

sit. Sed advertendum est aliud esse loqui in generali de signis benevolentiae exhibendis inimico, aliud in particulari de hoc opere orationis. Hic de hoc tantum in particulari agimus, et de illo verum est non obligari hominem ad orandum pro inimico in particula, nisi quando ille indiget, et est in necessitate constitutus; sicut non teneor illi dare eleemosynam corporalem, nisi quando indiget. De aliis autem signis benevolentiae proportionatis ad conciliandam necessarium amicitiam, verum est exhibenda esse ex obligatione, quando inimicus petit veniam, quia tunc est articulus necessitatis quoad talia signa, quia non exhibere illa in tali occasione esset morale quoddam indicium odii, unde esset præbtere scandalum proximo ad continuandam inimicitiam: sed de hoc alias.

2. *Animo parato esse debemus ad orandum pro inimico in particulari, si opus fuerit.* — *Inimicus non debet excludi ab oratione generali pro aliis facta.* — Ex hac resolutione colligitur, licet non teneamus ordinarie actu orare pro inimico in particulari, teneri nihilominus ad habendam animi præparationem ad orandum in speciali pro illo, si indigerit, sicut de dilectione inimicorum docet divus Thomas 2. 2, q. 23, art. 8; et sicut in universum tenemur habere animum præparatum ad servanda præcepta affirmativa pro illis temporibus, pro quibus obligant. Ad hanc autem præparationem in præsenti, videtur sufficere ut contrarium præpositum nunquam habeatur, nisi fortasse, ad vincendam tentationem vel resistendum odio, necessarium sit positivum animum seu propositum exercere. Addit vero divus Thomas, dicta quæst. 83, art. 8, necessarium esse non excludere inimicum a generalibus orationibus quas pro aliis facimus. Quæ sententia ab omnibus approbatur. Et ratio esse videtur, quia tenemur diligere inimicum saltem in generali, quæ generalis dilectio in hoc consistit, ut quando proximos generatim diligimus, non excludatur inimicus; ergo eadem ratione obligat charitas ad non excludendum inimicum a communi beneficio orationis, quando pro aliis generatim funditur.

3. *Circa proxime dicta dubitatio.* — Sed hoc nonnullam difficultatem habere videtur, præsertim in praxi, quia non agimus de orationibus publicis, id est, quæ fiunt nomine totius Ecclesiæ, cuius nos esse possumus vel ministri, vel membra; nam in illis orationibus clarum est debere nos conformari inten-

tioni Ecclesiæ, et illos excludere quos ipsa excludit, verbi gratia, excommunicatos, de quibus alibi dictum est, et non excludere quos ipsa non excludit, quia hoc esset discordare ab intentione ejus, quod non licet, esetque manifestum indicium odii, vel potius officium, quod est intrinsece malum. Agimus ergo de orationibus privatis; in illis autem, per se loquendo, et secluso scandalo, non videtur intrinsece malum excludere inimicum a quacumque oratione, in qua pro aliis oramus. Nam possumus orare solum pro amicis, sub amicis intelligendo omnes illos qui non sunt inimici, in qua oratione plane excludimus inimicos; in illo autem orandi modo nulla apparet malitia per se loquendo; quia nullum est præceptum quod obliget tunc ad faciendam communissimam orationem; semper autem potest fieri sub aliqua ratione communi, in qua non includatur inimicus. Quod quidem in oratione mentali est facile ad arbitrium orantis, idemque fere est de oratione vocali, quæ non fit juxta præscriptam aliquam formam verborum, sed juxta voluntatem etiam orantis; imo, etiamsi verba sint præcripta et generalia, poterunt facile ex intentione orantis limitari, quæ intentio non videtur intrinsece mala, quia illud est voluntarium beneficium, et non debitum communitati, ut supponimus; ergo non peccat orans, conferendo illud quibusdam, et non aliis. Nam posset sic orare pro justis, et non pro injustis, pro prædestinatis, et non pro reprobis, pro cognatis amicis aut benefactoribus, et non pro aliis; ergo et pro omnibus non inimicis, in quo excluduntur inimici. Quæ ergo sunt orationes communes, a quibus non licet inimicos excludere?

