Licet non possit licitè, neque validè dari pretium pro re spirituali, vt spirituali, tamen stando præcisè in iure naturæ, & præscindendo à iure positiuo, potest validè dari pretium pro aliquo materiali pretio æstimabili, quod sit annexum rei spirituali; ex. gr. potest validè dari sacerdoti pretium pro labore corporali pretio æstimabili, quem tolerat celebrando missas, audiendo confessiones &c. ergo licèt non possit dari pretium pro malitia formali rei turpis, tamen cum res turpis habet annexum laborem, vel aliquid aliud pretio æstimabile, stando in iure naturæ, potest pro illo validè dari pretium. Addo, quod sæpè ius positiuum ita prohibet dari, & accipi pretium pro aliquo materiali pretio æstimabili annexo rei spirituali, vt neque licitè, neque validè possit dari, vel accipi tale pretium, & tunc dans, vel accipiens, inualidè dat, & accipit, & incurrit grauissimum peccatum simoniæ. Sed de hoc puncto consulendi sunt Doctores in materia de simonia. Hæc autem limitatio etiam cum non exprimitur, est subintelligenda.

28. Ad 3. nego sequelam. Non potest validè dari pretium pro opere turpi committendo, quia dans pretium deberet acquirere ius ad opus turpe, accipiens pretium deberet contrahere obligationem faciendi *opus turpe*, quæ implicant. Sed ex eo, quod validè detur pretium pro opere turpi iam perpetrato, nihil horum sequitur: ergo &c.

29. Ad 4. nego sequelam. Dantur enim quædam opera turpia, quæ nihil habent annexum pretio æstimabile, quales videntur blasphemiæ &c. ergo pro talibus operibus turpibus etiam perpetratis non potest validè dari pretium. Rursus iudex, qui habet stipendium à Republica, ideoque ex officio tenetur proferre sententiam iustam, non potest accipere aliud pretium pro iusta sententia ferenda: alioquin acciperet vt pretium debitum, quod non est debitum. At potest iudex accipere pretium pro periculo infamiæ, ac pœnæ, cui se subijcit, ferendo sententiam iniustam.

QVÆSTIO CLXIX.

Vtrùm dominium directum separari possit ab vtili, & vtrùm cum est separatum, sit plenum?

1. PRimò videtur dominium directum rei non posse separari à dominio vtili eiusdem rei. De ratione enim dominij vt sic est, vt sit ius disponendi de re, præsertim in propriam vtilitatem: sed si dominium directum separetur ab vtili, non esset ius disponendi de re in propriam vtilitatem: ergo &c.

2. Secundo videtur dominium directum non

non solum posse separari ab vtili, sed etiam, cum est separatum, remanere dominium plenum. Dominium enim pupilli, quamuis sit ligatum per legem, est dominium plenum: ergo etiam dominium directum nudum, seù separatum ab vtili est dominium plenum.

3. Respondeo dominium communiter ex Bartholo lege *si quis vi, §. Differentia, ff. de acquirenda possessione*, diuidi in directum nudum, vtilè nudum, & in directum simùl, & vtile. Dominium directum nudum *est ius in propriam rem, reseruata interim alteri omni vtilitate per ius illi concessa*. Dominium vtile nudum *est ius percipiendi omnem, vel saltem aliquam vtilitatem ex re aliena*. Dominium directum, & vtile simul *est ius perfectè disponendi de re, absque eo, quod vtilitas alteri sit reseruata*.

4. Dominium vtile subdiuiditur in vsumfructum, vsum nudum, & habitationem. Vsusfructus definitur institutis de vsufructu, *ius aliena re vtendi, & fruendi, salua illius substantia*. Vsus nudus definitur, *ius aliena re dumtaxat vtendi, salua illius substantia*. Conueniunt igitur vsus, & vsusfructus inter se, ac differunt à dominio directo, quod dominus directus habet ius rem etiam destruendi, & alienandi; vsufructuarius autem, & vsuarius non habent ius rem destruendi, & alienandi. Vsus, & vsusfructus differunt inter se, quod vsuarius habet ius vtendi re, non autem fruendi; vsufructuarius habet ius non solùm vtendi, sed etiam fruendi. Ex. gr. vt dicitur institutis *de vsu, & habitatione*, qui fundi nudum habet vsum, nihil vlterius habere intelligitur, quam vt oleribus, pomis, stramentis, & lignis ad vsum quotidianum vtatur, in eoque fundo hactenus ei morari licet, vt neque domino fundi molestus sit, neque eis, per quos opera rustica fiunt, impedimento, nec vlli alij ius, quod habet, aut locare, aut vendere, aut gratis concedere potest, cum is, qui vsumfructum habet, possit hæc omnia. Ius solum vtendi à iure, quod habet is, cui res aliqua tradita est in pignus, aut depositum, differt per hoc, quod is, cui res aliqua tradita est in pignus, aut depositum, non potest vti re deposita, vel oppignorata.

5. Habitatio est *ius habitandi in domo, eamque alteri locandi*. Hinc patet ius habitationis in domo esse maius iure vsus in eadem domo. Qui enim habet ius habitationis, habet ius non solum habitandi in domo, sed etiam domum locandi alteri; at qui habet ius vtendi solum domo, habet solum ius habitandi in domo, sed non habet ius domum alteri locandi, vel commodandi, vt colligitur ex institutis *de vsu, & habitatione*. Differt habitatio ab vsufructu domus, quod ius habitationis finitur solum morte eius, qui habet ius habitandi: vsusfructus domus finitur etiam aliis modis.

6. Ad vsumfructum reducuntur emphiteusis, & feudum. Emphiteusis est *concessio rei immobilis, cum translatione dominij vtilis, retento directo, cum onere certæ pensionis proprietario soluendæ, idque, vel in perpetuum, vel ad vitam eius, aut plurium, aut ad tempus non minus decennio*. Si verò concedatur res immobilis ad tempus minus decennio, non censetur translatum dominium vtile, ideoque non vocatur emphiteusis, sed locatio.

7. Feudum est *concessio rei immobilis, cum translatione dominij vtilis, retento directo, ac sub onere fidelitatis, & obsequij personalis exhibendi*. Differt ab emphiteusi, quod pro feudo soluitur obsequium personale, pro emphiteusi non soluitur obsequium personale. Videri possunt Molina tract. 2. disput. 5. 7. & 10. Lessius lib. 2. cap. 3. dubit. 4. & sequentibus, & Cardinalis de Lugo disput. 2. sect. 3. & 4.

Ex allatis definitionibus patet definiri non vsum, & vsumfructum in actu secundo, hoc est ipsum actum vtendi, & fruendi, qui vsus in actu secundo vocatur vsus, vel vsusfructus facti, sed vsum, & vsumfructum in actu primo, hoc est ipsum ius vtendi, & fruendi re aliena, qui vsus vocatur vsus, & vsusfructus iuris. Rursus non definitur ius vtendi, & fruendi re propria, quod ius, quia causatur à dominio directo habentis tale ius, vocatur ius, & vsusfructus causalis, sed definitur vsus, & vsusfructus purè formalis, hoc est ius vtendi, & fruendi re aliena, quod ius non causatur á dominio directo habentis tale ius.

8. His positis, quæritur primo, vtrùm dominium directum nudum sit dominium plenum, & integrum, an solum sit dominium quodammodo dimidiatum?

9. Dicendum cum communi sententia, quam docet Molina tract. 2. disput. 1. dominium directum nudum non est dominium plenum, sed dimidiatum.

Probatur: nam dominium est ius disponendi de re: ergo vt dominium sit plenum, debet includere totum ius disponendi, cum autem includit vnam solam partem iuris, alteram non includit, non est plenum, sed quodammodo dimidiatum: sed dominium directum nudum, hoc est dominium solius proprietatis, includit solum vnam partem iuris, nimirùm ius alienandi rem, ius, vt suo tempore vsusfructus ad proprietatem redeat, & ius, vt emphiteuta soluat proprietario canonem, seù statutam pensionem &c. aliam autem partem iuris, hoc est ius vtendi, & fruendi non includit, siquidem ius vtendi, & fruendi non est in proprietario, sed in vsufructuario: ergo dominium directum nudum non est plenum, sed quodammodo dimidiatum.

10. Confirmatur: nam lege *si ita stipulatus 126. §. Titius ff. de verborum obligationibus*, dicitur illum, qui dat proprietatem fundi sine vsufructu non dare fundum pleno iure: Institutis etiam de *vsufructu §. Eo amplius*, dicitur: *cum verò finitus fuerit totus vsusfructus, reuertitur ad proprietatem, & ex eo tempore nudæ proprietatis dominus incipit plenam in rem habere potestatem*: ergo proprietarius tunc solùm habet plenam potestatem, plenum ius, & plenum dominium, quan-

quando simùl cum proprietate habet etiam vsumfructum.

Respondent, quod cum leges dicunt, dominum solius proprietatis non habere plenam potestatem, plenum ius, & plenum dominum, asserunt solùm, quod non habet dominum, & ius plenum accidentalitèr, hoc est expeditum ab omni vinculo, & ligamine: at non negant, quod habeat plenum dominium substantialitèr.

11. Sed contra: nam leges licet dicant dominium solius proprietatis non habere plenũ ius, & plenum dominium, nunquam dicunt pupillum non habere plenum ius, & plenum dominium: sed si nomine pleni iuris intelligeretur solum ius expeditum à vinculo, multo magis deberet dici pupillus non habere plenũ ius, cum habeat ius omninò ligatum: ergo &c.

12. Quæri potest secundo, vtrùm vsufructuarius habeat etiam aliquod dominium rei?

Respondeo affirmatiuè, vt docet Bartholus lege, *si quis vi*, ff. *de acquirenda possessione*. Probatur ex lege, *possessores*, cod. *de fundis patrimonialibus lib.* 11. quæ emphiteutam appellat dominum agri emphiteutici: sed emphiteuta non habet dominium directum, sed solùm vsumfructum: ergo qui habet solum vsumfructum habet aliquod dominium rei. Confirmatur ex lege 4. ff. *de vsufructu*, cuius hæc sunt verba: *vsusfructus in multis casibus pars dominij est*. Ratio est, quia cum dominium sit ius in re, qui habet totum ius habet plenum dominium, qui habet partem iuris, habet partem dominij: sed vsufructuarius habet partem iuris; ergo &c.

13. Addo cum Molina tract. 2. disput. 3. proprietarium magis propriè, ac magis principalitèr esse dominum, ideoque esse dominum simplicitèr; vsufructuarium esse dominum *secundum quid*. Hinc possunt conciliari leges, quæ dicunt vsufructuarium esse dominum, cum legibus, quæ id negant. Nam leges dicentes vsufructuarium esse dominum, dicunt illum esse dominum *secundum quid*: Leges id negantes vt lex 1. ff. *si ager vectigalis*, negant vsufructuarium esse dominum simplicitèr. Quia vsufructuarius est dominus secundum quid, vsusfructus institutis de vsufructu definitur *ius vtendi, & fruendi re aliena*, quia res, cuius habetur vsusfructus solum secundum quid est vsufructuarij, simplicitèr est resaliena.

14. Ad 1. distinguo maiorem: de ratione dominij *vt sic* est, vt sit ius plenum disponendi de re in propriam vtilitatem, nego: vt sit ius abstrahens à pleno, vel non pleno, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. De ratione dominij *vt sic* est, vt sit ius abstrahens à pleno, vel non pleno, ad disponendum de re in propriam vtilitatem; sed dominium directum nudum, licet non sit ius plenum disponendi de re in propriam vtilitatem, cum non sit ius vtendi, & fruendi, tamen est ius non plenum, cum sit ius vendendi, & alienandi rem in propriam vtilitatem; ergo dominium directum nudum retinet essentiam dominij *vt sic*, licèt non retineat essentiam dominij pleni.

15. Ad 2. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia lex nullam partem iuris aufert à pupillo, neque transfert in alium, sed relinquens pupillo totum ius, ligat illud ius in vtilitatem pupilli, & dat Tutori, vel Procuratori potestatem disponendi nomine pupilli de rebus ipsius in vtilitatem, non tutoris, sed ipsius pupilli: ergo dominium pupilli remanet plenum, licèt sit ligatum, & impeditum. E conuerso cum constituitur vsusfructus, ius vtendi, ac fruendi aufertur dominio directo, & transfertur in vsufructuarium, qui habet ius vtendi, & fruendi realiena in vtilitatem vsufructuarij, & cum grauamine domini directi: ergo dominium directum non remanet plenum, sed dimidiatum. Confirmatur: nam quantum iuris accipit vsufructuarius, tantum amittit dominus directus: ergo ius domini directi non remanet plenum.

16. Potest quæri, vtrùm qui possidet maioratum, fideicommissum, & alia bona, quæ dicuntur vinculata, quia nequeunt alienari, habeant plenum dominium talium bonorum?

17. Duæ sunt sententiæ. Prima, quam pluribus auctoribus relatis, sequitur Molina, tract. 2. disp. 3. est affirmatiua. Secunda Cardinalis de Lugo, disput. 2. sect. 1. num. 6. & aliorum apud ipsum, est negatiua.

18. Dicendum: qui possident maioratum, fideicommissum &c. habent dominium plenum ex parte obiecti, sed non plenum ex parte subiecti.

Probatur. Dominium enim plenum ex parte obiecti, non autem ex parte subiecti, est, cum quis habet ius ad omnes vsus, sed hoc ius non habet solus, sed cum alijs, ita vt sine consensu aliorum tacito, vel expresso, non possit disponere: Ex. gr. cum plures fratres acceptarunt hæreditatem paternam inter ipsos diuidendam, ante diuisionem vnusquisque habet bonorum dominium plenum ex parte obiecti, sed non plenum ex parte subiecti, cum sit dominium commune alijs fratribus, ideoque vnusquisque habet ius disponendi in omnes vsus, non seorsim, sed simùl cum alijs fratribus; sed maioratus, fideicommissum &c. sunt omnium, qui vocantur ad eorum dominium, ita vt vnusquisque, dum viuit, habeat ius vtendi, & fruendi, sed ius alienandi non habeat solus, sed simùl cum alijs omnibus, qui vocantur: ergo quo ad ius alienandi est quidem dominus dominio pleno ex parte obiecti, sed non est dominus dominio pleno ex parte subiecti, cum ius alienandi non habeat solus. Hinc sequitur, quod cum Princeps ex iusta causa dat facultatem alienandi maioratum, fideicommissum &c. talem facultatem dat nomine omnium vocatorum, qui cum deberent rationabilitèr consentire, censentur consentire

ne alienationi in bonum familiæ, vel in bonum commune.

QVAESTIO CLXX.

Vtrùm in rebus, quæ vnico vsu consumuntur, vsus distinguatur à dominio?

1. VIdetur non distingui. Primò enim vsus distinctus à dominio institutis *de vsu, & habitatione* definitur, *ius vtendi re aliena, salua eius substantia*: sed qui habent vsum, seù potestatem vtendi respectu panis, vini, pecuniæ, & aliorum, quæ vnico vsu consumuntur, vel alienantur, habent ius vtendi ipsis, destructa eorum substantia, ac dominio: ergo habent vsum indistinctum à dominio.

2. Secundo qui ita habet vsum rerum, vt possit non solum illas consumere, sed etiam donare, vendere, & alienare, transferendo earum dominium in donatarios &c. non solum habet vsum, sed etiam dominium; siquidem nudus vsus non includit potestatem vendendi, & alienandi; sed fratres minores, scilicet Franciscani, ita habent vsum rerum, quibus vtuntur, vt non solum possint illas consumere, sed etiam possint donare, commutare, vendere, & alienare; ergo non solum habent vsum, sed etiam dominium. Confirmatur: nam nemo plus iuris in alium transferre potest, quam ipse habeat, vt dicitur ff. *de regulis iuris*, regula *nemo potest plus iuris*: ergo cum fratres minores per donationem, & commutationem possint in alios transferre dominium panis, vini, & aliorum, quibus vtuntur, habent dominium eorum.

3. Tertio lege *si tibi vini* 7. ff. *de vsufructu earum rerum, quæ vsu consummuntur*, dicitur: *si tibi vini, frumenti, olei vsusfructus legatus erit, proprietas ad legatarium dicenda transferri*: ergo qui accipit vsum rerum, quæ vnico vsu consumuntur, accipit etiam earum proprietatem, seù dominium.

4. Quarto Sanctus Thomas 2.2. quæst.78. art.1. in corpore dicit: *in rebus, quarum vsus est ipsarum consumptio, non dicendum seorsim computari vsum rei à re ipsa; sed cuiuscumque conceditur vsus, conceditur ipsa res, & propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium*: ergo &c.

5. Quinto, Lege *omnium* §. *Constituitur* ff. de *vsufructu*, prohibetur, ne vsusfructus sint perpetui, ne dominia sint inutilia; sed fratres minores habent vsum, & vsumfructum perpetuum rerum, quibus vtuntur; ergo si ipsi non sunt domini talium rerum, sed earum dominium manet in aliquo alio, dominia talium rerum remanent inutilia, & frustranea.

6. Sexto si fratres minores non haberent dominium panis, ac vini, atque olei, & omnium aliarum rerum, quas vnico vsu consumunt, non posset assignari, quis habeat dominium earum rerum; ergo carerent domino; ergo essent primo occupantis, adeoque vnusquisque posset illas sibi vindicare, absque eo, quod peccaret peccato furti, & iniustitiæ: siquidem vnusquisque potest sine peccato occupare, & sibi vindicare quæ carent domino. Probatur antecedens: nam dominium panis, vini, & aliarum rerum, quæ dantur in eleemosinam fratribus minoribus, non remanent apud dantes, quia illi, dum dant tales eleemosinas, habent intentionem donandi, & abdicandi à se dominium rerum, quas dant; neque potest dici, quod transeat ad Papam, & ad Sedem Apostolicam, quia fideles dantes eleemosinas minoribus non habent intentionem eas donandi Papæ, & Sedi Apostolicæ. Et confirmatur: nam dominium talium rerum non potest transire ad Papam, & Sedem Apostolicam, si Papa nolit acceptare: sed Io. 22. extrauaganti *ad Conditorem* professus est se nolle acceptare tale dominium, vtpote inutile, & chymericum: ergo &c.

7. Respondeo cæteros Religiosos profiteri paupertatem, per quam licèt singuli seorsim non habeant dominium, sed solum vsum rerum, quibus vtuntur, tamen tota Religio, totum Monasterium &c. in communi habet dominium earum rerum: at fratres minores iuxta suam regulam profiteri paupertatem, per quam neque singuli seorsim, neque tota religio in communi habeat dominium, sed merum vsum rerum, quibus vtuntur, etiam panis, & vini, & aliorum, quæ vnico vsu consumuntur. Hinc orta est celebris controuersia, vtrum in rebus, quæ vnico vsu consumuntur, vsus distinguatur, ac possit separari à dominio: in qua controuersia non solum Iuristæ, & Theologi, sed ipsi Romani Pontifices in sententias contrarias abierunt.

8. Prima ergo sententia Bartholi, Sancti Antonini, Turrecremataæ, Syluestri, & aliorum, quos refert Sanchez lib. 7. in Decalog. cap.18. num.4., & Cardinalis de Lugo disp 2. sect.3. num.42. docet in rebus, quæ vnico vsu consumuntur, vsum non posse distingui, & separari à dominio, adeoque fratres minores non solum habere vsum, sed etiam dominium panis, vini, aliarumque rerum, quæ vnico vsu consumuntur. Hanc sententiam docuit, & acerrimè probare conatus est Ioannes 22. extrauaganti *ad Conditorem de verborum significationibus*, & duabus sequentibus, addens se reijcere omninò illud dominium, si aliquid fuerat, quod ad Sedem Apostolicam pertineret illarum rerum. Fictum enim, & chymericum est dominium rei, quam alius potest licitè, & legitimè vnico vsu consumere.

9. Secunda sententia multò communior Abbatis, Aluari Pelagij, Dominici Soti, quam etiam ex nostris secuti sunt Bellarminus, Valentia, Azor, Molina, Sanchez loco citato, Suarius to.3. de Religione, lib.8.cap.8.nu.17., & Cardinalis de Lugo loco citato, docet vsum rerum, quæ vnico vsu consumuntur, distingui, ac posse separari à dominio, ac de facto fratres minores habere merum vsum, non autem

tem dominium etiam panis, ac vini, aliarumque rerum, quæ vnico vsu consumuntur. Hanc sententiam docuerunt Nicolaus tertius cap. *exijt*, §. *proindè cum vir Sanctus*, & ante ipsum Alexander quartus, & Gregorius nonus, quos citat Nicolaus Tertius.

10. Dicendum cum secunda sententia: vsus licitus facti distinguitur, ac potest separari à dominio rerum, etiam earum, quæ vnico vsu consumuntur.

11. Vt conclusionem probem, suppono primo vsum actualem rei distingui à facultate physica vtendi re. Probatur: nam potest aliquis habere facultatem physicam vtendi equo ad equitandum, & actu non vti, ac non equitare: potest habere facultatem physicam vtendi suo pane, illum comedendo, & actu non vti, nec comedere; ergo facultas physica vtendi potest separari, ideoque distinguitur ab vsu actuali.

12. Suppono secundo facultatem physicam vtendi re distingui, & esse separabilem à facultate morali licitè vtendi re. Probatur: nam fur, qui furatus est panem, habet facultatem physicam vtendi pane, eumque comedendi, & tamèn non habet facultatem moralem licitè vtendi, & comedendi, imò tenetur non comedere, sed restituere domino suo.

13. Suppono tertio facultatem moralem vtendi re aliam esse omninò dependentem etiam in conseruari à voluntate alterius, & ab eo pro libito reuocabilem; aliam esse non omninò dependentem à voluntate alterius, nec ab eo pro libito reuocabilem, & restrictiuam libertatis ipsius. Ex. gr. si diues det pauperi licentiam pro libito reuocabilem habitandi in domo diuitis, vtendi vestibus, & comedendi cibos, quos pauperi apponit in mensa, pauper habet ad hæc omnia facultatem moralem omninò dependentem à voluntate diuitis, cum diues habeat plenam potestatem expellendi pauperem, eique prohibendi, ne amplius habitet domi, ne vtatur vestibus, ne comedat cibos diuitis. E conuerso si diues se pauperi obligauerit ad ipsum alendum domi suæ, pauper habet facultatem manendi in domo diuitis, & vtendi alimentis, non omninò dependentem in conseruari à voluntate diuitis, nec ab eo reuocabilem: siquidem diues non potest pro libito licitè, neque validè pauperem expellere, illique negare alimenta.

His positis, probatur conclusio. Nam vsus licitus facti nihil aliud est, quam potestas moralis licitè vtendi re; sed potestas moralis vtendi rebus, etiam quæ vnico vsu consumuntur, potest separari à dominio talium rerum: ergo &c. Probatur minor: nam ad dominium non sufficit, vt sit facultas moralis vtendi re dependens etiam in conseruari à voluntate alterius, ab eoque pro libito reuocabilis, ideoque qui inuitatur ad mensam, licèt habeat facultatem vtendi cibis, qui illi apponuntur, tamen quia talis facultas pendet etiam in conseruari à voluntate inuitantis, & est pro libito inuitantis reuocabilis, non habet dominium ciborum, qui apponuntur: sed facultas moralis vtendi aliqua re potest esse omninò dependens etiam in conseruari à voluntate alterius: ergo potest dari sine dominio etiam rerum, quæ vnico vsu consumuntur.

14. Dicendum secundo: de facto fratres minores neque in particulari, neque in communi habent dominium rerum, quibus vtuntur, etiam panis, ac vini, & aliarum rerum, quæ vnico vsu consumuntur, sed solum habent vsum facti.

Probatur: nam ex dictis concl. 1. tunc haberent solum vsum sine dominio, cum haberent solum facultatem moralem licitè vtendi dependentem etiam in conseruari à voluntate alterius, & pro libito reuocabilem: sed habent solùm talem facultatem: ergo &c. Probatur minor: nam illam solùm facultatem habent, quam acceptant: sed non acceptant dominium, hoc est facultatem vtendi independentem, & irreuocabilem, sed solùm acceptant facultatem vtendi, dependentem etiam in conseruari, & pro libito reuocabilem: ergo &c. Confirmatur: nam dominium non acquiritur sine acceptatione: sed nolunt acceptare dominium, neque in particulari, neque in communi, sed acceptant solum vsum pro libito reuocabilem: ergo &c.

15. Addunt aliqui, quod vsus facti, seù facultas licitè vtendi re aliqua, non solum potest dari sine dominio, sed etiam sine omni iure ad vtendum, & quod de facto fratres minores non solum carent dominio, sed etiam carent omni iure ad vtendum rebus, quibus vtuntur, etiam ijs, quæ vnico vsu consumuntur. Fundamentum est, quia aliud est, quod dominus det seruo ex. gr. licentiam vtendi pane, eumque comedendi, imò præcipiat, vt comedat, aliud est, quod det ius comedendi: ergo licentia vtendi re potest dari sine iure vtendi. Ratio à priori est, quia ad ius non sufficit, vt sit facultas moralis vtendi, sed requiritur, vt sit facultas restringendi libertatem alterius: sed cum seruus accipit à domino licentiam pro libito reuocabilem ad comedendum, non accipit vllam facultatem restringendi libertatem domini: ergo accipit puram licentiam sine vllo iure vtendi. Hinc inferunt, quod quia fratres minores acceptant solum licentiam vtendi rebus, quibus vtuntur, ius autem non acceptant, habent purum vsum facti, seù puram facultatem moralem vtendi sine vllo iure ad vtendum.

16. His tamen non obstantibus, dicendum tertio cum Lessio lib. 2. cap. 3. dubit. 3. aliisque communitèr: vsus facti, seù potestas licitè vtendi etiam rebus, quæ vnico vsu consumuntur, dari non potest sine aliquo iure ad vtendum, adeoque fratres minores eo ipso, quod acceptant vsum, & licentiam vtendi, acquirunt aliquod ius pro libito reuocabile ad vtendum.

Probatur: nam tunc licentia, seù facultas

tas moralis licitè vtendi dari non posset sine aliquo iure ad vtendum, cum non posset dari sine facultate morali restringendi moralitèr libertatem, tùm domini dantis talem licentiam, tùm aliorum: sed dari non potest sine tali facultate morali restringendi libertatem; &c. ergo &c. Probatur minor: nam eo ipso, quod aliquis habeat à domino licentiam comedendi panem domini, habet potestatem moralem comedendi, ac restringendi libertatem domini, ne postquam comederit, postulet sibi solui pretium panis, vel aliud æquivalens: hanc autem potestatem moralem sic restringendi libertatem domini non habet, qui caret licentia comedendi panem domini. Similitèr qui habet à domino licentiam comedendi panem domini, habet potestatem moralem obligandi alios, ne ipsum impediant ab vsu talis licentiæ, & sic restringendi libertatem aliorum: ergo licentia vtendi rebus, etiam quæ vnico vsu consumuntur, semper est coniuncta cum aliquo iure, seù cum aliqua potestate morali restringendi tùm libertatem domini, qui dat licentiam, tùm libertatem aliorum.

Hinc sequitur, quod cum dominus dat alteri licentiam etiam pro libito reuocabilem ad vtendum re sua, cedit alicui iuri, se obligat ad aliquid, & dat alteri aliquod ius. Primo ergo qui dat alteri licentiam comedendi e. g. panem, cedit iuri, quod habet ad hoc, vt si alter comedat, teneatur soluere pretium, vel aliquam compensationem æqualem. Secundo obligat se ad nõ petendum pretium, vel aliam compensationem æqualem pro casu, pro quo alter comederet ante licentiam reuocatam. Tertio dat ius ad licitè comedendum, & sic ad restringendam libertatem domini, ne petat pretium, vel aliam compensationem. Quarto demum dat ius ad obligandum alios, ne se impediant ab vsu licentiæ datæ sibi à domino. Concluditur fratres minores habere ius, non quidem irreuocabile, sed reuocabile ad vsum rerum, quibus vtuntur: & quia ius pro libito reuocabile non sufficit ad dominium, non habent dominium.

17. Ad 1. distinguo maiorem: vsus distinctus à dominio genericè, & secundum totam suam latitudinem definitur *ius vtendi re aliena, salua ipsius substantia*, nego: vsus distinctus à dominio secundum aliquam sui speciem definitur allata definitione, concedo; & concessa minori; nego consequentiam. Per allatam definitionem definitur aliquis specialis vsus distinctus à dominio, non autem vsus distinctus à dominio sumptus genericè secundum totam suam latitudinem. Licet igitur ad vsum distinctum à dominio sufficiat, vt sit *ius vtendi re aliena, salua eius substantia*, tamen hoc non requiritur, sed sufficit, vt sit ius, vel facultas moralis pro libito reuocabilis ab altero, quamuis sit facultas alienandi rem, & destruendi eius substantiam. Ratio est, quia ad dominium non sufficit, vt sit facultas vtendi pro libito reuocabilis ab altero: ergo eo ipso, quod est pro libito reuocabilis, distinguitur à dominio. Hinc patet vsum, quem habent fratres minores, esse magis dependentem, sed extendi ad plura, quam vsum definitum loco citato. Est magis dependens, quia fratres minores habent vsum ita dependentem in fieri, & in conseruari à voluntate domini, vt sit pro libito reuocabilis: vsus autem definitus loco citato non est ita dependens, vt sit pro libito reuocabilis. At extenditur ad plura, quia fratres minores habent facultatem vtendi rebus, etiam illas consumendo, & alienando: qui autem habent vsum definitum loco citato, non possunt vti rebus alienis, illas consumendo, & alienando, sed solum salua ipsorum substantia.

18. Ad 2. distinguo maiorem: qui ità habet vsum rerum, vt possit illas non solùm consumere, sed etiam donare, vendere, & alienare, transferendo earum dominium, facultate pro libito reuocabili ab altero, habet non solum vsum, sed etiam dominium, nego: facultate irreuocabili, transeat; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Qui solum ex licentia domini pro libito reuocabili potest vti rebus, eas etiam consumendo, & alienando, proculdubio non habet dominium, sed solum vsum: fratres autem minores possunt non solum consumere, sed etiam alienare res, quibus vtuntur, facultate pro libito reuocabili ab eo, qui dat talem facultatem: ergo proculdubio non habent dominium talium retum. Iam licet nemo possit auctoritate propria transferre in alterum dominium, quod non habet, tamen ex auctoritate, & licentia domini, potest in alium transferre dominium, quod non habet. Proportionaliter nemo auctoritate propria potest in alium plus iuris transferre, quam habeat: at ex auctoritate, & licentia domini potest in alium transferre plus iuris, quam ipsemet habeat, & in hoc sensu est intelligenda allata regula iuris.

19. Ad 3. Lex citata loquitur de vsu independenti à voluntate hæredis. Cum igitur legatur vsus frumenti, vini, olei, & aliarum rerum, quæ vnico vsu consumuntur, ita vt facultas talibus rebus vtendi sit independens à voluntate alterius, & non sit ab altero reuocabilis, legatur non solum vsus, sed etiam dominium. At si facultas vtendi esset dependens à voluntate hæredis, & pro libito reuocabilis, non legaretur dominium, neque lex illa loquitur de hoc casu: sed fratres minores habent facultatem vtendi dependentem, & pro libito reuocabilem: ergo non habent dominium, sed merum vsum rerum etiam earum, quæ vnico vsu consumuntur.

20. Ad 4. Sanctus Thomas dicens, in rebus, quæ vnico vsu consumuntur, vsum non distingui à dominio, agit de vsu, seu facultate vtendi, quæ non sit pro libito reuocabilis. At non negat vsum, seu facultatem vtendi

pro libito reuocabilem distingui à dominio. Et quia mutuum consistit in hoc, vt detur facultas non reuocabilis pro libito ad vtendum rebus, quæ vnico vsu consumuntur, cum obligatione reddendi tantundem in eadem specie, ideo per mutuum datur dominium rerum. Si autem daretur facultas pro libito reuocabilis, non transferretur dominium.

21. Ad 5. Lege citata statuitur, ne vsusfructus independentes à voluntate domini, ac non reuocabiles pro libito, sint perpetui, ne si essent perpetui, dominia rerum remanerent inutilia. At si vsusfructus semper dependentes, & reuocabiles à domino sint perpetui, dominia non sunt inutilia, siquidem dominus pro libito reuocando facultatem vtendi, ac fruendi, potest ad se trahere vtilitatem talium rerum; sed vsusfructus, quem habent fratres minores, licet sit perpetuus, est pro libito reuocabilis: ergo non reddit dominium inutile.

22. Ad 6. Dominium rerum, quibus vtuntur fratres minores, manet apud Papam, & Sedem Apostolicam, siquidem Nicolaus tertius, Clemens quintus, alijque Pontifices, qui sederunt ante Ioannem vigesimum secundum acceptarunt hoc dominium, & fratribus minoribus reliquerunt solùm facultatem vtendi rebus, quibus vtuntur, reuocabilem pro libito Romanorum Pontificum. Hinc sequitur, quod si summus Pontifex præciperet minoribus, ne vterentur rebus, quæ apud ipsos sunt, obligarentur ex iustitia ad illis non vtendum, & si vterentur, peccarent contra iustitiam, quia vterentur rebus alienis, inuito domino.

23. Dum opponitur: fideles dantes eleemosynas fratribus minoribus, non habent intentionem donandi illas Papæ, nec Sedi Apostolicæ. Respondeo, quod fideles dant fratribus minoribus eleemosynas, vt illas acceptent, eisque vtantur iuxtà suam regulam: & quia fratres minores iuxta suam regulam acceptant pro se solum vsum, dominium autem acceptant pro Sede Apostolica; ideò dominium eleemosynarum transit ad Sedem Apostolicam: fratres autem minores acquirunt solum vsum, seu facultatem reuocabilem vtendi eleemosynis. Addo, quod tempore Ioannis vigesimi secundi, qui renuntiauit dominio eleemosynarum, dominium remanebat apud dantes. Cum enim fideles darent fratribus minoribus eleemosynas, vt illas acceptarent iuxta suam regulam; fratres autem minores acceptatent solùm vsum, & haberent intentionem, vt dominium remaneret apud eos, qui dabant eleemosynas; dominium remanebat apud eos, qui dabant eleemosynas. Post mortem Ioannis XXII. Romani Pontifices eius successores acceptarunt rursus dominium rerum, quibus vtuntur minores, vt habetur in priuilegijs Minorum, verbo *Paupertas*, & quoad pecunias, quarum dominium ex cap. *exijt* manebat apud dantes, donec expenderentur, tale dominium translatum fuit etiam ad Sedem Apostolicam à Martino V. & Paulo III. vt refert Emmanuel Rodriguez to. 2. quæstionũ regularium, quæst. 125. art. 6. dicto 1.

24. Licet autem Ioannes XXII. extrauaganti *ad Conditorem* docuerit, vsum rerum, quę vnico vsu consumuntur, non distingui à dominio, tamen hoc non definiuit, quia cum esset punctum puri iuris, non erat materia definibilis, eo pacto, quo punctum puræ grammaticæ non est materia definibilis, sed solum id docuit, tanquam priuatus doctor, in eoque errauit, vt notat Bellarminus lib 4. de Romano Pontifice, cap. 14. Suarius to. 2. in 3. par. disput. 28. sect. 2. Sanchez, & Cardinalis de Lugo locis citatis, alijque communiter. Definiuit quidem citata Extrauaganti Ioannes XXII. Christum habuisse dominium aliquarum rerum temporalium, quibus vtebatur, quia hoc cum spectaret ad intelligentiam Scripturæ, erat punctum definibile. Hæc autem definitio est certa, nec potest in dubium reuocari.

QVAESTIO CLXXI.

Vtrum vsus proprius rerum, quæ vnico vsu consumuntur, possit vendi, retento dominio?

1. VIdetur quod possit: primò quia potest gratis dari *vsus rerum*, quæ vnico vsu consumuntur, retento earum dominio, vt dictum est quæst. 170. ergo potest etiam pretio vendi vsus proprius earundem rerum, retento earum dominio &c.

2. Secundò quia vsus domus, vestis &c. distinguitur à dominio, potest ad annum, vel mensem vendi vsus domus, aut vestis, non vendendo, sed retinendo dominium: ergo quia vsus pecuniæ distinguitur à dominio, potest ad annum ex. gr. vendi vsus pecuniæ, retento dominio: ergo post annum potest repeti tota pecunia, & exigi aliquid plus pro vsu pecuniæ, adeoque licita erit vsura, quæ consistit in hoc, vt pro vsu pecuniæ accipiatur pretium vltra ipsam pecuniam.

3. Respondeo ex rebus, quarum dominium possumus habere, alias esse naturaliter fructiferas, vt agri, vineæ &c. alias esse naturaliter infructiferas, vt domus, vestis, pecunia &c. Ex rebus naturaliter infructiferis aliæ sunt, quæ vsu non consumuntur, vel saltem non consumuntur vnico vsu, vt domus, vestis &c. aliæ sunt, quæ consumuntur vnico vsu proprio talium rerum, vt frumentum, vinum, oleum, & omnia, quæ ordinantur ad cibum, & potum; pecuniæ etiam, quippe quarum vsus proprius est commutatio, per quam licèt non consumantur physicè ipsæ pecuniæ, consumuntur moraliter, in quantùm amittitur earum dominium.

Certum est posse licitè, & validè vendi fructus rerum fructiferarum, retinendo earum domi-

dominium, eo pacto, quo potest quis vendere fructum annuum agri, vel vineæ, retinendo dominium agri, & vineæ. Certum etiam est posse licitè, & validè vendi vsum propriũ rerum, quæ vel non consumuntur vsu, vel non consumuntur vnico vsu, retinendo earum dominium, eo pacto, quo per locationem annuam domus, aut vestis, venditur vsus annuus domus, aut vestis, retinendo dominium ipsarum, ideoque post annum locanti non solùm debet restitui domus, sed etiam pretium vsus annui.

4. Quæritur, vtrum possit vendi vsus proprius pecuniæ, frumenti, vini, olei, & aliarum rerum, quæ vnico vsu consumuntur, retinendo earum dominium.

Dicendum, quod non potest. Ratio est, quia vel venderetur vsus actualis, vel ius irreuocabile vtendi, vel facultas vtendi reuocabilis: nihil horum potest vendi, retinendo dominium: ergo &c. Probatur prima pars minoris. Vsus enim consistens formaliter, vel æquiualenter in hoc, vt vendens amittat dominium, non potest vendi, retinendo dominium: sed vsus actualis proprius panis, vini, pecuniæ, & aliarum rerùm, quæ vnico vsu consumuntur, vel quarum dominium vnico vsu amittitur, consistit formaliter, vel æquiualenter in hoc, vt vendens amittat earum dominium: ergo non potest vendi, retinendo dominium.

Probatur secunda pars. Ius enim irreuocabile ad vtendum etiam vnico vsu pecunia, frumento, vino &c. & alijs rebus, quæ vnico vsu consumuntur, vel amittuntur, non est distinctum, & separabile ab earum dominio, vt dictum est quæst. 170. ergo non potest licitè, neque validè vendi, retinendo earum dominium.

5. Probatur tertia pars. Facultas enim reuocabilis vtendi rebus, quæ vnico vsu consumuntur, non est æstimabilis vllo pretio distincto à pretio dominij; sed quod non est æstimabile vllo pretio distincto à pretio dominij, neque licitè, neque validè vendi potest, retento dominio: ergo &c. Probatur maior: nam facultas reuocabilis vtendi non est æstimabilis pretio maiori, quam dominium, seu facultas irreuocabilis vtendi, vt ex se patet: nec est æstimabilis pretio minori, vel æquali: ergo &c. Probatur, quod non sit æstimabilis pretio minori, nec æquali. Nam eo ipso esset æstimabilis pretio maiori, quam dominium. Dominium enim centum aureorum ex. gra. est solum æstimabile centum aureis, ideoque qui vendit dominium centum aureorum, solùm potest obligare ementem ad soluendos centũ aureos, & non potest obligare ad soluendos loco centum aureorum centum & decem aureos ex. gr. sed si facultas reuocabilis vtendi per annum centum aureis, posset vendi decem aureis, retento dominio, eo ipso is, cui venditur facultas reuocabilis vtendi centum aureis per annum, obligaretur ad soluendum pro centum aureis centum, & decem aureos: ergo facultas reuocabilis vtendi centum aureis venderetur pretio maiori, quam posset vendi dominium, seu facultas irreuocabilis vtendi centum aureis. Ex proportionali ratione, si facultas reuocabilis vtendi venderetur æquali pretio, ac dominium centum aureorum, facultas reuocabilis venderetur pretio duplo maiori, quam dominium centum aureorum: siquidem is, cui venderetur dominium centum aureorum, obligari solùm posset ad reddendum æquale, hoc est totidem centum aureos; is, cui venderetur sola facultas reuocabilis vtendi centum aureis, obligaretur ad soluendum ducentos aureos, centum nimirum pro dominio retento, & alios centum pro facultate reuocabili vtendi. Cõfirmatur: nam facultas reuocabilis vtendi centum aureis ex. gr. ad summum tantum valet, quantum valet simul dominium, & vsus centum aureorum; sed dominium, & vsus simul centum aureorum valent solùm centum aureis: ergo facultas reuocabilis vtendi centum aureis non potest vendi, nisi centum aureis, adeoque is, cui vendita est facultas vtendi centum aureis, soluendo centum aureos, soluit pretium adæquatum: ergo si exigatur aliquid aliud in pretium, exigitur vltra pretium adæquatum, & sic peccatur contra iustitiam.

6. Concluditur vsum proprium rei, quæ vnico vsu consumitur, non posse vendi sine dominio: & quia pretium æquale dominij centum aureorum ex. gr. sunt centum aurei, non potest vendi vsus centum aureorum maiori pretio, quam centum aureis, adeoque si quis vendens vsum centum aureorum obliget ad soluendum aliquid vltra centum aureos, est iniustus, ac peccat, & proinde vsura iuri naturæ est prohibita, & illicita, & contra iustitiam, & obligat ad restitutionem. Vtrum dans pecuniam mutuam possit obligare ad reddendum aliquid vltra æqualem pecuniam, non pro vsu pecuniæ, sed pro lucro cessante, pro damno emergente, vel ex alijs capitibus, examinatur à Theologis moralibus suis locis.

7. Infertur, quæ sit differentia inter mutuum, & commodatum. Commodatum est, cum datur alicui ad vtendum res, quæ non consumitur vnico vsu, cum obligatione reddendi eamdem numero rem, puta cum datur ad vtendum domus, vestis &c. cum obligatione reddendi eamdem numero domum, vestem &c. Mutuum est, cum datur ad vtendum res, quæ vnico vsu consumitur, vel alienatur, puta frumentum, vinum, oleum, pecunia &c. cum obligatione reddendi rem eiusdem speciei, licèt non sit eadem numero: puta cum datur ad vtendum frumentum, cum obligatione reddendi frumentum eiusdem speciei. In commodato non transfertur dominium. In mutuo transfertur dominium. Pro commodato potest accipi pretium vsus: pro mutuo non potest accipi pretium vsus distinctum à pretio dominij: ex. gr. qui dat mutuum modium

dium frumenti, non potest exigere aliud, quam modium frumenti, & si exigat plus, est vsurarius.

8. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia licèt vsus, seu facultas vtendi, si sit reuocabilis, distinguatur, & sit separabilis à dominio, tamen non est vendibilis seorsim à dominio, cum tanti valeat, quanti dominium simul, & vsus, vt ostensum est.

9. Ad 2. distinguo antecedens: quia vsus domus, aut vestis vtcumque distinguitur à dominio, potest vendi, retento dominio, nego; quia ita distinguitur à dominio, vt non consistat in ipsa destructione, concedo; & nego consequentiam. Vsus domus, aut vestis potest vendi, retento dominio, quia non consistit in ipsa destructione dominij. At vsus actualis pecuniæ, frumenti &c. consistit in ipsa destructione dominij, ideoque non potest vendi, retento dominio, nec vendi potest pretio distincto à pretio dominij.

QVÆSTIO CLXXII.

Vtrum dominium acquiratur ante traditionem, & possessionem?

1. VIdetur nunquam dominium acquiri ante traditionem, & possessionem. Vt enim statuitur lege *Traditionibus*, cod. *de pactis, traditionibus, & vsucapionibus, dominia rerum, non nudis pactis comparantur*: ergo &c.

2. Respondeo possessionem, vt docet Paulus Iurisconsultus, leg. 1. §. 1. ff. de *acquirenda possessione* dici à pedum positione, quia pedum positio est præcipuus actus, quo apprehenditur possessio rerum immobilium. Possessio satis communiter definitur ex Hostiensi, Azone, & alijs *rei corporalis detentio corporis, & animi, iurisque adminiculo*. In idem recidit definitio, qua possessio definitur à Couarruuia ad regulam *possessor*: *Apprehensio rei corporalis, vera, vel ficta, corpore, & animo, iurisque adminiculo*. Dicitur *apprehensio, seu detentio rei corporalis*, quia iurium, & rerum incorporalium, sicut non datur propria apprehensio, vel detentio, ita non datur propria possessio, sed quasi possessio. Si verò dicamus etiam iura, & res incorporales propriè possideri, & velimus earum possessionem allata definitione comprehendere, expungenda est particula illa *corporalis*. Dicitur *detentio, seu apprehensio vera, vel ficta*, quia aliquando verè apprehendimus res corporales possidendas, manibus quidem, si sint res mobiles, vt cum manibus apprehendimus, ac detinemus gemmam in littore maris inuentam, vel pedibus, eorumque positione, si sit res immobilis, vt cum intramus in agrum possidendum. Aliquando verò res non apprehenditur verè, sed fictè per aliquem actum, qui fictione iuris censetur moralis apprehensio rei. Dicitur *corporis, & animi*, quia ad comparandam possessionem non sufficit, vt res apprehendatur, ac detineatur solo corpore, vel solo animo, sed requiritur, vt apprehendatur animo simùl, & corpore: ex. gr. vt quis acquirat possessionem gemmæ in littore maris inuentæ, non sufficit, vt eam manu corporaliter apprehendat, nisi habeat animum illam sibi vindicandi, nec sufficit, vt habeat animum illam sibi vindicandi, nisi corporaliter etiam apprehendat. Demum dicitur, *& iuris adminiculo*, quia ad possessionem requiritur, vt ius non resistat, reddendo apprehensionem corporis, & animi moraliter nullam, & inualidam in ordine ad possessionem comparandam.

3. Possessio diuiditur in naturalem, & ciuilem. Possessio ciuilis est, quæ solo animo retinetur. Quamuis enim ad acquirendam primo possessionem ciuilem requiratur, vt res apprehendatur animo simul, & corpore, tamen aliquando ad retinendam possessionem ciuilem sufficit, vt retineatur solo animo: ex. gr. cum dominus abest, & alius inuadit possessionem agri, vel domus, absente domino, dominus absens solo animo retinet ciuiliter possessionem sui agri, vel domus. Possessio naturalis est, qua res retinetur animo simùl, & corpore, altero retinente possessionem ciuilem: ex. gr. qui domino absente, & ignorante, inuasit possessionem agri ciuiliter possessi à domino, possidet agrum solum naturaliter animo simùl, & corpore. *Possessio ciuilis*, & naturalis aliquando separantur, aliquando coniunguntur: ex. gr. cum dominus præsens possidet agrum, suum animo simùl, & corpore, possidet ciuiliter simùl, & naturaliter. At cum domino absente, & ciuiliter possidente agrum suum, alius inuadit possessionem talis agri, dominus absens possidet suum agrum ciuiliter tantum, non naturaliter: inuasor possidet naturaliter tantum, non ciuiliter.

4. Debet aduerti ex Molina tract. 1. disp. 12. & 17. quod dum possessio definitur *detentio, vel apprehensio rei &c.* definitur potius possessio causalis, seù causa possessionis, quam ipsa possessio formalis. Ratio est, quia apprehensio, ac detentio rei non tam est ipsa formalis possessio, quam causa possessionis. Possessio igitur formalis definitur à Bartholo Lege *in principio*, ff. *de acquirenda possessione, ius insistendi rei non prohibitæ possideri*. Hæc definitio reijcitur à Molina tract. 2. disput. 17. & à Cardinali de Lugo disput. 2. sect. 4. num. 64. Nam fur verè possidet rem alienam, & tamen iniustè, ac non iure possidet, adeoque non habet ius insistendi rei alienæ: ergo ad possessionem formalem non requiritur, vt sit ius insistendi rei. Melius ergo possessio formalis definitur à Molina loco citato, *insistentia actualis, aut quasi habitualis in re aliqua, ex apprehensione, corpore, & animo iuris adminiculo proueniens*. Igitur fur licet non habeat ius insistendi in re, tamen verè insistit rei, quam animo, & corpore apprehendit. Et licet

cet lex non det furi ius insistendi in re, tamen fur verè insistit rei, nec ius resistit tali insistentiæ, nec reddit illam moraliter nullam, & inualidam, sed relinquit validam, ideſt veram, & realem, quamuis illicitam.

5. His circa possessionem præmissis, ad quæstionem in titulo propositam, dicendum primo, quod ad acquirendum dominium regulariter non sufficit titulus emptionis, donationis &c. sed requiritur traditio, vel alius actus ex ijs, quibus comparatur possessio. Probatur ex lege, *traditionibus*, cod. *de pactis* §. *per traditionem*, & quatuor alijs sequentibus, & ex institutis de rerum diuisione, & alijs iuribus citatis à Couarruuia 2. variarum resolution. cap. 17. num. 1.

6. Dicendum secundo: in aliquibus casibus expressis à iure, dominium acquiritur per solum titulum ante traditionem, & ante actus, quibus comparatur possessio. Primus casus est, quando Ecclesijs, Monasterijs, Hospitalibus, & quibusdam alijs locis pijs, Ciuitatibus etiam, vel in redemptionem captiuorum hæreditas aliqua, vel legatum, aut fideicommissum est relictum, vel titulo donationis aliquid eis datum, aut etiam venditum est, statim ante traditionem transit ad ea dominium, adeoque si ante traditionem vendantur, aut tradantur alteri emptori, inualida est talis ventio. Ita statuitur lege *inter diuinam*, cod. *de sacrosanctis Ecclesiis*.

7. Secundus casus est. Hæres, siue ex testamento, siue ab intestato si succedat in bonis defuncti, statim, ac hæreditatem adit, & profitetur se illam acceptare, ante traditionem, & ante actum possessiuum acquirit dominium bonorum defuncti. Ita statuitur leg. *cum hæredes*, ff. *de acquirenda possessione* per hæc verba: *Cum hæredes instituti sumus, adita hæreditate, omnia quidem iura ad nos transeunt: possessio autem nisi naturaliter apprehensa sit, ad nos non pertinet.* Imò in regno Galliæ, & in multis locis Italiæ, lege speciali talium locorum etiam possessio hæreditatis transit ad hæredem per solam aditionem, seù acceptationem ante traditionem, & ante alium actum possessiuum. Antequam hæres acceptet hæreditatem, hæreditas dicitur iacere, quia caret domino, licet hæres habeat ius ad rem.

8. Tertius casus est. Quando aliquid designatum in indiuiduo, vt talis fundus, aut talis seruus legatur alicui, statim, ac hæres adit hæreditatem, Legatarius etiam ignorans acquirit dominium rei legatæ: imò ex iuris fictione censetur acquisiuisse dominium rei legatæ ab ipsa morte testatoris. Ita colligitur ex lege *à Titio*, ff. *de furtis*, ex lege *si tibi* §. *cum seruus*, ff. *de legatis*, vt docent glossa, & communis sententia. Quando verò legatur alicui aliquid, certum quidem in quantitate, incertum autem in indiuiduo, ex. gr. tanta pecunia, tantum frumentum &c. licet adita hæreditate, legatarius non comparet dominium illius, vtpotè, quod incertum est, conceditur tamen legatario actio hypothecaria, per quam bona defuncti ad quemcumque peruenient, manent hypothecata, & obligata pro solutione talis legati, vt habetur lege 1. cod. *communia, de legatis*, & vt docet communis opinio. Eadem actio hypothecaria conceditur legatario, cum aliquid est legatum in singulari, & in indiuiduo. Tunc enim si res legata culpa hæredis consumpta fuerit, vel delata in regionem longinquam, obligantur bona hæreditaria pro solutione legati.

9. Quartus casus est. Cum quis aliquid alteri donauerit ea lege, vt donatarius alimenta det donatori, si donatarius alimenta non det, statim ante traditionem dominium rei donatæ reuertitur ad donatorem. Ita habetur leg. 1. cod. *de donationibus, quæ sunt modo*.

10. Quintus casus est. Quando vnus aliquid donauit alteri cum eo pacto, seù modo, vt finito certo tempore, res illa deueniret ad quemdam tertium, transacto tempore statuto, dominium rei transit ad illum tertium etiam absentem, & ignorantem. Ita docent Decius, & alij, quos refert Couarruuias 1. variar. resolution. cap. 14. num. 2. & colligitur ex lege *quoties*, cod. *de donationibus, quæ sunt modo*, licet contradicant Couarruuias, & alij.

11. Sextus casus est. In regno Castellæ, lege 45. Tauri sancitum est, vt mortuo possessore maioratus, possessio tùm ciuilis, tùm naturalis bonorum maioratus transeat ad legitimum successorem, non obstante, quod alius occupauerit possessionem talium bonorum. Si transit possessio ante traditionem, à fortiori transit dominium.

12. Septimo dicunt aliqui, quod Princeps eo ipso, quod donat, aut vendit aliquid, vel alium contractum celebrat translatiuum dominij, ante traditionem transfert dominium. Fundamentum est, quia Princeps, cuius est leges condere, potest per suam voluntatem transferre dominium ante traditionem: ergo verisimile est, quod velit, adeoque transferat. Probabilius tamen est, vt docent Couarruuias, Molina, & alij, quod Princeps cum facit contractus oneroſos, non transferat dominium ante traditionem. Ratio est, quia præsumitur velle contrahere eo pacto, quo contrahunt alij. At verò cum donat, aut dat priuilegia, transfert dominium ante traditionem, quia tunc præsumitur eam esse voluntatem Principis. Confirmatur ex capite *si tibi absenti, de præbendis in* 6. vbi statuitur collationem beneficij sufficere ad translationem dominij.

13. Ad argumentum in contrarium respondeo leges illas esse intelligendas, quod regulariter dominia non acquirantur ante traditionem, licet in casibus quibusdam ex speciali dispositione legum acquirantur ante traditionem.

QVÆ-

QVAESTIO CLXXIII.

Vtrum ius, & dominium sit aliquid physicum, vel morale, intrinsecum, vel extrinsecum subiecto?

1. VIdetur non posse explicari, in quo formaliter consistat ius, & dominium. Primo enim ius, & dominium creatum, tum proprietatis, tùm iurisdictionis non identificatur cum subiecto, id est cum eo, qui est dominus, & habet ius: Petrus enim, qui est dominus agri ex. gr. potest existere, & non esse dominus agri; ergo ius, & dominium agri est aliquid superadditum subiecto, hoc est Petro: & quia potest existere Petrus, & ager, absque eo, quod Petrus sit dominus agri, ius, & dominium agri superaddit aliquid distinctum à Petro, & agro simùl existentibus. Similiter potest existere ille homo, qui est rex, & non esse rex: ergo ius, & dominium iurisdictionis in regnum distinguitur realiter à subiecto, hoc est ab illo homine, qui est rex. Idem dic de alijs iuribus, ac dominijs iurisdictionis.

2. Secundo ius, & dominium non est accidens intrinsecum subiecto. Infans enim ex. gr. qui sit dominus agri, vel sit rex, per hoc præcisè, quod habeat ius in agrum, vel regnum, nullum accidens intrinsecum habet, quo careret, si non esset dominus agri, vel regni.

3. Tertio si dicatur ius, & dominium esse quoddam accidens, non physicum, sed morale intrinsecum subiecto iuris, ac dominij: contra est, quia omne ens morale debet fundari in aliquo physico, & cum aliquo identificari: sed non potest explicari, quid sit illud physicum, in quo fundatur, & cum quo identificatur hoc accidens morale iuris, ac dominij: ergo &c.

4. Quarto si dicatur hoc accidens morale iuris, ac dominij fundari in actu physico voluntatis, quo Deus, vel Communitas, vel aliquis alius, potestate accepta à Deo, vel à communitate, voluerunt dare alicui homini, puta Petro, ius, & dominium iurisdictionis, vel proprietatis: contra est, quia non potest explicari, quodnam sit obiectum volitum per actum, quo Deus ex. gr. voluit dare Sauli ius in regnum Israelitarum. Si enim hoc ius identificatur cum illo actu voluntatis, Deus volens dare Sauli ius in regnum, nihil aliud voluit, quam ipsum suum velle, quod est absurdum, & inexplicabile. Si hoc ius distinguitur ab actu, quo Deus voluit dare ius, redit difficultas, & quæritur, quid tandem sit distinctum ab actu volente dare ius, ipsum ius volitum?

5. Respondeo, quod alia est quæstio, qua quæritur, quid res metaphysicè sit? Cui quæstioni respondetur, afferendo definitionem metaphysicam rei constantem ex genere, & differentia: alia est quæstio, qua quæritur, quid res physicè sit, cui respondetur, assignando præcipuè formam physicam, per quam constituuntur res. Ex. gra. alia est quæstio, qua quæritur, quid metaphysicè sit homo, cui respondetur, afferendo definitionem hominis, ac dicendo, quod homo est *animal rationale*: alia est quæstio, qua quæritur, quid physicè sit homo, seu per quam formam constituatur, cui respondetur, dicendo, quod homo constituitur per animam rationalem distinctam à corpore, & informantem corpus. Cum ergo licet qu. 156. & 157. responderimus quæstioni, qua quæritur, quid metaphysicè sit ius, & dominium, afferendo definitiones metaphysicas iuris, ac dominij, adhuc non responderimus quæstioni, qua quæritur, per quam formam vltimo constituatur ius, & dominium, per formam physicam ne, an moralem, intrinsecam, an extrinsecam subiecto, debemus huic quæstioni respondere. Quia verò ius, & dominium creatum deriuatur à diuino, iuxta illud Apostoli ad Rom. 13. *Non est potestas, nisi à Deo*, primò explicandum est, quid physicè sit ius, & dominium diuinum? Deinde quid physicè sit ius, & dominium creatum?

6. Dicendum igitur primo: ius, & perfectum dominium, tùm proprietatis, tum iurisdictionis, per quod Deus potest disponere de omnibus creaturis in quoslibet vsus, prout decet optimum, & sapientissimum, est identificatum cum Deo, & cum essentia diuina.

Probatur: nam hoc ius, & dominium diuinum est perfectio simplicitèr simplex necessariò conueniens Deo, siquidem Deus cum sit ens primum, à quo omnia alia entia essentialiter pendent, tum in fieri, tùm in conseruari, essentialitèr est Dominus, & Princeps omnium aliarum rerum, dominio prorsus inabdicabili; sed omnis perfectio simpliciter simplex necessario conueniens Deo identificatur cum Deo, & cum diuina essentia: ergo &c. Si autem dominium diuinum sumatur relatiuè, in quantum est potestas disponendi de creaturis actu Deo subiectis, constituitur partim per essentiam diuinam, partim per relationem subiectionis, qua creaturæ actu existentes, sunt actu Deo subiectæ, vt explicatum est qu. 165.

7. Dicendum secundò: ius, & dominium creaturarum, tùm proprietatis, tùm iurisdictionis, distinguitur realiter à subiecto, hoc est ab ipsa creatura habente ius, & dominium. Probatur. Nam potest ex. gra. existere Petrus, & existere ager, vel domus, absque eo, quod Petrus sit dominus agri, vel domus, imò absque eo, quod Petrus habeat vllum ius in agrum, aut domum; ergo ius, aut dominium proprietatis, quo Petrus est dominus agri, vel domus, distinguitur realiter à Petro, & ab agro, vel domo simul existentibus. Rursus potest existere ille homo, qui est Rex alicuius regni, & simul existere regnum, absque eo, quod ille homo sit Rex, & dominus regni dominio iurisdictionis

iurisdictionis: ergo dominium iurisdictionis, quo aliquis est rex, & dominus regni, distinguitur ab eo, qui est rex, & à regno. Idem dic de aliis iuribus, & dominijs etiam naturalibus. Cum enim ex dictis supra possimus priuari iuribus etiam naturalibus per legem, vel per liberam renunciationem, etiam iura naturalia sunt separabilia, adeoque distincta à nobis.

8. Quæritur igitur, per quam formam ille homo, qui est dominus agri, & secundum se præcisè est indifferens ad hoc, vt sit dominus, vel non sit dominus talis agri, constituatur formaliter dominus agri: per quam formam ille, qui est Rex, vel Pontifex, & secundum se præcisè est indifferens ad hoc, vt sit Rex, vel non sit Rex, sit Pontifex, vel non sit Pontifex, constituatur formaliter Rex, vel Pontifex. Huic quæstioni respondendo.

9. Dicendum tertio: omnia dominia, & iura creaturarum consistunt formaliter, vel saltem fundamentaliter proximè in actu legis naturalis, aut positiuæ fauente ijs, quibus conceditur ius, & dominium, & grauante alios, eorumque libertatem restringente.

Probatur, & explicatur. Petrus ex. gra. habet ius naturale mouendi pro libito manus, & pedes &c. habet ius ad hoc, vt alius illum non interficiat, vt illi non amputet manus, pedes &c. vt non impediat, ne Petrus liberè moueat manus, pedes &c. Hæc iura consistunt formaliter, vel fundamentaliter in actu legis naturalis fauente Petro, & restringente libertatem aliorum. Si verò quæratur, quid sit talis actus legis fauens Petro, dico quod est actus quidam concessiuus, quo Deus vt auctor naturæ dicit Petro, *moue manus, & pedes, prout vis in tuam vtilitatem, & prohibe alijs in tuam vtilitatem, ne te impediant à motu manuum, & pedum, ne te interficiant, ne amputent tibi manus, aut pedes, &c.* Si quæratur, quis sit actus legis grauans alios, dico, quod est actus præceptiuus, quo Deus per legem naturalem alijs dicit, *ne impedias Petrum à libero motu manuum, & pedum: ne illum interficias, ne mutiles: sed sine illum quoad vsum membrorum frui sua libertate.* Debet autem aduerti iuxta doctrinam grammaticorum sub modo grammaticaliter imperatiuo contineri etiam modos, qui verè non sunt imperatiui, sed purè concessiui, vel permissiui &c. In casu nostro actus legis fauens mihi, ac dicens: *Moue manus, & pedes, prout vis,* licet explicetur per modum grammaticaliter imperatiuum, non est imperatiuus, sed purè concessiuus: actus grauans libertatem aliorum, illique dicens: *Ne impediatis Petrum &c.* verè est imperatiuus, ac præceptiuus. Proportionaliter pater lege naturæ habet ius iurisdictionis ad præcipiendum filijs. Hoc ius formaliter, vel fundamentaliter consistit in actu concessiuo legis naturalis, quo Patri dicitur *præcipe filijs in eorum vtilitatem*, & in actu imperatiuo, quo dicitur filijs: *obedite parentibus præcipientibus in vestram vtilitatem.* Sanctus Petrus, eiusque successores Romani Pontifices lege diuina habent ius iurisdictionis ad præcipiendum omnibus ouibus Christi, hoc est omnibus Christianis in eorum vtilitatem, in ordine ad finem supernaturalem. Hoc ius consistit formaliter, vel fundamentaliter in actu concessiuo simul, & imperatiuo, quo Christus, qui est Deus simul, & homo, dixit Petro, eiusque successoribus vsque ad finem mundi: *pasce oues meas*, hoc est *impera ouibus meis, eaque omnia circa illas exerce, quæ existimaueris conducere ad ipsarum bonum spirituale, & supernaturale,* & in actu, quo præcepit ouibus, hoc est Christianis: *obedite Petro, eiusque successoribus in ijs, quæ spectant ad finem supernaturalem.* Rex lege positiua humana habet dominium iurisdictionis in suum regnum. Hoc dominium, vel ius formaliter, vel fundamentaliter consistit in lege lata ab ipso regno, cum regem eligens, dixit illi, eiusque successoribus: *præcipite nobis in nostram vtilitatem*, & singulis, qui sunt in regno: *obedite regibus præcipientibus in vestram, vel communem vtilitatem.*

10. Sed quæritur, vtrùm actus, quo lex aliquid præcipit, vel prohibet, concedit, vel permittit, sit actus intellectus, an voluntatis?

Respondeo, quod de hoc puncto ex professo egi to. 1. quæst. 60. ideoque nihil hoc loco addendum.

11. Dicendum quartò: dominia, & iura creaturarum physicè, & à parte rei consistunt formaliter in solis actibus legis, & si dantur relationes prædicamentales modales, in relationibus prædicamentalibus, per quas subiectum iuris, ac dominij refertur ad actus legis: moraliter autem, & iuxta nostrum modum concipiendi consistunt solùm fundamentaliter in actibus legis, formaliter consistunt in quibusdam perfectionibus moraliter intrinsecis subiecto.

12. Probatur prima pars. Nam iura, & dominia physicè, & à parte rei consistunt formaliter in ijs formis, per quas physicè, & à parte rei homines constituuntur formaliter domini, & habentes alia iura; sed physicè, & à parte rei homines constituuntur formaliter domini, & habentes iura per explicatos actus legis, vel per relationem modalem intrinsecã ipsis ad tales actus, si dantur relationes modales; ergo &c.

13. Probatur secunda pars. Nam cum concipimus aliquem esse Pontificem, Regem, Episcopum &c. concipimus Pontificatum, Regnum, Episcopatum &c. per modum cuiusdam dignitatis permanentis, & intrinsecæ subiecto, quæ resultauerit ex electione, & ex actu legis dicente illis: *pasce oues meas, regna &c.* sed hæc dignitas intrinseca subiecto non est aliquid physicum, sed morale, & rationis per nostrum modum concipiendi, resultans ex actu legis, tanquam ex proximo fundamento: ergo &c.

14. Ad argumenta contraria patet ex dictis. Ad 1. enim concedimus iura, & dominia

nia creaturarum realiter distingui à subiecto, vt dictum est concluſ. 2.

15. Ad 2. concedimus iura, & dominia creaturarum non consistere physicè, & à parte rei in aliquo accidente physicè intrinseco subiecto, sed in extrinseco actu legis, & fortasse in relatione intrinseca subiecti ad actum legis, vt explicatum est conclusione 3. & 4. moraliter autem consistere in aliquo intrinseco subiecto per nostrum modum concipiendi resultante ex actu legis.

16. Ad 3. Iam explicatum est, quid sit hoc accidens morale, & in quo fundetur, & cum quo realiter identificetur.

17. Ad 4. Dictum est tom. 1. quæst. 60. actum voluntatis, quo Deus voluit dare Sauli ex. gr. ius ad regnum, habuisse pro obiecto actum concessiuum intellectus aliquo pacto distinctum ab actu voluntatis.

TRACTATVS XVIII.

De Iustitia, & iniustitia.

QVÆSTIO CLXXIV.

Vtrum iustitia bene definiatur constans, & perpetua voluntas ius suum vnicuique tribuendi?

S. Th. qu. 58. art. 1.

1. VIdetur non benè definiri: primo quia voluntas dicitur, vel potentia volitiua, vel actus volendi: sed iustitia neque est potentia volitiua, neque actus volendi, sed est habitus: ergo &c.

2. Secundo si iustitia deberet esse essentialiter voluntas constans, & perpetua, homo iustus non posset per inconstantiam amittere iustitiam: siquidem voluntas perpetua non potest amitti; sed homo iustus potest per inconstantiam amittere iustitiam, & euadere iniustus; ergo &c.

3. Tertio ad solum Principem spectat tribuere vnicuique suum ius: ergo si iustitia esset voluntas tribuendi vnicuique ius suum, esset virtus propria Principis, & non conueniret priuatis.

4. Respondeo, quod quia cum Sancto Thoma quæst. 57. egimus de iure, in ordine ad quod definitur iustitia, sequitur, vt cum eodem quæst. 58. agamus de ipsa iustitia, ac primo de eius definitione.

5. Iustitia igitur definitur ab Vlpiano, quem sequuntur non solùm Iurisperiti, sed etiam Philosophi, & Theologi cum Sancto Thoma hac quæst. 58. art. 1. *constans, & perpetua voluntas ius suum vnicuique tribuendi*. Prima pars definitionis *constans, & perpetua voluntas*, explicat genus, in quo iustitia conuenit cum alijs virtutibus voluntatis. Omnes enim virtutes voluntatis conueniunt in hoc, quod sunt voluntas habitualis constans, & perpetua, hoc est habitus voluntatis difficilè mobilis, quo velimus operari secundum honestatem, & obligationem talis virtutis, non semel, aut bis, sed semper, & perpetuo. Hoc autem significatur, cum dicitur, quod iustitia est constans, & perpetua voluntas, subintellige habitualis. Secunda pars definitionis, quæ est, *ius suum vnicuique tribuendi*, explicat differentiem iustitiæ ab alijs virtutibus, quæ differentia desumitur per ordinem ad proprium obiectum formale: sed, vt dictum est qu. 158. obiectum formale iustitiæ est honestas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius: ergo differentia iustitiæ ab alijs virtutibus est, quod velit tribuere vnicuique id, ad quod habet ius, ex hoc ipso motiuo, quia honestum est tribuere vnicuique id, ad quod habet ius.

6. Addit Sanctus Thomas articulo citato, quod allata definitio Vlpiani posset in meliorem formam reduci, dicendo, quod *iustitia est habitus, per quem aliquis constanti, & perpetua voluntate ius suum vnicuique tribuit*, subintellige ex hoc motiuo, quia honestum est ius suum vnicuique tribuere.

7. Addit secundo, quod in idem recidit definitio, qua iustitia definitur ab Aristotele 5. Ethicorum cap. 1. & 5. *habitus, per quem aliquis dicitur operatiuus secundum electionem iusti*. Operari autem iustum nihil aliud est, quam operari id, ad quod vnusquisque habet ius.

8. Ad 1. Nomine voluntatis aliquando intelligitur potentia volendi, aliquando habitus volendi, qui dici etiam solet voluntas habitualis. In allata ergo definitione nomine voluntatis intelligitur habitus, vt explicatum est.

9. Ad 2. Nomine voluntatis constantis, & perpetuæ intelligitur habitus difficilè mobilis, & amisibilis, licet simpliciter possit amitti. In hoc sensu est de essentia iustitiæ, & cuiuslibet virtutis moralis, vt sit voluntas constans, & perpetua. Ideo qui sunt benè dispositi ad exercendos actus iustitiæ, sed adhuc non habent habitum simpliciter difficilè mobilem, non sunt simpliciter iusti, vt docet Aristoteles 2. Ethic. cap. 4. Nomine etiam voluntatis perpetuæ intelligitur habitus, quo quis inclinatur ad volendum operari, non semel, aut bis, sed semper, & perpetuo, secundum honestatem, & obligationem virtutis.

10. Ad 3. Respondeo cum Sancto Thoma ad 5. distinguo antecedens: solius Principis est tribuere vnicuique ius suum, imperando, dirigendo, & etiam cogendo subditos ad tribuendum vnicuique ius suum, concedo: solius Principis est executiuè tribuere vnicuique ius suum, nego; & nego consequentiam. Ad solum Principem pertinet dirigere, & per imperium etiam cogere subditos ad tribuendum vnicuique ius suum, ideoque hæc iustitia gubernatiua est propria Principis. At vnusquisque subditorum, & priuatorum debet tribuere alijs id, ad quod habet ius, ideoque iustitia executiua conuenit etiam subditis, & priuatis.

QVÆ-

QVÆSTIO CLXXV.

Vtrum iustitia sit semper, & speciali ratione ad alterum?

S. Thom. quæst. 58. art. 2.

1. PRimo videtur iustitia, & iniustitia non semper esse ad alterum, sed aliquando esse ad se ipsum. Qui enim interficit se ipsum contra legem, quæ id prohibet, est iniustus contra se ipsum, cum faciat contra ius, quod ipsemet habet, ne interficiatur; cum verò suam vitam conseruat, est iustus erga se ipsum, cum faciat id, ad quod habet ius: ergo iustitia, & iniustitia non solum sunt ad alterum, sed etiam ad se ipsum.

2. Secundo charitas non solum est ad alterum, sed etiam ad se ipsum, siquidem ex charitate non solum debemus diligere proximum, sed etiam nos ipsos: ergo iustitia non solum est ad alterum, sed etiam ad nos ipsos, cum ex iustitia non solum alijs, sed etiam nobis ipsis tribuere debeamus ea, ad quæ habemus ius.

3. Tertio Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ, cap. 15. dicit: *Ad iustitiam pertinet ob hoc, quod seruit Deo, benè imperare cæteris, quæ homini sunt subiecta*: sed homini subiectus est appetitus sensitiuus iuxta illud Genes. 4. *sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*: ergo ad iustitiam pertinet, vt homo per rationem imperet appetitui: ideoque etiam Aristoteles 5. Ethic. cap. vltimo docet, in homine seruari quamdam iustitiam, dum pars superior imperat, pars inferior paret.

4. Quarto ex eadem ratione, ex qua est ad alterum iustitia, sunt ad alterum religio, pietas, obseruantia, vrbanitas, obedientia, gratitudo &c. ergo iustitia non est ad alterum ratione speciali, sed generali, & communi pluribus alijs virtutibus.

5. Respondeo, quod vt docet Sanctus Thomas quæst. 58. art. 2. iustitia est quædam æqualitas, & iustus est æqualis; sed nemo dicitur æqualis sibi ipsi, sed alteri; ergo iustitia est ad alterum, & est virtus vnum adæquans alteri: sed vnus adæquatur alteri, in quantum tribuit alteri quod debet: ergo iustitia est virtus tribuendi alteri quod illi debetur; sed propriè sola suppositæ naturæ rationalis habent debitum morale inter se: ergo iustitia propriè dicta est inter sola supposita naturæ rationalis inter se distincta, puta inter Petrum, & Paulum, inter hominem, & angelum &c. Quia tamen vt ex Aristotele 5. Ethicor. cap. vltimo aduertit Sanctus Thomas eodem art. 2. quæst. 58. in eodem supposito hominis datur quædam distinctio partium, seu potentiarum superiorum, & inferiorum, quæ partes, & potentiæ ordinantur ita, vt vna debeat præesse, & imperare, altera debeat subesse, & parere, ideo per translationem dicitur dari quædam iustitia eiusdem ad se ipsum ratione diuersarum partium, & potentiarum, per quam iustitiam pars superior, quæ debet præesse, & imperare, de facto præest, & imperat, pars inferior subest, & paret. Dicitur etiam dari quædam iniustitia, per quam pars inferior, quæ debet parere, & subesse, non paret, neque subest, sed præest, & imperat, pars autem superior paret, & subest: ex. gr. in eodem homine datur quædam iustitia, cum ratio præest, & imperat, appetitus autem sensitiuus subest, & paret rationi: e conuerso cum appetitus sensitiuus imperat, ratio autem paret, datur quædam iniustitia. Quia verò in Adamo ante peccatum appetitus sensitiuus perfectè parebat rationi, ideò dabatur iustitia originalis: e conuerso quia post peccatum appetitus non perfectè obedit rationi, datur in nobis quædam rebellio, & iniustitia. Ex his concluditur iustitiam, & iniustitiam propriè dictam semper esse vnius suppositi rationalis ad aliud suppositum distinctum, sed per quamdam translationem in eodem supposito dari quamdam iustitiam, & iniustitiam eiusdem ad se ipsum, ratione diuersarum partium, & potentiarum.

6. Iam quia iustitia generalis est virtus, per quam vnum suppositum tribuit alteri quod debet, ideo vt docet Sanctus Thomas quæst. 86. art. vnico, ex eoque alij communiter, omnes virtutes tribuentes alijs quod illis debetur, vocantur nomine iustitiæ. Quia rursus datur aliqua iustitia tribuens alteri quod illi debetur iure stricto à nobis definito quæst. 157. ideo datur quædã iustitia particularis, ac stricta. De hac iustitia stricta quæritur, vtrum aliqua speciali ratione sit ad alterum?

7. Dicendum: iustitia particularis, ac stricta aliqua speciali ratione est ad alterum. Probatur: nam virtus, quæ ita obligat alteri in fauorem libertatis illius, vt nisi impediatur à lege, in alterius potestate sit iuxta suam voluntatem talem obligationem ponere, vel auferre, speciali ratione est ad alterum; sed sola iustitia stricta obligat alteri modo explicato: ergo iustitia stricta speciali ratione est ad alterum. Minor continet duas partes. Prima est, quod iustitia stricta obligat alteri modo explicato. Secunda est, quod nulla alia virtus ad alterum eo modo obligat alteri.

8. Probatur igitur prima pars minoris. Primo enim iustitia stricta obligat alteri in fauorem libertatis illius alterius, vt probatum est quæst. 57. Secũdo iustitia stricta ita obligat alteri, vt in eius potestate sit hanc obligationem ponere, vel auferre: ex. gr. ego obligor ex iustitia ad non accipiendam rem alterius: at si ille alter sciens, & volens consentiat, cessat tota hæc obligatio, & ego possum ac-

cipere rem illius, eaque vti, ac si esset mea. Ratio vniuersalis est, quia obligatio iustitiæ est, cui contrauenendo fit iniuria; sed scienti, & liberè, ac validè consentienti non potest fieri iniuria, vt est commune axioma: ergo obligatio iustitiæ ita pendet à voluntate alterius, vt in eius potestate sit auferre talem obligationem, nisi impediatur à lege. Dixi tamen in eius potestate esse auferre obligationem iustitiæ, nisi impediatur à lege, quia pupilli, qui sunt sub tutore, non possunt per suam voluntatem auferre obligationem iustitiæ, quia impediuntur à lege.

9. Secunda pars minoris, quod nimirum nulla alia virtus ad alterum obliget modo explicato, probatur inductione. Nam per alias virtutes ad alterum, excepta obedientia, de qua loquar paulo post, ita obligamur alteri, vt non sit in eius potestate auferre talem obligationem: ex. gr. pietas obligat ad honorandos parentes, obseruantia ad honorandos maiores, vrbanitas proportionaliter ad honorandos æquales, & tamen parentes non possunt absoluere filios ab obligatione pietatis, maiores non possunt absoluere minores ab obligatione obseruantiæ, æquales non possunt absoluere alios æquales ab obligatione vrbanitatis: ideoque filij non tribuentes honorem alioquin debitum parentibus consentientibus, nihilominus peccant contra pietatem &c. Similiter, qui beneficium alteri contulit, etiamsi velit alterum absoluere ab obligatione gratitudinis, non potest absoluere: qui indiget ope alterius, etiamsi velit absoluere alterum ab obligatione charitatis, qua tenetur illi opem ferre, non potest: ergo &c. Ratio à priori est, quia obligatio iustitiæ est in fauorem libertatis; sed ad fauorem libertatis spectat, vt ille, cui obligamur ex iustitia, possit pro sua voluntate cedere huic fauori, & alterum deobligare, nisi lege prohibeatur à tali cessione: ergo in potestate alterius, in cuius fauorem datur obligatio iustitiæ, est auferre hanc obligationẽ. E conuerso obligationes charitatis, religionis, pietatis, obseruantiæ, vrbanitatis, gratitudinis &c. non sunt in fauorem libertatis alterius, sed fundantur in naturali decentia actionum, ad quas obligant: ex. gr. obligatio religionis fundatur in naturali decentia tribuendi Deo, qui habet supremam excellentiam, supremum cultum; obligatio pietatis fundatur in decentia, vt filij reddant honorem parentibus, à quibus acceperunt esse: obligatio obseruantiæ fundatur in decentia honorandi maiores; sed hæc decentia auferri non potest, etiamsi ij, quibus obligamur, consentiant in oppositum: ergo &c. Sola obligatio obedientiæ pendet à voluntate illius, cui obligamur ex obedientia, siquidem superior potest, auferendo præceptum, vel in eo dispensando, hanc obligationem auferre, sed non est in fauorem libertatis superioris, sed in fauorem subditi, vel boni communis, ideoque superior non potest obligare subditum pro sua libertate, sed solum potest obligare ad ea, quæ sunt vtilia subdito, vel communitati: ergo cum obligatio iustitiæ obliget alteri in fauorem illius, obligatio obedientiæ obliget alteri in bonum obligati, vel in bonum commune, obligatio obedientiæ non est ad alterum eo speciali modo, quo ad alterum est obligatio iustitiæ.

10. Ad 1. nego antecedens, ac dico, quod qui interficit se ipsum, non facit iniuriam sibi ipsi, nec est iniustus contra se ipsum, sed nihilominus peccat contra iustitiam, & facit iniuriam Reipublicæ, ac etiam Deo; siquidem Respublica habet ius, ne occidatur ciuis, Deus habet ius, ne occidatur seruus. Quia occidens se ipsum facit iniuriam Reipublicæ, punitur à Reipublica, & antiquitus priuabatur honore sepulturæ, vt docet Aristoteles 5. Ethic. cap. vltimo, ex eoque Sanctus Thomas quæst. 56. art. 3. ad 2.

11. Ad 2. transeat antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia charitas ordinatur ad diligendum; sed possumus diligere non solùm alios, sed etiam nos ipsos: ergo charitas non solum est ad alterum, sed etiam ad nos ipsos. At iustitia ordinatur ad ponendam æqualitatem, & ad adæquandum; sed nemo potest æquari sibi ipsi, sed solùm potest æquari alteri: ergo iustitia est solùm ad alterum, non autem ad se ipsum.

12. Ad 3. Iam dictum est *iustitiam* illam, qua pars inferior paret superiori, & appetitus paret rationi, de qua loquuntur Sanctus Augustinus, & Aristoteles, esse iustitiam, non propriam, sed metaphoricam.

13. Ad 4. Explicatum est, quo pacto iustitia particularis aliqua ratione speciali sit ad alterum, qua nulla alia virtus est ad alterum.

QVAESTIO CLXXVI.

Vtrum iustitia sit essentialiter virtus?

S. Thomas quæst. 58. art. 3.

1. PRimo videtur iustitia infusa non esse virtus. De ratione enim virtutis est, vt sit habitus, hoc est qualitas difficilè mobilis, & excludens habitum contrarium; sed iustitia infusa non est difficilè, sed facilè mobilis, nec excludit contrarium habitum iniustitiæ: ergo. Probatur minor: nam cum homo habitualiter iniustus, puta fur, per pœnitentiam iustificatur, acquirit gratiam, & iustitiam infusam, & tamen retinet habitum iniustitiæ, per quem remanet propensus ad furandum, & ad amittendam gratiam, & iustitiam infusam: ergo iustitia infusa non est difficilè, sed facilè mobilis, ac amissibilis, ac non excludit contrarium habitum iniustitiæ acquisitæ.

2. Se-

2. Secundo videtur iustitia acquisita non esse virtus. Vt enim docet Augustinus lib. 2. de libero arbitrio, cap. 18. & 19. de ratione virtutis est, vt ea nemo possit malè vti, ita vt per virtutem efficiat actum malum, & peccaminosum: sed habitu iustitiæ acquisitæ possumus malè vti, ita vt per illum efficiamus actum malum, & peccaminosum: ergo. Probatur minor: nam habitus iustitiæ acquisitæ possumus vti ad faciendos omnes actus, qui moueantur ab obiecto formali adæquato iustitiæ, quod obiectum formale est bonitas tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius; sed actus malus, & peccaminosus potest moueri ab obiecto formali adæquato iustitiæ, hoc est à bonitate tribuendi alteri id, ad quod habet ius: ergo &c. Probatur minor: nam cū aliquis deposuit gladium apud alterum, ac deindè repetit suum gladium, vt interficiat seipum, vel alium, potest depositarius reddere gladium propter motiuum, & obiectum formale iustitiæ, hoc est propter bonitatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius: sed reddendo gladium in eo casu, peccabit contra prudentiam, & charitatem: ergo ex obiecto formali iustitiæ, adeoque per habitum iustitiæ, potest fieri actus malus, & peccaminosus contra charitatem, & prudentiam.

3. Tertio videtur iustitia, hoc est habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, esse indifferens ad hoc, vt sit virtus, vel vitium, & per coniunctionem cum aliquo distincto induere rationem virtutis, vel vitij. Habitus enim inclinans ad aliquid, quod est indifferens, vt sit honestum, vel inhonestum, est indifferens, vt sit virtus, vel vitium; sed habitus tribuendi vnicuique id, ad quod habet ius, inclinat ad aliquid, quod est indifferens, vt sit honestum, vel inhonestum: siquidem aliquando est inhonestum, & contra legem charitatis, & prudentiæ tribuere alteri id, ad quod habet ius, vt patet exemplo allato reddendi gladium depositum; ergo &c. Confirmatur: nam habitus indifferens ad hoc, vt generetur, & augeatur, vel per actus honestos, vel per inhonestos, est indifferens ad hoc, vt sit virtus, vel vitium; sed habitus tribuendi vnicuique ius suum, est indifferens ad hoc, vt generetur, & augeatur per actus tribuendi vnicuique ius suum, siue tales actus sint honesti, siue sint inhonesti, eo quod non fiant in debitis circumstantijs: ergo habitus tribuendi vnicuique ius suum, est indifferens ad hoc, vt sit virtus, vel vitium; ergo non est virtus essentialiter per se ipsum, sed est virtus accidentaliter per aliquid distinctum. Si verò quæratur, per quid distinctum constituatur virtus, aut vitium, respondet Scotus in 3. distinct. 17. §. *quantum ad hunc articulum*, quod habitus tribuendi vnicuique ius suum, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc secundum omnes circumstantias honestum esse tribuere alteri id, ad quod habet ius, per talem coniunctionem determinari ad eliciendum actum honestum, adeoque constitui virtutem; quando verò coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictante, hic, & nunc propter aliquam circumstantiam inhonestum esse tribuere alteri id, ad quod habet ius, per talem coniunctionem determinari ad actum malum, & constitui vitium: ex. gr. habitus reddendi depositum, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc, consideratis omnibus circumstantijs, honestum esse reddere depositum, inclinat ad actum honestum, & constituitur virtus: idem habitus, quando coniungitur cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc inhonestum esse reddere gladium depositum, quia dominus vult illo vti ad occidendum se ipsum, vel alium, inclinat ad actum malum, & constituitur vitium.

4. Respondeo plures esse sententias. Prima Scoti in 3. dist. 17. quæst. 2. §. *quantum ad istum articulum*, quem sequitur Arriaga 1. 2. disput. 33. sect. 1. subsect. 2. docet iustitiam, & vniuersim omnes virtutes morales acquisitas posse concurrere ad actus ex aliqua circumstantia malos, & peccaminosos, ac proindè per se ipsas præcisè non esse essentialiter virtutes, sed esse habitus indifferentes ad hoc, vt sint virtutes, vel vitia, & prout coniunctas cum recta ratione dictante, hic, & nunc actum ex omnibus circumstantijs esse honestum, habere rationem virtutis, prout coniunctas cum dictamine rectæ rationis dictantis, hic, & nunc actum, ad quem inclinant, propter aliquam circumstantiam esse malum, & inhonestum, induere rationem vitij, vt explicatum est in confirmatione tertij argumenti.

5. Secunda sententia aliquorum recentiorum, licet concedat cum Scoto, iustitiam, & vniuersim omnes virtutes morales acquisitas posse concurrere ad actus propter aliquam circumstantiam malos, & peccaminosos, asserit illas esse essentialiter virtutes, ac non esse indifferentes, vt habeant rationem virtutis, aut vitij.