4. *Statuitur ex communi consensu, non esse inimicum excludendum a communi oratione.* — Nihilominus de illa assertione dubitandum non est, quia, ut dixi, est communiter approbata, et, quod magis est, communis consensu et praxi Ecclesiæ recepta videtur. Uude contraria esset scandalosa, et occasionem præberet pravis moribus, foveretque internum odium inimicorum, ad quod natura corrupta valde propensa est. Verus autem sensus illius axiomatis non est tam clarus et certus. Primo ergo intelligi potest de orationibus communibus Ecclesiæ, quas peculiari modo censentur facere non solum ministri, sed etiam qui adsunt, et cum illis offerunt, et per illos peculiariter orant dum eis assistunt. Ab his ergo orationibus communibus

non possunt isti excludere inimicos, ut jam dictum est. Secundo, intelligi potest de orationibus communibus, non omnino voluntariis, sed factis ex obligatione communis charitatis, quomodo tenemur interdum orare pro Ecclesia, vel pro patria, aut civitate, aut simili alia communitate; ab his ergo orationibus communibus non possumus excludere inimicos, qui sunt partes illius communitatis, quia illud debitum ad illos suo modo pertinet, ratione cujus habent quoddam jus ad bona communia illius communitatis, inter quæ talis oratio computatur. Tertio, quoties oratur pro aliqua ratione communi, quæ de se æque comprehendit inimicos ac ceteros, tunc non licet excludere inimicos, etiamsi oratio alias mere voluntaria sit, et absque obligatione, quia illa est quædam irrationalis acceptio personarum, continens virtuale odium. Unde, licet absolute non teneat orare pro tali communitate, tamen, supposito quod oro, teneor orare sine tali iniqua exceptione; ut si religiosus pro religione sua et suis fratribus oret, et inde excipiat Petrum vel Paulum, sibi inimicos, graviter peccat, et sic in similibus. Quarto, licet in oratione privata, quæ sine obligatione fit, voluntarium sit orare sub aliqua oratione universalis, quæ non comprehendat inimicum, et in hoc per se non appareat intrinseca malitia, ut objectio facta probat, nihilominus cavendum est talis orandi modus tanquam periculosus; indicat enim affectum adeo aversum ab inimico, ut ad odium accedere videatur. Ideoque saltem ratione moralis periculi potest fere damnari talis modus orandi, quando, scilicet, limitatio illa ex directa intentione solum fit ad excludendum inimicum; nam si hoc publice fieret, censeretur illud esse signum quoddam odii; ergo quamvis occulite fiat, cavendum est morale periculum odii, quod ibi intercedit, nam qui amat periculum, peribit in illo. Praeterquam quod talis oratio vix potest esse Deo grata et accepta, quia vel ex nulla, vel ex valde imperfecta charitate procedere potest.

CAPUT XVII.

AN LICEAT BONA TEMPORALIA ORANDO A DEO
PETERE.

1. *Nihil determinate petendum esse docuit Socrates.* — Hæc est postrema habitudo quam necessario includit oratio, scilicet ad rem postu-

latam, de qua tractat D. Thomas, dicta qu. 83, art. 5, ad 6, et in 5 refert ex Valerio Maximo sententiam Socratis philosophi, qui asserebat, *nihil ultra petendum a diis immortalibus, quam ut bona tribuerent.* Itaque censuit ille philosophus nihil esse a Deo determinate petendum; et rationem addidit, quia Deus scit quid unicuique sit utile, nos autem sæpe in votis habemus id quod non impetrare melius esset. Quam rationem confirmare videtur Paulus ad Roman. 8, dicens: *Quid oremus, sicut oportet, nescimus.* Atque hæc etiam sententia tribui potest Wiclepho; nam, sicut negavit esse orandum pro aliquo in particulari, ita consequenter negare potuit vel debuit esse aliquid in speciali in oratione petendum, quia eadem est utriusque ratio. Denique hæretici dicti Illuminati in eadem sententia fuisse feruntur; dicebant enim nihil esse a Deo petendum, nisi ut fiat voluntas ejus, nam hoc solum est desiderandum, et bonis omnibus preferendum, juxta debitum charitatis.