6. Tertia sententia communis penè omnium, quam sequitur Vasquez. 1. 2. disput. 84. cap. 2. pro ea referens Sanctum Thomam 1. 2. quæst. 55. art. 1. & Caietanum in comment. pluresque nominales, docet neque iustitiam, neque vllam virtutem acquisitam posse concurrere ad actum malum, & peccaminosum, sed esse determinatas ad hoc, vt per ipsas eliciantur solum actus boni, & honesti, ac proindè esse essentialiter virtutes.

7. Dicendum contra primam, & secundam sententiam: nulla virtus moralis acquisita potest concurrere ad actum malum.

8. Probatur primo: nam Augustinus lib. 2. de libero arbitrio in fine cap. 18. & initio 19. distinguit tria genera bonorum, nimirum bona minima, bona media, & bona maxima,

seù summa. Minima bona sunt, quibus possumus benè, vel malè vti, ita vt sine ipsis possimus benè viuere: ex. gra. potentia visiua, auditiua &c. sunt minima bona, quia possumus talibus potentijs vti, non solum benè, sed etiam malè, & sine ipsis possumus rectè viuere; siquidem potest aliquis rectè viuere, quamuis sit cœcus, aut surdus. Media bona sunt, quibus possumus non solum benè, sed etiam malè vti, ita tamen, vt sinè ipsis rectè viuere nequeamus; ex. gra. intellectus, & voluntas sunt bona media, quia ita possumus intellectu, & voluntate non solum benè, sed etiam malè vti, vt sine ipsis non possimus rectè viuere. Impossibile enim est, vt rectè viuat, qui caret intellectu, aut voluntate. Bona maxima, & summa sunt, quibus non possumus male vti; & talia bona Augustinus docet esse virtutes, nimirum iustitiam, temperantiam &c. Sed si virtutes possent concurrere ad actū malum, possemus malè vti virtutibus, sicut possumus malè vti intellectu, & voluntate: ergo &c. Probatur minor: nam eatenus possumus malè vti intellectu, & voluntate, quatenus possumus ipsis vti ad faciendos actus malos, & peccaminosos; sed etiam iustitia, temperantia, alijsque virtutibus acquisitis possemus vti ad faciendos actus malos, & peccaminosos: ergo &c. Verba Augustini sunt. *Virtutes igitur, quibus rectè viuitur, magna bona sunt: species autem quorumlibet corporum, sine quibus rectè viui potest, minima bona sunt: potentia verò animæ, sine quibus rectè viui non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male vtitur; cæteris autem bonis, ideſt medijs, & minimis non solum benè, sed etiam malè quisque vti potest.* Hactenus Augustinus.

9. Probatur secundo ratione, quam affert idem Augustinus cap. 19. Nam est impossibile, vt malè vtamur habitu benè vtendi alijs bonis, quibus possumus benè, vel male vti; sed virtus est habitus bene vtendi alijs bonis; ergo est impossibile, vt malè vtamur virtute. Probatur maior: nam repugnat, vt ipse actus benè vtendi sit malus vsus: sed si possemus malè vti habitu benè vtendi cœteris bonis, actus benè vtendi posset esse malus vsus: ergo &c. Probatur minor. Nam actus habitus benè vtendi est bonus vsus, sicut actus habitus benè saltandi est bonus saltus: ergo si actus habitus benè vtendi esset malus vsus, actus benè vtendi esset malus vsus. Verba Augustini sunt. *Et ideo virtute nemo malè vtitur, quia opus virtutis est bonus vsus illorum, quibus etiam non bene vti possumus. Nemo autem benè vtendo, malè vtitur.* Ex allatis verbis patet, Augustinum, dum dicit, neminem posse malè vti virtute, nomine virtutis intelligere illam, cuius opus est bonus vsus aliorum bonorum: sed opus virtutis est, quod fit à virtute, siuè actus virtutis: ergo nomine virtutis intelligit illam, cuius actus est bonus vsus aliorum bonorum; sed id, cuius actus est bonus vsus aliorum bonorum, est habitus: ergo Augustinus, dum dicit virtute neminem malè vti, nomine virtutis intelligit non solum actum, vt interpetrantur aduersarij, sed habitum.

10. Probatur tertio, promouendo, & explicando eamdem rationem Augustini. Nam ex frequentatis actibus acquirimus habitus inclinantes ad exercendos actus similes, non autem contrarios: ex. gra. ex frequentatis actibus temperantiæ, acquirimus habitum ad exercendos similes actus temperantiæ, non autem actus contrarios intemperantiæ: ergo per actus benè vtendi bonis propter ipsam honestatem benè vtendi, acquiritur habitus benè vtendi bonis propter ipsam honestatem benè vtendi: sed repugnat, vt habitu benè vtendi bonis vtamur ad faciendos actus contrarios ijs, à quibus est genitus, hoc est ad actus malè vtendi ijsdem bonis; ergo repugnat, vt habitibus benè vtendi bonis malè vtamur: sed sicut actus virtutis nihil aliud est, quam actus benè vtendi bonis propter honestatem benè vtendi, sic habitus virtutis nihil aliud est, quam habitus benè vtendi bonis propter honestatem benè vtendi: ergo repugnat, vt malè vtamur habitu virtutis, ac proindè repugnat, vt habitus virtutis concurrat ad actum malum.

11. Probatur quarto, retorquendo fundamentum aduersariorum allatum in secundo argumento. Nam nullus habitus potest concurrere ad actus, qui fieri non possint ex obiecto formali talis habitus: sed nullus actus malus potest fieri ex obiecto formali virtutis acquisitæ, vel infusæ: ergo nulla virtus acquisita, vel infusa potest concurrere ad actum malum. Maior est certa, & ab aduersarijs admittitur. Probatur minor. Nam obiectum formale virtutis est honestas, per quam actio est simpliciter, & absolutè bona, & conformis rationi, ac primæ regulæ: sed bonum ex integra causa, malum ex vnico defectu, vt ex Sancto Dionysio docent omnes: ergo obiectum formale virtutis est honestas, qua actio simpliciter, & ex omnibus circumstantijs est bona, & conformis summæ regulæ; sed repugnat, vt ex amore honestatis, propter quam actio est simpliciter, & ex omnibus circumstantijs honesta, & conformis primæ regulæ, fiat actio mala, & ex aliqua circumstantia difformis primæ regulæ; ergo &c.

Respondent obiectum formale virtutis acquisitæ non esse honestatem particularem, per quam actio est bona simpliciter atque ex omnibus circumstantijs, sed honestatem generalem, per quam actio est honesta secundum se præcisè, & præscindendo à circumstantijs: ex: gra: obiectum formale iustitiæ est honestas generalis tribuendi vnicuique ius suum, præscindendo à circumstantijs; sed ex amore talis honestatis generalis potest fieri actus malus ex aliqua circumstantia: ergo &c.

12. Sed contra primo: nam proportionaliter habitus est virtuosus, ac est virtuosus actus; sed vt actus sit bonus, & virtuosus, non sufficit, vt habeat pro obiecto formali honestum

ſtum præcisè, ſed requiritur, vt habeat pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo etiam ex proportionali ratione dicendum eſt, quod vt habitus ſit bonus, ac virtuoſus, & ſit virtus, non ſufficit, vt habeat pro obiecto formali honeſtum præcisè, ſed requiritur, vt habeat pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs. Probatur minor: nam vt actus tribuendi alteri ius ſuum ſit honeſtus, & virtuoſus, debet velle tribuere ius ſuum, quia eſt honeſtum, non ſolum præcisè, ſed ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo vt habitus tribuendi alteri ius ſuum ſit honeſtus, & ſit ſimpliciter virtus, debet eſſe habitus tribuendi vnicuique ius ſuum, quia eſt honeſtum, non ſolum præcisè, ſed ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs. Confirmatur: nam nomine virtutis habitualis intelligimus habitum, qui generatur ab actibus virtuoſis, & inclinat ad ſimiles actus, propter idem obiectum formale talium actuum: ſed obiectum formale actus virtuoſi eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo obiectum formale virtutis eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs.

13. Contra eſt ſecundo: nam habitus benè ſaltandi habet pro obiecto formali ſaltationem in ſuo genere rectam ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: habitus rectè canendi habet pro obiecto formali cantum rectum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ergo habitus rectè agendi habet pro obiecto formali actionem honeſtam, & rectam ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs, non autem actionem honeſtam ſolum præcisè.

14. Contra eſt tertio: nam ſicut poteſt dari habitus tribuendi alteri ius ſuum, ex hoc motiuo formali, quia tribuere alteri ius ſuum eſt honeſtum præcisè, ſic poteſt dari habitus tribuendi alteri ius ſuum ex hoc obiecto formali, quia tribuere ius ſuum eſt honeſtum ſimpliciter, atque ex omnibus circumſtantijs; ſed ex his duobus habitibus ſecundus indubitanter eſt virtus iuſtitiæ: ergo virtus iuſtitiæ eſt habitus tribuendi alteri ius ſuum ex hoc obiecto formali, quia tribuere ius ſuum eſt honeſtum ſimpliciter, atque ex omnibus circumſtantijs: & ex proportionali ratione temperantia eſt virtus ponendi medium in delectabilibus guſtus, & tactus, ex hoc obiecto formali, quia eſt honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs: ſed habitus habentes pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs non poſſunt concurrere ad actus malos; ergo nullus habitus virtutis poteſt concurrere ad actus malos. Probatur minor: nam dubitari non poteſt, quin habitus habens pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, non potens produci niſi ab actibus honeſtis, & virtuoſis, non potens concurrere, niſi ad actus honeſtos, & virtuoſos, & quo nemo poteſt malè vti, ſit virtus: & etiam eſt indubitatum, quod ſi talis habitus habeat pro obiecto formali honeſtatem tribuendi vnicuique ius ſuum, ſit virtus iuſtitiæ: ſed hæc omnia conueniunt habitui tribuendi alteri ius ſuum ex hoc motiuo, quia honeſtum ſimpliciter, & ex omnibus circumſtantijs eſt tribuere alteri ius ſuum: ergo dubitari non poteſt, quin talis habitus ſit virtus iuſtitiæ. Ex alia parte eſt inconueniens, ac repugnans ſenſui communi, quod præter hanc virtutem iuſtitiæ detur alia virtus iuſtitiæ habens pro obiecto formali honeſtum ſolum præcisè, quæ virtus ſit indifferens ad hoc, vt acquiratur per actus honeſtos, vel inhoneſtos, & ad hoc, vt concurrat ad actus honeſtos, vel inhoneſtos, & qua poſſimus non ſolum benè, ſed etiam malè vti: ergo &c.

15. Confirmatur: nam darentur duæ virtutes iuſtitiæ, temperantiæ, fortitudinis &c. altera habens pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & qua nemo poſſet malè vti: altera habens pro obiecto formali honeſtum ſolum præcisè, & qua poſſimus malè vti; ſed nemo admittit iſtas duas virtutes iuſtitiæ, tēperantiæ &c. ergo dicendum, quod hi ſolum habitus, qui habent pro obiecto formali honeſtum ſimpliciter, & quibus non poſſumus malè vti, ſunt virtutes; alij habitus, quibus poſſumus malè vti, deficiunt à ratione virtutis, eo pacto, quo Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 8. præter fortitudinem, quæ eſt virtus, ponit quinque alias ſpecies fortitudinis, quæ deficiunt à ratione virtutis.

16. Dices primo. Hoc dictamen generale: *honeſtum eſt tribuere alteri ius ſuum*, ſeu *ius ſuum eſt vnicuique tribuendum*, eſt eſſentialiter rectum, dictamen autem oppoſitum eſt eſſentialiter prauum: ergo habitus habens pro obiecto formali honeſtatem generalem tribuendi vnicuique ius ſuum eſt eſſentialiter rectus, & conformis dictamini, ac rationi rectæ: ergo eſt virtus: ſiquidem habitus conformis rationi rectæ eſt virtus.

Reſpondeo, diſtinguo maiorem: dictamen illud eſt eſſentialiter rectum rectitudine, qua nemo poſſit malè vti, nego; qua poſſit aliquis malè vti, concedo; diſtinguo eodem pacto conſequens; ac nego ſecundam conſequentiam. Ad virtutem non ſufficit, vt ſit habitus vtcumque bonus, ac rectus, & conformis rationi rectæ, ſed requiritur, vt ſit habitus bonus, ac rectus bonitate non minima, neque media, ſed ſumma, qua ſcilicet nemo poſſit malè vti; ſiquidem virtutes ex Auguſtino loco citato connumerantur inter bona ſumma, quibus nemo malè vtitur; ſed habitus habens pro obiecto formali honeſtatem generalem tribuendi alteri ius ſuum eſt bonus, ac rectus bonitate non ſumma, ſed media, qua ſcilicet poſſumus malè vti: ergo talis habitus non eſt virtus, ſed licet ſit bonus, ac rectus, deficit à ratione virtutis, ſicut deficit à ratione boni ſummi. Duplex igitur eſt ratio: altera, qua nemo poteſt male vti, ita vt

ope-

operando secundum illam, peccet; altera, qua possumus malè vti, ita vt operando secundum illam, peccemus. Hoc dictamen generale: *vnicuique tribuendum est id, ad quod habet ius*, est ratio, qua possumus malè vti, ita vt operando secundum illam peccemus. Potest enim aliquis operando iuxtà illud dictamen reddere gladium, ad quem alter habet ius, in casu, in quo alteri tenetur non reddere, adeoque peccare. Dictamen particulare dictans: *hic, & nunc, attentis omnibus circumstantijs, tribuendum est huic id, ad quod habet ius*, est ratio, qua nemo potest male vti, ita vt operando secundum illam peccet. Ad virtutem non sufficit, vt sit habitus operandi conformiter ad rationem, qua possumus malè vti, ita vt secundum illam operando, peccemus, sed requiritur, vt sit habitus operandi conformiter ad rationem, qua non possumus malè vti. Docet hoc expressè Augustinus loco citato, cap. 8. lib. 2. de libero arbitrio, vbi probat neminem malè vti virtutibus, quia operantur cum recta ratione, qua nemo potest malè vti. Verba ipsius sunt. *Nam neque prudentia, neque fortitudo, neque temperantia malè quis vtitur. In his enim omnibus, sicut in ipsa etiam, quam tu commemorasti, iustitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt; recta autem ratione malè vti nemo potest.*

17. Dices secundo: Imperator exercitus, etiamsi militet propter vanam gloriam, acquirit prudentiam militarem: qui gerunt Magistratus, etiamsi gubernent Rempublicam propter lucrum, vel propter alios fines non rectos, acquirunt prudentiam ciuilem, seù politicam: milites etiamsi aggrediantur pericula propter finem non rectum, acquirunt fortitudinem: sed prudentia, & fortitudo sunt virtutes: ergo virtutes possunt acquiri per actus ex aliqua circumstantia prauos, & possunt concurrere ad actus prauos ex circumstantia, dūmodo tales actus fiant propter honestatem generalem, quæ est obiectum formale virtutis.

Respondeo Aristotelem 3. Ethicorum cap. 8. expressè docere fortitudinem illam, quam acquirunt milites aggredientes pericula propter fines non rectos, non esse virtutem, sed esse habitum degenerantem à virtute fortitudinis. Idem etiam dicendum de prudentia illa militari, & politica, de qua procedit argumentum. Confirmatur tota doctrina allata ex Aristotele. Primò enim 6. Ethic. cap. 3. virtutem intellectualem definit *habitum, quo affirmando, aut negando, verum anima dicit*, & enumeratis quinque virtutibus intellectualibus, quæ sunt sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars, docet existimationem, & opinionem non esse virtutes, & affert rationem per hæc verba, *quia existimatione, & opinione fieri potest, vt mentiamur*: ergo ad virtutem intellectus requirit, vt sit habitus, quo non possimus mentiri, & falsum dicere: ergo proportionaliter ad virtutem voluntatis requirit, vt sit habitus, quo non possimus peccare, & malè agere.

18. Secundo idem Aristoteles 2. Ethic. cap. 6. virtutem in genere definit, *habitum, qui facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*; & concludit virtutem hominis esse habitum, qui facit bonum hominem, & opus hominis bonum reddit; sed vt opus hominis sit simpliciter bonum, debet esse bonum ex omnibus circumstantijs: nam bonum ex integra causa, malum ex vnius defectu: ergo virtus hominis debet facere actum hominis bonum ex omnibus circumstantijs, ac proindè non potest concurrere ad actum malum ex vlla circumstantia. Paulo post virtutem moralem definit, dicens, quod est *habitus electiuus in mediocritate consistens, quæ quidem mediocritas ratione præfinita sit, atque ita vt præfiniret ipse prudens*; ergo docet virtutem operari ita, vt præscribitur per dictamen prudentiæ; sed per dictamen prudentiæ non præscribitur actus, qui non sit bonus ex omnibus circumstantijs: ergo &c.

19. Tertio idem Aristoteles 2. Ethicor. cap. vltimo ostendit virtutem moralem esse difficilem, quia difficile est facere actum bonum ex omnibus circumstantijs; ergo sentit virtutem moralem habere pro fine, & obiecto formali honestatem, qua actus sit bonus, & honestus simpliciter, & ex omnibus circumstantijs. Verba eius sunt. *Id circo probum esse difficile est, quippè cum in vnaquaque re medium inuenire sit difficile, vt circuli medium comprehendere, non cuiuslibet, sed scientis solum modo est. Sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cuiuslibet est, & facile. At cui, & quantum, & quando, & quale, & quomodo oporteat, hæc facere, non cuiuslibet, neque facilè est: siquidem vellè facere, & rarum est, & laudabile, quemadmodum etiam honestum.*

20. Plura alia possent afferri, ex quibus patet Aristotelem, & Sanctum Augustinum, eosque secutos Philosophos, ac Theologos penè omnes, paucissimis exceptis, conuenire in hoc principio, quod virtus moralis habet pro fine, & obiecto formali honestum simpliciter, & ex omnibus circumstantijs, adeoque nemo potest illa malè vti, neque habitus virtutis potest concurrere ad actum malum. Debet autem aduerti, quod dum dicitur virtute neminem posse malè vti, significatur neminem posse malè vti virtute, tanquam principio, ad faciendum actum malum, licet possimus malè vti virtute, tanquam obiecto, sumendo ex ea occasionem vanæ gloriæ ex. gr. Cum autem virtus sit habitus operatiuus, proprius vsus est, quo vtimur virtute vt principio, non autem, quo vtimur virtute, vt obiecto.

21. Ex dictis concluditur primò iustitiam, tùm acquisitam, tùm infusam esse virtutem. Probatur ratione, quam affert Sanctus Thomas quæst. 58. art. 3. Nam virtus ex Aristotele 2. Ethic. cap. 6. definitur *habitus, qui facit bonum*

num habentem, & opus eius bonum reddit: sed iustitia facit hominem bonum, & opus eius bonum reddit; ergo &c. Probatur minor; nam bonitas rei consistit in hoc, vt sit apta ad operandum secundum suam naturam; ex.gr. bonitas equi consistit in hoc, vt sit aptus ad operandum secundum naturam equi: sed natura hominis consistit in hoc, vt sit rationalis; ergo bonitas hominis consistit in hoc, vt sit propensus, & aptus ad operandum secundum rationem; sed iustitia reddit hominem propensum, & aptum ad tribuendum vnicuique id, ad quod habet ius, prout recta ratio præscribit: ergo iustitia reddit hominem bonum. Ideo Tullius lib. 3. de Officijs dicit, quod ex iustitia præcipuè viri boni nominantur. Proportionaliter operatio hominis est bona, cum est secundum naturam hominis, hoc est secundum rationem; sed iustitia facit, vt homo tribuat vnicuique ius suum, prout recta ratio præscribit; ergo iustitia facit operationem hominis bonam.

22. Concluditur secundo contra Scotum, iustitiam etiam acquisitam esse virtutem essentialiter, & non solum accidentaliter. Probatur: nam eatenus esset virtus solum accidentaliter, quatenus per se ipsam esset indifferens ad concurrendum ad actus bonos, vel malos; sed non est indifferens, vt probatum est: ergo &c.

23. Ad 1. distinguo maiorem: de ratione iustitiæ acquisitæ est, vt sit qualitas difficilè mobilis, & excludens contrarium habitum iniustitiæ, concedo: de ratione iustitiæ infusæ est, vt sit qualitas difficilè mobilis, subdistinguo: vt sit difficilè mobilis, cum primo infunditur, concedo: cum secundo per specialem misericordiam redditur, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia infusa in prima sui infusione, qua infusa fuit homini in natura integra, fuit qualitas difficilius mobilis, & amissibilis, quam vllus habitus acquisitus, & fuit inconiungibilis cum vllo habitu vitioso; ergo licet in secunda infusione, qua ex speciali misericòrdia redditur peccatori, postquam illam amisit post peccatum, sit facilè mobilis, & coniungibilis cum habitu acquisito vitij, habet rationem habitus, & virtutis infusæ, ad quam sufficit, vt ex se, & in prima infusione sit difficilè mobilis, & ammissibilis.

24. Ad 2. nego minorem. Ad probationem nego similiter minorem, ac retorqueo argumentum. Iustitia non potest concurrere ad illos actus, ad quos non potest mouere obiectum formale ipsius; sed obiectum formale iustitiæ est honestas, per quam simpliciter, & ex omnibus circumstantijs honestum est tribuere vnicuique id, ad quod habet ius; talis autem honestas non potest mouere ad vllum actum malum, & peccaminosum, vt dictum est in quarta probatione conclusionis; ergo iustitia non potest concurrere ad vllum actum malum.

25. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Dictum est enim iustitiam non esse indifferentem ad hoc, vt concurrat ad actum bonum, vel malum, sed esse determinatam ad concurrendum solum ad actus bonos; sed eo ipso, quod est determinata ad concurrendum ad actum bonum, est virtus essentialiter, vt concedit Scotus; ergo iustitia est virtus essentialiter, & non solum accidentaliter. Fateor tamen, quod si iustitia posset concurrere ad actus malos, & peccaminosos, non esset virtus essentialiter, & quoad hoc consentio Scoto, non autem auctoribus tertiæ opinionis supra relatæ num. 5.

QVÆSTIO CLXXVII.

Vtrum iustitia sit in voluntate, tanquam in subiecto?

S. Thom. qu. 58. art. 4.

1. VIdetur non esse in voluntate, sed in appetitu sensitiuo. Primo, enim ex Aristotele 1. Ethic. cap. vltimo, subiectum virtutis moralis est rationale per participationem, hoc est appetitus sensitiuus, cuius partes sunt irascibilis, quæ habet pro obiecto bonum delectabile arduum, & concupiscibilis, quæ habet pro obiecto bonum secundum se: sed iustitia est virtus moralis: ergo subiectum iustitiæ est appetitus sensitiuus.

2. Secundo temperantia, & fortitudo sunt in appetitu sensitiuo, tanquam in subiecto; ergo etiam iustitia.

3. Respondeo, quod quia virtus est habitus rectificans actus alicuius potentiæ ex se indifferentis ad operandum rectè, vel non rectè, subiectum virtutis est illa potentia ex se indifferens, ad cuius actum rectificandum virtus ordinatur; sed iustitia non ordinatur ad hoc, vt rectè cognoscamus, sed vt rectè agamus in ijs, quæ sunt ad alterum, tribuendo vnicuique id, quod illi debetur; ergo subiectum iustitiæ non est intellectus, qui est principium, & potentia cognoscendi, sed appetitus, qui est principium, & potentia agendi: sed principium actionum ad alterum non est appetitus sensitiuus, qui regulatur cognitione sensitiua, & materiali, sed appetitus rationalis, qui regulatur cognitione intellectiua, & rationis; ergo subiectum iustitiæ, hoc est habitus rectificatiuus actionum ad alterum, non est appetitus sensitiuus, sed rationalis, qui vocatur voluntas. Probatur assumptum. Nam appetitus sensitiuus est principium solùm illarum actionum, quarum bonitas, & conuenientia est sensibilis; sed bonitas, & conuenientia actionis ad alterum non est sensibilis, sed perceptibilis sola ratione, cuius munus est comparare vnum cum altero; ergo principium actionum ad alterum non est appetitus sensitiuus,

sed

sed appetitus rationalis, seu voluntas, ac proinde habitus rectificans actiones ad alterum non recipitur in appetitu sensitiuo, sed in voluntate.

4. Infertur primo subiectum omnium virtutum intellectualium, quales sunt sapientia, intellectus, scientia, prudentia, & ars, esse intellectum. Ratio est, quia ordinantur ad rectificandos actus cognoscendi, qui sunt actus intellectus. Ex proportionali ratione subiectum fidei est intellectus. Nam fides ordinatur ad rectificandos actus, quibus credimus Deo.

5. Infertur secundo omnes virtutes appetitiuas ad alterum esse in voluntate, tanquam in subiecto, non autem in appetitu sensitiuo. Ratio est, quia sola voluntas est principium actionum ad alterum, vt probatum est. Omnes igitur virtutes ad alterum, tùm versantes circa Deum, vt spes, charitas, & religio, tùm versantes circa proximum, vt pietas, obseruantia, gratitudo &c. sunt in voluntate, tanquam in subiecto.

6. Infertur tertio subiectum temperantiæ, & fortitudinis, quæ sunt virtutes ad nos ipsos, esse appetitum sensitiuum, vt docet Sanctus Thomas 1.2. quæst. 56. art. 4. Probatur. Ex dictis enim subiectum habitus est illa potentia ex se indifferens, ad cuius actus rectificandos habitus virtutis ordinatur; sed temperantia, & fortitudo ordinantur ad rectificandos actus appetitus sensitiui; ergo subiectum temperantiæ, & fortitudinis est appetitus sensitiuus. Probatur minor: nam temperantia ordinatur ad hoc, vt rectè, & mediocriter appetamus delectabilia gustus, & tactus, prosequentes in ijs medium inter excessum, & defectum, prout recta ratio præscribit: fortitudo ordinatur ad hoc, vt rectè, & mediocriter timeamus, & audeamus circa terribilia destructiua vitæ, prout recta ratio præscribit: sed appetitus delectabilium gustus, & tactus, ac timor, & audacia circa sensibilia, sunt actus appetitus sensitiui; ergo temperantia, & fortitudo ordinantur ad rectificandos actus appetitus sensitiui, ac proinde debent recipi in appetitu sensitiuo, tanquam in subiecto. Et quia appetitus delectabilium gustus, & tactus est actus concupiscibilis, cum versetur circa bonum delectabile secundum se: timor, & audacia sunt actus irascibilis, cum versentur circa bonum vt arduum; ideo subiectum temperantiæ est concupiscibilis, subiectum fortitudinis est irascibilis. Iam sicut cum dicitur subiectum alicùius virtutis esse intellectum, vel voluntatem, si intellectus, & voluntas distinguuntur realiter, propositio intelligitur in sensu reali, si intellectus, & voluntas distinguuntur solum formaliter, & ratione nostra, propositio debet intelligi in sensu formali: sic dum dicitur subiectum temperantiæ esse partem concupiscibilem, subiectum fortitudinis esse partem, seu potentiam irascibilem, si concupiscibilis, & irascibilis distinguuntur realiter, propositiones intelliguntur in sensu reali: si distinguuntur solùm formaliter, intelliguntur in sensu formali.

7. Dices: iustitia, aliæque virtutes ad alterum ordinantur ad rectificandas actiones ad alterum potentiarum externarum: ex. gr. liberalitas ordinatur ad rectificandas actiones externas dandi, & accipiendi pecunias &c. & tamen subiectum virtutis ad alterum non sunt potentiæ externæ, sed voluntas; ergo licèt temperantia, & fortitudo ordinentur ad rectificandos actus appetitus sensitiui, tamen earum subiectum non est appetitus sensitiuus, sed voluntas.

Respondeo ex doctrina Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 56. art. 4. ad 3. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia cum potentia executiua non potest voluntati repugnare, sed ex se est determinata ad illi promptissimè obediendum, non indiget habitu superaddito, quo constituatur obediens voluntati: sed potentiæ externę non possunt repugnare voluntati, sed ex se sunt determinatæ ad illi promptissimè obediendum: ex. gr. posito, quod aliquis ex motiuo liberalitatis, vel iustitiæ, velit dare alteri pecuniam, manus non repugnat, neque mouetur vllo motu contrario dationi pecuniæ, sed promptissimè dat; ergo non debent poni in potentijs externis habitus superadditi, quibus constituantur subiectæ, & obedientes voluntati. E conuerso cum potentia executiua potest repugnare voluntati, & moueri motu contrario, & est ex se indifferens ad obediendum promptè, vel non promptè, ac magis, vel minus promptè, indiget habitu superaddito, & assuetudine acquisito, quo determinetur ad non repugnandum voluntati, & ad obediendum promptè, & sine motibus contrarijs: sed appetitus sensitiuus potest repugnare voluntati, & moueri motibus contrarijs, & ex se est indifferens ad obediendum promptè, vel non promptè; ergo appetitus sensitiuus indiget habitu superaddito. Probatur minor: nam potest contingere, vt etiamsi aliquis ex motiuo temperantiæ velit appetere delectabilia gustus, & tactus mediocriter, prout præscribit recta ratio, tamen illa per appetitum sensitiuum appetat vehementer, & contra præscriptum rationis, iuxta illud Apostoli, *Sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*; ergo appetitus sensitiuus indiget habitu temperantiæ, quo concupiscibilis reddatur obediens rationi, & determinetur ad appetenda delectabilia gustus, & tactus mediocriter, & vt præscribit ratio. Rursus potest contingere, vt etiamsi aliquis ex motiuo fortitudinis velit in periculis belli timere, vel audere mediocriter, vt præscribit recta ratio, tamen contra præscriptum rationis timeat magis, quam velit timere, & quam oporteat: ergo appetitus sensitiuus indiget habitu fortitudinis, quo irascibilis reddatur obediens rationi, ac determinetur ad timen-

mendum, & audendum mediocriter, prout præscribit recta ratio. Quia potentiæ externæ nunquam repugnant voluntati, nec mouentur motu contrario, Aristoteles 1. politic. cap. 3. docet voluntatem dominari potentijs externis dominio despotico, quo imperatur seruis, qui in nulla re audent repugnare dominis. E conuerso quia appetitus sensitiuus potest repugnare voluntati, idem Aristoteles loco citato docet voluntatem dominari appetitui sensitiuo imperio politico, quo imperatur liberis, qui in aliquibus possunt, & audent repugnare dominantibus.

8. Infertur quarto, quod vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 56. art. 4. ad 1. subiectum fortitudinis, & temperantiæ sunt concupiscibilis, & irascibilis, non secundum rationem genericam, sed secundum rationem specificam concupiscibilis, & irascibilis humanæ, & aptæ ad parendum rationi. Ratio est, quia concupiscibilis, & irascibilis eatenus sunt subiectum temperantiæ, & fortitudinis, quatenus licet sint potentiæ irrationales per essentiã, tamen sunt aliquo pacto rationales per participationem, hoc est sunt aptæ parere rationi, & voluntati; sed concupiscibilis, & irascibilis sunt aptæ parere rationi, & voluntati, non secundum rationem genericam, quæ datur etiam in brutis, in quibus nullo pacto parent rationi, & voluntati, sed secundum rationem specificam irascibilis, & concupiscibilis humanæ; ergo &c.

9. Sed ex dictis oriuntur aliqua dubia. Primo quæritur, vtrum non solum concupiscibilis, & irascibilis indigeant habitu, quo disponantur ad concupiscendum, timendum, & audendum mediocriter, prout recta ratio præscribit, sed etiam voluntas indigeat habitu, quo disponatur ad volendum, vt concupiscibilis, & irascibilis concupiscant, timeãt, & audeãt mediocriter, prout recta ratio præscribit.

10. Prima sententia Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 56. artic. 4. & 6. & Caietani in Comment. docet habitum requiri solùm in concupiscibili, & irascibili, vt disponantur ad concupiscendum, timendum, & audendum mediocriter, prout recta ratio præscribit, non autem requiri in voluntate habitum, quo disponatur ad volendum, vt concupiscibilis, & irascibilis concupiscant, timeant, & audeant mediocriter, prout recta ratio præscribit. Fundamentum est, quia potentia ad illos solum actus disponi debet per habitus superadditos, ad quos potentia non est ex se perfectè disposita, & inclinata; sed appetitus sensitiuus ex se non est perfectè dispositus ad concupiscendum, timendum, & audendum mediocriter, & prout recta ratio præscribit, sed in talibus passionibus sequitur apprehensionem sensus, & phantasiæ; ergo indiget habitu superaddito. Voluntas è conuerso ex se est perfectè disposita ad volendum proprium bonum; sed proprium bonum voluntatis, quæ est appetitus rationalis, est bonum rationis; ergo voluntas ex se est perfectè disposita ad volendum in actibus appetitus sensitiui proprium bonum rationis; sed proprium bonum rationis in actibus appetitus sensitiui consistit in hoc, vt concupiscamus, timeamus, & audeamus mediocriter, & vt præscribit recta ratio; ergo voluntas ex se est perfectè disposita ad volendum, vt concupiscamus, timeamus, & audeamus mediocriter, & vt præscribit recta ratio, ac proindè voluntas ad hoc volendum non indiget habitu superaddito.

11. Secunda sententia Scoti, Richardi, & aliorum, quos refert, & sequitur Vasquez 1. 2. disput. 88. cap. 1. & 2. docet in voluntate requiri habitum, quo disponatur ad volendum, vt mediocriter concupiscamus, timeamus, & audeamus, prout præscribit recta ratio. Fundamentum est, quia licet voluntas sit ex se perfectè disposita ad volendum bonum rationis secundum se, tamen propter coniunctionem cum appetitu sensitiuo habet difficultatem volendi bonum rationis, & vehementer inclinatur ad bonum sensibile contrarium bono rationis: ergo ad vincendam talem difficultatem indiget habitu superaddito.

12. Existimo conciliari posse vtramque sententiam, ideoque illas conciliando, dico: voluntas indiget habitu superaddito, non quidem ad hoc præcisè, vt velit mediocritatem, seù bonum rationis in passionibus appetitus sensitiui, sed ad hoc, vt excitatis vehementibus passionibus appetitus sensitiui, persistat in volendo bonum rationis, ac refrenèt appetitum sensitiuum. Prima pars conclusionis probatur ex fundamento primæ sententiæ. Confirmatur: nam sicut appetitus sensitiuus est per se ipsum perfectè dispositus, & non indigens habitu ad appetendum bonum sensibiliter delectabile, quia tale bonum est proprium obiectum appetitus sensitiui, sic voluntas est ex se perfectè disposita, & non indigens habitu ad volendum bonum rationis in actibus appetitus sensitiui, quia bonum rationis est proprium obiectum voluntatis. Probatur secunda pars ex fundamento secundæ sententiæ. Nam voluntas propter coniunctionem cum appetitu sensitiuo inclinatur vehementer ad sequendas inclinationes appetitus sensitiui: ergo vt excitatis vehementibus inclinationibus appetitus sensitiui contra præscriptum rationis, voluntas disponatur ad permanendum in bono rationis, & ad frenandas passiones appetitus sensitiui, indiget habitu superaddito. Addo Sanctum Thomam 2.2.quæst.155. art. 3. ex doctrina Aristotelis 7. Ethic. cap. 1. & sequentibus, non solùm ponere in appetitu sensitiuo habitus temperantiæ, & fortitudinis, sed etiam ponere in voluntate proportionales habitus continentiæ, & perseuerantiæ, seù tolerantiæ, per quos voluntas disponitur ad persistendum in bono rationis, cum in appetitu sensitiuo excitantur vehementes motus concupiscentiæ, & timoris: ergo Sanctus Thomas expressè docet vtramque par-

tem nostræ conclusionis. Videri etiam potest 1.2.quæst.58.art.3.ad 2.

13. Quæri potest secundo, vtrum vterque habitus, tùm qui est in voluntate, tùm qui est in appetitu sensitiuo, habeat rationem virtutis moralis?

14. Prima sententia Sancti Bonauenturæ in 3. dist. 33. art. 1. Scoti, Richardi, & aliorum, quos refert, & sequitur Vasquez 1. 2. disput. 87. cap. 2. docet solum habitum voluntatis esse propriè virtutem, habitum autem appetitus sensitiui non esse propriè virtutem.

15. Secunda sententia, quam multi tribuunt Sancto Thomæ locis citatis, docet solum habitum appetitus sensitiui esse virtutem temperantiæ, & fortitudinis, habitus autem continentiæ, & tolerantiæ, qui recipiuntur in voluntate, non esse propriè virtutes.

16. Tertia sententia quorundam, qui illam tribuunt Gabrieli in 3. dist. 23. cap. 1. art. 2. docet tùm habitus, qui recipiuntur in appetitu sensitiuo, tùm habitus, qui recipiuntur in voluntate, esse propriè virtutes.

17. Quarta demum sententia, quam existimo Sancti Thomæ 1. 2. quæst. 56. art. 4. in corpore, & quæst. 58. art. 3. ad 2. docet neutrum habitum seorsim ab alio esse virtutem, sed virtutem constitui ex vtroque habitu.

18. Dicendum: neuter habitus seorsim est virtus, sed virtus constituitur ex vtroque habitu, altero voluntatis, altero appetitus sensitiui.

Probatur: nam virtus temperantiæ est habitus, quo disponimur ad perfectè operandum circa delectabilia gustus, & tactus: virtus fortitudinis est habitus, quo disponimur ad perfectè operandum circa terribilia destructiua vitæ; sed vt disponamur ad perfectè operandum circa delectabilia gustus, & tactus, & circa terribilia destructiua vitæ, requiritur vterque habitus: ergo &c. Probatur minor: vt enim perfectè operemur circa delectabilia gustus, & tactus, non sufficit, vt iuxta præscriptum rationis eligamus medium talium delectabilium propter eius honestatem, sed requiritur, vt etiam appetitu sensitiuo appetamus hæc delectabilia mediocriter, & prout recta ratio præscribit; si autem eligamus quidem medium, sed appetamus delectabilia vehementius, quam recta ratio præscribat, operatio non est perfecta, siquidem licet electio voluntatis sit bona, tamen appetitus est malus, & contra rationem; sed vt non solum eligamus medium, sed etiam delectabilia appetamus mediocriter, non sufficit habitus electiuus in voluntate, sed requiritur proportionalis habitus in appetitu sensitiuo: ergo &c. Rursus vt perfectè operemur circa terribilia destructiua vitæ, non sufficit, vt eligamus id, quod recta ratio præscribit circa talia terribilia, sed requiritur, vt per appetitum sensitiuum mediocriter timeamus, & audeamus, prout recta ratio præscribit; cum autem aliquis eligit quidem in periculis bellicis ex. gr. persistere in acie, & pugnare, sed timet plusquam oportet contra præscriptum rationis, non perfectè, sed imperfectè operatur; siquidem licet electio voluntatis sit recta, & conformis rationi, timor appetitus sensitiui est prauus, & difformis rationi; sed vt circa terribilia non solùm eligamus id, quod recta ratio præscribit, sed etiam timeamus, & audeamus mediocriter, vt recta ratio præscribit, non sufficit habitus electiuus in voluntate, sed requiritur proportionalis habitus in appetitu sensitiuo: ergo &c.

19. Confirmatur primo: nam cum perfecta operatio consistit in hoc, vt alterum perfectè moueat, alterum perfectè moueatur: ad hoc autem tùm mouens, tùm motum indiget habitu: virtus, quæ est principium disponens ad talem rectam operationem, includit vtrumque habitum; sed perfecta operatio temperantiæ, & fortitudinis consistit in hoc, vt & voluntas per electionem rectè moueat appetitum sensitiuum ad mediocriter concupiscendum, timendum, & audendum; & appetitus sensitiuus rectè moueatur, ac proindè mediocriter concupiscat, timeat, & audeat: ad hoc autem vtraque potentia indiget habitu: ergo &c.

20. Confirmatur secundo ex Sancto Thoma, qui 1. 2. quæst. 58. art. 3. ad 2. dicit. *Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duabus potentijs procedit, nisi vtraque potentia perficiatur per debitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit benè dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Vnde si appetitus sensitiuus, quem mouet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta, nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, & perseuerantia à tristitijs non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, vt Philosophus dicit in 7. Ethic. cap. 1.* Hactenus Sanctus Thomas. Idem docet quæst. 16. art. 4. in corpore, vbi concludit. *Ideo virtus, quæ est in vi appetibili, & in concupiscibili, nihil aliud est, quam quædam habitualis conformitas istarum duarum potentiarum ad rationem.*

21. Infertur primo, quid sit temperantia, quid fortitudo. Temperantia est *habitus eligendi medium in delectabilibus gustus, & tactus, eaque delectabilia mediocriter appetendi propter honestatem medij.* Fortitudo est *habitus eligendi medium, siue id, quod decet, in terribilibus destructiuis vitæ propter honestatem medij, in ijsque mediocriter timendi, & audendi, prout recta ratio præscribit.*

22. Infertur secundo temperantiam, in quantum est habitus eligendi medium in delectabilibus, esse in voluntate, tanquam in subiecto: siquidem hæc electio medij est actus voluntatis: in quantum est habitus appetendi delectabilia mediocriter, prout recta ratio præscribit, esse in appetitu sensitiuo, & in parte concupiscibili: siquidem talis appetitio est

actus

actus concupiscibilis. Proportionaliter fortitudo, in quantum est habitus eligendi medium, seù id, quod decet in terribilibus, est in voluntate, cum talis electio sit actus voluntatis: in quantum est habitus timendi, & audendi mediocriter, vt recta ratio præscribit, est in appetitu sensitiuo, & in irascibili, cum timor, & audacia sint actus irascibilis. Potest igitur dici temperantiam, & fortitudinem inchoatiuè esse in voluntate, completiuè in appetitu sensitiuo.

23. Infertur tertio, quid sit continentia, quid perseuerantia, seù tolerantia, & quo pacto differant à temperantia, & fortitudine. Continentia est *habitus, quo qui vehementer appetit delectabilia gustus, & tactus, in ijs tamen eligit medium, & persistit in tali electione, & se continet, ne sequatur appetitum sensitiuum, illique consentiat.* Differt à temperantia, quod temperantia vltra habitum voluntatis eligendi medium in delectabilibus, includit habitum appetitus sensitiui mediocriter appetendi delectabilia: continentia importat solum habitum voluntatis appetendi medium destitutum habitu proportionali appetitus sensitiui. Tolerantia est *habitus, quo qui vehementer timet terribilia destructiua vitæ, tamen in ijs eligit medium, & persistit in tali electione.* Differt à fortitudine, quod fortitudo vltra habitum voluntatis eligendi mediũ, & id, quod decet in terribilibus, includit habitum appetitus sensitiui mediocriter timendi, & audendi, iuxta præscriptum rationis: tolerantia, quam Sanctus Thomas vocat perseuerantiam, importat solùm habitum voluntatis destitutum proportionali habitu appetitus sensitiui, quo disponatur ad timendum, & audendum mediocriter, vt recta ratio præscribit. Quia fortitudo, & temperantia, in quantum differunt à continentia, & tolerantia, sunt in appetitu sensitiuo, dicuntur esse in appetitu sensitiuo, licet non negetur, quod in quantum conueniunt cum continentia, & tolerantia, sint in voluntate.

24. Infertur quarto fortitudinem, & temperantiam esse virtutes perfectas, continentiam, & tolerantiam deficere à perfectione virtutis, adeoque non esse virtutes perfectas, sed solùm inchoatas. Ratio est, quia ad virtutem requiritur, vt sit habitus perfectè operandi circa propriam materiam: sed temperantia, & fortitudo sunt habitus operandi perfectè circa propriam materiam, nimirum circa delectabilia, & terribilia, non solum eligendo medium, sed etiam appetendo, timendo, & audendo mediocriter, & vt recta ratio præscribit; continentia, & tolerantia sunt habitus operandi solùm imperfectè, ita vt non sufficiant ad mediocriter appetendum, timendum, & audendum, vt recta ratio præscribit: ergo temperantia, & fortitudo sunt virtutes perfectæ, at continentia, & tolerantia non sunt virtutes perfectæ, sed sunt virtutes solùm inchoatæ. Et quia virtus perfecta est perfectior virtute inchoata, ideo temperantia, & fortitudo sunt perfectiores continentia, & tolerantia.

25. Infertur quinto, quod sicut appetitus sensitiuus est potentia rationalis participatiuè, in quantum est aptus parere rationi, & ferri in suum obiectum, prout præscribit ratio, sic est potentia libera, & electiua participatiuè, in quantum est aptus appetere obiectum secundum electionem liberam voluntatis, & est potentia participatiuè intentiua finis honesti, in quantum est aptus appetere appetitione ordinata ad finem honestum. Addo rectum habitum appetitus sensitiui esse habitum electiuum medij propter finem honestũ, non quia eliciat actum, quo eligitur medium propter finem honestum, (talis enim actus elicitur solùm ab habitu voluntatis,) sed quia est habitus propter connexionem voluntatis cum appetitu sensitiuo disponens voluntatem ad eligendum medium propter finem honestum.

26. Quæri potest tertio, vtrum speciali ratione in voluntate requirantur habitus iustitiæ, & aliarum virtutum ad alterum, e qua non requiruntur temperantia, fortitudo & habitus virtutum ad se.

Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia voluntas ex se præcisè est perfectè disposita ad procurandum bonum proprium rationis, & solùm est indisposita propter coniunctionem cum appetitu sensitiuo, à quo trahitur ad bonum sensibile contra rationem: ergo voluntas indiget habitu temperantiæ, & fortitudinis, & aliarum virtutum ad se, non ratione sui præcisè, sed propter connexionem cum appetitu sensitiuo. E conuersò voluntas non est perfectè disposita ad procurandum bonum aliorum indiuiduorum, imò inclinatur ad bonum proprium, contempto bono aliorum: ergo ex se indiget iustitia, & aliis virtutibus ad alterum, quibus benè disponatur ad procurandum bonum aliorum.

27. Quæri potest quarto, vtrum iustitia vltra habitum voluntatis debeat includere habitum appetitus sensitiui?

Respondeo negatiuè. Ratio est, quia eatenus fortitudo, & temperantia vltra habitum voluntatis debent includere habitum appetitus sensitiui, quatenus versantur, tanquam circa propriam materiam, circa terribilia, & delectabilia, quæ sunt obiectum appetitus sensitiui; sed iustitia, & aliæ virtutes ad alterum, versantur circa bonum aliorum, quod non est obiectum appetitus sensitiui, sed solius voluntatis, vt dictum est: ergo iustitia, & aliæ virtutes ad alterum non debent includere habitum appetitus sensitiui, qui sit pars iustitiæ. Quia tamen, vt ex doctrina Aristotelis 6. Ethic. cap. vltimo docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 65. alijque satis communiter, virtutes sunt ita connexæ, vt nulla virtus possit esse perfecta sine consortio omnium aliarum virtutum, iustitia, & aliæ virtutes ad alterum, vt sint perfectæ, requirunt consortium tem-

perantiæ, fortitudinis, & aliarum virtutum ad se: sed virtutes ad se includunt habitus appetitus sensitiui: ergo iustitia, & omnes virtutes ad alterum, vt sint perfectæ, requirunt habitus appetitus sensitiui, qui habitus sint partes, non virtutum ad alterum, sed virtutum ad se, sine quarum consortio virtutes ad alterum non possunt esse perfectæ.

28. Inferri potest, quodnam sit subiectum quatuor virtutum cardinalium. Subiectum prudentiæ, ad quam reducuntur plures aliæ virtutes intellectuales, est intellectus. Subiectum iustitiæ, ad quam reducuntur cœteræ virtutes morales ad alterum, est voluntas. Subiectum temperantiæ, ad quam reducuntur aliæ virtutes, quæ versantur circa delectabilia, est illa pars, seù potentia appetitus sensitiui, quæ vocatur concupiscibilis, & versatur circa bonum sensibile in se. Subiectum fortitudinis, ad quam reducuntur cæteræ virtutes versantes circa ardua, est irascibilis, cuius obiectum est bonum vt arduum. Quatuor istæ virtutes ordinantur ad curanda quatuor vulnera nobis inflicta per peccatum originale. Prudentia enim ordinatur ad curandum vulnus ignorantiæ infiictum intellectui. Iustitia, & aliæ virtutes ad alterum ordinantur ad curandum vulnus malitiæ, per quam inclinamur ad procuranda propria bona, contempto bono aliorum, quod vulnus est inflictum voluntati. Temperantia ordinatur ad curandum vulnus concupiscentiæ inflictum concupiscibili, quo inclinamur ad vehementius appetenda delectabilia. Fortitudo ordinatur ad curandum vulnus infirmitatis inflictum irascibili, quo reddimur imbecilles in rebus arduis aggrediendis, ac tolerandis.

29. Ad 1. concedo subiectum virtutis moralis esse rationale per participationem: sed dico, quod rationale per participationem includit omnes potentias, quæ cum non sint ipsa ratio, sunt aptæ ad parendum rationi; sed non solùm concupiscibilis, & irascibilis; sed etiam voluntas, cum non sit ipsa ratio, est apta parere rationi: ergo non solum concupiscibilis, & irascibilis, sed etiam voluntas, est potentia rationalis per participationem, adeoque potest esse subiectum virtutis moralis.

30. Ad 2. Fortitudo, & temperantia sunt partialiter in appetitu sensitiuo, tanquam in subiecto, quia versantur circa delectabilia, & terribilia, quæ sunt obiectum appetitus sensitiui. Iustitia, & aliæ virtutes ad alterum, cum versentur circa bonum alterius, quod non est obiectum appetitus sensitiui, sed solius voluntatis, sunt in sola voluntate.

QVÆSTIO CLXXVIII.

Vtrum, & quo pacto iustitia sit virtus generalis?

S. Th. qu. 58. art. 5. & 6.

1. VIdetur iustitia non esse virtus generalis: primò, quia temperantia, & fortitudo non sunt virtutes generales: ergo neque iustitia.

2. Secundò vt iustitia esset virtus generalis, deberet ex suo obiecto formali imperare, & per imperium causare actus omnium virtutum; sed iustitia cum sit virtus ad alterum, & habeat pro obiecto formali honestatem tribuendi alteri id, quod illi debetur, potest quidem imperare actus virtutum ad alterum, non autem virtutum ad nos ipsos: ergo &c.

3. Tertiò non potest explicari, vtrùm iustitia sit virtus generalis continentia, eo quod includat, & contineat formaliter omnes virtutes, vel sit virtus generalis prædicatione, eo quod sit prædicabilis de omnibus virtutibus, vel sit virtus generalis virtualiter, eo quod possit imperare actus omnium virtutum: ergo &c.

4. Respondeo iustitiam ex sua ratione esse ad alterum, & esse virtutem, quæ habet pro obiecto formali honestatē tribuendi alteri id, quod illi debetur; sed non solùm potest considerari, & per se amari honestas tribuendi alijs singularibus id, quod illis debetur, sed etiam honestas tribuendi communitati, cuius nos sumus pars, id, quod illi debetur: ergo præter iustitiam, quæ habet pro obiecto formali honestatem tribuendi alijs singularibus id, quod illis debetur, debet etiam dari iustitia, quæ habeat pro obiecto formali honestatem tribuendi communitati, cuius nos sumus pars, id, quod illi debetur, seu honestatem procurandi bonum commune. Et quia lex intendit bonum commune, vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 90. art. 2. ideo iustitia, quæ conuenit cum lege in hoc, vt habeat pro fine, & obiecto formali bonum commune, vocatur iustitia legalis. De hac iustitia legali quæritur, vtrùm, & quo pacto sit virtus generalis?

5. Dicendum primò: iustitia legalis, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, est virtus formaliter, & essentialiter particularis.

Probatur: nam virtus, quæ per suam essentiam distinguitur ab alijs virtutibus particularibus, est formaliter, & essentialiter particularis: sed iustitia legalis per suam essentiam distinguitur ab alijs virtutibus: ergo &c. Probatur minor: nam virtus, cuius obiectum formale non est obiectum formale vllius alterius virtutis, per suam essentiam, quæ desumitur per ordinem ad obiectum formale, distinguitur ab alijs virtutibus; sed obiectum formale

male iustitiæ legalis, de qua loquimur, est bonum commune communitatis, cuius sumus pars, quod bonum commune non est obiectum formale alterius virtutis: ergo &c.

6. Dicendum secundò: iustitia legalis, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, est virtus causaliter, & virtualiter communis, vniuersalis, ac generalis, ideoque Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. & 2. de ipsa loquens dicit, iustitiam esse virtutem communem.

Probatur: nam virtus, quæ licèt essentialiter differat ab alijs virtutibus, potest imperare, & suo imperio causare actus omnium virtutum, est causaliter, & virtualiter communis, vniuersalis, ac generalis: sed iustitia, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, ita differt essentialiter ex obiecto formali ab alijs virtutibus, vt possit imperare, & suo imperio causare actus omnium aliarum virtutũ: ergo &c. Probatur minor: nam qui intendit bonum totius, potest ex amore illius intendere, & procurare bonum omnium partium, eo pacto, quo medicus, qui intendit sanitatem totius hominis, potest ex hac intentione intendere, & procurare sanitatem singularum hominis partium: ergo per iustitiam, qua intendimus bonum communitatis, possumus intendere, & procurare bonum omnium partium communitatis: sed partes communitatis sumus nos ipsi, & omnes alij; ergo possumus ex amore boni communis intendere, & procurare bonum, & perfectionem nobis ipsis, & omnibus alijs: sed bonum, & perfectio nostra habetur per virtutes ad nos ipsos, bonum, & perfectio aliorum habetur per virtutes ad alterum: ergo per iustitiam, quæ habet pro obiecto formali bonum commune, possumus imperare actus omnium virtutum, tum ad nos ipsos, tum ad alterum.

7. Confirmatur primò. Nam quia lex intendit bonum commune: ad bonum autem commune spectat, vt singuli exerceant, non solùm virtutes ad alterum, sed etiam ad se ipsos: ideo lex præcipit singulis, vt non solùm exerceant virtutes ad alterum, sed etiam ad se ipsos, adeoque vt sint temperantes, fortes &c. ergo quia iustitia intendit bonum commune, potest imperare actus virtutum, non solùm ad alterum, sed etiam ad nos ipsos.

8. Confirmatur secundò. Nam charitas est virtus formaliter, & essentialiter particularis, quia habet pro obiecto formali bonum diuinum, quod non est obiectum formale vllius alterius virtutis: eadem charitas est virtus causaliter, & virtualiter communis, & generalis, quia ex amore boni diuini imperat actus omnium virtutum; ergo à pari.

9. Confirmatur tertio exemplo physico. Nam quia cœlum ita per suam essentiam distinguitur ab alijs corporibus, vt habeat virtutem causandi cætera corpora, ita est corpus particulare essentialiter, & in essendo, vt sit corpus vniuersale, ac virtuale generaliter, & in causando; ergo à pari.

10. Addit Sanctus Thomas art. 3. citatæ quæstionis 58. iustitiam legalem, seu generalem esse in Principe principaliter, & quasi architectonicè, in subditis secundariò, & quasi administratiuè. Ratio est, quia facultates imperantes dicuntur principales, & architectonicæ, facultates exequentes dicuntur administratiuæ; sed Princeps per iustitiam legalem, ac generalem, qua intendit bonum commune, debet subditis imperare ea, quæ spectant ad bonum commune: subditi per iustitiam legalem, seu generalem, qua intendunt bonum commune, debent exequi, quæ illis à Principe imperantur propter bonum commune; ergo &c.

11. Ad 1. concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia temperantia, & fortitudo habent pro obiecto formali honestatem ponendi medium in delectabilibus & terribilibus; sed hæc honestas non est finis aliorum bonorum, quæ sunt obiecta formalia cæterarum virtutum moralium: ergo temperantia, & fortitudo ex amore sui obiecti formalis non possunt imperare actus cæterarum virtutum moralium, ac proinde non sunt virtutes generales virtualiter, neque causaliter. At iustitia legalis habet pro obiecto formali bonum commune, quod est finis aliorum bonorum particularium, quæ sunt obiecta formalia aliarum virtutum; ergo iustitia ex amore sui obiecti formalis potest imperare actus omnium aliarum virtutum moralium, adeoque est virtus causaliter, & virtualiter generalis.

12. Ad 2. concedo maiorem, & nego minorem. Quia enim communitati, quæ est totum, debetur, vt etiam nos ipsi, qui sumus partes, simus perfecti per actus etiam virtutum ad nos ipsos, ideo per iustitiam, qua intendimus bonum commune, possumus, ac debemus imperare nobis ipsis actus virtutum, non solùm ad alterum, sed etiam ad nos ipsos.

13. Ad 3. iam dictum est iustitiam legalem esse virtutem communem, & generalem, non continentia formali, neque essentialiter, sed solùm virtualiter. Addit Sanctus Thomas quæst. 58. art. 6. in fine corporis, quod nomine iustitiæ legalis possunt etiam intelligi omnes virtutes, in quantùm à iustitia, quæ intendit bonum commune, ordinantur ad ipsum bonum commune, & in hoc sensu iustitia legalis est virtus generalis continentia formali, cum formaliter includat omnes virtutes, prout extrinsecè ordinatas ad bonum commune.

QVAESTIO CLXXIX.

Vtrum præter iustitiam generalem dari debeat iustitia particularis specie differens à generali?

S. Th. qu. 58. art. 7.

1. VIdetur non dari: primò quia virtutes non debent multiplicari sine necessi-

tate:

tate: sed iustitia generalis intendens bonum commune sufficit ad dandum id, quod debetur, non solùm communitati, sed etiam singulis ex communitate; ergo præter iustitiam generalem non debet poni alia iustitia particularis.

2. Secundò vnum, & multa non diuersificant species virtutum, ideoque virtutes non differunt specie per hoc præcisè, quod vna versetur circa vnum, alia versetur circa multos: ex. gra. charitas, qua diligitur vnus homo, non differt specie à charitate, qua diliguntur multi homines: sed iustitia generalis, & particularis differunt præcisè per hoc, quod generalis intendit bonum multorum, seu communitatis, particularis intendit bonum singulorum ex communitate; ergo non differunt specie.

3. Tertiò si iustitia generalis intendens bonum communitatis differret specie à particulari intendente bonum singulorum, iustitia, quæ intendit bonum vnius communitatis, deberet specie differre à iustitia, quæ intendit bonum familiæ, & domus.

4. Respondeo virtutes, quæ habent pro obiecto formali honestates specie diuersas, specie differre; sed tres istæ honestates, nimirùm honestas faciendi ea, quæ secundùm rationem debemus nobis ipsis: honestas faciendi ea, quæ secundùm rationem debemus singulis ex cõmunitate distinctis à nobis: honestas faciẽdi ea, quæ secũdùm rationem debemus cõmunitati, cuius sumus pars, specie differunt; ergo virtus habens pro obiecto formali honestatẽ faciendi ea, quæ debemus nobis ipsis, quæ dicitur virtus ad nos ipsos: virtus habens pro obiecto formali honestatem faciendi ea, quæ debemus singulis ex communitate distinctis à nobis, quæ dicitur iustitia particularis: & virtus habẽs pro obiecto formali honestatem faciendi ea, quæ debemus communitati, quæ dicitur iustitia generalis, specie differunt.

5. Confirmatur ex separabilitate istarum virtutum. Multi enim sunt benè dispositi ad facienda ea, quæ debent sibi ipsis, sed non sunt benè dispositi ad facienda ea, quæ debent alijs; ergo habent virtutem ad seipsos, sed non habent virtutem ad alterum. Aliqui sunt benè dispositi ad dandum singulis id, quod illis debetur, sed non sunt dispositi ad dandum communitati id, quod illi debetur, impendendo seipsos, & omnia sua in bonum communitatis, vt oporteret; ergo in ijs iustitia particularis datur sine iustitia generali. Ideo Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit, quod multi in proprijs quidem possunt virtute vti, in ijs, quæ sunt ad alterum, non possunt, adeoque habent virtutem ad se, sed carent virtute ad alterum: & 3. Polit. cap. 3. dicit, quod non est eadem simpliciter virtus boni viri, ac boni ciuis: virtus autem boni viri est ad se, & iustitia particularis: virtus boni ciuis est iustitia generalis intendens bonum commune.

6. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: iustitia generalis sufficit ad dandum singulis quod illis debetur, disponendo immediatè ad amandum propter se, & vt obiectum formale honestatem dandi singulis id, quod illis debetur, nego: non disponendo immediatè, concedo; & nego consequentiam. Præter iustitiam generalem dantem singulis quod debetur ex amore boni communis, necessaria est iustitia particularis dans singulis quod debetur, propter specialem honestatem dandi singulis quod debetur. Ad perfectionem siquidem hominis spectat, vt quot sunt honestates specie diuersæ, tot in homine dentur virtutes habentes pro obiecto formali tales honestates.

7. Ad 2. Transeat maior, & nego minorem. Iustitia generalis, & particularis non differunt præcisè per hoc, quod iustitia generalis intendat bonum multorum, iustitia particularis intendat bonum vnius, sed per hoc, quod iustitia generalis intendit bonum totius, cuius nos, & alij sumus pars, iustitia particularis intendit bonum partis; sed sicut totum ciuile, & pars differunt specie, sic bonum commune totius differt specie à bono particulari partium; ergo iustitia generalis, & iustitia particularis habent pro obiecto formali bonum specie diuersum, ac proinde differunt specie.

8. Ad 3. concedo, quod cum communitates specie differunt, iustitia habens pro obiecto formali bonum vnius communitatis, specie differt à iustitia habente pro obiecto formali bonum alterius communitatis: sed communitas ciuilis, & communitas domestica non differunt solùm secundùm magis, & minus, vt aliqui dixerunt, affirmantes ciuitatem esse magnam domum, domum autem esse paruam ciuitatem, sed differunt specie: siquidem societas ciuilis est societas perfecta, & sufficiens, societas domestica est insufficiens, & imperfecta, vt docet Aristoteles 1. politic. cap. 1. & 2. ergo iustitia generalis habens pro obiecto formali bonum commune ciuitatis, aut regni, specie differt à iustitia æconomica habente pro obiecto formali bonum familiæ. Addo, quod quia partes familiæ sunt parentes, & filij, maritus, & vxor, domini, & serui, inter quos non datur perfecta alteritas, vt dictũ est q. 162, iustitia æconomica non est perfectè ad alterũ, adeoque non est simpliciter iustitia.

QVÆSTIO CLXXX.

Virum iustitia versetur circa solas actiones, & res, an etiam circa passiones, tanquam circa propriam materiam?

S. Th. qu. 58. art. 8. & 9.

1. VIdetur iustitia versari tanquam circa propriam materiam, non solùm circa externas actiones, & res, sed etiam circa internas passiones. Primò enim iustitia, cum sit ad alterum, versatur circa omnia, quæ possunt

ad

ad alterum ordinari; sed non solùm externæ actiones, & res, sed etiam internæ passiones possunt ordinari ad alterum; ergo &c.

2. Secundò sicut iustitia generalis, sic iustitia particularis est ad alterum; sed iustitia generalis non solùm versatur circa externas actiones, sed etiam circa internas passiones, cum se extendat ad actus omnium virtutum, quarum aliquæ versantur circa internas passiones; ergo.

3. Tertiò eatenus iustitia non posset versari circa internas passiones, tanquam circa propriam materiam, quatenus internæ passiones non ita ordinarentur ad alterum, vt essent capaces rectitudinis propriæ iustitiæ, & prauitatis propriæ iniustitiæ; sed sunt capaces; ergo &c. Probatur minor: nam internæ passiones possunt propriè esse iustæ, vel iniustæ: ex. gr. odium alterius potest esse iustum, vel iniustũ; similiter ira, concupiscentia, qua quis contra nonum, ac decimum præceptum decalogi cõcupiscit rem, aut vxorem proximi, est iniusta; ergo &c.

4. Quartò ex Aristotele 2.ethic.cap.3. omnes virtutes morales versantur circa delectationes, & tristitias; sed iustitia est virtus moralis; ergo iustitia versatur circa delectationes, & tristitias; sed delectatio, & tristitia sunt passiones; ergo iustitia versatur circa passiones.

5. Quintò, inordinatio actionum ad alterum regulariter causatur ex inordinatione passionum: ex.gr. furta regulariter committuntur ex inordinato amore pecuniæ; adulterium ex inordinata concupiscentia delectationum sensibilium; homicidia ex inordinata ira &c. ergo iustitia, vt rectificet actiones ad alterum, debet etiam rectificare internas passiones.

6. Sextò si iustitia non versaretur circa passiones, tanquam circa propriam materiam, neque partes etiam potentiales iustitiæ versarentur circa passiones, tanquam circa propriã materiam; sed vt docet Sanctus Thomas 2.2. quæst. 80. liberalitas est pars potentialis iustitiæ, & tamen vt idem docet quæst. 117. art. 2. ad 1. liberalitas versatur circa passionem amoris diuitiarum, tanquam circa propriam materiam; ergo &c.

7. Respondeo duas esse sententias. Prima Buridanæ 5. Ethic. quæst. 1. & paucorum nominalium docet omnes virtutes versari, tum circa externas actiones, tum circa internas passiones, tanquam circa propriam materiam, adeoque falsum esse, quod iustitia versetur solùm circa actiones, non autem circa passiones, temperantia, & fortitudo versentur solùm circa internas passiones, non autem circa externas passiones.

8. Secunda sententia Aristotelis 5. Ethic. cap. 1. 2. & 4. Sancti Thomæ 2. 2. quæst. 58. art. 8. & 9. Soti lib. 3. de iustitia, & iure, qu. 6. P. Sparzæ quæst. 10. de iustitia, aliorumque communiter, docet iustitiam per se, & directè versari solùm circa externas actiones, tanquam circa propriam materiam, circa passiones autèm versari solùm secundario, & indirectè: fortitudinem, & temperantiam per se, & immediatè versari circa internas passiones, circa externas autem actiones versari mediatè.

9. Vt resoluatur quæstio, suppono primo ex doctrina Sancti Thomæ 2.2 quæst. 58. art. 8. quod quia virtus moralis est habitus electiuus rectitudinis moralis consistentis in hoc, vt aliqua habeant modum præscriptum à ratione in ordine ad vltimum finem, actus proprius virtutis est electio, materia autem virtutis sunt omnia, quæ sunt capacia rectitudinis moralis, seù modi præscripti à ratione; sed rectitudinis moralis, seù modi præscripti à ratione sunt capaces, tùm internæ animæ passiones, tùm externæ actiones, tùm res: ergo materia virtutis moralis secundum totam suam latitudinẽ, per quã complectitur omnes virtutes, sunt, tùm internæ passiones, tùm actiones externæ, tùm res: sed passiones internæ possunt diuidi in actus appetitus sensitiui, qui soli propriè dicuntur passiones, vt docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 22. art. 3. in actus intellectus, & in actus voluntatis, qui minus propriè dicuntur passiones: ergo materia virtutis moralis complectitur actus intellectus, actus voluntatis, actus appetitus sensitiui, externas actiones, & res.

10. Suppono secundo, quod quia virtutes differunt per hoc, quod vna per se intendat rectificare moraliter vnam materiam, propter specialem honestatem talis rectitudinis, alia per se intendat rectificare moraliter aliam materiam, materia propria cuiuslibet virtutis est illa interna passio, vel externa actio, aut res, quam talis virtus per se intendit rectificare propter specialem honestatem talis rectitudinis. Ex. gr. quia fides, in quantum sumitur pro habitu piæ affectionis, quo volumus, & eligimus credere Deo loquenti, & eius fidem exterius profiteri, prout recta ratio præscribit, iuxta illud Apostoli ad Rom. 10. *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*, virtus piæ affectionis per se intendit moraliter rectificare internos actus credendi, & externos actus profitendi fidem, ac proindè materia propria piæ affectionis sunt interni actus credendi, & externi actus profitendi fidem. Quia pœnitentia specialis est virtus quędam reflexa, qua volumus Deum offensum placare per internos, & externos actus pœnitentiæ, materia propria virtutis pœnitentiæ sunt interni, & externi actus pœnitentiæ placatiui Dei offensi.

11. His positis, dicendum primo cum sententia communi: propria materia iustitiæ sunt solæ externæ actiones, & res, non autem internæ passiones.

Probatur. Ex dictis enim in secundo supposito propria materia virtutis est illa, quam virtus per se intendit rectificare; sed iustitia per se intendit rectificare externas actiones

nes, & res, non autem internas passiones: ergo &c. Probatur minor. Iustitia enim, cum sit virtus ad alterum, per se intendit rectificare ea, quæ ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat ad alterum, non autem ea, quæ ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat in se ipso; sed internæ passiones ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat in se ipso, externæ actiones, & res, per quas homines sibi inuicem communicare possunt, ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat ad alterum; ergo iustitia primo, & per se intendit rectificare externas actiones, & res, non autem internas passiones; ergo materia propria iustitiæ non sunt internæ passiones, sed externæ actiones, & res, in quantum per illas vnus homo potest benè, vel malè se habere ad alterum: rectitudo autem, quam iustitia in tales actiones inducit, est rectitudo proportionis cum eo, quod alteri debetur, prout recta ratio præscribit.

12. Dicendum secundo: iustitia mediatè, per accidens, & ex defectu virtutum ad se, potest se extendere ad rectificandas internas passiones, in quantum nisi rectificarentur, impedirent rectificationem externarum actionum, & rerum.

Probatur, & explicatur exemplo. Nauifactiua, & nautica sunt duæ artes, ac munus nauifactiuæ est naues construere, & resarcire: munus nauticæ est nauibus vti ad nauigandum, & rectè nauigare. Si in decursu nauigationis nauis ex parte frangatur, itaut impediat, vel difficultet rectam nauigationem, nautica per se non immediatè resarcit nauim, sed imperat nauifactiuæ, vt illam resarciat; si verò desit nauifactiua, ipsamet nautica se extendit secundario ad resarciendam nauim, & aliquo pacto fungitur munere nauifactiuæ, & versatur circa alienam materiam. Proportionalitèr virtutes ad se, & virtutes ad alterum sunt diuersæ. Munus virtutum ad se est rectificare passiones, per quas homo certo modo se habet in se ipso. Munus virtutum ad alterum est rectificare actiones, per quas homo certo modo se habet ad alterum. Si accidat, vt dum iustitia, quæ est virtus ad alterum, incumbit suo muneri rectificandi actiones, & tribuendi vnicuique quod illi debetur, excitetur passio impediens, vel difficultans talem rectificationem, iustitia aduocat in auxilium virtutes ad se, eisque imperat, vt fungantur munere suo, talem passionem cohibendo. Si desit virtus ad se, iustitia ex proprio motiuo se extendit ad cohibendam, & rectificandam illam passionem, & tunc versatur circa materiam alterius virtutis. Ex. gr. si homo iustus ab ira impellatur ad faciendam iniuriam alteri, iustitia aduocat in auxilium mansuetudinem, illique imperat, vt ex proprio motiuo cohibeat iram. Si desit mansuetudo ipsamet iustitia conatur ex proprio motiuo cohibere iram, & tunc versatur circa materiam mansuetudinis. Si quis ex timore, ne occidatur, impellitur ad occidendum illum; à quo timet mortem, iustitia aduocat auxilium fortitudinis, cuius munus est rectificare timorem, & ex defectu fortitudinis ipsamet iustitia ex proprio motiuo conatur prohibere timorem, ne impellat ad faciendam alteri iniuriam homicidij. Si autem concupiscentia impellatur ad faciendam iniuriam adulterij, aduocat auxilium temperantiæ, illique imperat, vt ex proprio motiuo cohibeat concupiscentiam; & si desit temperantia, ipsamet iustitia conatur ex proprio motiuo cohibere concupiscentiam. Si ex amore pecuniarum impellatur ad furandum, vel non restituendum, iustitia aduocat auxilium liberalitatis, cuius munus est rectificare amorem pecuniarum &c. Quia quælibet virtus in aliquibus casibus ad perfectè, promptè, & delectabilitèr exercendos suos actus, indiget auxilio aliarum virtutum, ideò iuxta communem sententiam Aristotelis 6. Ethic. cap. 13., & Sancti Thomæ 1.2. quæst. 65. art. 1. virtutes sunt ita connexæ, vt nulla virtus possit esse omninò perfecta sine consortio omnium aliarum virtutum.

13. Dicendum tertio: materia propria, ac immediata temperantiæ, & fortitudinis, sunt passiones appetitus sensitiui: externæ autem actiones sunt materia mediata, in quantum sunt effectus passionum.

Probatur: nam materia propria, & immediata virtutis est, quæ ratione sui, & propter intrinsecam difficultatem, indiget immediata rectificatione; materia autem, quæ non tàm indiget rectificatione ratione sui, & ratione intrinsecæ difficultatis, quàm ratione alterius, & ratione difficultatis extrinsecæ, est materia mediata; sed passiones appetitus sensitiui ratione sui, & ratione difficultatis intrinsecæ consistentis in hoc, vt delectabilia gustus, & tactus appetamus mediocritèr, & iuxta præscriptum rationis, & in terribilibus destructiuis vitæ, timeamus, & audeamus mediocritèr, & iuxta præscriptum rationis, indigent immediata rectificatione; actiones autem externæ gerendi se, prout recta ratio præscribit in delectabilibus gustus, & tactus, & in terribilibus destructiuis vitæ, indigent rectificatione, non tam ratione sui, & ratione intrinsecæ difficultatis, quàm ratione passionum, à quibus causantur: ergo. Confirmatur: nam posito, quod quis delectationes gustus appetat solùm mediocriter, & vt recta ratio præscribit, vix supereſt difficultas in hoc, vt moderatè comedat, & bibat, prout recta ratio præscribit: ergo temperantia immediatè debet versari in rectificando appetitu, & in faciendo, vt delectationes gustus appetamus mediocriter, & vt recta ratio præscribit: rectificato enim appetitu, sua veluti sponte sequitur externa actio recta. Rursus posito, quod quis in terribilibus vitæ destructiuis, timeat, & audeat mediocritèr, vt recta ratio præscribit, vix supereſt difficultas in hoc, vt se gerat iuxta præscriptum rationis: ergo fortitudo debet immediatè versari in rectifican-

ctificando appetitu, & in faciendo, vt timeamus, & audeamus iuxta præscriptum rationis: rectificatis autem passionibus timendi, & audendi, sua veluti sponte sequitur, vt exterius rectè nos geramus in terribilibus destructiuis vitæ.

14. Ad 1. distinguo maiorem: iustitia per se, vel per accidens versatur circa omnia, quæ possunt ad alterum ordinari, concedo: per se, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia per se, & immediatè versatur solùm circa ea, quæ per se ordinantur ad hoc, vt certo modo vnus homo se habeat ad alterum; circa autem ea, quæ per se ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat in se ipso, versatur solùm per accidens, & mediatè, vt dictum est in prima, & secunda conclusione: sed solæ externæ actiones, quibus homines sibi inuicem communicant, ordinantur ad hoc, vt vnus homo certo modo se habeat ad alterum: passiones internæ per se ordinantur ad hoc, vt homo certo modo se habeat in se ipso; ergo iustitia per se versatur solum circa actiones externas, circa passiones internas versatur solùm per accidens, & mediatè. Videri potest Sanctus Thomas quæst. 58. art. 8. ad 3.

15. Ad 2. distinguo maiorem: sicut iustitia generalis est ad alterum, cuius sumus pars, sic iustitia particularis, nego; quod non habeat rationem totius, vel partis, concedo; concedo minorem; & nego consequentiam. Per iustitiam generalem homo ordinatur ad communitatem, cuius sumus pars: sed omnia bona partium per se ordinantur ad bonum totius, tanquam ad finem: ergo homo non solum secundum externas actiones, sed etiam secundum internas passiones ordinatur ad cõmunitatem: ergo iustitia generalis, per quam homo se ordinat ad bonum commune, potest speciali modo se extendere, non solùm ad actiones externas, sed etiam ad internas passiones. At non omnia bona vnius partis per se ordinantur ad aliam partem: ergo non est mirùm, quod vnus homo per se ordinetur ad alterum hominem solùm secundum externas actiones, per quas homines possunt inuicem communicare, non autem secundum internas passiones: ergo iustitia particularis, per quam vnus homo ordinatur ad alterum hominem, per se versatur solùm circa internas passiones. Videri potest S. Thomas, qu. 58. art. 9. ad 3.

16. Ad 3. concedo maiorem, & nego minorem. Ad probationem, distinguo antecedens: internæ passiones, in quantum sunt passiones, ratione sui possunt esse iustæ, vel iniustæ, nego; ratione operationum, ad quas inclinant, concedo; & nego consequentiam. Internæ passiones ratione sui possunt quidem esse mediocres, vel excedentes; at non possunt esse iustæ, vel iniustæ, cum secundum se non ordinentur ad hoc, vt per illas homo certo modo se habeat ad alterum, sed vt certo modo se habeat in se ipso. Cum opponitur, quod odium, ira, concupiscentia &c. possunt esse iusta, vel iniusta, distinguo: odium, ira, & concupiscentia, in quantum sunt passiones appetitus sensitiui, possunt esse iusta, vel iniusta ratione sui, nego: in quantum sunt quidam actus voluntatis, concedo. Odium, in quantum est passio, est auersatio, qua appetitus sensitiuus auersatur malum sensibile, ac doloriferum secundum se; talis autem auersatio ratione sui non potest esse iusta, vel iniusta. At odium, in quantum est appetitus nocendi alteri iniustè, est actus voluntatis, & potest esse iniustum. Ira in quantum est passio, est dolor quidam de contemptu, cum desiderio compensationis, & secundum se non est iusta, neque iniusta, licet actus voluntatis, quo volumus iniustè sumere vindictam, possit esse iniustus. Concupiscentia, in quantum est passio, est appetitus delectationis sensibilis, & secundum se non potest esse iusta, nec iniusta, licèt possit esse iniustus actus voluntatis, quo quis ad obtinendam talem delectationem, vult facere actionem iniustam. Concupiscentia etiam, qua quis appetit pecunias immoderatè, secundum se non est iusta, neque iniusta, licèt possit esse iniustus actus voluntatis, quo quis ad obtinendas pecunias vult exercere actiones iniustas.

17. Ad 4. distinguo maiorem: omnis virtus moralis versatur circa voluptates, & tristitias, tanquam circa materiam, quàm immediatè rectificet, nego; tanquam circa fines consequentes ex actibus rectis, vel non rectis, concedo maiorem; concedo minorem; & distinguo eodem pacto consequens. Non omnis virtus moralis versatur circa voluptates, & tristitias, tanquam circa materiam, quam immediatè intendat rectificare: siquidem fortitudo non versatur immediatè circa voluptates, & tristitias, sed circa timores, & audacias. At omnis virtus moralis versatur circa voluptates, & tristitias, tanquam circa fines consequentes ex operationibus rectis, vel non rectis. Ex eo enim, quod operatio sit perfectè rectificata, sequitur voluptas; ex eo, quod non sit perfectè rectificata, sequitur dolor, & tristitia. Ex. gr. qui exercet perfectum actum temperantiæ, ita vt etiam appetitus sensitiuus sit obediens rationi, delectatur illum exercens. Qui exercet actum temperantiæ imperfectum ex eo, quod appetitus sensitiuus repugnet rationi, exercet actum cum quodam dolore, & cum quadam tristitia. In hoc sensu etiam iustitia versatur circa voluptates, & tristitias; siquidem vt docet Aristoteles 1. Ethic. cap. 8. non est iustus, qui non gaudet operationibus iustis. Addo non omnes voluptates, & tristitias esse passiones appetitus sensitiui, sed illas solas, quæ sunt de sensibilibus: quæ autem sunt de intelligibilibus sunt actus voluntatis: ex. gr. voluptas, qua vir iustus gaudet, exercens operationes iustas, non est passio appetitus sensitiui, sed voluntatis, siuè appetitus rationalis.

18. Ad 5. concedo antecedens, & distinguo consequens: ergo iustitia, vt rectificet actiones ad alterum, debet etiam rectificare internas passiones mediatè per alias virtutes, vel immediatè per accidens in defectum aliarum virtutum, concedo; immediatè, & per se, nego. Iam dictum est in secunda conclusione, quod cum homo à passionibus impellitur ad faciendum iniusta, debet imperare virtutibus versantibus circa passiones, vt tales passiones prohibeant, & in defectum aliarum virtutum debet ipsamet iustitia se extendere ad passiones cohibendas, & tunc versatur circa alienam materiam.

19. Ad 6. nego maiorem. Ex Sancto Thoma 2. 2. quæst. 80. partes potentiales iustitiæ dicuntur omnes virtutes, quæ ita conueniunt cum iustitia, præsertim in hoc, quod sint ad alterum, vt deficiant à perfecta ratione iustitiæ; ergo non est mirùm, quod aliquæ partes potentiales iustitiæ deficiant à ratione iustitiæ etiam in hoc, quod magis versentur circa internas passiones, quam circa externas actiones, cum iustitia versetur circa externas actiones. In casu nostro, sicut dantur virtutes, quibus disponimur ad rectè operandum circa delectabilia gustus, & tactus, & circa terribilia destructiua vitæ, quæ virtutes sunt temperantia, & fortitudo, sic datur virtus, qua disponimur ad rectè operandum circa pecunias, nomine pecuniarum intelligendo omnia bona externa, quorum dignitas mensuratur numismate, seù pecunia, vt docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 1., & hæc virtus est liberalitas: sed vt rectè operemur circa pecunias præcipuè requiritur, vt amemus illas amore ordinato, & in ordine ad vsum: ergo liberalitas immediatè rectificat amorem pecuniarum, ideoque versatur circa amorem pecuniarum, tanquam circa materiam immediatam, circa pecunias ipsas, tanquam circa materiam mediatam; præsertim cum rectificato amore pecuniarum, sua sponte sequatur rectus vsus pecuniarum. Iustitia è conuerso supponens internas passiones iam esse rectificatas à virtutibus ad se, versatur immediatè circa externas actiones ad alterum, tanquam circa propriam materiam. Debet autem aduerti, quod affectus erga pecunias non est passio appetitus sensitiui, cum non sit communis brutis, sed est quidam affectus voluntatis, ideoque Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 118. art. 6. docet auaritiam esse vitium, non carnale, sed spirituale. Debet rursus aduerti liberalitatem rectificare vsum pecuniarum, non solum in ordine ad alios, sed etiam in ordine ad nos ipsos. Vsus enim pecuniarum consistit in hoc, vt pecuniæ expendantur: sed pecuniæ non solùm debent expendi, donando illas alijs, sed etiam faciendo sumptus conuenientes in ordine ad nos ipsos: ergo liberalitas rectificat vsum pecuniarum, non solùm in ordine ad alios, sed etiam in ordine ad nos ipsos, vt ex Aristotele 4. Ethic. cap. 1. docet Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 117. art. 3. ad 3.

QVÆSTIO CLXXXI.

Vtrum medium iustitiæ sit medium rei?

S. Thom. 2. 2. quæst. 58. art. 10. & 1. 2. quæst. 64.

1. PRimo videtur virtus moralis non consistere in medio. Medium enim negatiuum inter bonum, & malum est, quod neque est bonum, neque malum, sed est indifferens: medium positiuum est, quod participat de bono, & malo: sed virtus non est indifferens, neque participat de bono, & malo, sed est habitus bonus: ergo virtus non consistit in medio positiuo, vel negatiuo, sed in extremo boni.

2. Secundo extremo repugnat, vt sit in medio; sed virtus est quoddam extremum, atque vltimum, ideoque Aristoteles 1. de cœlo, text. 116. dicit virtutem esse vltimum potentiæ: ergo virtus non consistit in medio.

3. Tertio non potest dari transitus ab extremo ad extremum, nisi per medium: ergo si virtus consisteret in medio, non posset dari transitus ab vno vitio extremo ad aliud vitium, nisi per virtutem mediam: ex. gra. prodigus non posset euadere auarus, nisi transiret per medium liberalitatis, & euaderet liberalis.

4. Quarto de ratione medij est, vt æquè distet ab vtroque extremo; sed aliquando virtus non æquè distat ab vtroque extremo vitioso, sed magis distat ab vno, quàm ab alio: ex. gr. vt docet Aristoteles 2. Ethicor. cap. 8. fortitudo magis distat à timiditate, quæ peccat per defectum, quàm ab audacia, quæ peccat per excessum: temperantia è conuerso magis distat ab intemperantia, quæ peccat per excessum, quàm ab alio vitio innominato peccante per defectum: ergo &c.

5. Quinto etiam virtutes theologicæ, & intellectuales deberent consistere in medio, quod est falsum.

6. Sexto videtur iustitia non consistere in medio. Vt enim virtus consistat in medio, debet esse media inter duo vitia extremè opposita: sed iustitiæ opponitur vnicum vitium iniustitiæ; ergo iustitia non est in medio duorum vitiorum.

7. Septimo videtur, quod in eodem sensu, in quo temperantia in sumendo cibo, & potu præscribit medium rationis, non autem medium rei, etiam iustitia in pœnis infligendis præscribat medium rationis, non autem rei. Ideò enim temperantia in cibo, & potu præscribit medium rationis, quia præscribit cibum, & potum proportionatum sumenti, itavt eadem quantitas cibi, quæ respectu vnius est media, respectu alterius est excedens, respectu alterius sit deficiens: ex. gr. vna libra cibi respectu valetudinarij erit cibus proportiona-

nonatus, & medius, respectu ægroti erit cibus excedens, respectu sani, & robusti erit cibus deficiens: sed etiam iustitia præcipit, vt pro eadem iniuria infligatur pœna proportionata personæ punitæ, ita vt eadem pœna, quæ respectu vnius personæ est iusta, & media, respectu alterius sit excedens, respectu alterius sit deficiens: ergo &c. Probatur minor. Si enim rusticus det alapsam alteri rustico, fortasse pœna æqualis erit, vt repercutiatur alapa: at si nobilis det alapam rustico, & repercutiatur, pœna erit excedens: si rusticus det alapam nobili, & repercutiatur, pœna erit deficiens.

8. Respondeo, quod quia non potest intelligi satis doctrina, quam de medio iustitiæ Sanctus Thomas tradit hic, nisi præmittatur doctrina, quam de medio virtutum in genere tradidit 1.2. tota quæst. 64. libet totam hanc doctrinam per varia quæsita proponere, & explicare.

9. Quæritur igitur primo, quid intelligatur nomine medij, cum agitur de medijs virtutum?

Respondeo nomine medij intelligi id, quod ita adæquatur suæ regulæ, & mensuræ, vt sit inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat ab eadem regula, & mensura. Hinc sequitur ad medium requiri, non autem sufficere, vt sit æquale regulæ, ideoque si aliquid ita adæquaretur suæ regulæ, & mensuræ, vt talis regula non posset excedi, esset æquale, sed non esset medium.

10. Quæritur secundo, vtrum obiectum formale primarium virtutis theologicæ consistat in medio?

Respondeo negatiuè. Ratio est, quia ex dictis medium est, quod ita adequatur suæ regulæ, vt sit inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat; sed obiectum formale primarium virtutis theologicæ est aliquid diuinum, quod cum sit prima regula, non potest adæquari alteri regulæ, & mensuræ, & cum sit aliquid summum, & infinito excessu excedens omnia alia, à nullo potest excedi, ac proindè non potest esse inter duo, quorum alterum excedat, alterum deficiat; ergo &c. Confirmatur: nam obiectum formale primarium fidei est prima, & summa veritas; obiectum formale primarium spei est omnipotentia, & summa fidelitas Dei promittentis; obiectum formale charitatis est prima, & summa bonitas sed diuina veritas, omnipotentia, fidelitas, & bonitas, non consistunt in medio, sed in quodam summo, & extremo, quod non potest excedi; ergo &c.