2. *Contraria opinio tanquam certa statuitur, et fide tenenda.* — Nihilominus pro certo statuendum est, licitum esse aliquid determinate a Deo in oratione petere. Quod censeo esse de fide, sufficienterque probari ex oratione Dominica; nam postremo loco citati hæretici, unam tantum illius particulam seu petitionem videntur admisisse, scilicet, *fiat voluntas tua,* cum tamen Christus Dominus sex alias nos docuerit, quibus multa in particulari petimus. Exemplo etiam idem nos Christus docuit, rogans pro fide Petri, et pro remissione peccati crucifigentium ipsum. Et ex tota Scriptura, præsertim ex libro Psalmorum, et ex Epistolis Pauli, constat hunc fuisse usum Sanctorum, quem etiam Ecclesia in suis observat orationibus. Quomodo autem hoc intelligendum sit, et qua ratione ad diversa honorum genera sit applicandum, patebit ex sequentibus. Unde etiam facile solvetur fundamentum oppositi erroris.

3. *Assertio posita declaratur, distinguendo bona spiritualia et temporalia.* — *Temporalium bonorum subdivisio.* — Est ergo advertendum duplex esse bonorum genus: quædam enim bona spiritualia dici possunt, alia temporalia. Sub spiritualibus hic comprehendimus omnia honesta bona, quibus nemo potest male uti, sive sint gratia et supernaturales virtutes ac earum opera, sive sint virtutes morales acquisitæ cum actibus suis. Sub temporalibus autem bonis comprehendimus omnia bona fortunæ, et bona corporis, ut sunt vita et salus,

et bona etiam animi, quibus male uti possimus, ut virtutes intellectuales, scientia, ars, etc. De spiritualibus bonis dicemus e. seq.; hic solum de temporalibus, quae subdistingui possunt. Nam quædam sunt per se convenientia naturæ, ac proinde per se appetibilia secundum rectam rationem, propter bonum et convenientem statum naturæ, nisi aliquid per accidens obstet, ut vita, salus et scientia. Aliâ vero sunt bona indifferentia, quæ propter se appetibilia non sunt, sed tantum propter utilitatem ad alia bona per se et honeste appetibilia, ut sunt honor, fama, potentia, divitiae, etc.; unde inter hæc quædam sunt vel simpliciter, vel moraliter necessaria ad consequenda vel conservanda alia bona per se naturæ convenientia, ut est victus necessarius, et vestitus, et bonum nomen necessarium ad vitæ tranquillitatem; alia superabundantia, ut divitiae, magni honores, etc.

4. *Quorundam opinio, bona temporalia tantum in ordine ad gloriam obtinendam peti a Deo posse docet.* — Quidam ergo absolute de toto genere bonorum temporalium dicunt, talia bona non esse determinate petenda absolute, sed solum sub conditione, si conducant ad beatitudinem, et futura sint instrumenta virtutum; et si aliter petantur, non esse licitam orationem. Hoc significare videtur D. Thom., in d. art. 5, ubi, relata sententia Socratis, subjugit: *Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum evenitum habere, quibus etiam homo potest male et bene uti;* et in art. 6 ait, licitum esse desiderare bona temporalia, non principaliter, sed ut quædam adminicula, quibus adjuvemur ad tendendum in beatitudinem. Unde consequenter significat solum sub ea ratione et conditione peti posse, quia ut ex Augustin. præmitit, illud tantum honeste petitur, quod honeste desideratur. Et ita videtur communiter intelligi D. Thom. ab expositoribus, et expresse affirmat Sylvester, verb. *Oratio*, q. 5; Medina, dict. Cod. de Pœnitent., q. 3. Et fortasse sententia, quam isti auctores intendunt, vera est; sed oportet eam amplius expondere, tum ut distincte intelligatur quomodo hæc petenda sint; tum ne injiciamus scrupulos, et timorem peccandi ubi non est, neque etiam nimiam licentiam demus petendi aut desiderandi temporalia.

5. *Varii modi petendi aliquid a Deo.* — Oportet ergo advertere, aliud esse petere aliquid propter se, vel propter aliud, aut petere absolute, vel sub conditione: nam petere propter

se est petere tanquam bonum propter se amabile, cui opponitur petere propter aliud; hæc igitur duo idem valent, quod petere ut finem vel ut medium. Unde sicut est duplex finis, scilicet ultimus et proximus, ita dupliciter potest aliquid propter se peti, scilicet tanquam finis ultimus vel proximus. Et similiter duobus modis dici potest aliquid esse propter aliud, scilicet, vel ex formal, aut virtuali relatione operantis, vel ex vi operis, seu modi operandi; eodem igitur dupli modo potest aliquid peti propter aliud. Unde fit ut aliquis modus petendi aliquid propter se repugnet cum omni modo petendi propter aliud, ut quando aliquid petitur tanquam ultimus finis; aliquando vero possit idem simul peti propter se et propter aliud, vel ex vi operis, vel ex relatione operantis, ut contingit in bono quod propter se petitur, solum tanquam finis proximus. At vero petere absolute, vel sub conditione, quoad utrumque membrum cadere potest tam in bonum propter se, quam propter aliud postulatum, quia utrumque potest sub conditione aliqua desiderari, vel absolute. Nam licet ego non desiderem salutem, vel honorem, nisi propter divinam gloriam, nihilominus possum absolute illa desiderare, quia et absolute desidero finem, et absolute etiam cupio per hoc medium illum finem consequi, atque ideo possum etiam absolute petere ut Deus et illud bonum mihi tribuat, et ad illum finem conferre faciat, qui videtur esse modus valde usitatus et vulgaris petendi hæc bona temporalia, quando in aliqua abundantia vel excellentia desiderantur.

6. *Prima assertio: mortaliter peccat, qui a Deo in oratione petit bona temporalia tanquam ultimum finem.* — Dico ergo primo: petere hæc bona temporalia propter se, ultimum finem in eis constituendo, peccatum mortale est. Hoc per se notum est; tum quia affectus ad temporale bonum, ut ad ultimum finem, est peccatum mortale contrarium dilectioni divinæ super omnia; tum etiam quia postulare a Deo complementum hujus desiderii, seu affectus, speciale peccatum contra religionem est, quia est petere a Deo complementum pravi desiderii. Si quis autem attendat, hæc assertio locum habet in omnibus bonis creatis, quia in nullo eorum, cuiuscumque ordinis sit, licet ultimum finem constitueret.

7. *Secunda assertio: aliqua bona temporalia, si debito modo appetantur, a Deo postulari possunt tanquam proximi fines.* — Dico se-