11. Quæritur tertio, vtrum actus, & habitus virtutis theologicæ consistat in medio?

Respondeo Scotum in 3. dist. 26. docuisse posse concedi, quod virtus theologica consistit in medio, non quidem ex parte obiecti, sed ex parte actus, & consequenter ex parte habitus. Possumus enim nimis credere, vel parum credere, ideoque fides est media inter pertinaciam, qua parum credimus, & leuitatem, qua nimis credimus, iuxta illud Ecclesiast. 19. *Qui cito credit, leuis est corde*. Possumus nimis sperare, vel parum sperare, ideoque spes est media inter præsumptionem, & desperationem. Consonat Scoto Durandus in 3. dist. 7. qu. 2.

12. Dicendum primo cum Sancto Thoma 1. 2. quest 64. art. 4, actus, & habitus virtutis theologicæ, si comparetur cum sua regula, & mensura obiectiua primaria, non consistit in medio: at si comparetur cum sua regula subiectiua, & secundaria, consistit in medio.

13. Probatur prima pars. Nam primaria regula obiectiua credendi, sperandi, & amandi est diuina veritas, omnipotentia, fidelitas, bonitas; sed hæc regula ita excidet omnem humanam facultatem, vt homo non possit Deo nimis credere, in Deum nimis sperare, ac Deum nimis amare; imò neque possit Deum diligere tantum, quantum per se debet diligi, nec tantum credere, aut sperare in Deum, quantum debet in Deo credi, & sperari; ergo actus credendi, sperandi, & amandi, si comparentur cum sua regula obiectiua primaria, non consistunt in medio inter excessum, ac defectum, cum impossibile sit, vt excedatur in Deo amando &c. Imò vt docet Bernardus, modus amandi Deum est sine modo amare, & proportionaliter modus credendi, & sperandi in Deum, est sine modo credere, & sperare. Ex proportionali ratione non datur habitus nimis credendi, ac sperandi in Deum, nimis amandi Deum, ac proinde habitus virtutum theologicarum, si comparetur cum sua regula obiectiua primaria, non consistit in medio.

14. Probatur secunda pars. Nam regula secundaria, & subiectiua credendi, sperandi, & amandi est modus nostræ conditionis, qui sumus subiectum virtutis theologicæ; sed potest aliquis peccare, vel excedendo, per hoc, quod conetur credere, sperare, & amare supra modum suæ conditionis, puta si præsumat Deum magis amare, quam amauerit Beata Virgo; vel per hoc, quod deficiat, non credendo, sperando, & amando, iuxta modum suæ conditionis; ergo &c.

15. Dicendum secundo cum Sancto Thoma 2. 2. quæst. 17. art. 5. ad 2. virtutes theologicæ consistunt in medio ex parte obiecti materialis, & secundarij.

Probatur: nam possumus excedere, credendo quæ non debemus credere, vel plura, quam debeamus credere: possumus deficere, non credendo quæ debemus credere, vel credendo pauciora, quam debeamus credere; ergo fides consistit in medio, in quantum facit, vt neque credamus plura, neque pauciora, quam debemus. Ex proportionali ratione spes consistit in medio, in quantum facit, vt non speremus plura, neque pauciora,

quam debeamus sperare. Charitas consistit in medio, quatenus facit, vt non amemus plura, neque pauciora, quam debeamus amare. Peccaret enim per excessum, qui diligeret etiam dæmones, & damnatos: peccaret per defectum, qui diligeret solum iustos, non autem peccatores, quamdiu sunt in statu viæ. Rursùs possumus excedere, diligendo nos ipsos magis, aut minus, quam debeamus, ac diligendo alios magis, aut minus, quam debeamus, ac proindè charitas consistit in medio, in quantum facit, vt nos ipsos, & proximum diligamus, non magis, nec minus, quam debeamus; ideoque cantic. 2. dicitur: *ordinauit in me charitatem*.

16. Dicendum tertio cum Sancto Thoma locis citatis: virtutes theologicæ consistunt in medio, non per se, sed solum per accidens.

Probatur: nam quæ conueniunt virtutibus theologicis relatè ad primarium obiectum, & ad primariam mensuram, dicuntur conuenire per se: quæ conueniunt solum relatè ad obiectum secundarium, & ad conditionem subiecti, quæ conditio est mensura secundaria, dicuntur conuenire solum per accidens; sed virtutes theologicæ consistunt in medio, non quidem relatè ad primarium obiectum, sed solum relatè ad obiecta secundaria, & ad conditionem subiecti; ergo &c. Sed quantum ad hoc quæstio est de modo loquendi.

Ad argumentum Scoti dicendum, quod probat solum virtutes theologicas consistere in medio relatè ad obiecta secundaria, & ad nos ipsos, ac proindè per accidens, non autem per se.

17. Quæritur quarto, vtrum actus, & habitus virtutis intellectualis consistat in medio?

Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia habitus, & actus, quorum rectitudo consistit in hoc, vt adæquentur regulæ, & mensuræ, respectu cuius potest intelligi excessus, & defectus, consistunt in medio; sed rectitudo habitus, & actus virtutis intellectualis consistit in veritate, per quam intellectus adæquatur rebus, quæ res ex doctrina Aristotelis 10. Metaphysicæ text. 5. sunt mensura nostræ cognitionis: respectu autem rerum considerari potest excessus, ac defectus; ergo &c. Probatur minor: nam possumus excedere, affirmando de rebus quæ ipsis non conueniunt, & possumus deficere, negando de rebus quæ ipsis conueniunt; ergo rectitudo veritatis, per quam affirmamus de rebus quæ illis conueniunt, negamus quæ non conueniunt, consistit in medio inter excessum falsitatis, qua affirmamus de rebus, quæ illis non conueniunt, & inter falsitatem per defectum, qua negamus quæ illis conueniunt.

18. Hinc sequitur habitus, & actus virtutum intellectualium per se consistere in medio. Ratio est, quia ex dictis in respons. ad tertium quæsitum, conclus. 3. quæ conueniunt habitibus relatè ad regulam, & mensuram primariam, conueniunt per se; sed habitibus, & actibus virtutum intellectualium relatè ad res, quæ sunt primaria mensura habituum, & actuum intellectualium, conuenit consistere in medio; ergo per se, ac non solùm per accidens consistunt in medio.

19. Dices: si virtus intellectualis per se consistit in medio, fides, quæ est virtus intellectualis, per se consisteret in medio, quod est contra dicta paulo ante in responsione ad tertium quæsitum, concl. 3.

Respondeo, distinguo sequelam: fides in ratione specialissima virtutis theologicæ consisteret in medio, nego: in ratione generica virtutis intellectualis, concedo. Fides potest considerari dupliciter. Primo in ratione specialissima virtutis theologicæ, hoc est habitus credendi diuinæ veritati. Sub hac ratione per se non consistit in medio, quia habet pro primaria mensura credendi ipsam diuinam veritatem, cui non potest nimis credi. Secundo potest considerari in ratione generica virtutis intellectualis, hoc est habitus, quo affirmando, vel negando, verum dicimus de rebus; & in hac ratione habet pro mensura primaria res ipsas, quibus affirmando, ac negando debemus conformari, & per se consistit in medio: siquidem in tali affirmatione, ac negatione potest dari excessus, aut defectus, vt explicatum est.

20. Quæritur quinto, vtrum obiectum formale proprium virtutis moralis sit quoddam medium, & consistat in medio?

Respondeo affirmatiuè cum Aristotele 2. Ethic. ac Sancto Thoma 1. 2. quæst. 64. art. 1. alijsque communiter. Ratio est, quia sicut obiectum formale virtutis theologicæ est ipse vltimus finis, sic obiectum formale virtutis moralis sunt ea, quæ sunt ad finem, ideoque debent ordinari ad finem; sed ad finem debent ordinari, tùm internæ passiones, tùm externæ actiones, & res: ergo obiectum formale virtutis moralis est honestas ordinandi ad finem internas passiones, externas actiones, aut res, prout recta ratio præscribit, sine excessu, & defectu; sed hæc honestas eo ipso est media inter excessum, & defectum; ergo obiectum formale proprium virtutis moralis est quoddam medium, & consistit in medio inter excessum, ac defectum.

21. Infertur virtutem theologicam differre à morali, tùm per hoc, quod virtus theologica habet pro obiecto formali aliquid diuinum, quod proindè non est medium, sed summum, virtus autem moralis habet pro obiecto formali honestatem quandam creatam, quæ sit media inter excessum, & defectum: tùm per hoc, quod virtus theologica non ordinatur ad ponendum medium in proprio obiecto, & materia, quæ est Deus; virtus autem moralis ordinatur ad ponendum medium in proprio obiecto, & materia, hoc est in passionibus, actionibus, & rebus, vt explicatum est, & magis infra explicabitur. 22. Quæ-

22. Quæritur sexto, vtrum medium, quod virtus moralis ponit in propria materia, semper sit medium magnitudinis absolutæ, an aliquando solùm sit medium magnitudinis, vt commensuratæ cum cæteris circumstantijs?

Respondeo cum Sancto Thoma 1. 2. qu. 64. art. 1. ad 2. & 3. & 2. 2. quæst. 92. artic. 1. in corpore, & ad 3. aliquas virtutes morales non intendere medium, sed extremum, ac summum magnitudinis absolutæ, quod tamen sit medium magnitudinis, vt commensuratæ circumstantijs. Probatur. Nam primo religio intendit dare Deo, in quantum potest, cultum æqualem diuinæ excellentiæ; sed nullus cultus potest esse æqualis diuinæ excellentiæ, multoque minus potest illam excedere; ergo religio in cultu Dei non intendit medium, sed summum magnitudinis absolutæ; ergo solum intendit medium in cultu, quatenus cultum magnitudine summum intendit dare cui oportet, quando oportet, modo, quo oportet &c. Superstitio autem peccans per excessum non excedit in magnitudine absoluta cultus, ita vt Deo det cultum maiorem, quam det religio, cum potius det cultum minorem, sed excedit dando cultum diuinum cui non debet, puta idolis, aut creaturis, vel quando non debet, vt si quis contra prohibitionem Ecclesiæ vellet celebrare missam hora, qua non debet, vel modo, quo non debet &c. Secundo virginitas non intendit medium, sed extremum magnitudinis absolutæ in abstinentia à delectationibus venereis, cum ab omnibus omninò, & per totam vitam abstineat: paupertas intendit non medium, sed extremum in carentia diuitiarum, cum renunciet omnibus omninò diuitijs; ergo solum intendunt medium magnitudinis, vt commensuratæ circumstantijs; siquidem virginitas abstinet ab omnibus delectabilibus, & paupertas renunciat omnibus diuitijs propter finem, propter quem oportet, hoc est propter vitam æternam &c. Si autem aliquis à delectabilibus abstineret, ac diuitijs renunciaret propter inanem gloriam &c. peccaret per excessum, quia abstineret, & renunciaret propter finem, propter quem non oportet. Tertio magnanimitas intendit honores magnitudine non mediocres, sed maximos, vt docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 2. & 3. ac similiter magnificentia intendit sumptus, non mediocres, sed maximos; ergo qui peccat per excessum, non peccat, quia intendit honores, & sumptus magnitudine absoluta maiores, quam intendantur à magnanimo, et magnifico, sed quia intendit illos in circumstantijs, in quibus non oportet: puta magnanimus intendit honores maximos obtinendos in altera vita ob maximam virtutem: qui autem peccat per excessum, intendit in hac vita humanos honores magnos, sed sibi indebitos, cum careat maxima virtute. Ideo Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. dicit magnanimum esse quidem magnitudine extremum, eo autem, quod oportet, medium. Proportionaliter liberalis, qui in circūstantijs, in quibus oportet, dat pauperibus omnia, quæ habet, magnitudine est extremus, eo autem, quod oportet, est medius.

23. Quæritur septimo, vtrum temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes ad se intendant, & ponant in propria materia medium rationis, iustitia intendat, & ponat medium rei.

Respondeo, ac dico primo cum Sancto Thoma 1. 2. quæst. 64. art. 2. quod in aliquo sensu omnes virtutes morales, ac proindè etiã iustitia, intendunt, & ponunt in propria materia medium rationis. Medium enim, quod præscribitur à ratione, dici potest medium rationis: sed omnis virtus moralis, etiam iustitia, ponit in propria materia medium, quod præscribitur à ratione; ergo omnis virtus moralis, etiam iustitia ponit in propria materia medium rationis.

24. Dico secundo cum eodem Sancto Thoma citato art. 2. alijsque communiter: temperantia, fortitudo, mansuetudo, aliæque virtutes ad se, ac versantes circa passiones, per se intendunt, ac ponunt in propria materia solùm medium rationis: iustitia per se intendit, acponit medium, non solum rationis, sed rei. Probatur, & explicatur. Quod enim dicitur medium, quia habet debitam proportionem cum operante, vt constituto in certis circumstantijs, sine excessu, ac defectu, dicitur medium solius rationis: quod dicitur medium, quia habet debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, sine excessu, ac defectu, dicitur medium rei: sed temperantia, fortitudo, mansuetudo, aliæque virtutes ad se, nihil aliud intendunt, nisi vt passiones, & actiones, circa quas versantur, tanquam circa propriam materiam, habeant debitam proportionem cum operante, vt constituto in certis circumstantijs, sine excessu, ac defectu: iustitia intendit, vt actiones, & res, per quas communicamus cum alijs, habeant debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, sine excessu, ac defectu: ergo. Probatur, & explicatur minor. Temperantia enim nihil aliud intendit, nisi vt appetamus delectabilia gustus, & tactus, cum oportet, quantum oportet &c. sine excessu, ac defectu; ergo nihil aliud intendit, nisi vt passio appetendi delectabilia sit proportionata nobis, ac circumstantijs, in quibus versamur, sine excessu, ac defectu. Rursus intendit, vt comedamus, cum oportet, quantum oportet &c. ergo intendit etiam, vt actio comedendi sit nobis proportionata. Proportionaliter fortitudo intendit, vt timeamus, & audeamus, aggrediamur, & fugiamus, prout oportet, sine excessu, ac defectu: mansuetudo, vt irascamur, cum oportet, & prout oportet sine excessu, ac defectu; ergo nihil aliud intendunt, nisi vt passiones sint nobis proportionatæ, adeoque intendunt solum medium rationis. Iustitia è conuerso intendit, vt

vni-

vnicuique tribuamus illud, ad quod habet ius; ergo intendit, vt actiones, & res habeant debitam proportionem, & æqualitatem cum iure alterius, sine excessu, ac defectu, ac proindè intendit medium rei.

25. Infertur primo cum Caietano 1. 2. qu. 54. artic. 2. quod quia medium virtutum ad se consistit in commensuratione materiæ, hoc est passionum, & actionum cum circumstantijs, & conditionibus agentis, tale medium consistit in hoc, vt cum affirmantur conditiones, proportionaliter affirmetur materia: excessus consistit in hoc, vt cum negantur conditiones, affirmetur materia: defectus consistit in hoc, vt cum affirmantur conditiones, negetur materia. Ex. gr. medium temperantiæ consistit in hoc, vt cum propter circumstantias oportet comedere, & tantum, & hoc modo &c. comedatur, & tantum, & hoc modo: excessus consistit in hoc, vt cum non oportet comedere, vel non oportet tantum, & hoc pacto comedere, vel tantum comedatur, vel hoc pacto comedatur: defectus consistit in hoc, vt cum oportet comedere, & tantum comedere &c. non comedatur, vel non tantum comedatur. Medium fortitudinis est, vt cum oportet audere, & aggredi, audeat quis, & tantum audeat, & hoc pacto aggrediatur: excessus consistit in hoc, vt cum non oportet audere, vel tantum audere, vel hoc pacto audere, & hoc pacto aggredi, audeat, & tantum audeat, & hoc pacto aggrediatur: defectus consistit in hoc, vt cum oportet audere, & tantum audere, & hoc pacto aggredi, non audeat, vel non tantum audeat, vel non hoc pacto aggrediatur.

26. Infertur secundo, quod quia virtutes ad se non commensurant vnum alteri, sed passiones, & actiones commensurant operanti, ponunt medium inter duo extrema vitiosa, quæ sunt plus, & minus respectu eiusdem operantis: ex. gr. temperantia in sumptione cibi ponit medium inter cibum excedentem, ac deficientem respectu ipsius sumentis: e conuerso iustitia, quia commensurat vnum alteri, ponit medium inter extrema vitiosa, quæ sunt plus, & minus respectu alterius: ex. gr. cum quis peccat contra iustitiam per defectum, quia dat alteri minus, quam debet de bonis, & de negatione malorum, non peccat contra iustitiam per excessum, si det eidem plus, quam debet, de bonis, vel de negatione malorum, sed per hoc, quod sibi sumat plus, quam debet, de bonis, vel de negatione malorum. Virtutes igitur ad se ponunt medium inter plus, & minus respectu eiusdem personæ: iustitia ponit medium inter plus respectu vnius, ac minus respectu alterius, tanquam circa duo extrema vitiosa. Quia verò vt ex Aristotele 5. Ethic. cap. 4. notat Sanctus Thomas qu. 58. art. 11. ad 3. minus de bonis, ac plus de malis vocatur damnum, plus de bonis, ac minus de malis, vocatur lucrum, ideò iustitia dicitur ponere medium inter damnum vnius, & lucrum alterius.

27. Infertur tertio cum Sancto Thoma 2. 2. quæst. 58. art. 11. in corpore, quod quia suum vnicuiusque personæ dicitur, quod illi debetur secundum proportionis æqualitatem; proprius autem actus iustitiæ est vnicuique personæ dare, quod illi debetur secundum proportionis æqualitatem; proprius actus iustitiæ est tribuere vnicuique suum. Ideo Sanctus Ambrosius lib. 1. de Officijs, cap. 24. dicit, *Iustitia est, quæ vnicuique quod suum est tribuit, alienum non vindicat, vtilitatem propriam negligit, vt communem æquitatem custodiat.*

28. Ad 1. concedo maiorem, ac minorem, & distinguo consequens; ergo virtus non consistit in medio positiuo, neque in medio negatiuo inter bonum, & malum, concedo consequentiam; non consistit in bono quodam medio negatiuè inter duo mala, vel in bono quodam medio inter excessum, ac defectum, vel inter plus, & minus, nego. Dum dicimus virtutem consistere in medio, non dicimus virtutem consistere in medio inter bonum, & malum, sed asserimus virtutem consistere in bono quodam medio inter duo mala, vel inter excessum, ac defectum. Virtus enim consistit in bono conformitatis cum regula rationis, quod bonum est medium inter duas disformitates malas, altera per excessum, altera per defectum ab eadem regula rationis. Addo iustitiam, quæ ponit medium rei, quoad suum effectum consistere in medio inter excessum, ac defectum rei, vt explicatum est, & magis explicabitur in respons. ad 6.

29. Ad 2. distinguo maiorem: repugnat extremo propinquitatis, & conformitatis ad aliquid, vt sit in medio talis propinquitatis, & conformitatis, concedo: vt sit in medio plurium ab eodem distantium, & difformium, nego; concedo minorem; ac distinguo consequens; ergo virtus non est in medio propinquitatis, & conformitatis cum regula rationis, concedo: non est in medio plurium distantium, ac difformium à regula rationis per excessum, ac defectum, nego consequentiam. Extremum propinquitatis ad centrum est summa propinquitas ad centrum, imo ipsa coniunctio cum centro. Ideo repugnat, vt quod est in extremo propinquitatis ad centrum, adeoque est coniunctum centro, sit in medio propinquitatis ad centrum. At quod per coniunctionem cum centro est in extremo propinquitatis ad centrum, potest, ac debet esse in medio omnium eorum, quæ sunt in circumferentia, ac proinde sunt in altero extremo distantiæ à centro. Proportionaliter in casu nostro, Virtus est in extremo, & vltimo propinquitatis, & conformitatis cum regula rationis, quæ regula est veluti centrum voluntatis rationalis, ideoque ab Aristotele virtus dicitur esse vltimum potentiæ, ac proindè non est in medio, sed in extremo, & vltimo talis propinquitatis, & conformitatis, sed est in medio vitiorum, quæ sunt in altero extremo

mo distantiæ, ac difformitatis à regula rationis per excessum, ac defectum, vt explicatum est.

30. Ad 3. distinguo minorem: non potest ab extremo ad extremum dari transitus, nisi per medium, si motus sit continuus, concedo: si motus sit discretus, nego: & nego consequentiam. Non potest dari transitus per motum continuum ab extremo ad extremum, nisi per medium: at per motum discretum potest: ex. gr. intellectus, & voluntas possunt intentionaliter moueri ab vno extremo ad aliud per motum discretum, non transeundo per medium; puta potest aliquis à cogitatione albi transire ad considerationem nigri, non transeundo per cogitationem rubri, & aliorum colorum mediorum; ergo non est mirum, quod possimus etiam ab actu, & habitu prodigalitatis transire ad actus, & habitus auaritiæ, non transeundo per medium liberalitatis. Imò, vt plurimum homines praui transeunt ab vno extremo vitioso ad aliud, non transeundo, ac non attingendo medium virtutis.

31. Ad 4. distinguo maiorem: de ratione medij strictissimè sumpti est, vt æquè distet ab vtroque extremo, concedo: de ratione cuiuslibet medij, nego. Sæpè dicuntur esse in medio duorum, quæ non æqualiter distant ab vtroque extremo: ex. gr. Bononia dicitur esse in medio inter Romam, & Mediolanum, licet non æquè distet à Roma, ac à Mediolano: ergo non est mirum, quod virtus dicatur esse in medio duorum vitiorum, licet magis distet ab vno, quam ab alio.

32. Ad 5. Iam in responsione ad secundum, tertium, & quartum quæsitum explicatum est, quo pacto virtutes theologicæ, & intellectuales consistant in medio.

33. Ad 6. Distinguo maiorem: vt virtus sit in medio essentialiter, debet esse media inter duo vitia, quorum alterum peccet per excessum, alterum per defectum, concedo: vt sit in medio causaliter, & quoad effectum, nego maiorem: concedo minorem; & distinguo consequens: ergo iustitia non est in medio essentialiter, itaut habeat essentiam mediam inter duo vitia, concedo: non est in medio causaliter, ita vt ordinetur ad ponendum medium in propria materia, nego. Dupliciter virtus dicitur esse in medio: primo essentialiter, ita vt habeat essentiam mediam inter duo vitia extremè opposita, eo pacto, quo liberalitas est media inter prodigalitatem & auaritiam; secundo causaliter, & quoad effectum, ita vt ordinetur ad ponendum medium in propria materia. Virtutes ad se consistunt in medio vtroque modo. Iustitia consistit in medio solum causaliter, quatenus in propria materia ponit medium inter plus vni, & minus alteri: sed non est in medio essentialiter, ita vt sit media inter duo vitia, quæ iustitiæ opponantur per excessum, ac defectum. Nam licet sit vitium iniustitiæ, adeoque oppositum iustitiæ dare alteri minus, quam illi debeatur de bonis, & per consequens de negatione malorum, & onerum, quæ negatio est quoddam bonum, tamen non est vitium iniustitiæ oppositum iustitiæ dare alteri de bonis, & de negatione malorum, pluſquam illi debeatur, imò sæpè est actus virtutis, puta liberalitatis: ergo iustitiæ, quæ ordinatur ad dandum alteri bona, quæ illis debentur, opponitur vnicum vitium peccans per defectum, ac dans alteri minus boni, quam illi debeatur; siquidem dare plus boni, quam debeatur, non est vitium oppositum iustitiæ, quia licet sit supra, tamen non est contra ius alterius.

34. Ad 7. distinguo maiorem; ideo temperantia in cibo, & potu ponit medium rationis, quia præscribit cibum, & potum proportionatum sumenti, vt formali mensuræ, concedo: vt mensuræ purè materiali, nego, distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Mensura formalis in ordine ad quam cibus, & potus dicitur temperatus, est ipse sumens: siquidem homo dicitur temperatus in cibo, & potu ex eo præcisè, quod sumat cibum, & potum sibi proportionatum: sed medium, quod sumitur in ordine ad operantem, tanquam ad formalem mensuram, dicitur medium solius rationis: ergo temperantia in cibo, & potu ponit medium solius rationis. At mensura formalis, in ordine ad quam pœna dicitur iusta, non est persona puniens, nec persona punita, sed est ius alterius, ac præsertim Reipublicæ, cui per culpam illatum est damnum: sed medium, quod desumitur per ordinem ad ius alterius, est medium rei: ergo iustitia in pœnis intendit medium rei. Verum quidem est, quod eadem physicè actio læsiua alterius propter vilitatem lædentis, & dignitatem læsi, crescit moraliter in ratione culpæ, & iniuriæ; & eadem physicè passio, propter dignitatem patientis, crescit moraliter in ratione pœnæ, ideoque quantitas materialis culpæ desumitur per ordinem ad peccantem, quantitas materialis pœnæ per ordinem ad punitum. Sed cum hoc stat, quod iustitia formalis pœnæ desumatur solum per ordinem ad ius alterius; siquidem pœna dicitur iusta per hoc, quod sit æqualis iuri illius, qui læsus est per culpam.

QVÆSTIO CLXXXII.

Vtrum iustitia sit præstantior alijs virtutibus moralibus?

S. Th. quæst. 58. ar. 12.

1. VIdetur non esse: primo quia homo principalius ordinatur ad bonum proprium, minus principaliter ad bonum alio-

aliorum: ergo virtutes ad se, per quas ordinatur ad proprium bonum, & ad propriam perfectionem, sunt principaliores virtutibus ad alterum, per quas ordinatur ad bonum, & perfectionem aliorum: sed temperantia, & fortitudo sunt virtutes ad se, iustitia est virtus ad alterum: ergo &c,

2. Secundo virtus, quæ versatur circa difficiliora, est præstantior: sed fortitudo versatur circa omnium difficillima, hoc est circa pericula mortis, & circa mortem ipsam, adeoque versatur circa difficiliora, quam iustitia: ergo &c.

3. Tertio ex Aristotele 4. Ethic. cap. 3. magnanimitas ornat, & perficit iustitiam, & omnes alias virtutes; sed virtus, quæ se habet vt perficiens, est præstantior virtute, quæ se habet vt perfectibilis: ergo &c.

4. Quarto ex virtutibus ad alterum præstantiores sunt, quæ reddunt id, quod debent Deo, quam quæ reddunt alijs à Deo; sed religio est virtus dans Deo debitum cultum, obedientia est virtus dans Deo debitam obseruantiam mandatorum: ergo sunt præstantiores iustitia, quæ dat id, quod debet alijs à Deo.

5. Quinto ex virtutibus, quæ versantur circa proximos, liberalitas, & magnificentia, quæ dant alijs gratis ea, quæ non debent, sunt præstantiores iustitia, quæ dat solum id, quod debet: misericordia etiam, vt docet Sanctus Thomas, 2. 2. quæst. 30. art. 3. & 4. est præstantissima omnium virtutum, quæ versantur circa proximum: ergo &c.

6. Respondeo illas virtutes per se esse perfectiores, quæ mouentur à perfectiori obiecto formali. Hinc sequitur primo virtutes theologicas per se esse perfectiores moralibus. Ratio est, quia virtutes theologicæ habent pro obiecto formali primariò aliquid diuinum, fides nimirum summam Dei veritatem, spes diuinam omnipotentiam, & fidelitatem, charitas summam Dei bonitatem: virtutes autem morales habent pro obiecto formali aliquid creatum: sed diuina sunt perfectiora creatis: ergo virtutes theologicæ mouentur ab obiecto formali perfectiori, ac proindè per se sunt perfectiores. Confirmatur: nam virtutes theologicæ habent pro obiecto formali ipsum vltimum finem: virtutes morales habent pro obiecto formali ea, quæ sunt ad finem: sed vltimus finis est perfectior illis, quæ sunt ad finem: ergo &c.

7. Sequitur secundo virtutes ad alterum saltem ex genere esse perfectiores virtutibus ad se ipsum. Probatur: nam ex dictis virtutes, quæ per se intendunt, & amant obiectum formale perfectius, per se sunt perfectiores: sed virtutes ad alterum ex genere suo per se intendunt, & amant obiectum formale perfectius: ergo per se, saltem ex genere, sunt perfectiores virtutibus ad se. Probatur minor ex Sancto Thoma, quæst. 58. art. 12. Nam virtutes ad se per se intendunt, & amant honestatem, per quam homo est bonus sibi ipsi præcisè; virtutes autem ad alterum per se amant honestatem, per quam homo est bonus, non solum sibi ipsi, sed etiam alteri; siquidem commensurando vnum hominem alteri, non solum reddunt illum hominem bonum sibi ipsi bonitate honesta, sed etiam alteri: sed honestas, per quam homo est bonus, non solum sibi ipsi, sed etiam alteri, ex suo genere est maior, quam honestas, per quã est bonus sibi ipsi præcisè: ergo &c. Ideo Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. dicit iustitiam, cum sit ad alterum, quodammodo esse bonum alterius; & 1. Rhetoric. cap. 9. asserit necesse esse, vt sint maximæ virtutes, quæ sunt alijs vtilissimæ. Virtus enim est potentia benefactiua. Confirmatur. Vt enim docet Aristoteles 2. de anima, text. 49. ex tribus potentijs vegetatiuis, quæ sunt nutritiua, augmentatiua, & generatiua, potentia generatiua, per quam viuentia ordinantur ad bonũ alterius; est perfectior nutritiua, & augumentatiua, per quam ordinantur ad bonum proprium; ergo ex proportionali ratione in moralibus virtutes ad alterum sunt perfectiores virtutibus ad se.

8. Sequitur tertio iustitiam non solum generalem, sed etiam particularem esse per se, & ex obiecto formali perfectiorem temperantia, & fortitudine. Probatur: nam temperantia habet pro obiecto formali honestatem rectè se habendi circa delectabilia gustus, & tactus: fortitudo habet pro obiecto formali honestatem rectè se habendi circa terribilia destructiua vitæ: iustitia particularis habet pro obiecto formali honestatem commensurandi suas actiones iuri alterius contradistincti à nobis: sed maior est honestas commensurandi suas actiones iuri alterius, quam honestas rectè se habendi in delectabilibus, & terribilibus: illa enim consistit in hoc, vt reddat hominem bonum, non solum sibi ipsi, sed alteri: istæ consistunt in hoc, vt reddant hominem bonum sibi ipsi præcisè: ergo &c. Addit Sanctus Thomas iustitiam particularem etiã ex parte subiecti esse perfectiorem temperantia, & fortitudine. Iustitia enim est adæquatè in voluntate: fortitudo, & temperantia sunt saltèm partialitèr, & perfectiuè in appetitu sensitiuo, qui est imperfectior voluntate: sed virtus, quæ est adæquatè in perfectiori potentia, ex parte subiecti est perfectior virtute, quæ partialiter est in potentia imperfectiori; ergo &c.

9. Sequitur quarto iustitiam etiam particularem per se, & ex obiecto formali esse perfectiorem liberalitate, & magnificentia. Probatur: nam obiectum formale liberalitatis, & magnificentiæ est honestas rectè se habendi circa pecunias, ac rectè ijs vtendi; sed hæc honestas secundum se præcisè consistit in hoc, vt reddat hominem bonum in se ipso, non autem in hoc, vt reddat hominem bonum alteri: ergo est minor honestate consi-

stente

stente in hoc, vt hominem commensuret iuri alterius, eumque reddat bonum alteri, quæ honestas est obiectum formale iustitiæ. Addo, quod cum liberalitas, & magnificentia, tanquam circa propriam materiam, versentur circa affectum, & vsum pecuniarum, iustitia versetur circa omnes actiones ad alterum, iustitia versatur circa materiam multo vniuersaliorem materia liberalitatis, & magnificentiæ, ac proindè est virtus vniuersalior, & ex hoc etiam capite perfectior.

10. Sequitur quinto iustitiam particularem ex obiecto formali esse perfectiorem magnanimitate, & modestia. Sicut enim liberalitas est virtus, qua homo rectè se habet circa mediocres pecunias, & mediocres sumptus, magnificentia est virtus, qua rectè se habet circa maximas pecunias, & maximos sumptus, sic modestia aliquando sumitur pro virtute, qua homo rectè se habet circa mediocres honores, magnanimitas est virtus, qua rectè se habet circa maximos honores, ac debitos maximæ virtuti; sed per hoc, quod homo rectè se habeat circa honores mediocres, vel maximos, rectè se habet præcisè in se ipso: ergo honestas, quæ est obiectum formale magnanimitatis, & modestiæ, est minor honestate, quæ est obiectum formale iustitiæ; per quam honestatem homo redditur formaliter bonus non solum sibi ipsi, sed alteri.

11. Sequitur sexto iustitiam generalem per se, & ex obiecto formali esse perfectiorem iustitia particulari. Probatur. Nam obiectum formale iustitiæ generalis est honestas dandi id, quod debetur communitati, cuius nos sumus pars: obiectum formale iustitiæ particularis est honestas dandi id, quod debetur alijs contradistinctis à nobis: sed sicut totum est melius parte, sic honestas dandi id, quod debetur toti, est maior honestate dandi id, quod debetur parti: ergo obiectum formale iustitiæ generalis est perfectius obiecto formali iustitiæ particularis; ac proindè iustitia generalis ex obiecto formali est perfectior iustitia particulari.

12. Sequitur septimo iustitiam erga Deū, quæ nimirum habet pro obiecto formali honestatem dandi Deo id, quod illi debetur, esse perfectiorem iustitia generali. Probatur: nam sicut Deus est perfectior communitate, cuius sumus pars sic honestas dandi Deo id, quod illi debetur, est maior honestate dandi communitati id, quod illi debetur. Confirmatur: nam vt insinuat Sanctus Thomas 2. 2. qu. 81. art. 6. sicut virtutes theologicæ, quæ habent pro obiecto formali ipsum vltimum finem, hoc est Deum, sunt perfectiores virtutibus moralibus, quæ habent pro obiecto formali honestatem creatam, quę conducit ad vltimum finem, sic ex virtutibus moralibus illę, quę habent pro obiecto formali honestatem propinquiorem vltimo fini, ac magis immediatè commensuratam primę regulæ, sunt perfectiores virtutibus moralibus, quæ habent pro obiecto formali honestatem magis propinquam vltimo fini, ac minus immediatè commensuratam primæ regulæ; sed honestas dandi Deo id, quod illi debetur, est propinquior vltimo fini, & magis immediatè commensuratur primę regulæ, quam honestas dandi communitati id, quod debetur: ergo est maior, ac proinde iustitia erga Deum est virtus perfectior iustitia generali.

13. Sed potest quæri, vtrum iustitia per se amans, & intendens honestatem dandi id, quod debetur toti includenti Deum, & omnes creaturas, sit perfectior, vel imperfectior iustitia intendente honestatem dandi id, quod debetur Deo?

Respondeo perfectiorem esse iustitiam, quæ per se amat, & intendit honestatem dandi id, quod debetur Deo. Ratio est, quia licet totum includens Deum, & mundum, sit perfectius extensiuè, siquidem vltra perfectionem Dei includit perfectionem mundi: tamèn Deus solus est totum quoddam eminentiale perfectius intensiuè toto continente Deum, & mundum. Totum enim includens eminentèr, & virtualitèr omnes perfectiones alterius totius, seclusis imperfectionibus, est intensiuè perfectius toto includente easdem perfectiones formalitèr, additis imperfectionibus; sed Deus solus includit eminentèr omnes perfectiones totius constantis ex Deo, & mundo, seclusis imperfectionibus mundi: ergo &c. Ex eo, quod Deus sit eminentèr, & intensiuè perfectior toto constante ex Deo, & mundo, sequitur honestatem dandi Deo id, quod debetur, esse maiorem honestate dandi id, quod debetur toti constanti ex Deo, & mundo. Confirmatur: nam charitas habens pro obiecto formali bonitatem diuinam secundum se, est perfectior virtute, quæ haberet pro obiecto formali bonitatem totius constantis ex Deo, & mundo: ergo à pari.

14. Sequitur octauo iustitiam erga Deum esse perfectiorem religione. Ratio est, quia iustitia erga Deum habet pro obiecto formali honestatem tribuendi Deo quod illi debetur: religio habet pro obiecto formali honestatem tribuendi Deo cultum debitum; sed vniuersalior, ac proindè maior est honestas tribuendi Deo id, quod debetur, quam honestas tribuendi Deo debitum cultum; siquidem illa extenditur formalitèr, & immediatè ad tribuenda Deo omnia, quæ illi debentur: hæc formalitèr extenditur ad tribuendum Deo solum cultum debitum: ergo &c.

15. Sequitur nono religionem esse perfectiorem obedientia, qua obedimus Deò, propter honestatem obediendi Deo; & quia ex dictis iustitia erga Deum est perfectior religione, iustitia erga Deum à fortiori est perfectior obedientia. Ratio est, quia honestas colendi Deum, quæ est obiectum formale religionis, est maior honestate obediendi Deo, quæ est obiectū formale obedientiæ: ergo &c.

Probatur antecedens: honestas enim, quæ commensuratur primæ regulæ secundum se, est maior honestate, quæ commensuratur primæ regulæ vt determinatæ per præceptum liberum; sed honestas colendi Deum commensuratur primæ regulæ, ac diuinæ dignitati secundum se: est enim honestas colendi Deum secundum se: honestas autem obediendi Deo, vt determinato per præceptum, est honestas obediendi Deo, vt præcipienti: ergo &c. Videri potest Caietanus 2.2.qu.104. art.3. Hinc sequitur, quod cum quis obedit Deo ex voto obediendi, ille actus est præstantior, in quantum sit ex motiuo religionis, quàm quatenus est ex motiuo obedientiæ.

16. Dices: 1. Regum 15. dicitur: *Melior est obedientia, quam victimæ*: sed offerre victimas est actus religionis: ergo actus obedientiæ melior est actu religionis, ac proindè religio est virtus perfectior, quam obedientia.

Respondeo sensum esse, quod actus religionis, quo quis ex obiecto formali religionis, hoc est propter honestatem colendi Deũ, offert Deo in ipsius honorem propriam voluntatem, obediendo, ex parte rei oblatæ est melior, & perfectior actu, quo offert victimas; ideoque Sanctus Gregorius lib.vlt.Moralium, cap.12. explicans illum locum dicit: *Nam per victimas aliena caro, per obedientiam voluntas propria mactatur*. Sicut ergo voluntas est perfectior qualibet alia victima, sic actus religionis, quo Deo in honorem eius offertur propria voluntas, est perfectior actu, quo offeruntur aliæ victimæ. Videri potest D. Thomas 2.2.qu.104.art.3.ad 1.

17. Sequitur vltimo misericordiam, quæ habet pro obiecto formali honestatem subleuandi miseriam proximi, esse perfectiorem iustitia erga proximum. Ratio est, quia honestas subleuandi miseriam proximi est maior honestate dandi proximo id, quod illi debetur. Confirmatur: nam cum in proximis carere ijs, quæ sibi debentur, sit quædam miseria, misericordia ex motiuo subleuandi miseriam alterius dat etiam proximo quod illi debetur, ac proindè est virtus vniuersalior, adeoque perfectior iustitia. Ex opposita ratione iustitia erga Deum, religio, & obedientia sunt virtutes perfectiores misericordia: siquidem earum obiectum formale est honestas propinquior vltimo fini, hoc est Deo.

18. Addo primo, quod si nomine misericordiæ intelligatur virtus, quæ ex amore Dei subleuat miseriam proximorum, qui sunt aliquid Dei, coincidit cum charitate, ac proindè est virtus theologica, ac perfectissima inter virtutes.

19. Addo secundo, quod aliquando nomine misericordiæ intelligitur virtus quædã, quæ ponit debitum modum passioni appetitus sensitiui, qua compatimur alienis miserijs: & in hoc sensu est virtus ad nos ipsos, & est imperfectior iustitia particulari.

20. Concludi potest, quid sit dicendum ad quæstionem propositam, vtrum iustitia sit præstantissima inter virtutes morales? Dicendum, quod iustitia erga Deum est perfectissima inter virtutes morales, & perfectior etiam religione, & obedientia: iustitia generalis est præstantior alijs virtutibus moralibus, quæ non versantur circa Deum, excepta fortasse misericordia, quæ habet pro obiecto formali honestatem subueniendi communitati, cuius est pars: iustitia particularis est præstantior virtutibus ad se.

21. Ad 1. distinguo antecedens: homo principalius ordinatur ad bonum proprium, quàm ad bonum aliorum negatiuè, quod nimirum non simùl sit proprium, concedo; quam ad bonum aliorum copulatiuè, quod nimirùm simùl sit proprium, nego; & nego consequentiam. Homo, vtpotè animal sociale, cum sit ordinatus non solum ad se ipsum, sed etiam ad alios, principalius ordinatur ad honestatem, per quam efficitur bonus sibi ipsi simùl, & alijs, quam ad honestatem, per quam efficitur bonus sibi ipsi præcisè: ergo virtutes ad alterum, per quas homo ordinatur ad honestatem, per quam sit bonus sibi ipsi simul, & alijs, sunt perfectiores virtutibus ad se; ac proindè iustitia, quæ est ad alterum, est præstantior temperantia, & fortitudine, quæ sunt ad se.

22. Ad 2. distinguo maiorem: virtus, quæ versatur circa difficiliora, si habeat obiectum formale minus perfectum, est præstantior secundum quid, concedo; est præstantior simpliciter, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Perfectio virtutis per se, & principaliter desumitur ex obiecto formali, adeoque virtus, quæ habet obiectum formale imperfectius, etiamsi versetur circa difficiliora, est perfectior solum secundum quid, non autem simpliciter; sed fortitudo habet obiectum formale imperfectius obiecto formali iustitiæ: ergo licet possit admitti, quod secundum quid sit perfectior iustitia, tamen simpliciter est minus perfecta.

23. Ad 3. distinguo maiorem: magnanimitas ornat, & perficit iustitiam, & omnes alias virtutes perfectione quadam accidentali, concedo; perfectione quadam spectante ad substantiam virtutis, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Quod ornat, & perficit rem perfectione quadam accidentali, & non spectante ad substantiam rei, potest esse imperfectius re, eo pacto, quo pulchritudo accidentalis hominis, licet ornet, & perficiat hominem, est imperfectior homine. Magnanimitas ornat, & perficit iustitiam, aliasque virtutes perfectione quadam merè accidentali, sine qua saluatur substantia iustitiæ, & aliarum virtutum: ergo potest esse imperfectior iustitia; præsertim cum iustitia videatur requiri ad perfectionem substantialem magnanimitatis; siquidem magnanimitas, quæ non fundatur in iustitia, alijsque virtutibus, non est virtus. Qui enim

appe-

appetit magna, & non habet magnas virtutes, non est magnanimus, sed contra magnanimitatem peccat per excessum, cum appetat magna, ac non sit magnus, ac proindè appetat sibi improportionata.

24. Ad 4. concedo totum, quod nimirum religio, & obedientia diuinorum mandatorum sint præstantiores iustitia erga creaturas; sed dico, quod sunt minus perfectæ, quam iustitia erga Deum, vt probatum est. Addo religionem esse partem potentialem iustitiæ, vt docet Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 80. art. 1. obedientiam etiam quodammodo esse partem iustitiæ, vt docet idem 2.2.quæst.4. art.7. ad 3. & quæst.104. art.2. ad 2. ac proindè hoc argumento solùm concludi, quod vna pars iustitiæ præstantior est altera.

25. Ad 5. Ex eo, quod liberalitas, & magnificentia gratis dent id, quod non debent, sequitur solùm eas secundum quid, & quoad aliquid esse perfectiores iustitia, non autem sequitur esse perfectiores simpliciter, cum habeant obiectum formale imperfectius. Misericordia, in quantum est virtus moralis habens pro obiecto formali honestatem subleuandi miseriam proximi, dictum est, quod est perfectior iustitia erga proximum, sed imperfectior iustitia erga Deum.