cundo: quædam sunt bona humana ac temporalia (in generali significatione supra explicata) quæ licite possunt propter se peti tanquam fines proximi, dummodo secundum rectam rationem desiderentur ac petantur, sicut ex se amabilia sunt. Probatur ex illo principio Augustini, id licite peti, quod honeste desideratur; nam aliqua ex his bonis licite amantur et desiderantur propter se, id est, propter convenientiam quam habent cum natura rationali, convenientiam (inquam) recta ratione regulatam; ergo. Minor patet inductione in conservatione vitæ, corporis integritate et sanitatem, scientia seu cognitione veritatis, et si quæ sunt alia hujusmodi bona. Nam ratio recta dictat conservandam esse naturam, et procurandam corporis sanitatem, vel scientiam, aut aliquid hujusmodi, et hæc bona esse per se appetibilia, per se loquendo; ergo eodem modo sunt petibilia, ut sic dicam. Et declaratur amplius, quia in illa petitione nulla est circumstantia mala per se, et ex intrinseca ratione ejus, et aliquoquin materia petitionis bona est, ut est ostensus; ergo. Major patet, quia si aliqua esset circumstantia mala, maxime quia talia bona non petuntur propter beatitudinem; at hoc non ita est; ergo. Major supponit, quia etiam supponimus ex aliis circumstantiis orationem recte fieri, scilicet, convenienti tempore, loco et modo, et ex recta fide, etc. Minor vero probatur, quia vel ille defectus non invenitur, vel prout invenitur, non est privativus, ut sic dicam, sed negativus tantum, id est non de circumstantia necessaria ad bene esse, sed tantum ad melius esse. Nam vel est sermo de beatitudine naturali, vel de supernaturali. Item vel est sermo de relatione operantis, vel de relatione seu tendentia ipsius operis ex se. Si sermo sit de relatione operantis, verum est tale bonum peti posse absque morali malitia sine tali relatione ad beatitudinem: quia hæc relatio operantis non est intrinsece necessaria ad moralem honestatem, ut patet de opere eleemosynæ facto ex naturali misericordia, sine ulla memoria beatitudinis, nec relatione formalis aut virtualis operantis. At loquendo de relatione operis, talia bona satis petuntur propter beatitudinem, eo ipso quod propter intrinsecam convenientiam honestam petuntur; sic enim dicitur in gloriam Dei facere, quisquis honestum, qua honestum est, operatur, etiamsi aliam relationem ipse non adjungat. Imo ipse D. Thomas prima secundæ, quæstione prima,

docuit, quisquis amat bonum, amare illud propter beatitudinem, saltem in communi; multo ergo magis qui verum aliquod bonum et honestum petit, censem petere propter beatitudinem, quia vel petit partem aliquam, saltem minus principalem beatitudinis naturalis, vel accidens quoddam completæ beatitudinis supernaturalis.

8. *Tertia assertio: bona temporalia, quæ tanquam fines proximi postulantur, absolute peti possunt a Deo.* — Dico tertio: hujusmodi bona, quæ modo explicato propter se petuntur, absolute et sine ulla conditione recte petuntur. Hoc sentiunt divus Thomas, et Alexand. Alensis, ut statim videbimus. Et probatur, quia licite desiderantur absolute, nulla adhibita conditione; ergo etiam licite petuntur absolute, et sine conditione. Consequentia probata jam est, et antecedens probatur, quia illa objecta habent ex se bonitatem et honestatem unde possint ita amari. Et confirmatur, quia qui tantum cogitat de convenientia salutis vel scientiæ, et illam propterea desiderat ac petit, quia judicat secundum rectam rationem esse amabilia hæc bona, nihil aliud considerans de alio fine vel conditione, ille absolute petit, quandoquidem conditionem non ponit; et tamen non male facit, quia in illo actu nulla est circumstantia mala, ut dictum est. Durumque esset, sine majori fundamento damnare omnia hujusmodi desideria, vel petitiones quæ frequenter in hominibus etiam timoratis, licet non eximie perfectis, inveniuntur.

9. *Objectio. — Dilutio.* — Dices: etsi hæc bona sint per se appetibilia, nihilominus talia sunt, ut eis male uti possimus; ergo temeritas quædam est illa absolute petere; ut ergo prudens sit petitio, necesse est ut actu vel virtute includat conditionem, si talia bona nobis profutura sunt ad beatitudinem, seu salutem animæ, vel saltem si nocitura non sunt. Unde quamvis fortasse petens non apponat expresse hanc conditionem, semper debet intelligi virtute, aut interpretative posita, ut oratio bona sit. Sed contra primo, quia nullum est in hac vita bonum, quo homo pro sua libertate non possit male uti aliquo modo. Nam, licet virtutibus non possimus uti tanquam principiis ad malos actus eliciendos, possumus tamen ex illis superbire, et ita illis aliquo modo male uti; idemque est de peculiaribus auxiliis aut favoribus gratiæ; et nihilominus ex sententia omnium hæc bona possumus absolute desiderare et petere; ergo illa ratio non sufficit,