26. Dices: iustitia erga Deum non est perfecta iustitia, cum non ponat perfectam æqualitatem cum debito; siquidem impossibile est adæquare id, quod debemus Deo: ergo est imperfectior iustitia erga proximum, quæ cum ponat perfectam æqualitatem cum debito, est perfecta iustitia.

Respondeo, distinguo consequens: ergo est imperfectior secundum quid, & quoad aliquid, concedo; simpliciter, nego. Iustitia erga Deum est imperfectior secundum quid iustitia erga proximum, siquidem illa non potest ponere, hæc potest ponere perfectam æqualitatem: at simpliciter est perfectior, quia habet obiectum formale perfectius, & quia ex se intendit ponere æqualitatem cum debito, in quantum potest; perfectio autem virtutis magis desumitur ex voluntate, quam potestate, vt docet Sanctus Thomas 2.2.q.81. art.6. ad 1.

QVAESTIO CLXXXIII.

Vtrum iustitia obliget ad operandum ex obiecto formali iustitiæ?

1. Videtur obligare: primo, quia iustitia obligat ad faciendos actus iustos; sed actus non sunt iusti, nisi fiant ex obiecto formali iustitiæ: ergo iustitia obligat ad operandum ex obiecto formali iustitiæ.

2. Secundo fides non solum obligat ad credendum quæ Deus reuelauit, sed obligat ad credendum ex obiecto formali fidei, hoc est quia Deus, qui est prima veritas, reuelauit: spes non solum obligat ad sperandum quæ Deus promisit, sed etiam obligat ad ea speranda ex obiecto formali spei, ex hoc nimirùm motiuo, quia Deus promisit: charitas non solùm obligat ad amandum Deum, sed ad amandum ex obiecto formali charitatis, hoc est ex hoc motiuo, quia Deus est infinita bonitas: ergo iustitia, & aliæ virtutes morales obligant non solùm ad facienda iusta &c. sed etiam ad facienda illa ex motiuo, & obiecto formali talium virtutum.

3. Tertio virtutes non solum debent obligare ad media, sed etiam ad finem: sed finis virtutis est, vt exerceamus actus bonos bonitate talium virtutum: ergo virtutes obligant ad exercendos actus bonos bonitate talium virtutum: sed vt actus sit bonus bonitate alicuius virtutis, debet fieri ex motiuo, & obiecto formali ipsarum: ex.gr. vt actus sit bonus bonitate iustitiæ, debet fieri ex motiuo, & obiecto formali iustitiæ: ergo virtutes obligant ad operandum ex motiuo, & obiecto formali ipsarum, ac proindè iustitia obligat ad operandum ex motiuo, & obiecto formali iustitiæ.

4. Quarto si iustitia non obligaret ad operandum ex obiecto formali iustitiæ, sequeretur, quod qui debet centum, si det centum, ex quocumque motiuo honesto illa det, satisfaceret obligationi iustitiæ: sed hoc est falsum; ergo &c. Probatur minor. Nam si is, qui debet centum, det centum animo donandi, non satisfacit obligationi iustitiæ, sed remanet debitor centum, non minus, quàm si illa non dedisset.

5. Respondeo plures posse fieri quæstiones. Prima est, vtrum vnaquæque virtus obliget ad amandum propter se suum obiectum formale amore, quo velimus efficaciter obseruare omnia præcepta grauia talis virtutis. Existimo, quod obliget. Ratio est, quia vnusquisque obligatur ad hoc, vt non solum negatiuè, sed etiam positiuè sit iustus, fortis, temperans &c. sed ad hoc, vt homo sit positiuè substantialiter iustus, requiritur, vt propter se amet honestatem iustitiæ, hoc est honestatem tribuendi alteri id, ad quod habet ius, & vt ex amore talis honestatis concipiat propositum efficax obseruandi omnia iustitiæ præcepta grauiter obligantia; vt sit positiuè, substantialiter temperans, requiritur, vt propter se amet honestatem temperantiæ, & vt ex tali amore velit obseruare omnia temperantiæ præcepta grauiter obligantia: ergo &c.

6. Confirmatur: nam homo non solum obligatur ad hoc, vt sit non malus, sed etiam ad hoc, vt sit positiuè bonus; ergo iustitia obligatur non solùm ad hoc, vt non sit iniustus, sed etiam ad hoc, vt sit positiuè iustus, idemque dic de temperantia, aliisque virtutibus: ergo &c.

7. Debet tamen aduerti, quod quia præceptum, quo obligamur ad amandum propter

ter se obiectum formale iustitiæ, & aliarum virtutum, est affirmatiuum; præcepta autem affirmatiua obligant, non pro semper, sed pro aliquando, ideo præceptum amandi propter se obiectum formale iustitiæ obligat non pro semper, sed pro aliquando. Quo tempore obliget, est difficultas generalis de omnibus præceptis affirmatiuis. Probabile est, quod cum obiecta formalia virtutum proponuntur ita, vt non appareat rationabile omittere amorem illorum obiectorum, obligamur ad illa propter se amanda.

8. Secunda quæstio est, vtrum virtutes per omnia præcepta, per quæ obligant ad aliqua facienda, vel omittenda, obligent ad illa facienda, & omittenda ex obiecto formali ipsarum.

Respondeo negatiuè cum communi sententia. Ratio est, quia virtutes obligant eo modo, quo expedit homines obligari; sed expedit homines obligari ad actiones, & omissiones, relinquendo illis liberam facultatem, vt tales actiones, & omissiones eliciant ex quocumque motiuo honesto: ergo virtutes ita obligant ad actiones, & omissiones, vt non obligent ad illas eliciendas ex obiecto formali ipsarum, sed vt relinquant libertatem tales actiones, & omissiones eliciendi ex quocumque motiuo honesto. Probatur, & explicatur minor. Nam expedit quidem, vt iustitia per præceptum negatiuum obliget ad non furandum, sed cum possit homo non furari ex pluribus motiuis, puta ex motiuo iustitiæ, charitatis, obedientiæ &c. libertas autem humana non sit moraliter restringenda sine necessitate, expedit, vt homo, cum obligatur ad non furandum, relinquatur illi libertas non furandi ex quocumque motiuo honesto. Rursus expedit quidem, vt homo obligetur ad restituendum ablatum, sed non expedit, vt obligetur ad restituendum determinatè ex hoc motiuo, sed vt relinquatur illi libertas moralis restituendi ex quocumque motiuo honesto.

9. Tertia quæstio est, vtrum virtutes, cum obligant ad aliquas actiones, obligent ad illas faciendas ex motiuo honesto?

Respondeo quæstionis posse esse duplicem sensum. Primus est, vtrum detur aliquod præceptum virtutis obligans ad operandum ex motiuo honesto. Ad quæstionem in hoc sensu, respondeo affirmatiuè. Vt enim dictum est lib. 5. de actibus humanis, qu. 28. datur præceptum, vt cum moraliter operamur, actiones nostras aliquo pacto dirigamus ad vltimum finem; sed hoc ipsum est operari ex motiuo honesto: ergo datur præceptum, vt dum moraliter operamur, operemur ex motiuo honesto: ergo datur præceptum, vt cum moraliter facimus actiones, vel omissiones præceptas, faciamus illas ex motiuo honesto.

10. Secundus sensus quæstionis est, vtrum singula præcepta virtutum obligent ad faciendam rem præceptam ex motiuo honesto, vel saltem non inhonesto?

Respondeo negatiuè, ac dico, quod virtutes per singula præcepta obligant solùm ad faciendam rem præceptam materialiter, ac non obligant ad illam faciendam ex motiuo honesto, vel non inhonesto. Ex. gr. iustitia, dum obligat ad restituendam rem alienam, obligat materialiter ad restituendum, non autem obligat ad restituendum ex motiuo honesto, vel non inhonesto.

Probatur: nam cum aliquid iam est præceptum in vniuersali, non debet iterum præcipi in particulari, nisi detur specialis ratio, ac speciale motiuum illud præcipiendi; sed datur præceptum vniuersale obligans nos ad hoc, vt cum operamur moraliter, hoc est cum perfecta aduertentia rationis, operemur ex motiuo honesto, vel saltèm non inhonesto: ergo nisi adsit specialis ratio, & speciale motiuum, virtutes dum obligant nos ad aliquas actiones faciendas, non debent iterum præcipere, vt illas faciamus ex motiuo honesto, vel non inhonesto; sed nulla est ratio specialis, propter quam iustitia, dum præcipit, vt restituamus aliena, præcipiat, vt illa restituamus ex motiuo honesto, vel saltem non inhonesto, cum sufficiat præceptum vniuersale: ergo &c. Hinc sequitur, quod cum datur specialis ratio, virtus obligat speciali præcepto ad faciendam actionem ex motiuo honesto. Cum autem agitur de specialibus materijs, tunc est examinandum in particulari, vtrum præcepta obligent ad faciendam rem præceptam ex motiuo honesto.

11. Infertur primo posse aliquem per eundem actum implere materialiter vnum præceptum, & transgredi aliud, non solum alterius, sed etiam eiusdem virtutis: ex. gr. cum quis restituit alienum ex motiuo vanę glorię, per eundem actum implet præceptum restituendi, quod spectat ad iustitiam, & transgreditur præceptum prohibens vanam gloriam. Rursus si aliquis restituat rem alienam minoris pretij ex fine furandi deindè rem maioris pretij, per eumdem actum implet præceptum restituendi, quod spectat ad iustitiam, & transgreditur aliud præceptum non furandi, quod spectat ad eamdem iustitiam.

12. Infertur secundo, quod cum præceptum obligat solùm ad faciendam rem præceptam, qui facit rem præceptam quomodocumque, & ex quocumque fine illam faciat, satisfacit tali præcepto, licet fortasse transgrediatur aliquod aliud præceptum: ex. gr. quia præceptum audiendi sacrum die festo, obligat solùm ad audiendum sacrum, cum quis audit sacrum, ex quocumque fine, & motiuo audiat sacrum, satisfacit præcepto. Hinc sequitur, quod si quis die festo audiat vnum sacrum intentione non satisfaciendi præcepto per auditionem talis sacri, sed satisfaciendi post per auditionem alterius sacri, tamen satisfa-

tisfacit præcepto, nec tenetur ad audiendum aliud sacrum. Ratio est, quia implicat, vt aliquis faciat totum id, quod aliquo præcepto præcipitur, & non satisfaciat præcepto: sed nihil aliud præcipitur, quam vt audiatur sacrum die festo: ergo implicat, vt quis audiat sacrum die festo, & non satisfaciat præcepto.

13. Ad 1. distinguo maiorem: iustitia per omnia sua præcepta obligat ad faciendos actus iustos formaliter, nego: per aliqua obligat ad faciendos actus iustos formaliter, per aliqua ad faciendos actus iustos materialiter, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia per omnia sua præcepta obligat ad faciendos actus iustos, sed per aliqua obligat ad faciendos actus iustos formaliter, per aliqua solum obligat ad faciendos actus iustos materialiter. Explicatur. Dictum est enim in responsione ad primam quæstionem num. 5. iustitiam obligare ad amandum propter se ipsius obiectum formale, amore, quo velimus obseruare omnia iustitiæ præcepta grauiter obligantia; sed hic amor est formaliter actus iustus: ergo iustitia obligat ad aliquem actum iustum formaliter. Dictum est rursus in respons. ad secundam quæstionem num. 8. iustitiam per præcepta, quibus obligat ad non furandum, ad restituendum aliena, & vniuersim ad ius suum vnicuique tribuendum, non obligare ad hæc facienda, vel omittenda ex motiuo, & obiecto formali iustitiæ, sed relinquere in morali libertate vniuscuiusque, vt hæc faciat, vel omittat ex quocumque motiuo honesto; sed actus, quibus hæc fiunt, vel omittuntur ex alio motiuo honesto, quam iustitiæ, sunt iusti solũ materialiter: ergo iustitia per aliqua præcepta obligat ad actus iustos solũ materialiter.

14. Ad 2. retorquetur argumentum. Nam charitas obligat ad obseruanda omnia præcepta, & tamen non obligat ad obseruanda omnia præcepta ex motiuo, & obiecto formali charitatis, sed relinquit libertatem obseruandi præcepta ex quocumque motiuo honesto: ergo proportionaliter iustitia, licet obliget ad non lædendum ius alterius, & ad ius suum vnicuique tribuendum, tamen non obligat ad hæc facienda ex motiuo iustitiæ, sed relinquit libertatem non lædendi ius alterius, & ius suum vnicuique tribuendi ex quolibet motiuo. Sicut autem charitas præcepto affirmatiuo obligat ad actum formalem charitatis, quo diligamus Deum super omnia propter summam eius bonitatem, amore, quo velimus obseruare omnia præcepta, sic iustitia obligat ad actum formalem iustitiæ, quo amemus honestatem iustitiæ propter se, amore, quo velimus obseruare omnia iustitiæ præcepta grauiter obligantia, vt dictum est in resp. ad primam quæstionem, num. 5.

15. Ad 3. distinguo maiorem: virtutes non solùm debent obligare ad media, sed etiam ad finem, ita vt per omnia præcepta obligent ad finem formalem, nego: ita vt per aliqua obligent ad finem formalem, per alia ad finem materialem, concedo: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Finis formalis virtutum est, vt exerceamus actus bonos bonitate formali talium virtutum: & quia vt actus sint boni bonitate formali alicuius virtutis, fieri debent ex motiuo ipsarum, ideo finis formalis virtutum est, vt exerceamus actus ex motiuo, & obiecto formali ipsarum: ex. gr. finis formalis iustitiæ est, vt faciamus actus iustos ex motiuo iustitiæ, finis formalis fortitudinis est, vt faciamus fortia ex motiuo fortitudinis &c. Finis materialis virtutum est, vt exerceamus actus bonos bonitate materiali ipsarum: ex. gr. finis materialis iustitiæ est, vt faciamus iusta; finis materialis fortitudinis est, vt faciamus fortia. Virtutes per aliqua, immò per pleraque præcepta obligant solum ad suum finem materialem, hoc est ad faciendos actus bonos bonitate materiali ipsarum, non obligando ad finem, & bonitatem formalem, sed relinquendo libertatem illos actus faciendi ex quocumque motiuo honesto, vt explicatum est in respons. ad 2. qu. n. 8. per aliqua verò præcepta obligant etiam ad finem formalem vt probatum est in respons. ad primam quæstionem, num. 5. Ratio autem allata est, quia non expedit, vt virtutes per omnia præcepta obligent ad operandum ex motiuo ipsarum. Ideò Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 96. art. 3. ad 2. docet finem, subintelligè formalem legis, seù præcepti, non semper cadere sub præceptum. Verba eius sunt. *Dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter. Vno modo ex eo, quod aliquis operatur virtuosa; sicut actus iustitiæ est facere recta, & fortitudinis facere fortia, & sic lex præcipit aliquos actus virtutum. Alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa, eo modo, quo virtuosus operatur, & talis actus semper procedit à virtute, neque cadit sub præcepto legis, sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.* Idem repetit quæst. 100. art. 10. & 2. 2. quæst. 44. art. 1. & 8. ad 1. Sanctum Thomam sequuntur Caietanus 2. 2. quæst. 122. art. 4. & Suarius de legibus lib. 2. cap. 10. & lib. 3. cap. 29. n. 7.

16. Ad 4. distinguo maiorem: sequeretur, quod qui debet centum, si det centum, ex quocumque motiuo illa det, satisfaceret obligationi iustitiæ, dummodo non velit remanere obligationem ad danda alia centum, concedo; etiamsi velit remanere obligationem ad danda alia centum, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Qui dat centum, & debet centum, ex quocumque motiuo det, satisfacit debito, dummodo non velit remanere debitum, & obligationem ad alia centum; sed si det centum, animo donandi, & gratis dandi, eo ipso vult remanere obligationem ad alia centum: nam si non remaneat obligatio, non est donum gratuitum, sed solutio debiti; ergo

ergo remanet obligatio iustitiæ ad danda alia centum.

17. Dices. Qui audit sacrum die festo, etiamsi velit remanere obligationem præcepti ad audiendum aliud sacrum, tamen satisfacit præcepto: ergo qui tenetur dare centum, etiamsi velit remanere obligationem iustitiæ ad danda alia centum, satisfacit debito iustitiæ.

Respondeo, concedo antecedens, & nego consequentiam. Disparitas est, quia sicut nemo potest se ipsum obligare ex præcepto, sic non potest facere, vt obligatio præcepti remaneat, vel non remaneat, facta actione præcepta, sed hoc pendet à voluntate præcipientis: ergo dummodo quis faciat rem præceptam, puta audiat sacrum die festo, etiamsi velit remanere obligationem ad audiendum aliud sacrum, tamen satisfacit præcepto, ac non remanet obligatus ad audiendum aliud sacrum. E conuerso sicut potest vnusquisque se obligare ex iustitia, ita potest facere, vt remaneat obligatio iustitiæ: ergo si debens centum, det centum, sed ita, vt velit remanere obligationem ad soluenda alia centum, non satisfacit obligationi iustitiæ, sed obligatur ad soluenda alia centum; sed cum debens centum, dat centum animo donandi, vult remanere obligationem ad danda alia centum; creditor autem acceptans donationem centum, acceptat ius ad alia centum; ergo debens centum, ac dans centum animo donandi, non satisfacit obligationi iustitiæ, sed remanet obligatus ad danda alia centum.

18. Infertur primo, quod si quis vouit vnum ieiunium, & ieiunet animo non satisfaciendi voto per illud ieiunium, sed volens, vt remaneat obligatio ad aliud ieiunium, non satisfacit voto, sed remanet obligatus ad aliud ieiunium. Ratio est, quia sicut in potestate viuscuiusque est obligare se voto, ita in eiusdem potestate est, vt remaneat obligatio voti. Cum enim vult remanere hanc obligationem, censetur vouere aliud ieiunium.

19. Infertur secundo, quod si quis reddat commodatum, puta librum, etiamsi reddat animo donandi, & volens, vt remaneat obligatio ad reddendum commodatum, tamèn satisfacit obligationi, ac non remanet obligatio. Ratio est, quia implicat, vt datio rei alienæ sit donum gratuitum, & non sit restitutio debiti, & vt postquam reddidi alienum, remaneat in me obligatio illud dandi: sed commodatum remanet alienum, nec est commodantis, nec eius dominium transfertur in eum, cui commodatur: ergo est impossibile, vt datio, qua commodatum redditur commodanti, sit donum gratuitum, & non sit redditio debiti, & vt remaneat obligatio illud reddendi. Ex opposita ratione, si quis reddat mutuum animo donandi, & volens, vt remaneat obligatio reddendi, non satisfacit debito, ac remanet obligatus ad reddendum mutuum. Ratio est, quia per mutuum transfertur dominium à mutuante in mutuatarium: ergo si mutuatarius det pecuniam, quam accepit animo donandi, verè donat, cum sit dominus talis pecuniæ, adeoque remanet obligatus ad soluendam aliam pecuniam, cum velit hanc obligationem remanere.

QVAESTIO CLXXXIV.

Vtrùm obligatio iustitiæ possit impediri, vel suspendi obligatione alterius virtutis?

1. VIdetur non posse: primò quia eatenus obligatio iustitiæ posset impediri, vel suspendi obligatione alterius virtutis, quatenus alia virtus posset obligare ad oppositum eius, ad quod obligat iustitia: sed virtutes, sicut non possunt esse contrariæ, sic non possunt obligare ad contraria: ergo &c.

2. Secundo. non facere id, ad quod obligamur ex iustitia, est intrinsecè malum; sed non potest impediri, neque suspendi obligatio faciendi id, quod non facere sit intrinsecè malum; ergo non potest impediri, neque suspendi obligatio faciendi id, ad quod obligamur ex iustitia.

3. Respondeo iustitiam (idemque dic de alijs virtutibus) per suas leges, ac præcepta obligare ad quasdam actiones, & omissiones, non pro omnibus omninò circumstantijs, ideoque cum occurrunt circumstantiæ, pro quibus non obligant, dicitur suspendi, & impediri obligatio virtutis. Explicatur. Iustitia obligat ad non accipiendam rem alienam, inuito domino; si tamèn aliquis versetur in extrema necessitate, ita vt non possit vitam conseruare, nisi accipiat rem alienam, quamuis dominus creatus sit inuitus, potest, ac debet rem alienam accipere. Similitèr iustitia obligat ad restituendum depositum domino petenti, sed non obligat pro omnibus circumstantijs. Primo enim si dominus repetat à me gladium, alius autem minetur mihi mortem, si reddam gladium domino, ego in hac circumstantia per timorem mortis cadentem in constantem virum deobligor à reddendo gladio, ideoque suspenditur obligatio iustitiæ. Ratio est, quia leges non obligant pro circumstantijs, pro quibus non est bonum, vt obligent, & bonum est, vt non obligent: sed non est bonum, vt lex reddendi depositum obliget pro circumstantia, pro qua imminet mihi periculum mortis, si reddam depositum: ergo &c. Secundo si dominus repetat gladium, magistratus autem, vel Princeps interdicat mihi redditionem gladij, ego non teneor reddere gladium, imò teneor non reddere. Ratio est, quia expedit, vt princeps, & magistratus propter iustas causas possit suspēdere hanc, & alias similes obligationes priuatorum. Tertio si dominus repetat gladium, occisurus se ipsum, vel alium, non teneor reddere gladium, imò

imò teneor non reddere. Ratio est, quia expedit, vt non teneamur reddere depositum, in casu, in quo dominus repetens depositum præsidetur eo vsurus in damnum graue sui ipsius, vel alterius.

4. Addo, quod licèt, si præcepta naturalia iustitiæ, & aliarum virtutum proponantur, non exprimendo omnes debitas circumstantias, possit eorum obligatio suspendi, vel impediri, tamen si proponantur, exprimendo omnes debitas circumstantias, eorum obligatio non potest impediri, neque suspendi, vt fusiùs explicatum est quæst. 160.

5. Ad 1. distinguo maiorem: eatenus obligatio iustitiæ posset impediri, vel suspendi, quatenus alia virtus posset obligare ad oppositum eius, ad quod obligat iustitia pro circumstantijs, in quibus ad id obligat iustitia, nego: pro circumstantijs, in quibus ad id non obligat iustitia, concedo; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Virtutes sicut non possunt esse contrariæ, sic non possunt obligare ad contraria pro eijsdem circumstantijs, pro diuersis circumstantijs possunt. Iustitia obligat ad depositum reddendum pro circumstantijs, in quibus ex restitutione depositi non timetur graue malum: non obligat pro circumstantijs, pro quibus timetur graue malum: charitas obligat ad depositum non restituendum pro circumstantijs, pro quibus timetur graue malum: ergo iustitia, & charitas obligant ad oppositum pro diuersis circumstantijs, quod non repugnat.

6. Ad 2. distinguo maiorem: non facere id, ad quod obligamur ex iustitia, in circumstantijs, in quibus obligamur, est intrinsecè malum, concedo; in alijs circumstantijs, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Non facere id, ad quod obligamur ex iustitia, pro circumstantijs, pro quibus obligamur, est intrinsecè malum: at non facere id in alijs circumstantijs non est intrinsecè malum. Ideo in quibusdam circumstantijs non potest impediri, neque suspendi obligatio iustitiæ, ac in præcepto naturali iustitiæ dispensari non potest, ne diuinitus quidem, vt explicatum est qu. 160. At in alijs circumstantijs, in quibus non facere id, ad quod obligamur ex iustitia, non est intrinsecè malum, potest impediri obligatio iustitiæ, vt explicatum est.

QVAESTIO CLXXXV.

Vtrùm iniustitia sit vitium speciale?

S. Th. quæst. 59. art. 1. & 2.

1. VIdetur iniustitia non esse vitium speciale: primo, quia ratio communis, & generica omnibus, aut saltem pluribus vitijs, ac peccatis, non est vitium speciale, eo pacto, quo ratio animalis, quia est communis omnibus animalibus, non est animal speciale: ratio etiam piscis, quia est communis pluribus speciebus animalium, non est animal speciale: sed iniustitia est ratio communis, ac generica omnibus, aut pluribus vitijs: ergo iniustitia non est vitium speciale. Probatur minor. Nam iniustitia, quæ opponitur iustitiæ legali, consistit in hoc, quod faciat contra leges, vel contra bonum commune: sed omnia vitia, & peccata sunt violationes legis, & contra bonum commune: ergo iniustitia, quæ opponitur iustitiæ legali, est ratio communis, & generica omnibus vitijs, & peccatis. Iniustitia, quæ opponitur iustitiæ particulari, consistit in hoc, vt per illam violetur ius strictum alterius; sed per plura vitia, & peccata violatur ius strictum alterius: ex. gr. violatur per adulterium, quod est peccatum contra castitatem, per homicidium, quod est peccatum contra mansuetudinem &c: ergo etiam ratio iustitiæ particularis est communis, & generica pluribus vitijs, & peccatis.

2. Secundo si dicatur, iniustitiam legalem esse, quæ violat leges, non vtcumque, sed ex proprio motiuo, per se intendens ipsam violationem legum, & iniustitiam particularem esse, quæ violat ius strictum alterius, non vtcumque, sed ex proprio motiuo, per se intendens violationem iuris, contra est, quia nemo per se intendens ad malum operatur, ideoque vt ex Sancto Dyonisio cap. 4. de diuinis nominibus docet Sanctus Thomas 1. par. quæst. 48. art. 1. ad 4. malum non agit, neque desideratur, nisi virrute boni adiuncti; sed violatio legis, ac iuris est malum: ergo homo, cum violat legem, vel ius alterius, non per se intendit ipsam violationem legis, ac iuris, adeoque in hoc sensu non datur vitium speciale iniustitiæ.

3. Tertio si ad peccatum iniustitiæ specialis requireretur, vt quis violaret leges, vel ius alterius, per se intendens violationem legis, ac iuris, sequeretur, quod qui committit adulteria, homicidia, furta, non intendens violationem iuris, sed ex incontinentia, ira, auaritia &c. non committeret peccata iniustitiæ specialis: sed hoc est absurdum: ergo &c. Probatur minor: nam peccata, quæ non sunt iniustitia specialis, non sunt specialitèr contra iustitiam: ergo ille non peccaret specialitèr contra iustitiam: quod est absurdum, & contra omnes.

4. Respondeo triplicitèr posse aliquem peccare contra iustitiam: primò inimputabilitèr; secundo imputabilitèr, sed ita, vt peccatum sit contra iustitiam solùm priuatiuè; tertio imputabilitèr, & ita, vt peccatum sit contra iustitiam, non solum priuatiuè, sed etiam contrariè. Tunc aliquis operatur contra iustitiam inimputabiliter, cum ita facit actionem iniustam, vt inuincibilitèr ignoret se agere iniustè: ex. gr. cum aliquis accipit rem alienam, inuito domino, inuincibilitèr ignorans, illam rem esse alienam, ac putans esse propriam

priam, operatur contra iustitiam inimputabilitèr, ideoque excusatur à peccato iniustitiæ. Tunc aliquis operatur contra iustitiam imputabiliter, sed ita, vt peccatum sit contra iustitiam solùm priuatiuè, cum facit actionem iniustam, sciens illam esse iniustam, sed non ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ: ex. gr. cum quis furatur, vt ludat, vel vt faciat eleemosynam, vel vt habeat pecuniam ad viuendum intemperantèr, facit contra iustitiam imputabilitèr, sed peccato, quod est contra iustitiam solum priuatiuè, cum obiectum formale, & motiuum, propter quod peccat, non sit contrarium obiecto formali iustitiæ. Ludus enim, eleemosyna, & vita intemperans nõ sunt obiecta formalia contraria obiecto formali iustitiæ. Tunc aliquis operatur contra iustitiam imputabiliter, & ita, vt peccatum sit contra iustitiam, non solùm priuatiuè, sed etiam contrariè, cum sciens, ac volens facit actionem iniustam ex obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ: ex. gr. cum quis furatur, vt ampliet propriam libertatem contra ius alterius, peccat contra iustitiam, non solùm priuatiuè, sed etiam contrariè: siquidem facit actionem iniustam ex obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ. Probatur hoc. Nam obiectum formale iustitiæ ex dictis quæst. 58. est honestas restringendi libertatem propriam, tribuendo vnicuique id, ad quod habet ius: sed huic honestati opponitur contrariè commoditas, & præeminentia quædam ampliandi propriam libertatem, faciendo contra ius alterius: ergo qui furatur ex motiuo, & obiecto formali ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, facit contra iustitiam ex obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ, adeoque peccat contra iustitiam, non solùm priuatiuè, sed etiam contrariè.

5. Hoc posito, dicendum primò: datur iniustitia, quæ est vitium speciale contrarium iustitiæ strictæ. Probatur: nam habitus agendi iniustè ex speciali obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ strictæ, est vitium speciale contrarium iustitiæ strictæ; sed datur iniustitia, quæ est habitus ex motiuo, & obiecto formali ampliandi libertatem propriam contra ius alterius, faciendo quæ sibi placent, licet alius habeat ius, ne fiant: hoc autem obiectum formale est contrarium motiuo, & obiecto formali iustitiæ, quod est honestas restringendi propriam libertatem conformiter ad ius alterius: ergo datur iniustitia, quæ est vitium speciale contrarium iustitiæ. Probatur minor. Nam potest quis facere iniusta ex hoc motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius; sed ex frequentatis actibus acquiritur habitus operandi similia, & ex eodem motiuo: ergo acquiret habitum faciendi iniusta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, adeoque acquiret habitum iniustitiæ, quæ erit vitium speciale.

6. Dicendum secundo: datur etiam iniustitia, quæ est vitium speciale contrarium iustitiæ legali. Probatur: nam habitus faciendi legaliter iniusta, hoc est violandi leges ex obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ legalis, est vitium speciale contrarium iustitiæ legali; sed datur habitus violandi leges ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ legalis, quod est honestas restringendi propriam libertatem iuxta præscriptum legis: ergo datur iniustitia, quæ est vitium speciale contrarium iustitiæ legali.

7. Addo, quod si, vt colligitur ex Aristotele 6. Ethic. cap. 1. & ex Sancto Thoma quæst. 59. art. 1. in corpore, obiectum formale iustitiæ legalis est honestas restringendi propriam libertatem, & propria commoda, iuxta præscriptum legis, ad promouendum bonum commune, datur iniustitia, quæ est vitium speciale contrarium iustitiæ legali acceptæ in hoc sensu. Datur enim habitus ampliandi propriam libertatem, & propria commoda contra præscriptum legum, ad promouendum bonum proprium, contempto bono communi.

8. Dicendum tertiò: habitus faciendi iniusta, abstrahendo ab hoc, quod fiant propter hoc, vel illud obiectum formale, non est vitium speciale, sed est ratio communis pluribus vitijs.

Probatur: nam ad vitium speciale requiritur, vt moueatur à speciali obiecto formali; ergo si non mouetur à speciali obiecto formali, non est vitium speciale, sed est ratio quædam communis iniustitiæ, abstrahens ab hoc, vt sit speciale vitium iniustitiæ, vel sit iniustitia, quæ moueatur ab obiecto formali intemperantiæ, aut aliorum vitiorum.

9. Dicendum quartò: iniustitia tum legalis, tum particularis, sunt vitia specialia ex parte motiui, & obiecti formalis, sed sunt vitia generalia, & communia ex parte materiæ.

10. Probatur prima pars. Nam iniustitia legalis violat leges ex speciali motiuo, & obiecto formali ampliandi propriam libertatem contra præscriptum legum, quod obiectum formale à nullo alio vitio per se intenditur. Iniustitia particularis facit contra strictum ius alterius ex speciali motiuo ampliandi propriã libertatem contra iura alterius, quod obiectum formale à nullo alio vitio per se intenditur; ergo ex obiecto formali sunt vitia specialia.

11. Probatur iam secunda pars. Nam iniustitia legalis ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præscriptum legum, potest transgredi leges omnium virtutum, temperantiæ, fortitudinis &c. ac potest peccare contra omnes virtutes: sed vitium, quod ex proprio obiecto formali potest peccare contra omnes virtutes, est vitium generale ex parte materiæ, cum possit peccare in materia

teria omnium virtutum, & vitiorum: ergo iniustitia legalis est vitium generale ex parte materiæ. Proportionaliter iniustitia particularis ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, potest per adulteria peccare contra temperantiam, per homicidia contra mansuetudinem &c. & est vitium commune ex parte materiæ, licèt non sit omninò generale.

12. Infertur primò, quod sicut iniustitia, quæ est vitium speciale, est habitus agendi iniusta ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ, sic intemperantia, quæ est vitium speciale, est habitus peccandi contra temperantiam ex motiuo, & obiecto formali contrario obiecto formali temperantiæ: sed obiectum formale temperantiæ est honestas ponendi medium in delectationibus gustus, & tactus, huic autem obiecto formali contraria est iucunditas excedendi mediocritatem in delectationibus gustus, & tactus: ergo intemperantia, quæ est vitium speciale, est habitus transgrediendi mediocritatem præscriptam à temperantia, propter iucunditatem excedendi in delectationibus gustus, & tactus, puta in cibo, in potu &c. Idem dic proportionaliter de vitijs specialibus, quæ opponuntur alijs virtutibus.

13. Infertur secundo, quod quia vitia denominantur potius ab obiecto formali, quam à materiali, ideo qui peccat in materia vnius vitij propter motiuum, & obiectum formale alterius vitij, potius denominatur à vitio, propter cuius obiectum formale peccat, quam à vitio, in cuius materia peccat, licèt simpliciter, & absolutè denominetur ab vtroque. Ex. gr. qui furatur, vt habeat pecuniam, ex qua emat adulterium, est potius adulter, quam fur: qui adulteratur, vt furetur, potius est fur, quam adulter, licet verè vterque sit simul fur, & adulter, quia malum ex vnius defectu.

14. Dices: ergo qui furatur, vt det eleemosynam, est potius misericors, quam iniustus, aut fur.

Respondeo, negando consequentiam. Bonum enim ex integra causa, malum ex vnius defectu; sed esse misericordem spectat ad bonum, esse furem spectat ad malum; ergo qui furatur, vt det eleemosynam, ex defectu denominatur malus, iniustus, ac fur: ex motiuo autem honesto, ac bono, non denominatur misericors. E conuerso cum ex motiuo malo peccat etiam ratione materiæ, potius denominatur à motiuo, quam à materia.

15. Infertur tertio paucos, eosque valdè scelestos peccare ex iniustitia speciali. Ratio est, quia pauci faciunt iniusta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præscriptum legum, & contra aliorum iura. Vt plurimum autem homine iniusta agunt ex motiuo auaritiæ, intemperantiæ, ambitionis, iræ &c. vt dicetur etiam in respons. ad 2. Ideo Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 59. art. 2. ad 2. dicit. *Ad secundum dicendum, quod non est facilè cuiquam facere iniustum ex electione per aliquid per se placens, & non propter aliud, sed hoc proprium est habentis habitum, vt ibidem* (hoc est 5. Ethic. cap. 4. 9. & 16.) *Philosophus dicit.* Quia raro homines peccant ex iniustitia speciali, existimo, quod cum quis fecit iniusta ex speciali motiuo iniustitiæ, in confessione tenetur id explicare. Ratio est, quia circumstantia motiui constituit peccatum in specie vitij specialis; & cum raro in peccatis iniustitiæ detur hæc malitia, non subintelligitur, nisi exprimatur.

16. Ad 1. concedo maiorem, & distinguo minorem: iniustitia in quantum abstrahit à speciali motiuo, est ratio communis omnibus, aut pluribus vitijs, concedo: in quantum facit iniusta ex speciali motiuo, est ratio communis, nego; & distinguo consequens; ergo iniustitia, in quantum abstrahit à speciali motiuo, non est vitium speciale, concedo: in quantum facit iniusta ex speciali motiuo, nego. Ex dictis concluf. 3. iniustitia, in quãtum est habitus faciendi iniusta, abstrahendo ab hoc, vel illo motiuo, non est vitium speciale: at iniustitia, tum legalis, tum particularis, in quantum est habitus facienda iniusta ex speciali motiuo ampliandi libertatem propriam contra præscriptum legis, vel contra ius strictum alterius, est vitium speciale, ac non est ratio communis vlli alteri vitio; siquidem nullum vitium, quod non sit iniustitia legalis, violat leges ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra præscriptum legis, ac nullum vitium, quod non sit iniustitia particularis, ac stricta, facit iniusta ex motiuo ampliandi propriam libertatem contra ius alterius. Licet igitur omnia vitia, & peccata violent leges, ideoque sint iniquitas, tamen non violant ex motiuo iniustitiæ legalis, sed vnumquodque vitium violat legem ex proprio motiuo, & obiecto formali; & licèt intemperantia, dum committit adulteria, faciat actionem iniustam, non facit actionem iniustam ex motiuo iniustitiæ particularis, sed ex motiuo intemperantiæ.

17. Ad 2. distinguo maiorem: nemo intendens ad malum, sub ratione mali, operatur, concedo: nemo intendens ad malum sub ratione boni operatur, nego maiorem: & distinguo minorem: violatio legis, & iuris est malum inhonestum habens admixtam rationem boni ampliatiui libertatis contra præscriptum legis, concedo: non habens admixtam rationem boni, nego minorem: & nego consequentiam. Nemo potest amare, & intendere malum sub ratione mali, sed cum malum est admixtum bono, potest amari, & intendi malum sub ratione boni. Violatio legis, ac iuris est malum habens admixtam rationem boni ampliatiui libertatis contra le-

gem, & contra ius alterius; ideò potest aliquis amare, & intendere violationem legis, non sub ratione mali inhonesti, sed sub ratione boni ampliatiui libertatis, acceptando malitiam inhonestatis: & violatio legis, & iuris alterius sub ratione boni ampliatiui libertatis sunt obiectum formale iniustitiæ legalis, & particularis, quæ sunt vitia specialia. Quia tamen hæc ratio boni ampliatiui libertatis habet paruam vim alliciendi ad amorem sui, ideò raro peccatur peccato iniustitiæ specialis.

18. Ad 3. concedo maiorem, quod nimirùm qui committit furta, homicidia, adulteria &c. non intendens violationem iuris, non committit peccata iniustitiæ specialis, ac dico, quod solùm committit peccata iniustitiæ, quæ est ratio communis, ac subalterna, vt dictum est concluſ. 3. ac nego minorem, in qua dicitur hoc esse absurdum. Ad probationem minoris, distinguo antecedens: peccata, quæ non sunt iniustitiæ specialis, non sunt specialiter contra iustitiam priuatiuè, nego: non sunt specialiter contra iustitiam contrariè, concedo minorem; & nego consequentiam. Dupliciter aliquod peccatum potest esse contra iustitiam, priuatiuè nimirùm, & contrariè. Peccata, quæ non sunt iniustitiæ specialis, non sunt specialiter contra iustitiam contrariè, quia non sunt ex obiecto formali contrario obiecto formali iustitiæ, sed sunt contra iustitiam priuatiuè, vt explicatum est in resolutione quæstionis. Esset autem absurdum, quod cum quis committit furta, adulteria, homicidia, non ex intentione ampliandi propriam libertatem contra ius alterius, non peccaret priuatiuè contra iustitiam, sed non est absurdum, quod non peccet contrariè contra iustitiam. Addo, quod quia raro peccatur contra iustitiam contrariè, frequentissimè peccatur contra iustitiam priuatiuè, cum dicitur aliquod peccatum esse specialiter contra iustitiam, nisi aliud exprimatur, intelligitur, quod sit contra iustitiam priuatiuè.

QVAESTIO CLXXXVI.

Vtrùm scienti, & consentienti possit fieri iniuria?

S. Tho. quæst. 59. art. 3.

1. VIdetur posse: primò, quia vendens rem alteri maiori pretio, quam valeat, licet emptor sponte consentiat, tamen facit iniuriam emptori; & tenetur ad restitutionem; ergo scienti, & consentienti fit iniuria.

2. Secundò vsurarius accipiens lucrum vltra mutuum à volente, & consentiente, facit illi iniuriã, & tenetur ad restitutionem; ergo &c.

3. Tertiò simoniacus accipiens pretium pro re spirituali à sciente, & consentiente, facit iniuriam danti, & tenetur ad restitutionem; ergo &c.

4. Quartò qui dat pecuniam latroni mortem minanti, nisi det, dat volens, & consentiens, & tamen in ipsa datione patitur iniuriam, ac latro tenetur ad restitutionem: ergo &c. Probatur antecedens: quæ enim fiunt ex metu etiam iniusto, licet sint inuoluntaria secundum quid, tamen sunt simpliciter voluntaria, vt ex Aristotele, & Sancto Thoma, aliisque communiter dictum est quæst. 16. de actibus humanis.

5. Quintò vxor committens adulterium, marito volente, & consentiente, facit iniuriam marito: maritus etiam committens adulterium, consentiente vxore, facit iniuriam vxori; ergo &c.

6. Sextò iudex laicus iudicans sacerdotem volentem, & consentientem facit iniuriam sacerdoti. Similiter qui percutit sacerdotem volentem, & consentientem, facit illi iniuriam, & si occidat, incidit in pœnam irregularitatis.

7. Septimò qui infamat alterum, etiam volentem, & consentientem, facit illi iniuriam, præsertim si infamatus sit persona publica, & tenetur ad restitutionem famæ.

8. Octauò qui se ipsum occidit, facit iniuriam sibi ipsi, & tanquam iniustus punitur à Republica pœna infamiæ, carentiæ sepulturæ, confiscationis bonorum: sed interficit se ipsum volentem, & consentientem; ergo &c.

9. Nonò qui occidit alterum volentem, & consentientem, imò rogantem, vt occidatur, facit illi iniuriam; ergo &c.

10. Decimò qui damnum infert pupillo volenti, & consentienti, facit illi iniuriam, & tenetur ad restitutionem: ergo.

11. Vndecimò demum Martyres passi sunt iniuriam à tyrannis, licet volentes, & consentientes passi fuerint cruciatus, & mortem ipsam; ergo &c.

12. Respondeo cum omnibus Philosophis, Theologis, & Iurisperitis, scienti, & consentienti non posse fieri iniuriam, ac de ratione iniuriæ esse, vt fiat inuito. Docuit id Aristoteles 5. Ethic. cap. 9. vbi ostendit neminem pati iniuriam sponte, ac Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 59. art. 3. vbi probat, quod non potest aliquis pati iniuriam volens. Idem traditur in iure, tum ciuili, tum canonico: siquidem in 6. de regulis iuris, regula 27. ponitur *scienti, & consentienti non fit iniuria, neque dolus*, & ff. sub codē de titulo de regulis iuris, regula 128. est: *Nemo videtur fraudare eos, qui sciunt & consentiunt.*

13. Probatur primò ratione, quam affert Aristoteles loco citato. Iniuria enim definitur, *per quam sponte fit contra ius alterius, præter ipsius voluntatem*: sed implicat, vt quod fit, altero consentiente, fiat præter eius voluntatem; ergo implicat, vt quod fit, altero consentiente, fit iniuria.

14. Probatur secundò: nam iniuria est læ-

sio

sio iuris; sed cum fit id, ad quod alter consentit, non potest lædi ius illius: ergo non potest illi fieri iniuria. Probatur minor: nam non potest lædi ius, nisi faciendo oppositum illius, ad quod obligat ius: sed quod fit, altero consentiente, non potest esse oppositum illi, ad quod obligat ius; ergo &c. Probatur minor: nam ex dictis q. 156. & 157. ius est potestas per suam voluntatem obligandi alterum, adeoque ius obligat ad operandum conformiter, non autem difformiter voluntati habentis ius: sed quod fit, altero consentiente, eo ipso fit conformiter, non autem difformiter voluntati habentis ius: ergo non est oppositum, sed conforme ei, ad quod obligat ius, adeoque non est læsio iuris.

15. Confirmatur: nam cum fit id, ad quod superior consentit, non potest lædi ius superioris per inobedientiam; ergo cum fit id, ad quod alter consentit, non potest lædi ius illius per iniuriam. Probatur consequentia: nam ideo cum fit id, ad quod superior consentit, non potest lædi ius iurisdictionis, quia ius iurisdictionis est potestas obligandi ad operandum conformiter, & non difformiter voluntati superioris: sed etiam ius proprietatis est potestas obligandi ad operandum conformiter, non autem difformiter voluntati habentis tale ius proprietatis; ergo &c.

16. Probatur tertio ratione, quam affert Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 59. artic. 3. Nam sicut iniuria debet esse propria actio humana facientis iniuriam, sic debet esse propria passio humana patientis iniuriam: sed non potest esse propria passio consentientis: ergo consentienti non potest fieri iniuria. Probatur minor: nam in physicis actio procedit ab intrinseco iuxta inclinationem naturæ: passio autem procedit ab extrinseco, & non iuxta inclinationem naturæ: ex. gr. frigefactio, qua aqua calefacta reducit se ipsam ad suam frigiditatem, propriè non est passio, sed actio, quia procedit ab intrinseca natura aquæ, & iuxta eius inclinationem: e conuerso calefactio, qua aqua calefit ab igne, non est actio, sed passio aquæ, quia procedit ab extrinseco, & non ab ipsa natura aquæ: & quia repugnat, vt idem respectu eiusdem procedat ab intrinseco iuxta inclinationem naturæ, & simul procedat ab extrinseco, & non iuxta inclinationem naturæ, ideo repugnat, vt idem respectu eiusdem sit simul actio, & passio, vt docet Aristoteles 8. physic. text. 40. ergo proportionaliter in moralibus actio, & passio humana differunt per hoc, quod actio humana procedit ab intrinseco, & per voluntatem, ideoque homo illud per se, & propriè agit, quod per voluntatem agit: passio autem humana procedit ab extrinseco, & præter voluntatem, ideoque illud solùm homo propriè patitur, quod præter voluntatem patitur: sed quod fit, homine consentiente, non fit præter voluntatem consentientis; ergo non potest esse propria passio humana; ergo non potest esse iniuria, ad quam requiritur, vt sit propria actio facientis iniuriam, adeoque sit voluntaria facienti, & sit propria passio patientis iniuriam, ac proindè præter voluntatem patientis.

Posito, quod iniuria non possit fieri consentienti, sed debeat fieri inuito, quæritur, qua voluntate qui patitur iniuriam debeat esse inuitus, & quis consensus auferat rationem iniuriæ?

17. Dicendum primò: ad iniuriam non requiritur, vt qui illam patitur, sit inuitus voluntate beneplaciti, qua nolit iniuriam pati, sed requiritur, & sufficit, vt sit inuitus voluntate signi, qua nolit relaxare obligationem, qua faciens iniuriam obligatur ad illam non faciendam.

18. Vt conclusionem probem. Suppono primo ex Sancto Thoma 1. par. quæst. 29. art. 11. dupliciter nos posse aliquid velle, vel nolle: primò voluntate beneplaciti, qua velimus aut nolimus ipsam rem: secundò voluntate signi, qua velimus ponere aliqua, quæ regulariter in hominibus significant illos velle, aut nolle rem ipsam. Et quia regulariter homines, cum obligant ad aliquid faciendum, signum est, quod volunt illud fieri; cum obligant ad aliquid non faciendum, signum est, quod nolunt illud fieri; cum aliquid consulunt, signum est, quod volunt illud fieri; cum dissuadent, signum est, quod nolunt illud fieri &c. ideo cum volumus obligare ad aliquid faciendum, vel volumus illud consulere, dicimus velle illud voluntate signi: cum volumus obligare ad aliquid non faciendum, vel volumus illud dissuadere, dicimus illud nolle voluntate signi.

19. Suppono secundo voluntatem efficacem signi, tùm in Deo, tum in nobis separari posse à voluntate efficaci beneplaciti. Probatur: de facto enim Deus voluntate signi efficaciter vult neminem peccare, & neminem damnari; siquidem efficaciter vult obligare omnes ad non peccandum, & non ad incurrendam æternam damnationem, & tamen non vult efficaciter voluntate beneplaciti neminem peccare, ac damnari, cum velit permittere multorum peccata, & damnationem. Rursus potest aliquis voluntate beneplaciti desiderare, ac velle, vt inimicus furetur sibi aliquam rem, vt habeat occasionem accusandi, & vexandi inimicum, & simul potest velle obligare inimicum ad sibi non furandam illam rem, adeoque nolle voluntate signi tale furtum. Potest superior velle obligare subditum ad aliquid faciendum, ac simul desiderare, & velle voluntate beneplaciti, vt illud non faciat, sed transgrediatur præceptum, vt habeat occasionem puniendi ipsum.

20. His positis, probatur conclusio. Nam Christus, & multi Martyres de facto passi sunt contumelias, cruciatus, & mortem ipsam, voluntate beneplaciti volentes, ac desiderantes illa pati, & tamen quia voluerunt per-

secutores obligare ad hæc non facienda, adeoque voluntate signi fuerunt inuiti, ac noluerunt hæc pati, passi sunt iniurias; ergo ad iniuriam sufficit, vt patiens sit inuitus voluntate signi, non requiritur, vt sit inuitus voluntate beneplaciti. Ex proportionali ratione qui voluntate signi non vult aliquem accipere rem suam, licet voluntate beneplaciti velit, ac desideret, vt illam accipiat, patitur iniuriam furti.

21 Infertur, quod dum dicitur consentienti non posse fieri iniuriam, intelligitur de consentiente voluntate signi, qua velit relaxare obligationem ad aliquid non faciendum; si enim consentiat sola voluntate beneplaciti, qua velit, ac desideret rem fieri, potest sic consentienti fieri iniuria. Confirmatur: nam in eo sensu consentienti non potest fieri iniuria, in quo à faciente id, ad quod superior consentiat, non potest committi inobedientia; sed vt non committatur inobedientia requiritur, vt superior consentiat voluntate signi, qua velit relaxare obligationem ad aliquid non faciendum, ac non sufficit, vt consentiat voluntate beneplaciti, qua velit, ac desideret fieri actionem, vt patet exemplo superioris, qui velit obligare ad aliquid faciendum, ac simul velit, ac desideret transgressionem præcepti; ergo &c.

22. Dicendum secundò; ad hoc, vt consensus auferat rationem iniuriæ, debet esse validus: consensus autem inualidus non aufert rationem iniuriæ.

Probatur: nam qui damnum infert pupillo volenti, & consentienti, facit illi iniuriam, non ex alia ratione, nisi quia consensus pupilli iure ciuili est inualidus: ergo consensus iure ciuili, & humano inualidus non sufficit ad auferendam rationem iniuriæ; ergo multò minus sufficit consensus inualidus iure naturæ, vel iure positiuo diuino, vt explicabitur in solutione obiectionum. Ratio est, quia ius ciuile, ac multò magis ius naturale, ac diuinum potest reddere consensum inualidum in ordine ad aliquem effectum moralem: ergo consensus inualidus in ordine ad illum effectum ita se habet, ac si non esset: ergo si ius ciuile, vel ius naturale, aut diuinum positiuum reddat inualidum consensum, quo quis consentit alicui actioni, talis consensus in ordine ad auferendam iniuriam ab illa actione, ita se habebit, ac si non esset, ac proindè non auferet ab illa actione rationem iniuriæ.

23. Hinc sequitur regulam illam *volenti, & consentienti non potest fieri iniuria*, intelligendam esse de validè consentiente, siquidem inualidè consentienti potest fieri iniuria.

24. Dices primò; de ratione iniuriæ est, vt fiat inuito; sed qui consentit etiam inualidè non est inuitus: ergo consentienti etiam inualidè non potest fieri iniuria.

Respondeo, distinguo maiorem: de ratione iniuriæ est, vt fiat inuito, vel explicitè, vel implicitè, & interpretatiuè, concedo: vt fiat inuito explicitè, nego: distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. De ratione iniuriæ est, vt fiat inuito, vel explicitè, vel implicitè, & interpretatiuè. Cum pupillus consentit damno, quod illi infertur, non est inuitus explicitè, sed tamen est inuitus implicitè. Ratio est, quia habet voluntatem vniuersalem, qua vult suum bonum, & non vult suum malum: per hanc autem voluntatem implicitè est inuitus, ne sibi damnum inferatur. Ius ergo interpretatur pupillum per illam voluntatem vniuersalem esse inuitum, ne sibi damnum inferatur, ac reddens illam validam, reddit inualidam voluntatem explicitam, qua consentit damno illato: ergo qui damnum infert pupillo inualidè cõsentienti, damnũ infert inuito implicitè, & interpretatiuè, adeoque facit illi iniuriã.

25. Dices secundo: ex Aristotele, iniuria definitur, *qua sponte fit contra ius alterius, præter eius voluntatem*; sed quod fit, altero consentiente etiam inualidè, non fit præter eius voluntatem; ergo &c.

Respondeo definitionem illam esse ita intelligendam, vt iniuria sit, quod fit contra ius alterius præter ipsius voluntatem validã; sed quod fit contra ius alterius, illo inualidè consentiente, fit præter illius voluntatem validam, immò contra voluntatem implicitam ipsius, quam ius interpretatur, & reddit validam: ergo &c. Proportionaliter dum ius obligat ad operandum iuxta voluntatem habentis ius, obligat ad operandum iuxta voluntatem, & non contra voluntatem validam; ergo cum ius dat valorem voluntati implicitæ, & aufert valorem à voluntate explicita, obligat ad operandum iuxta voluntatem implicitam, & ad non operandum contra voluntatem implicitam; adeoque qui operatur contra voluntatem implicitam, & interpretatiuam, licet operetur iuxta explicitam, tamen operatur contra id, ad quod obligat ius, & facit iniuriam.

26, Dices tertio; nemo potest esse inobediens contra superiorem, si superior consentiat, quomodolibet consentiat: ergo nemo potest facere iniuriam consentienti, quomodolibet consentiat.

Respondeo, nego antecedens, & retorqueo argumentum. Potest aliquis esse inobediens contra superiorem inualidè consentientem: ergo potest facere iniuriam inualidè consentienti. Probatur antecedens. Postquam Episcopus ex. gr. tulit aliquam legem, potest summus Pontifex auferre Episcopo facultatem abrogandi talem legem, in eaque dispensandi, ac dandi quomodocumque licentiam operandi contra legem. In hoc casu si Episcopus consentiat, & det alicui licentiam operandi contra suam legem, quia talis consensus erit nullus, faciens contra legem Episcopi, consentiente Episcopo, erit inobediens Episcopo: ergo.

27, Di-

27. Dices quarto: ad iniuriam requiritur, vt sit propria passio; sed non potest esse propria passio consentientis, quomodocumque consentiat: ergo &c.

Respondeo, negando minorem. Qui enim consentit inualidè, moraliter ita se habet, ac si non consentiat; sed qui ita se habet moraliter, ac si non consentiat, propriè patitur: ergo &c.

28. Dicendum tertio: licet consensus inualidus non auferat rationem genericam iniuriæ, tamen aufert aliquam rationem specialem iniuriæ.

Probatur prima pars. Nam ratio generica iniuriæ consistit in hoc, vt per illam fiat contra ius alterius, præter ipsius voluntatem validam: sed consensus inualidus non facit, vt non fiat contra ius alterius, præter ipsius voluntatem validam: ergo &c. Probatur secunda pars; nam quod fit contra ius alterius, præter omnem eius voluntatem, non solùm validam, sed etiam inualidam, propter hoc ipsum, quod fit præter omnem voluntatem etiam inualidam, est grauior iniuria; sed consensus inualidus facit, ne actio sit præter omnem alterius voluntatem etiam inualidam: ergo consensus inualidus aufert aliquam rationem specialem grauioris iniuriæ.

29. Potest quæri, vtrum iniuria, ex eo, quod sit præter omnem voluntatem patientis etiam inualidam, non solùm sit grauior, sed etiam specie differat ab iniuria, quæ licet fiat præter alterius voluntatem validam, tamen non fit præter inualidam.

Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia sicut rapina, qua res aliena aufertur Domino per vim, non solum est iniuria grauior furto, qua res aliena aufertur domino sine vi, sed etiam est iniuria specie differens ab iniuria furti: sic iniuria, qua fit contra ius alterius, præter omnem eius voluntatem etiam inualidam, non solum est grauior iniuria, quam quæ fit solùm præter voluntatem validam, sed etiam est iniuria specie differens.

30. Dicendum quarto: ad hoc, vt consensus auferat ab actione rationem iniuriæ, non sufficit, vt detur, sed etiam requiritur, vt actio fiat dependenter à consensu.

Probatur. Nam si Paulus dominus pallij consentiat, vt Petrus vtatur tali pallio, Petrus autem vtatur pallio Pauli independenter à consensu Pauli, facit iniuriam ipsi Paulo. Ratio est, quia dominus habet ius, ne quis vtatur re sua, independenter à consensu ipsius domini. Confirmatur: nam licet Paulus dominus pallij consentiat, vt Petrus tali pallio vtatur, non consentit, neque potest validè consentire, vt eo vtatur, independenter à consensu domini; siquidem vsus rei alienæ independens à consensu domini, est essentialiter iniustus.

31. Ad 1. 2. & 3. Consensus, quo quis consentit dare pro re empta pretium maius, quam valeat, vsuras pro mutuo, & pecuniam, vel aliam rem materialem pro re spirituali, est iure naturæ nullus, & inualidus: ergo non est mirum, quod qui vendunt rem maiori pretio, quam valeat, qui accipiunt vsuras pro mutuo, & qui accipiunt pretium pro re spirituali, licèt alter spontè consentiat, faciant illi iniuriam, & teneantur ad restitutionem. Quod consensus, quo qui emit rem, vult dare pretium maius, quam valeat, sit iure naturæ nullus, & inualidus, probatur. Nam consensus, quo aliquis consentit alicui chymerico, & impossibili, est iure naturæ nullus; sed consensus, quo emptor vult dare in pretium rei id, quod non potest esse pretium talis rei, est consensus ad aliquid chymericum, & impossibile: ergo &c. Probatur minor: de essentia enim pretij est, vt sit æquale rei, & vt non excedat valorem moralem rei: ergo qui consentit dare in pretium rei quod excedit valorem moralem rei, consentit dare in pretium rei quod non potest esse pretium rei, adeoque consentit ad aliquid chymericum, & impossibile, ac proindè talis consensus iure naturæ est nullus, & inualidus. Si verò dans pro re empta pretium excedens valorem rei, excessum illum vellet gratis donare, & non dare in pretium, aut vellet dare in pretium, si posset esse pretium, si autem non posset esse pretium, vellet gratis donare, tunc non pateretur iniuriam, nec vendens rem faceret iniuriam, ac proindè non teneretur ad restitutionem. Sed quia regulariter ementes aliquid, totam pecuniam, quam dant, volunt dare in pretium, & nihil volunt donare, ideò si emant maiori pretio, quam res valeat, licet consentiant, consentiunt inualidè, ideoque patiuntur iniuriam, & habent ius ad hoc, vt illis restituatur excessus pretij. Similiter qui accepit ab vsurario mutuos centum nummos, & consentit illi reddere centum, ac decem, consentit reddere vt debitum ex mutuo id, quod non potest esse debitum ex mutuo, ideoque consentit ad aliquid impossibile, & sic consentit inualidè. Probatur hoc. Nam ex mutuo non potest deberi, nisi æquale, puta pro centum nummis non possunt deberi nisi centum nummi: ergo qui consentit dare centum, & decem vt debitos ex mutuo, consentit dare debitum, quod non potest esse debitum, adeoque consentit alicui impossibili, & consentit inualidè. Si verò pro mutuo centum det centum, & decem, & illa decem supra centum velit gratis donare, non patitur iniuriam, nec accipiens centum, & decem tenetur ad restitutionem. Demum pecunia, & vniuersim res materialis non potest esse pretium rei spiritualis, vt dicitur in tractatu de simonia: ergo qui consentit dare pecuniam in pretium rei spiritualis, consentit inualidè, & patitur iniuriam, & accipiens pecuniam pro re spirituali, iniustè accipit, & facit iniuriam, ac tenetur ad restitutionem pretij. Si verò qui accipit rem spiritualem velit gratis, & titulo gratitudinis dare pecuniam,

niam, validè dat, saltem stando in iure naturæ, nec accipit iniuriam. Sed quia ad hoc, vt aliquid detur titulo gratitudinis, & gratuitæ donationis, requiritur, vt detur gratis, & non ex pacto, ideo accipiens pecuniam mutuam, si explicitè, vel implicitè paciscatur donare aliquid vltra mutuum, titulo gratitudinis, paciscitur aliquid impossibile; siquidem est impossibile, vt id, quod donatur ex pacto, donetur gratis, adeoque paciscitur inualidè, & si deinde dat ex pacto patitur iniuriam. Proportionaliter qui explicitè, vel implicitè paciscitur se daturum aliquid titulo gratitudinis pro re spirituali, paciscitur inualidè, & si deindè det, vt impleat pactum, inualidè dat, & stando præcisè in iure naturæ, habet ius ad hoc, vt illi restituatur.

32. Ad 4. qui dat pecuniam latroni mortem minanti, licet det consensu voluntario simpliciter, & inuoluntario solùm secundum quid, tamen dat consensu, qui iure naturæ est nullus, & inualidus: ergo non est mirum, quod patiatur iniuriam, & quod latro teneatur ad restitutionem. Probatur antecedens. Nam est de iure naturæ, vt nemo per iniuriam acquirat ius ad id, quod per iniuriam extorquet, ideoque clamant iura, quod violentia, & dolus nemini patrocinantur: sed latro per iniuriam extorquet à viatore pecuniam: ergo non debet acquirere ius ad pecuniam; sed si consensus, quo viator dat pecuniam latroni, esset validus in ordine ad effectum dandi latroni ius ad pecuniam, latro ex iniuria viatori illata acquireret ius ad pecuniam, quam per iniuriam extorquet: ergo consensus, quo viator dat pecuniam latroni, debet esse inualidus. Consensus ergo viatoris est inualidus, non quia non sit simpliciter voluntarius, neque quia est ex metu cadente in constantem virum, sed quia est extortus per iniuriam.

33. Ad 5. Maritus non potest validè consentire adulterio vxoris, neque vxor potest validè consentire adulterio mariti; ergo non est mirum, quod vxor committens adulterium, marito consentiente, faciat illi iniuriam, & quod maritus committens adulterium, consentiente vxore, faciat iniuriam vxori. Antecedens probatur. Nam maritus consentiens adulterio vxoris, vel vult renunciare iuri, quod habet ad hoc, vt vxor non det corpus suum alteri; vel vult dare vxori ius ad dandum corpus suum alteri; vel vult dare alteri ius ad vtendum corpore vxoris; vel vult dare vxori licentiam sine iure dandi corpus suum alteri; vel vult impedire illam obligationem iustitiæ, qua præcisè vxor in fauorem viri tenetur non dare corpus suum alteri; nullo ex his modis potest validè consentire: ergo &c. Probatur minor. Primo enim maritus, sicut non potest validè renunciare iuri, quod habet ad hoc, vt vxor, viuente ipso, non ducat alium virum, sic non potest renunciare iuri, quod habet, ne vxor det corpus suum alteri; eodemque argumento probantur aliæ tres partes. Quinta pars probatur. Maritus enim non potest validè relaxare, & impedire illam obligationem iustitiæ, qua præcisè vxor obligatur in fauorem viri. Ratio est, quia cum hæc obligatio detur in fauorem viri, eatenus posset à viro validè renunciari, ac relaxari, quatenus esset fauorabile viro, vt posset illam relaxare: sed est viro fauorabile hoc ipsum, vt non possit hanc obligationem relaxare, præsertim cum ipsa relaxatio talis obligationis appareat turpis ipsi viro: ergo &c. Cum igitur neque maritus possit validè consentire adulterio vxoris, nec vxor adulterio viri, non est mirùm, quod coniuges, licet committant adulterium ex consensu alterius coniugis, tamen faciant illis iniuriam, ac proindè peccent grauiter, non solum contra temperantiam, sed etiam contra iustitiam.

34. Ad 6. Iudex laicus iudicans clericum volentem, & consentientem, facit iniuriam, tum statui clericali, tùm ipsi clerico. Facit iniuriam statui clericali, seu communitati clericorum, quia status clericalis, seu communitas clericorum habet ius ad hoc, vt nullus clericus iudicetur à iudice laico, etiamsi clericus ipse consentiat: ergo iudex laicus iudicans clericum etiam consentientem facit contra ius status clericalis, non consentiente communitate clericorum. Facit iniuriam ipsi clerico, quia clericus non potest validè consentire, vt iudicetur à laico, siquidem Ecclesia reddit talem consensum inualidum, & nullum. Si verò hoc negetur, dicendum consequenter iudicem laicum, si iudicet clericum volentem, & consentientem, non facere iniuriam ipsi clerico, sed statui clericali, seu communitati clericorum. Ex proportionali ratione qui percutit clericum volentem, & consentientem, facit iniuriam tùm statui clericali, qui nullo pacto consentit, tum ipsi clerico, qui consentit inualidè.

35. Ad 7. Qui infamat alterum volentem, & consentientem, si validè consentiat, non facit illi iniuriam, si consentiat inualidè facit illi iniuriam. Probabile autem est, quod in aliquibus casibus possit quis validè consentire suæ infamationi, in alijs non possit. Quando verò possit, vel non possit, spectat ad tractatum de iniurijs contra famam. Addo, quod etiam in casu, in quo infamans proximum volentem, & consentientem, non peccaret contra iustitiam, posset grauiter peccare contra charitatem.

36. Ad 8. Respondet Aristoteles 5. Ethic. cap. 11. & ex Aristotele Sanctus Thomas 2.2. quæst. 59. art. 3. ad 2. eum, qui occidit se ipsum, non facere iniuriam sibi ipsi, siquidem iustitia, & iniustitia sunt ad alterum, non ad se ipsum, sed facere iniuriam ciuitati, quæ habet ius, ne occidatur suus ciuis, ipsa inuita, ideoque ciuitas interfectorem sui ipsius punit vt iniustum priuatione sepulturæ &c.

Addit

Addit Sanctus Thomas loco citato creaturam rationalem esse aliquid Dei, adeoque Deum habere ius, ne creatura rationalis occidatur, Deo inuito; ergo cum Deus iure dominij obliget hominem ad non occidendū se ipsum, qui occidit se ipsum, Deo inuito, facit iniuriam Deo.

37. Ad 9. Homo ita habet ius, ne occidatur, vt non possit validè consentire occisioni sui; siquidem ad fauorem ipsius hominis spectat, vt non possit validè consentire tali occisioni: ergo non est mirum, quod occidens hominem volentem, & consentientem, facit illi iniuriam. Addo, quod si potest homo validè consentire occisioni sui, qui occidit hominem volentem, & consentientem, iniuriam facit, non ipsi, sed ciuitati, ac Deo, iuxta dicta in resp. ad 8.

38. Ad 10. Dictum est in secunda conclusione, quod pupillus iure ciuili, & humano non potest validè consentire suo damno: ergo non est mirum, quod cum inualidè consentiat, fiat illi iniuria.

39. Ad 11. martyres consenserunt contumelijs, cruciatibus, & ipsi morti sola voluntate beneplaciti, non autem voluntate signi, vt dictum est numer. 20; sed ad auferendam rationem iniuriæ requiritur, vt patiens consentiat voluntate signi, vt dictum est ibidem: ergo martyres passi sunt iniuriam. Addo probabile esse, quod voluntate signi non potuerint validè consentire: ergo iuxta hanc opinionem, etiamsi consensissent voluntate signi, qua voluissent cedere iuri suo, consensissent inualidè, ac proindè passi fuissent iniuriam.

QVÆSTIO CLXXXVII.

Vtrum peccatum iniustitiæ ex toto genere, vel ex genere sit mortale?

S. Thom. qu. 59. art. 4.

1. VIdetur peccatum iniustitiæ non esse mortale ex genere. Peccatum enim, quod ex suo genere abstrahit ab hoc, vt sit mortale, vel veniale, & potest contrahi per vtramque differentiam, ex suo genere non est mortale, eo pacto, quo quia animal ex suo genere abstrahit ab hoc, quod sit rationale, vel irrationale, ex suo genere non est rationale; sed peccatum iniustitiæ abstrahit ab hoc, quod sit mortale, vel veniale, & potest contrahi per vtramlibet differentiam: ergo &c.

2. Secundo si ideò peccatum iniustitiæ dicitur esse mortale ex genere, quia cum materia est grauis, est mortale, posset etiam dici veniale ex genere, quia cum materia est leuis, est peccatum veniale: ergo non esset ratio, cur diceretur ex genere esse potius mortale, quam veniale.

3. Respondeo quædam peccata esse mortalia ex toto genere, quædam solùm ex genere, quædam ex genere esse solum venialia. Peccata mortalia ex toto genere sunt, quæ cum fiunt cum sufficienti deliberatione, semper sunt mortalia, nec euadunt venialia propter leuitatem materiæ, vt periurium, homicidium, adulterium, fornicatio &c. Peccata mortalia solum ex genere sunt, quæ cum fiunt cum sufficienti deliberatione, sunt mortalia, sed propter leuitatem materiæ possunt esse venialia: vt furtum, quod propter paruitatem rei sublatæ potest esse peccatum solum veniale. Peccata ex genere solùm venialia sunt, quæ semper sunt venialia, nisi propter aliquam circumstantiam extrinsecam acquirant malitiam mortalem, vt verbum otiosum, risus superfluus &c. Verbum enim otiosum, & risus superfluus semper sunt peccata solùm venialia, ac tantùm propter circumstantias extrinsecas possunt esse peccata mortalia, puta propter circumstantiam finis, vt si quis dicat verba otiosa propter finem mortaliter malum, ex. gr. ad committendum homicidium.

4. His positis, dicendum: iniustitia est peccatum mortale ex genere, non autem ex toto genere, ac proindè non solùm propter imperfectam deliberationem, sed etiam propter leuitatem materiæ potest esse peccatum solùm veniale.

5. Probatur prima pars. Peccatum enim, quod est contra charitatem erga Deum, proximum, vel nos ipsos, adeoque exigit grauiter prohiberi, nisi cum leuitas materiæ exigit leuem prohibitionem, est mortale saltem ex genere, cum opponatur charitati, quæ vita est animæ: sed peccatum iniustitiæ, cum consistat in hoc, quod fiat contra ius alterius, ipso inuito, est contra charitatem, & dat rationabile ius abrumpendi amicitiam, ideoque exigit grauiter prohiberi, nisi cum leuitas materiæ exigit prohibitionem solum leuem: ergo &c.

6. Probatur secunda pars, quod nimirùm iniustitia sit peccatum mortale solum ex genere, non autem ex toto genere. Peccatum enim, quod cum materia est leuis, ipsa charitas exigit, vt censeatur dignum venia, & vt non abrumpatur amicitia, non est mortale ex toto genere; sed ipsa charitas exigit, vt cum sit contra ius alterius in materia leui, & parui momenti, puta accipiendo pomum alienum, inuito domino, censeatur peccatum dignum venia: ergo non est peccatum mortale ex toto genere. Probatur minor. Sunt enim adeò frequentes occasiones faciendi contra ius alterius in rebus leuibus, adeoque faciendi leues iniurias, vt si leues iniuriæ existimarentur indignæ venia, & propter illas posset rationabiliter abrumpi amicitia, non posset moraliter conseruari inter homines amicitia, & mutua charitas: ergo ipsa charitas, quæ exigit posse conseruari, exigit, vt

cum

cum sit contra ius alterius in rebus leuibus, tales iniuriæ censeantur leues, ac dignæ venia, ac non dent rationabile ius abrumpendi amicitiam.

7. Potest quæri, cur aliqua peccata sint mortalia solùm ex genere, ita vt propter leuitatem materiæ possint euadere venialia, alia sint mortalia ex toto genere, ita vt propter nullam leuitatem materiæ possint euadere venialia?

Respondeo tradi posse hanc regulam. Peccata, quæ ex sua ratione non abstrahunt ab hoc, quod materia sit grauis, vel leuis, sed determinatè includunt materiam proximam grauem physicè, vel moraliter, sunt mortalia ex toto genere, & cum fiunt ex sufficienti deliberatione, per nullam leuitatem materiæ possunt euadere venialia. Peccata verò, quæ ex sua ratione abstrahunt ab hoc, quod materia proxima sit grauis, vel leuis physicè, vel moraliter, etiam cum fiunt ex perfecta deliberatione, propter leuitatem materiæ possunt euadere venialia.

8. Probatur, & explicatur inductione: Peccatum homicidij ex sua ratione dicit, quod sit occisio hominis sine iure; sed occisio hominis sine iure est materia grauissima, & grauiter contra charitatem, cum afferat occiso nocumentum grauissimum: ergo homicidium est peccatum mortale ex toto genere, ac proindè propter nullam leuitatem materiæ potest euadere veniale. Ex proportionali ratione adulterium, fornicatio &c. determinatè inclùdunt materiam grauem, & quæ affert graue nocumentum proli, ac proindè sunt peccata mortalia ex toto genere. Periurium ex sua ratione est inuocatio Dei in testē falsi; ergo materia proxima periurij, quæ nimirum prohibetur immediatè præcepto non peierandi, est inuocatio Dei in testem falsi; sed inuocatio Dei in testem falsi est materia grauissima, & grauiter contra diuinam veritatem, & contra reuerentiam, & charitatem Deo debitam: ergo periurium non abstrahit à materia proxima graui, vel leui, sed determinatè includit materiam proximā grauem, licet abstrahat à materia remota graui, vel leui; siquidem potest esse inuocatio Dei in testem falsi circa rem leuem, ac parui momenti, vel circa rem grauem, & magni momenti: ergo periurium est peccatum mortale ex toto genere, ac per nullam leuitatem materiæ potest euadere veniale.

9. E' conuersō furtum ex sua ratione abstrahit ab hoc, vt materia proxima sit grauis, vel leuis. Materia enim proxima, hoc est immediatè prohibita præcepto non furandi, est acceptio alieni, inuito domino; sed acceptio alicuius minimi, inuito domino, est res leuis, & venia digna, & non dans rationabile ius abrumpendi amicitiam, & charitatem: ergo furtum est peccatum mortale solùm ex genere, non autem ex toto genere. Mendacium est dicere id, quod censetur falsum, & ex sua ratione abstrahit ab hoc, quod sit dicere falsum in re magni momenti, & circa quam multum refert cognoscere, quo pacto se habeat, vel circa rem contingentem, & parui momenti, & circa quam parum refert cognoscere, quo pacto se habeat: sed dicere falsum in re parui momenti est aliquid leue, & proximo inferens paruum nocumentum: dicere falsum in re magni momenti est materia grauis, & afferens proximo nocumentum graue: ergo mendacium ex sua ratione abstrahit à materia graui, vel leui, adeoque non est peccatum mortale ex toto genere. Hinc Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 110. art. 4. infert, quod si quis dicat scienter falsum in ijs, quæ spectant ad perfectionem scientiæ, vel informationem morum, peccat mortaliter, cum inferat proximo nocumentum graue. Caietanus autem in commentario asserit doctorem peccare mortaliter, si dicat falsa in scibilibus, cum aduertit illa esse falsa, & tamen dicit assertiuè. Ex dictis concluditur iniustitiam non esse peccatum mortale ex toto genere, sed solum ex genere; siquidem facere contra ius alterius, abstrahit ab hoc, vt sit aliquid leue, vel graue, & contra charitatem, ac dans rationabile motiuum abrumpendi amicitiam.

10. Addo, quod aliquando materia proximè prohibita per aliquod præceptum, licet possit esse physicè leuis, tamen moraliter semper est grauis, & tunc peccatum contra tale præceptum semper est mortale ex toto genere, & si fiat cum sufficienti deliberatione, propter nullam physicam leuitatem materiæ potest euadere veniale. Porrò materia physicè leuis tunc dicitur esse moraliter grauis, cum per se ordinatur ad materiam grauem, & ad actum prohibitum grauiter. Ratio est, quia est peccatum mortale non solum consentire in actum grauiter prohibitum, eoque voluntariè delectari, sed etiam consentire in ea, quæ per se ordinantur ad actum grauiter prohibitum, & sunt quoddam inchoamentum talis actus per se ordinatum ad illum perficiendum. Hinc sequitur, quod omnis procuratio, omnis consensus, & omnis voluntaria complacentia de delectatione carnali, & sensibili, quamuis minima, ad quam quis per coniugium non habeat ius actuale, si sit cum sufficienti deliberatione, est peccatum mortale, nec potest euadere veniale propter vllam paruitatem materiæ. Ratio est, quia omnis delectatio carnalis, quæ nimirùm consistit in quadam commotione carnis ex motu spirituum, per se naturaliter vnicè ordinatur ad actum consummatum, & est quoddam eius inchoamentum per se ordinatum vnicè ad illum perficiendum: ergo licet quis habeat animum firmum non perficiendi talem actum, & sistendi in ea leuissima delectatione, & non sit periculum perficiendi, per hoc præcisè, quod voluntariè consentiat, vel complaceat in delectatione per se

se ad illum actum ordinata, mortaliter peccat. Opinio docens oppositum esse peccatum solum veniale, vel asserens id esse probabile, videtur clarè damnata ab Alexandro VII. siquidem quadragesima propositio ex quadraginta quinque damnatis est hæc. *Est probabilis opinio dicens, osculum habitum ob delectationem carnalem, & sensibilem, quæ ex osculo oritur, secluso periculo consensus vlterioris, & pollutionis, esse peccatum solum veniale.* Ex opposita ratione qui furatur rem parui momenti sine animo furandi rem magni momenti, non peccat mortaliter, quia furtum rei parui momenti non per se ordinatur ad furandam rem magni momenti. Videri potest Sanctus Thomas 2.2.qu.154.art.4.

11. Ad 1. distinguo maiorem: peccatum, quod ex suo genere, retinendo simpliciter rationem generis, abstrahit ab hoc, vt sit mortale, vel veniale, non est mortale ex genere, concedo; non retinendo simpliciter rationem generis, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Animal non est ex suo genere rationale, sed abstrahit, quia retinendo simpliciter rationem animalis potest non esse rationale: equus enim licet sit irrationalis, est simpliciter animal, ac non solum secundum quid: sed iniustitia, cum est peccatum solum veniale, non retinet simpliciter rationem iniustitiæ, siquidem iniustitia venialis non est iniustitia simpliciter, sed solum secundum quid: ergo iniustitia ex suo genere est peccatum mortale. Ratio, quarè iniustitia solum venialis non sit iniustitia simpliciter, est, quia iniustitia simpliciter est, per quam sponte fit contra ius alterius, ipso rationabiliter inuito; sed cum iniustitia est venialis propter imperfectam deliberationem, non est simpliciter voluntaria, & spontanea: cum est venialis propter leuitatem materiæ, is, contra cuius ius fit, rationabiliter non est inuitus simpliciter, sèd solum secundum quid: simpliciter enim inuitus est, qui rationabiliter potest rescindere amicitiam: nemo autem potest rationabiliter rescindere amicitiam ex eo, quod in re parui momenti fiat contra ius illius: ergo &c. Videri potest Sanctus Thomas 2.2. quæst.59. art.4.ad 2.

12. Ad 2. nego sequelam. Iniustitia est peccatum mortàle ex genere, quia cum materia est grauis, est peccatum mortale, & tunc solum retinet simpliciter rationem iniustitiæ; sed cum materia est leuis, ita est peccatum veniale, vt non retineat simpliciter rationem iniustitiæ, sed sit iniustitia solùm secundum quid: ergo &c.

TRACTATVS XIX.

De iustitia distributiua, & commutatiua.

QVAESTIO CLXXXVIII.

Vtrum iustitia particularis diuidatur in distributiuam, & commutatiuam, tanquam in species?

Sanctus Thomas quæst. 61. art. 1.

1. VIdetur iustitia distributiua non differre specie à commutatiua, ac proinde iustitia particularis non diuidi in distributiuâ, & commutatiuam, tanquam in species. Vt enim vna virtus specie differat ab alia, debet habere diuersum obiectum formale: sed iustitia distributiua, & commutatiua non habent diuersum, sed idem obiectum formale; ergo &c. Probatur minor: vtraque enim habet pro obiecto formali honestatem dandi vnicuique ex communitate id, quod illi debetur, & sic ponendi æqualitatem cum iure singulorum: ergo &c.

2. Respondeo ex Aristotele 5. Ethicorum cap. 2. & 5. & ex S. Thoma, tum in Commentario eius loci, tùm 2. 2. quæst.61. art.1. iustitiam distributiuam, & commutatiuam esse duas species iustitiæ particularis, ac proinde iustitiam particularem diuidi in distributiuam, & commutatiuam, tanquam in duas species.

3. Probatur: nam virtutes habentes pro obiecto formali honestates specie diuersas, specie differunt; sed iustitia distributiua, & commutatiua habent pro obiecto formali honestates specie diuersas; ergo specie differunt. Probatur minor: nam honestas ponendi æqualitatem cum debitis, & iuribus specie diuersis, specie differunt: sed iustitia distributiua, & commutatiua habent pro obiecto formali honestatem ponendi æqualitatem cum debitis, & iuribus specie diuersis; ergo differunt specie. Probatur minor: nam tria ista debita, quæ sunt, debitum partis ad totum; debitum totius ad suas partes; ac debitum partis ad suam compartem specie differunt; ergo tres istæ honestates, quæ sunt, honestas dandi toti id, quod toti debetur à parte, & sic ponendi æqualitatem cum iure totius ad partem: honestas dandi parti id, quod parti debetur à suo toto, & sic ponendi æqualitatem cum iure partis ad totum: & honestas dandi parti id, quod parti debetur à parte, & sic ponendi æqualitatem cum iure partis ad partem, specie differunt; sed iustitia legalis habet pro obiecto formali honestatem dandi toti id, quod toti debetur à parte: iustitia distributiua habet pro obiecto formali honestatem dandi parti id,

quod parti debetur à toto: iustitia commutatiua habet pro obiecto formali honestatem dandi parti id, quod parti debetur ab altera parte; ergo tres istæ iustitiæ habent pro obiecto formali honestates specie diuersas, ac proindè differunt specie: sed iustitia legalis, quia habet pro obiecto formali honestatem dandi id, quod debetur toti, dicitur generalis: iustitia tùm distributiua, tùm commutatiua, quia habent pro obiecto formali honestatem dandi id, quod debetur parti, dicuntur particulares: denominationes enim sumuntur à termino *ad quem*, eo pacto, quo mutatio à frigore ad calorem, à calore, qui est terminus *ad quem*, dicitur calefactio, non autem dicitur frigefactio à frigore, quod est terminus *à quo*; ergo iustitia particularis, quæ nimirum habet pro obiecto formali honestatem dandi parti id, quod debetur parti, ac proinde ponendi æqualitatem cum iure partis, diuiditur in distributiuam, & commutatiuam, quæ sunt duæ iustitiæ species differentes, præsertim cum etiam intendant, & ponant æqualitatem specie diuersam, distributiua nimirùm æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam, vt explicabitur quæst. 190. 191.

4. Ad argumentum in contrarium, concedo maiorem, & nego minorem. Explicatum enim est, quo pacto iustitia distributiua, & commutatiua habeant obiectum formale specie diuersum, distributiua nimirum honestatem dandi parti id, quod parti debetur à toto; commutatiua honestatem dandi parti id, quod parti debetur à parte. Non tamen negamus dari posse virtutem, quæ habeat pro obiecto formali honestatem genericam dandi partibus communitatis id, quod illis debetur, abstrahendo ab hoc, quod debeatur à parte, vel à toto, sed asserimus, quod præter istam dantur aliæ duæ, quę habent pro obiecto formali honestates specificas explicatas, quarum altera dicitur iustitia distributiua, altera commutatiua, vt magis explicabitur quæst. sequenti.

QVAESTIO CLXXXIX.

Vtrum materia iustitiæ distributiuæ sit distributio bonorum, & onerum communium: materia iustitiæ commutatiuæ sit commutatio?

S. Thom. quæst. 61. art. 3.

1. VIdetur iustitia distributiua versari tanquam circa propriam materiam, non solum circa distributionem, sed etiam circa commutationem bonorum communium. Iustitia enim distributiua habet pro obiecto formali honestatem, vt totum det partibus id, quod illis debetur; sed totum seù communitas ciuilis debet partibus, hoc est singulis ciuibus, non solum iustam distributionem bonorum, & onerum communium, sed etiam iustam eorumdem commutationem in contractibus venditionis, emptionis &c. ergo iustitia distributiua non solum versatur, tanquam circa propriam materiam, circa distributionem bonorum, & onerum communium, sed etiam circa eorundem commutationem per emptiones, venditiones, alioſque contractus.

2. Respondeo, quod quia partes sunt priores toto, & singuli homines sunt priores communitate congregata in ciuilem societatem, prius est debitum partis ad partem, quàm debitum totius ad partem, vel partis ad totum: sed pars primo debet parti æqualitatem in commutationibus, & in contractibus vnius ad alterum: ergo primum debitum iustitiæ est debitum ponendi, ac seruandi æqualitatem in commutationibus, & vniuersim in actionibus vnius hominis ad alterum, ac proinde prima species iustitiæ est iustitia commutatiua, quæ habet pro obiecto formali honestatem ponendi æqualitatem in commutationibus. Et quia constituta communitate ciuili, similis est honestas ponendi æqualitatem in commutationibus emptionis, venditionis &c. seù tales commutationes fiant inter partem, & partem, nimirùm inter priuatos ciues, seù fiant inter communitatem, & priuatos ciues, seù fiant inter diuersas communitates, ideo iustitia commutatiua dicitur, quæ habet pro obiecto formali honestatem ponendi, & seruandi æqualitatem in commutationibus, & vniuersim in actionibus vnius ad alterum, abstrahendo ab hoc, quod tales commutationes fiant inter partem, & partem, vel inter partem, & totum. Quia rursus tales commutationes primò fiunt inter partem, & partem, vt explicatum est, iustitia commutatiua dicitur primò esse inter partem, & partem, licet extendatur etiam ad commutationes, quæ fiunt inter partem, & totum. Hinc sequitur propriam materiam iustitiæ commutatiuæ esse commutationes. Ex dictis enim supra, propria materia virtutis sunt illæ actiones, vel passiones, quas virtus primò, & per se intendit rectificare; sed iustitia commutatiua primo, & per se intendit rectificare commutationes; ergo.

3. Constituto toto ex partibus, & constituta communitate ciuili, & singulis ciuibus in ciuilem societatem congregatis per pactum, ac legem constituentem formam gubernationis monarchicæ, aristocraticæ, oligarchicæ, vel democraticæ, oritur debitum totius ad partes, seu communitatis ad singulos ciues, & partis ad totum, seu singulorum ciuium ad communitatem; sed singuli ciues debent communitati, vt se ordinent ad bonum commune iuxta præscriptum legum; communitas autem debet singulis ciuibus, vt bona, & onera communia iustè, & æqualitèr distribuantur: ergo &c.

4. Bona communia ciuibus distribuenda sunt,

sunt, magistratus, & officia publica, & quædam pecuniæ communes &c. Mala, siue onera communia, sunt labores, expensæ &c. & alia similia facienda propter bonum commune. Hinc sequitur propriam materiam iustitiæ distributiuæ esse distributionem bonorum, & onerum communium. Ex dictis enim suprà propria virtutis materia sunt illæ actiones, & passiones, quas virtus primo, & per se intendit rectificare; sed iustitia distributiua primò, & per se intendit rectificare distributionem bonorum, atque onerum communium, & intendit, vt talis distributio, quæ posset fieri iniustè, & inæqualitèr, fiat iustè, & æqualiter; ergo &c.

5. Infertur, quid sit dicendum ad quæstionem, in qua quæritur, vtrum eadem, an diuersa sit materia iustitiæ distributiuæ, & commutatiuæ? Respondet Sanctus Thomas quæst. 61. artic. 3. materiam immediatam, & proximam esse diuersam, materiam mediatã, & remotam esse eamdem. Probatur prima pars. Nam materia immediata, & proxima iustitiæ distributiuæ est distributio bonorum, & onerum communium: materia immediata, & proxima iustitiæ commutatiuæ est commutatio: sed distributio bonorum, & onerum communium est actio distincta à commutatione: ergo &c. Probatur secunda pars. Nam materia remota iustitiæ distributiuæ sunt ea, quæ possumus distribuere: materia remota iustitiæ commutatiuæ sunt ea, quæ possumus commutare: sed eadem possumus distribuere, vel commutare; sicut enim possumus distribuere pecunias, labores, opera, sic possumus hæc eadem commutare: ergo &c.

6. Ad argumentum in contrarium distinguo maiorem: iustitia distributiua habet pro obiecto formali honestatem, vt totum det partibus id, quod debet primò, in quantum est totum, concedo; id, quod debet non primo, in quantum est totum, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia distributiua habet pro obiecto formali honestatem, vt totum det partibus id, quod primò partibus debet, in quantum est totum; sed totum, in quantum est totum, primo debet partibus iustam, & æqualem distributionem bonorum, & onerum communium; commutationem autem iustam, & æqualem debet quidem totum partibus, sed non debet primò, in quantum est totum, cum prius hanc æqualitatem commutationum debeant sibi mutuò partes, vt explicatum est num. 2. ergo sola honestas iustè, & æqualitèr distribuendi bona, & onera communia est obiectum formale iustitiæ distributiuæ: honestas autem iustè, & æqualiter commutandi est obiectum formale iustitiæ commutatiuæ &c.

QVAESTIO CXC.

Vtrum iustitia distributiua intendat, & ponat æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam.

S. Thom. qu. 61. art. 2.

1. VIdetur vtraque iustitia intendere, & ponere æqualitatem geometricam. Ideo enim iustitia distributiua in distributione bonorum, & onerum communium intendit, & ponit æqualitatem geometricam, quia intendit, vt æquè digni habeant æqualia, inæqualiter digni habeant inæqualia, adeoque qui est duplo dignior, habeat duplo plus, qui est duplo minus dignus, habeat duplo minus, & vniuersim sicut personæ se habent secundum dignitatem, sic res distributæ se habeant secundum æstimabilitatem, ac eadem sit proportio rei distributæ ad rem, quæ personæ ad personam; sed etiam iustitia commutatiua intendit, vt sicut se habet debitum ad debitum, sic se habeat quod soluitur ad id, cui soluitur, & vt pro debitis æqualibus soluantur æqualia, pro inæqualibus inæqualia: pro debito duplo maiori soluatur duplo plus, pro debito duplo minori, soluatur duplo minus: ergo etiam iustitia commutatiua intendit, & ponit æqualitatem geometricam.

2. Secundò debitor habens plures creditores, ac non potens soluere singulis totum id, quod debet secundum proportionem Arithmeticam, debet singulis soluere, quantum potest secundum proportionem geometricã, itàvt singulis soluat medietatem debiti exempli gratia, adeoque ei, cui debet centum, soluat quinquaginta, ei, cui debet decem, soluat quinque: sed talis solutio fiet ex iustitia commutatiua; ergo etiam iustitia commutatiua saltem in aliquo casu intendit, & ponit æqualitatem geometricam.

3. Tertiò punitio delictorum spectat ad iustitiam commutatiuam; sed delicta puniuntur secundum æqualitatem geometricam, considerando dignitatem personarum, ideoque, qui percutit personam digniorem, puta principem, magis punitur, quam qui percutit personam priuatam, ac proinde minus dignam: ergo &c.

4. Respondeo ex dictis materiam iustitiæ distributiuæ esse distributionem bonorum communium, materiam iustitiæ commutatiuæ esse commutationes: sed vnaquæque virtus intendit inducere in propriam materiam formam debitæ rectitudinis; ergo iustitia distributiua, & commutatiua intendunt inducere in distributiones, & commutationes debitam rectitudinem; sed rectitudo, tum distributionum, tum commutationum consistit in hoc, vt sint iustæ, & æquales, iniquitas opposita consistit in hoc, vt sint iniustæ, & inæquales ergo iustitia distributiua, & com-

mutatiua intendunt, vt distributiones,& commutationes sint iustæ, & æquales. Hoc posito, quæritur, qualis sit hæc æqualitas, & vtrum æqualitas, per quam distributiones bonorum communium sunt iustæ, & æquales, ac proindè intenditur, & ponitur à iustitia distributiua, sit eiusdem, vel diuersæ rationis ab æqualitate, per quam commutationes sunt iustæ, & æquales, ac proinde intenditur, & ponitur à iustitia commutatiua.

5. Vt respondeatur quæstioni, supponendum primo ex Aristotele 5. Metaphysicæ, cap. 15. Text. 20. & 5. Ethicorum, cap. 3. & ex Sancto Thoma in commentarijs eorum locorum, & ex Euclyde initio lib. 5. proportionem, seu rationem, esse habitudinem, per quam vnum certo modo se habet ad alterum, ideoque ad minimum requirere duos terminos, cum idem non habeat habitudinem, & proportionem ad se ipsum. Diuiditur in proportionem æqualitatis, & inæqualitatis. Inæqualitatis duę sunt primæ species, excedens, seù maius, & excessum, seu minus, quarum specierum vtraque subdiuiditur in plures alias species,

6. Supponendum secundo proportionem tùm æqualitatis, tùm inæqualitatis diuidi in arithmeticam, & geometricam. Proportio arithmetica est, quæ datur inter duos præcisè terminos: exempli gratia, duo quaternaria habent arihtmeticam proportionem æqualitatis, & sunt duo numeri arithmeticè æquales: denarius, & quinarius habent arithmeticam proportionem inæqualitatis, ac numerus denarius est arithmeticè maior, & duplus quinario, numerus quinarius est arithmeticè minor, & subduplus respectu denarij. Proportio geometrica quæ dicitur etiam proportionalitas est, quæ datur inter quatuor ad minimum terminos, & consistit in hoc, vt sicut primus se habet ad secundum, sic tertius se habeat ad quartum: exempli gratia sicut decem habent ad quinque proportionem duplam, sic octo habent ad quatuor proportionem duplam. Hæc proportio dicitur geometrica. Definiri etiam potest proportio geometrica, seu proportionalitas, similitudo, & æqualitas duarum ad minimum proportionum: exempli gratia quia sicut decem habent ad quinque proportionem duplam, sic octo habent ad quatuor proportionem duplam, habent proportionem similem. Proportio geometrica est similitudo, & æqualitas istarum duarum proportionum, per quam vtraque est dupla, adeoque vna est alteri similis, & æqualis. Proportio geometrica, seu proportionalitas diuiditur in continuam, & disiunctam. Disiuncta est, cum nullus terminus bis sumitur. Continua est, cum vnus terminus bis sumitur. Exempli gratia proportionalitas, per quam sicut decem habent ad quinque proportionem duplam, sic octo habent ad quatuor proportionem duplam, est disiuncta, quia nullus terminus bis sumitur. E conuersò proportionalitas, per quam sicut duodecim habent ad sex proportionem duplam, sic sex habent ad tria proportionem duplam, est continua, quia sex sumuntur bis.

7. His suppositis, ad quæstionem propositam dicendum primò cum Aristotele 5. ethicorum, cap. 2. 3. & 4. Sancto Thoma quæst. 61. art. 2. alijsque communiter: iustitia distributiua per se intendit, & ponit in distributionibus bonorum, & onerum communem æqualitatem geometricam proportionalitatis.

8. Probatur. Iustitia enim distributiua per se intendit, vt bona, & onera communia iustè distribuantur inter ciues: sed vt bona, & onera communia iustè distribuantur inter ciues, debent æqualiter distribui æqualitate geometrica, & per hanc æqualitatem geometricam distributiones constituuntur formaliter iustæ, per oppositam inæqualitatem, constituuntur iniustæ; ergo &c. Probatur minor. Vt enim Magistratus, & officia publica, pecuniæ, & stipendia iustè distribuantur, debent distribui iuxta dignitatem personarum, quibus distribuuntur, ità vt sicut personæ se habent ad personas secundum dignitatem, sic res distributæ se habeant ad res distributas secundum æstimabilitatem moralem; sed æqualitas, per quam sicut se habent personæ secundum dignitatem, sic res distributæ se habent secundum æstimabilitatem, est geometrica, & proportionalitatis, cum sit inter quatuor ad minimum terminos, nimirum inter duas ad minimum personas, quibus distribuuntur, & duas ad minimum res, quæ distribuuntur; ergo æqualitas, per quam distributiones sunt formaliter iustæ, debet esse geometrica. Proportionaliter vt onera communia laborum, expensarum, tributorum &c. iustè distribuantur, debent distribui secundum dignitatem, & virtutem ciuium. Neque enim iidem labores debent iniungi viris, ac mulieribus, sanis, & infirmis, senibus, iuuenibus, ac pueris: non eædem expensæ, neque eadem tributa debent imponi diuitibus, & pauperibus, sed secundum vniuscuiusque vires, ac diuitias: sed distributio secundum vires, diuitias &c. eo ipso est æqualis æqualitate geometrica, cum consideretur inter quatuor ad minimum terminos; ergo &c.

9. Quia æqualitas iustitiæ distributiuæ consideratur inter quatuor ad minimum terminos, duas nimirum personas, & duas res, quorum terminorum nullus bis sumitur, ideò vt aduertit Aristoteles loco citato, est æqualitas proportionalitatis non continuæ, sed disiunctæ. Dixi æqualitatem iustitiæ distributiuæ considerari inter quatuor ad minimum terminos, quia vt plurimum consideratur inter multò plures, nimirum inter omnes personas, quibus distribuenda sunt bona, & onera communia, & inter omnia bona, & onera communia, quæ debent distribui, & quam proportionem dignitatis habent personæ, eamdem

dem proportionem æstimabilitatis moralis habere debent res distribuendæ. Explicari potest exemplo corporis humani, in quo alimentum, & spiritus distribuuntur secundum dignitatem partium, ità vt vnicuique parti distribuantur alimentum, & spiritus proportionati, & sicut pars se habet ad partem, sic portio alimenti, & spirituum se habeat ad portionem alimenti, & spirituum.

10. Addo, quod licet distributiones factæ à iustitia distributiua aliquando sint æquales, non solum geometricè, sed etiam arithmeticè, tamen sunt formaliter iustæ, non per hoc, quod sint æquales arithmeticè, sed per hoc, quod sint æquales geometricè. Explicatur. Iustitia distributiua duabus personis æqualibus secundum dignitatem distribuit prorsus æqualia, puta vnicuique vnùm denarium. In hoc casu res distributæ sunt æquales arithmeticè, hoc est æqualitate præcisè considerata inter duos terminos, duos nimirum denarios; sunt etiam æquales geometricè æqualitate considerata inter quatuor terminos; nam sicut duæ personæ sunt æquales secundum dignitatem, sic duo denarij sunt æquales secundum æstimabilitatem. Distributio tamen est formaliter iusta, non per hoc, quod sit æqualis arithmeticè, sed per hoc, quod sit æqualis geometricè. Probatur: nam distributio est formaliter iusta per illam æqualitatem, quam si præcisè habeat, seu intelligatur habere aliam, seu non, intelligitur iusta: sed distributio per hoc, quod habeat æqualitatem geometricam, per quam sicut persona se habet ad personam, sic res se habeat ad rem, intelligitur iusta, seu res distributæ intelligantur arithmeticè æquales, seu non: ergo &c. E conuerso distributio non est formaliter iusta per illam æqualitatem, quam si præcisè habeat, intelligitur indifferens ad hoc, vt sit iusta, vel iniusta; sed distributio præcisè habens æqualitatem arithmeticam, per quam res distributæ arithmeticè sint æquales, intelligitur indifferens ad hoc, vt sit iusta, vel iniusta: si enim habeat vlterius æqualitatem geometricam, per quam sicut res sunt æquales, sic personæ sint æquales, intelligitur iusta; si non habeat æqualitatem geometricam, eo quod æqualia distribuantur inæqualibus, intelligitur iniusta: ergo distributio æqualis arithmeticè simul, & geometricè est formaliter iusta, non per æqualitatem arithmeticam, sed per geometricam.

11. Dicendum secundo: iustitia commutatiua per se intendit, & ponit in commutationibus, æqualitatem arithmeticam rerum commutatarum. Probatur: nam iustitia commutatiua per se intendit, vt commutationes sint iustæ, & æquales, & vt si fuerint iniustæ, & inæquales, redigantur ad æqualitatem: sed commutationes constituuntur iustæ, & æquales, & rediguntur ad æqualitatem formaliter per hoc, quod vnusquisque accipiat æquale arithmeticè illi, quod dat, & nihil refert, vtrum sit, vel non sit æquale etiam geometricè: ergo &c. Probatur minor: æqualitas enim arithmetica est, quæ datur inter duos præcisè terminos: sed vt commutationes sint æquales, sufficit, vt duo præcisè termini, nimirum res commutatæ, seu datum, & acceptum sint æqualia: ergo &c. Probatur minor: vt enim emptio, & venditio sint æquales, ac iustæ, sufficit, vt res, quæ per venditionem datur, sit æqualis pretio, quod accipitur, & vt res, quæ per emptionem accipitur, sit æqualis pretio, quod datur. Similiter, vt mutuum sit iustum, & æquale, sufficit, vt quod redditur, sit æquale ei, quod fuit mutuo acceptum. Dignitas verò personarum nihil confert ad iustitiam, & æqualitatem commutationum. Neque enim si vendens est duplo dignior emente, debet accipere duplo plus, quàm dederit, sed prorsus æquale arithmeticè. Similiter cum quis intulit alteri damnum, & iniuriam furti, debet reddere arithmeticè æquale damno, & iniuriæ illatæ.

12. Ex eo, quod vtraque iustitia intendat, & ponat æquale, sequitur, quod vtraque intendit, & ponit medium. Ratio est, quia æquale est medium inter plus, & minus. Sicut autem iustitia distributiua intendit, & ponit æqualitatem geometricam, commutatiua arithmeticam, sic iustitia distributiua intendit, & ponit medium geometricum, commutatiua arithmeticum. Rursus vtraque iustitia ponit medium inter plus vni, & minus alteri; in vtraque ille solum patitur iniuriam, qui accipit minus de bonis, & plus de malis, atque oneribus. Qui autem accipit plus de bonis, & minus de malis, non patitur iniuriam.

13. Ad 1. distinguo maiorem: ideo iustitia intendit æqualitatem geometricam, quia intendit formaliter, & per se, vt sicut personæ se habent secundum dignitatem, sic res distributæ se habeant secundum æstimabilitatem, concedo: quia intendit, non per se, sed consequenter, & veluti per accidens, nego; distinguo eodem pacto minorem; & nego consequentiam. Iustitia distributiua intendit per se, & formaliter, vt distributiones sint iustę: sed distributiones formaliter sunt iustæ per hoc, quod sicut personæ se habent secundum dignitatem, sic res se habeant secundum æstimabilitatem; ergo intendit formaliter hoc, adeoque intendit formaliter æqualitatem geometricam, quæ consistit in comparatione quatuor ad minimum terminorum. Iustitia commutatiua formaliter intendit, vt commutationes sint iustę; sed vt commutationes sint iustæ, sufficit præcisè, vt duo termini, hoc est datum, & acceptum sint æquales; ergo hoc solum formaliter, & per se intendit. Quia verò eo ipso, quod fiunt plures commutationes iustæ, sequitur, quod sicut in vna commutatione iusta datum se habet ad acceptum, sic se habeat in alia, & si datur

pretium duplo minus pro re duplo minori, detur pretium duplo maius pro re duplo maiori, ideo iustitia commutatiua æqualitatem geometricam intendit solum consequenter, & veluti per accidens.

14. Ad 2. distinguo minorem: debitor habens plures creditores, ac non potens soluere singulis totum id, quod debet secundum proportionem arithmeticam, debet per accidens soluere quantum potest secundum proportionem geometricam, concedo; per se, nego; concedo minorem; & distinguo consequens; ergo iustitia commutatiua in aliquo casu per se intendit, & ponit æqualitatem geometricam, nego; per accidens, concedo. Iustitia commutatiua per se intendit soluere æquale arithmeticè debito, puta, intendit, vt debens centum det centum. In aliquo tamen casu per accidens ratione impotentiæ soluendi pluribus creditoribus æquale arithmeticè, intendit, vt soluatur æquale geometricè. At iustitia distributiua per se intēdit, vt in distributionibus ponatur æqualitas geometrica.

15. Ad 3. distinguo maiorem, & nego minorem. Delicta punienda sunt secundum æqualitatem arithmeticam, nil aliud immediatè intendendo, nisi, vt pœna sit æqualis culpæ. Verum quidem est, quod aliquando ad inueniendam quantitatem pœnæ, & quantitatem culpæ, adeoque ad ponendam æqualitatem arithmeticam pœnæ cum culpa, consideranda est dignitas personarum, in ordine ad quas desumitur quantitas, tum culpę, tum pœnę. Nam alapa inflicta personę digniori, puta principi in ratione culpæ, & iniuriæ, est maior, quam alapa inflicta personę priuatæ, ac proindè minus dignæ. Similiter alapa in pœnam, & compensationem inflicta personæ digniori, est maior in ratione pœnæ, quam alapa inflicta personæ minus dignæ.

QVÆSTIO CXCI.

Vtrum, & quo pacto iustitia commutatiua ponat æqualitatem arithmeticam in commutationibus, tum voluntarijs, tum inuoluntarijs.

S. Thomas quæst. 61. art. 2. & 4.

1. Videtur iustititia commutatiua ponere æqualitatem arithmeticam in solis commutationibus voluntarijs vendendi, emendi, non autem in inuoluntarijs, per quas nimirum alter iniuriam facit, alter patitur. Æqualitas enim arithmetica consistit in æqualitate rei ad rem; sed cum alter fecit, alter passus est iniuriam, ad satisfaciendum iustitiæ, non sufficit, vt ponatur æqualitas rei ad rem; ergo &c. Probatur minor: si enim aliquis furatus est centum, vt satisfiat iustitiæ, non sufficit, vt reddat centum, & sic reddat æquale ei, quod accepit, sed debet vlterius puniri. Similiter si rusticus impegerit alapam principi, non sufficit, vt repercutiatur alapa, sed debet puniri pœna multo maiori.

2. Respondeo ex Aristotele 5. Ethicorum, cap. 2. & Sancto Thoma quæst. 61. art. 2. commutationes diuidi in voluntarias, & inuoluntarias. Voluntariæ sunt, quæ sponte fiunt ex vtraque parte, ità vt vterque actus, hoc est, non solum secundus reddendi, sed etiam primus dandi, vel accipiendi, fiat intentione commutandi: exempli gratia emptio, venditio, mutuum, commodatio, locatio, depositum fideijussio &c. sunt commutationes voluntariæ. Emptor enim dat pretium intentione commutandi illud in rem emptam: venditor dat rem intentione commutandi rem in pretium: mutuans dat rem intentione commutandi illam in rem eiusdem speciei: commodans, ac deponens dat rem vno tempore, intentione eandem numero rē recipiendi alio tempore: locans dat vsum rei intentione commutandi talem vsum in pecuniam: fideijussor constituit se debitorem pro alio intentione, vt ille alius constituatur debitor ipsi. Commutationes inuoluntariæ sunt, quæ non fiunt sponte ex vtraque parte, sed fiunt ità, vt primus actus non fiat intentione commutandi, vt furtum. Nam qui furatur rem alienam, non furatur intentione commutandi, & reddendi, vel eandem rem, vel æqualem: qui autem patitur furtum, non sponte patitur, sed inuitus. Solus igitur secundus actus restituendi, & reparandi damnum fit intentione commutandi, & ponendi debitam æqualitatem.

3. Commutationes inuoluntariæ diuiduntur ab Aristotele, & Sancto Thoma locis citatis in clandestinas, & violentas. Clandestinæ sunt, in quibus primus actus fit occultè per fraudem, vt furtum, adulterium, veneficium, lenocinium, seruorum seductio, cædes cum dolo, falsum testimonium, infamatio per occultam detractionem &c. Violentæ sunt, in quibus primus actus fit manifestè per violentiam, vt verberatio, vincula, cædes, rapina, mutilatio, conuicium, contumelia &c. Quia igitur per omnes istos actus potest quis esse iniustus, & inæqualis, ac facere contra ius alterius, circa omnes versatur iustitia impediens, ne fiant, ne sic auferatur æqualitas, & cum factæ fuerunt, illos emendans, ac redigens ad debitam æqualitatem per actus restituendi, satisfaciendi, puniendi &c.

4. Aduertit Sanctus Thomas 2. 2. quæst. 61. art. 2. omnes enumeratos actus iniustitiæ consistere in hoc, vt quis contra ius vtatur re, vel persona alterius, aut persona coniuncta alteri, ipso inuito, adeoque esse iniurias contra rem, personam, vel dignitatem alterius, vel

contra

contra personam coniunctam. Furtum igitur, & rapina sunt iniuriæ contra rem alterius: & furtum quidem est iniuria, per quam quis clam, & per fraudem accipit rem alterius, inuito ipso; rapina est iniuria, per quam quis manifestè, & per violentiam accipit rem alterius, ipso inuito. Homicidium, verberatio, mutilatio, incarceratio, veneni exibitio, sunt iniuriæ contra ipsam personam in iis, quæ spectant ad consistentiam personæ, & possunt fieri, vel clam, & per fraudem, vel manifestè, & per violentiam. Infamatio, conuicium, contumelia &c. sunt iniuriæ contra dignitatem personæ, contra quam potest fieri, vel clam per occultam detractionem, vel manifestè, puta palam ipsam accusando, vel contra ipsam dicendo falsum testimonium, per manifestum conuiciuum, per manifestam contumeliam &c. Adulterium, stuprum, seruorum seductio &c. sunt iniuriæ, per quas quis læditur in personis coniunctis. Per adulterium enim læditur in vxore, vt plurimum occultè, aliquandò manifestè; per stuprum læditur in filia, sorore &c. per seruorum seductionem in seruo, licet quia seruus est res, & possessio domini, iniuria seductionis serui reducatur ad furtum, vel rapinam. His positis.

5. Quæri potest primò, vtrum iniuriæ clandestinæ, & violentæ, specie differant, per hoc præcisè, quod sint clandestinæ, & violentæ, ac proindè circumstantia clandestini, & violenti necessario explicanda sit in confessione?

6. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia per iniuriam manifestam irrogatur patienti etiam quædam ignominia, cum videatur despici, & non haberi ratio illius; per occultam verò non despicitur, sed videtur ratio eius haberi. Hinc sequitur iniurias manifestas per se esse grauiores. Rapina igitur specie differt à furto, & est grauior iniuria: contumelia est iniuria specie differens, & per se grauior occulta detractione.

7. Quæri potest secundo, vtrum iustitia non solum in commutationibus voluntarijs, sed etiam in inuoluntarijs per se intendat, & ponat æqualitatem arithmeticam?

8. Respondeo affirmatiuè, quia ex dictis quæst. 190. æqualitas arithmetica; est æqualitas rei ad rem, & quæ consideratur præcisè inter duos terminos: sed iustitia in commutationibus voluntarijs intendit æqualitatem rei ad rem, & quæ consideratur præcisè inter duos terminos; ergo &c. Probatur minor. Nam sicut iustitia intendit, vt in commutationibus voluntarijs, quæ commutantur sint æqualia, exempli gratia vt in venditione, & emptione pretium sit æquale rei emptæ, & venditæ: sic intendit, vt in commutationibus inuoluntarijs pro damno, & iniuria ponatur æqualis compensatio, exempli gratia vt cum quis intulit alteri iniuriam furti, ac proindè posuit inæqualitatem, ponatur compensatio æqualis pro damno, & iniuria, & sic inæqualitas redigatur ad æqualitatem.

9 Potest quæri tertiò, vtrum iustitia intendat, vt in commutationibus inuoluntarijs ponatur æquale, non solum damno, sed etiam iniuriæ?

10. Respondeo affirmatiuè. Ratio est, quia furans centum exempli gratia, non solum infert damnum, sed etiam iniuriam furti; ergo iustitia intendit, vt non solum ponat æquale damno, restituendo centum, sed vt etiam satisfaciat pro iniuria furti, adeoque vt ponat satisfactionem æqualem iniuriæ. Rursus fur non solum facit iniuriam ei, cui furatur, sed etiam Reipublicæ, & Deo, cuius legem violant, & quem offendit; ergo iustitia exigit, vt non solum satisfaciat ei, cui furatus est, sed etiam Reipublicæ, & Deo, & vt ponat satisfactionem æqualem iniuriæ, & offensæ Deo, ac Reipublicæ illatæ.

11. Hinc sequitur primò iustitiam etiam vindicatiuam, ac punitiuam esse quasdam partes iustitiæ commutatiuæ. Ratio est, quia nomine iustitiæ commutatiuę vniuersaliter consideratæ intelligimus iustitiam, quæ intendit, & ponit æqualitatem arithmeticam in commutationibus, seù voluntarijs, seù inuoluntarijs; sed iustitia punitiua, & vindicatiua intendunt, ac ponunt æqualitatem arithmeticam in commutationibus inuoluntarijs; intendunt enim, vt qui per delicta, & peccata iniuriam, & offensam intulerunt Deo, & reipublicæ, accipiant pœnam arithmeticè æqualem delicto, & offensæ; ergo &c.

12. Infertur secundo iustitiam etiam præmiatiuam per se esse partem iustitiæ commutatiuæ, licet per accidens in humana republica præmia dentur iuxtà formam iustitiæ distributiuæ, ponendo æqualitatem geometricam, non autem arithmeticam.

13. Probatur prima pars. Omnis enim iustitia per se intendens æqualitatem arithmeticam inter duos præcisè terminos, per se est pars iustitiæ commutatiuæ; sed iustitia præmiatiua per se intendit, vt vnusquisque accipiat præmium æquale meritò præcisè considerato; ergo &c.

14. Probatur secunda pars. Nam respublica humana non potest dare præmia æqualia meritis, tum quia nullum præmium dabile à republica humana, est æquale actibus honestis quibus de condigno debetur æterna fælicitas, & eius augmentum, quæ felicitas dari potest a solo Deo; tùm quia respublica humana, propter suam paupertatem paucis admodum dare potest præmia etiam humana pecuniarum, honorum, & aliorum bonorum communium; ergo quia non potest dare præmia arithmeticè æqualia meritis, statuit, vt bona communia, quæ debent distribui in præmiũ, distribuantur secundum proportionem geometricam, ità vt digniſſimo detur maximum ex præmijs, quæ dare potèst respublica humana: secundo in dignitate, detur secundum præmium &c. Ex opposita ratione Deus,

vtpotè

vtpotè qui in ærarijs suæ omnipotentiæ habet infinitos thesauros præmiorum, post mortem dat vnicuique præmium arithmeticè æquale meritis, & gradum felicitatis æqualem gradui virtutis. Addo, quod Deus in distributionibus præmiorum non solum est iustus, sed liberalis, siquidem præmiatur supra condignum: & è conuerso in pœnis infligendis non solum est iustus, sed clemens, siquidem remittit aliquid de pœna debita ex iustitia, & punit citra condignum, vt satis communiter docent Theologi, & nos diximus lib. 6. in tract. de merito, qu. 99. num. 5. & sequentibus.

15. Quæri potest quarto, vtrum æqualitas, quam intendit iustitia commutatiua, & distributiua, consistat in talione?

Respondeo, quod vt docet Aristoteles 5. Ethicorum, cap. 5. Pythagorici existimarunt omne iustum consistere in talione, hoc est in eo, vt quis patiatur id, quod fecit.

16. Contra hanc opinionem dicendum primo cum Aristotele: iustitia distributiua non consistit in talione. Probatur: nam iustitia distributiua nullo pacto consistit in hoc, quod quis patiatur id, quod fecit, sed consistit in hoc, vt bona, & onera communia distribuantur secundum proportionem, & æqualitatem geometricam, vt explicatum est q. 190.

17. Dicendum secundo: neque iustum, quod iustitia commutatiua intendit, dum emendat commutationes inuoluntarias, consistit semper in talione, si nomine talionis intelligatur, quod quis patiatur idem speciei, quod fecit, vt apud Aeschilum Poetam tragicum statuit Rhadamantus, dicens, *Si quis quod fecit, patiatur, ius erit æquum*.

18. Probatur. Nàm si Princeps, vel aliquis magistratum gerens per iniuriam percusserit priuatum, puta rusticum, ad ponendam æqualitatem non debet repercuti, & si repercutiatur, compensatio excedit iniuriam. E conuerso, si rusticus alapa percusserit principem, vel hominem in magistratu constitutum, ad compensandam iniuriam non sufficit, vt rusticus alapa repercutiatur, sed debet vltimo supplicio plecti, & si solum repercutiatur, compensatio erit minor iniura illata. Ratio horum est, quia iniuriæ, & pœnæ in æstimatione morali crescunt, & decrescunt ex dignitate maiori, vel minori personarum, quibus inferuntur, vel quæ illas inferunt.

19. Confirmatur: nam non eadem pœna est dignus, qui percusserit alium voluntariè ex plena deliberatione, non prouocatus &c. ac qui percusserit aliquo pacto inuoluntariè, non ex plena deliberatione, prouocatus &c. ergo non potest vniuersaliter iusta pœna consistere in eo, vt quis patiatur idem speciei, quod fecit, puta vt si percusserit, repercutiatur &c.

20. Dicendum tertiò: iustum, quod iustitia commutatiua intendit ponere in commutationibus inuoluntarijs, consistit in talione, si nomine talionis intelligatur, quod quis patiatur æquale moraliter, & secundum æstimabilitatem ei, quod fecit. Per hoc autem iustum commutatiuum conseruantur ciuitates, & omnes societates humanæ.

21. Probatur: nam cum homines patiuntur mala, & iniurias, naturaliter optant, vt malum æquale per publicam potestatem rependatur ijs, qui faciunt iniuriam, & nisi rependatur, adeoque permittatur, vt potentiores possint impunè iniurias facere minus potentibus, minus potentes videntur opprimi quadam specie seruitutis tyrannicæ à potentioribus; ergo ad conseruandam societatem liberam, necesse est, vt qui facit malum, & iniuriam, patiatur malum, non quidem semper idem specie, sed æquale moraliter, & secundum æstimabilitatem.

22. Hinc seqnitur, quod pœna talionis, qua quis patiatur idem specie, quod fecit, vel facere procurauit, aliquando est moraliter maior iniuria, & tunc est excedens, & iniusta; aliquando est moraliter minor, & tunc est deficiens; aliquando est moraliter æqualis, & tunc est simpliciter iusta: exempli gratia si princeps, qui percusserit rusticum, in pœnam repercutiatur percussione eiusdem speciei, pœna est moraliter maior iniuria, adeoque est iniusta per excessum: si rusticus, qui percusserit principem, repercutiatur eadem specie percussione, pœna est moraliter minor iniuria, & proindè est deficiens: si rusticus, qui percusserit alium rusticum æqualem, repercutiatur percussione eiusdem speciei, pœna illa poterit censeri moraliter æqualis iniuriæ, ac proindè iusta. Hinc Exodi 3. quibusdam iniurijs statuitur pœna talionis, qua quis patiatur idem specie, quod fecit, ac dicitur: *reddet animam prò anima, dentem pro dente, oculum prò oculo, manum prò manu &c.* Hinc etiam quibusdam legibus statutum est, vt iniustus accusator, si conuincatur iniustè accusasse, puniatur pœna talionis, hoc est eadem specie pœna, qua accusatus punitus fuisset, si delictum fuisset probatum; exempli gratia vt qui iniustè accusauit de furto, vel homicidio, puniatur pœna furis, vel homicidæ. At quibusdam alijs iniurijs Exodi 22. statuitur in pœnam, vt quis patiatur malum physicè maius eo, quod fecit, ac dicitur: *si furatus fuerit ouem, aut bouem, & vendiderit, quinque boues pro vno boue restituet, & quatuor oues, pro vna oue.* Ratio est, quia qui furatus est bouem ex. gr. non solum intulit damnum, sed etiam iniuriam; ergo non est mirum legem statuisse, vt reddat vnum bouem ad compensandum damnum bouis ablati, & vt reddat alios quatuor boues ad compensandam iniuriam.

23. Dicendum quarto: iustum, quod iustitia commutatiua intendit ponere in commutationibus voluntarijs onerosis, consistit in talione, si nomine talionis intelligatur, vt par pari referatur, non semper physicè, & secundum speciem, sed moraliter, & secundum æstimabilitatem. Probatur: nam iustitia commutatiua intendit, vt in contractibus onerosis

sis emptionis, venditionis &c. par pari referatur, puta pretium moraliter æquale rei venditæ; si autem hoc non fiat, læditur humana societas.

24. Dicendum quinto: gratitudo, etiam intendit, vt in commutationibus gratuitis par pari referatur, non semper physicè, sed moraliter, reddendo beneficium moraliter æquale beneficio accepto.

25. Probatur: nam sicut qui afficitur iniuria, naturaliter optat, vt à publica potestate facienti iniuriam reddatur malum moraliter æquale; sic, qui facit beneficium, naturaliter optat, vt ab accipiente reddatur sibi beneficiũ moraliter æquale; ergo sicut ad conseruandam societatem necesse est, vt iudices illis, qui faciunt iniurias, reddant æquale moraliter, sic necesse est, vt qui accipiunt beneficia, per gratitudinem reddant, in quantùm possunt, beneficia moraliter æqualia.

26. Addit Aristoteles primò, quod quia ad conseruationem ciuitatum necesse est, vt par pari referatur in beneficijs, ideò antiqui statuerunt, vt templum gratiarum conderetur in aliquo loco conspicuo ciuitatis, vt ciues discerent reddendas gratias, & beneficia pro beneficijs rependenda. Hoc enim est proprium gratiarum.

27. Addit secundò oportere, vt qui beneficium accepit, beneficium rependat, & postquam reddidit par pro primo beneficio, rursus ipse beneficium incipiat conferre: si enim non incipiat, non par pari retulit ei, qui incepit. Ex. gr. si quis tibi indigenti donauit centum, debes illi similiter indigenti donare centum, neque per hoc par pari retulisti. Namque dare centum ei, qui priùs dedit, non est beneficium moraliter æquale beneficio donandi centum ei, qui priùs non dedit: ergo vt par pari referas, postquam retulisti centum, debes incipere, & donare alia centum. Hinc sequitur, quod in gratitudine nunquam datur par, ideoque antiqui putarunt gratias semper esse in numero dispari. Si enim qui gratis accepit centum, gratis reddat centum, beneficium redditum non est par beneficio accepto. Minus enim moraliter est beneficium reddendi centum, quam beneficium primo donandi centum.

28. Ad argumentum in contrarium, distinguo maiorem: æqualitas arithmetica consistit in æqualitate morali rei ad rem, concedo: in æqualitate solùm physica, nego: distinguo eodem pacto minorem: & nego consequentiam. Æqualitas arithmetica consistit in æqualitate morali, non autem purè physica rei ad rem. Cùm enim quis furatus est centum, si restituat centum, ponit æqualitatem physicam rei redditæ cum re ablata, sed adhuc non ponit æqualitatem moralem cum iniuria illata; ergo vt ponatur hæc æqualitas, debet puniri pœna moraliter æquali iniuriæ, quam intulit. Rursus cum rusticus impegit alapam principi, si repercutiatur alapa, licet ponatur æqualitas physica alapæ pro alapa, non ponitur æqualitas moralis pœnæ pro iniuria illata, ideoque vt ponatur hæc moralis æqualitas, puniendus est pœna maiori.

QVÆSTIO CXCII.

Vtrum iustitia distributiua, & commutatiua secundùm omnes partes sint iustitia propria, & stricta?

1. PRimò videtur sola iustitia commutatiua, non autem distributiua esse iustitia propria, & stricta. Ad iustitiam enim propriam, & strictam requiritur, vt det vnicuique quod illi debetur, vt suum, hoc est titulo suitatis, quia nimirum ad eius bonum, & vtilitatem primò, & per se ordinatur; sed sola iustitia commutatiua dat vnicuique id, quod est suum, titulo suitatis; iustitia autem distributiua non dat vnicuique suum, sed dat bona communia, quæ non sunt sua singulorum, ita vt primo, & per se ordinentur ad bonum singulorum: ergo &c.

2. Secundò videtur iustitia commutatiua non esse iustitia stricta secundùm omnes partes. Iustitia enim punitiua est pars iustitiæ commutatiuæ, vt dictum est quæst. 191. sed iustitia punitiua, dum punit, non dat punito suum; ergo &c. Probatur minor: nam suum vniuscuiusque est, quod illi debetur, tanquam ad ipsius bonum, & vtilitatem, & in fauorem libertatis principaliter ordinatum; sed pœna præsertim exterminatiua non ordinatur ad vtilitatem puniti, sed ad vtilitatem communitatis; ergo &c.

3. Respondeo suum alicuius dici dupliciter. Primò dicitur suum alicuius, quod est proprium illius, tanquam principaliter ad eius bonum, & libertatem ordinatum. Secundò dicitur suum alicuius, quod est commune, itaut principaliter ordinetur ad vtilitatem, & libertatem totius, cuius ille est pars. Vt enim docet S. Thomas 2.2. q. 60. art. 1. sicut pars & totum quodammodo sunt idem, sic quod est totius quodamodo est partis; sed iustitia commutatiua dat vnicuique id, quod illi debetur, vt suum suitate proprietatis: iustitia distributiua dat vnicuique id, quod illi debetur, vt suum suitate communitatis; ergo vtraque est virtus dans vnicuique suum, adeoque vtraque est iustitia propria, & stricta.

4. Addo, quod ex proportionali ratione etiam iustitia legalis est iustitia propria, & stricta. Ratio est, quia sicut quod est totius est quodammodo partis, sic quod est partis est quodammodo totius: sed per iustitiam legalem pars dat toti id, quod debet debito fundato in hoc, quod quæ sunt partis, sunt quodammodo totius; ergo etiam iustitia legalis est virtus dans alteri id, quod debetur titulo suitatis, adeoque est iustitia propria, & stricta. Aliæ virtutes ad alterum habent pro obiecto formale honestatem dandi alteri id, quod debetur,

betur, non titulo suitatis, sed alijs titulis, ideoque non sunt iustitia propria, & stricta.

5. Ad primum patet ex dictis.

6. Ad secundum distinguo minorem: iustitia punitiua, dum punit, in quantùm in puniendo non excedit, non dat punito suum, nego: in quantùm non deficit, & non remittit pœnam, non dat punito suum, sed dat suum alteri, cui per culpam illatum est damnum, & iniuria, concedo minorem: & nego consequentiam. Iustitia punitiua dum punit pœna iusta, in quantùm non excedit, & non dat pœnam maiorem culpa, conseruat illæsum ius strictum, quod punitus habet, ne puniatur supra culpam, adeoque dat suum punito: in quantum verò non deficit, & non remittit pœnam, non dat suum punito, sed dat suum communitati, & alijs, quibus peccans per culpam intulit damnum, & iniuriam, & qui habent ius strictum ad hoc, vt damnum, & iniuria compensentur compensatione æquali. Addo, quod si puniens, dum punit, compenset damnum, & iniuriam illatam sibi ipsi, per hoc formaliter non operatur ex iustitia stricta, non quia non det sibi ipsi suum, sed quia dat suum, non alteri, sed sibi ipsi: ad iustitiam autem strictam, quæ est virtus ad alterum, requiritur, vt det suum, non sibi, sed alteri.

QVÆST. CXCIII. ET VLTIMA.

Vtrum conuenienter assignentur partes potentiales iustitiæ, hoc est virtutes iustitiæ annexæ?

S. Thom. 2. 2. q. 80.

1. VIdentur non conuenienter assignari: Nam non potest explicari, quænam sint partes subiectiuæ, seu species, & quæ sint partes potentiales, seu potestatiuæ iustitiæ?

2. Respondeo virtutes cardinales, hoc est principales, non solùm diuidi in suas species, quæ vocantur partes subiectiuæ, ex eo, quia species subijciuntur generi, sed etiam in virtutes annexas, quæ vocantur partes potestatiuæ, seu potentiales. Species, seu partes subiectiuæ virtutis principalis dicuntur, quæ perfectè participant rationem, & definitionem virtutis principalis: & quia ratio, ac definitio iustitiæ est, vt sit virtus dans vnicuique suum, hoc est id, quod illi debetur titulo suitatis; iustitia autem commutatiua, distributiua, & legalis dant vnicuique suum in hoc sensu, vt explicatum est quæst. 192. ideo iustitia commutatiua, distributiua, & legalis sunt species, seu partes subiectiuæ iustitiæ. Partes potentiales, seu potestatiuæ virtutis principalis, vt docet S. Thomas quæst. 80. art. vltimo sunt, quæ ita in aliquo conueniunt cum virtute principali, vt in aliquo alio deficiant à perfectione illius: sed iustitia est virtus ad alterum, dans alteri æquale, ac debitum titulo suitatis: ergo omnes virtutes, quæ ita conueniunt cum iustitia in hoc, vt sint ad alterum, vt deficiant à perfecta ratione iustitiæ, vel in hoc, quod non dant æquale, vel in hoc, quod non dant debitum titulo suitatis, sed alijs titulis, conuenienter dicuntur partes potentiales, ac potestatiuæ iustitiæ, & virtutes iustitiæ annexæ.

3. Virtutes igitur iustitiæ annexæ reduci possunt ad duas classes. In prima classe sunt religio erga Deum, pietas erga parentes, & obseruantia præsertim erga viros virtute præditos, quæ deficiunt à iustitia in hoc, quod non possunt reddere æquale debito. Primò enim religio ita intendit dare Deo cultum, debitum ratione infinitæ excellentiæ, vt non possit Deo dare cultum æqualem debito, iuxtà illud Psal. 115. *Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi?* Secundò pietas ita intendit recompensare quæ accepit à parentibus, vt non possit reddere æquale: siquidem à parentibus accepimus esse, quod non possumus reddere, vt docet Aristoteles 8. Ethicor. cap. vltimo. Tertiò obseruantia ita intendit dare viris præsertim probis debitum cultum, & honorem, vt non possit reddere æquale. Vt enim docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 3. virtus non potest ab homine recompensari secundùm præmium æquale.

4. In secunda classe ponuntur à S. Thoma veritas, gratitudo, vindicatio, liberalitas, amicitia, & affabilitas, quæ deficiunt à iustitia in hoc, quod cum iustitia det alteri id, quod debet titulo suitatis, ad quod proindè soluendũ lex cogit, istæ dant alteri quod debent titulo honestatis, & ad quod soluendum lex non cogit. Et primo quidem veritas dat alijs id, quod illis debetur titulo cuiusdam honestatis se tenentis ex parte dantis, per quã vnusquisq; debet alteri, vt se talem exhibeat in verbis, & pactis, qualis est. Secundo gratitudo dat alteri id, quod illi debetur propter beneficia, quæ contulit. Tertio vindicatio tribuit alteri id, quod illi debetur ratione malorum, quæ fecit. Præter istas tres virtutes, quæ dant alteri id, quod illi debetur debito magis proprio, & sine quo honestas morum conseruari non potest, liberalitas, amicitia, & affabilitas dant alteri id, quod illi debetur debito minus proprio, quod ità confert ad maiorem honestatem, vt sine eo honestas morum conseruari possit, ideoque magis deficiunt à ratione debiti, & iustitiæ. Videri potest Sanctus Thomas loco citato. Sed hæc sufficit indicasse, quæ profecto longiorem tractationem exigerent.

5 De diuisione iustitiæ in naturalem, & supernaturalem, & vniuersim de diuisione virtutum moralium in naturales, & supernaturales, egimus supra quæst. 74. 75. & 76. in quibus etiam examinauimus, vtrum actus, & habitus supernaturales virtutum differant ex obiecto formali ab actibus, & habitibus naturalibus.

FINIS.


THEOLOG
MAVRO
TOM II
Th
895a