quominus etiam alia bona per se convenientia naturae possimus absolute petere. Nam quod fortasse facilius male utamur his bonis corporis, aut intellectualibus, aut moralibus, vel supernaturalibus, hoc parum refert: quia si illud est morale periculum, talis abusus, sive sit major, sive minor, reddet actum malum; si autem periculum non est morale, non sufficit ut actus sit malus, etiamsi major vel minor sit, nunquam attingendo, ut dixi, morale periculum. Talis autem ad summum videtur esse differentia inter haec bona naturalia et moralia; nam pravus usus ille valde accidentarius est, et in occasione qua interdum sumitur ex ipsa virtute et bonis gratiae, gravior lapsus timeri potest, ita ut licet periculum ex se minus sit, magis timeri possit propter gravitatem detrimenti; ergo si hoc non obstat quominus talia bona absolute peti possint, neque in aliis bonis obstat.

10. Accedit secundo, quod qui haec bona honeste desiderat, hoc ipso quantum est ex se illa desiderat, ad bene et honeste illis utendum; unde non oportet ut sub conditione illa petat, sed potius ut simul petat talem conditionem in se impleri, videlicet, ut talia bona obtineat ad bene et honeste illis utendum, prout ipsa per se et natura sua postulant. Tandem dicimus (ne solum de nomine fiat disputatio) omnes fateri, actum illum, prout a nobis declaratus est, esse licitum, etiamsi ex particulari intentione operantis, vel praesenti ac formal, vel praeterita, et virtualiter manente, conditio non apponatur, quia nimirum operans nihil unquam de illa cogitavit. Hunc ergo nos vocamus actum absolutum. Si quis autem contendat ex natura operis interpretative includi illam conditionem, non esset fortasse contradicatio in re; nam certe qui haec bona honeste desiderat, semper habet hanc animi præparationem, ut si virtutem sint impeditura, vel si futura sint in occasionem ruinae, ea nolit; haec vero conditio magis esse intelligitur in bona dispositione subjecti quasi habituali, quam in ipso met actu petendi, et ideo illum absolutum vocamus.

11. *Quarta assertio: bona indifferentia quæ vitæ degendæ necessaria sunt, eodem modo peti possunt ac ipsa bona corporalia vel intellectualia per se optabilia.* — Dico quarto: quando bona indifferentia, ut divitiae, et similia, non simpliciter nec cum excessu petuntur, sed cum hac moderatione, scilicet, quantum ad hujus vitæ commoditatem neces-

saria sunt, tunc eodem modo peti possunt, quo ipsa bona corporalia, vel intellectualia, quæ per se expetibilia sunt. Hanc assertiōnem intendit, ut existimo, div. Thomas, dicto articulo 6, et Alexand. Alens., dicta quæst. 26, art. 3, § 1. Et videtur recte probari ab eisdem ex illo Proverb. 30: *Divitias et paupertatem ne dederis mihi, sed tantum victui meo tribue necessaria.* Item ex illa petitione Orationis Dominicæ: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie;* per quam suppono peti panem etiam corporalem, ut Chrysostomus et alii exponunt, licet alia etiam includat, ut libro quarto videbimus. Consonat etiam illud Genes. 28: *Si fuerit Dominus tecum, et custodierit me in via, per quam ego ambulabo, et dederit mihi panem ad descendum, et vestimentum ad induendum, reversus que fuero prospere ad domum patris mei, erit mihi Dominus in Deum.* Ubi petitio moderata talium bonorum non solum absoluta est, sed etiam voto confirmata. Præterea hoc sentit Augustinus, epistola 121 ad Probam, capite sexto et sequentibus. Cum enim dixisset: *Si optant sibi ac suis sufficientiam rerum necessiarum, etc., subjungit: Hanc ergo sufficientiam non indecenter vult, quisquis vult, neque amplius vult.* Et cum adduxisset locum Proverbiorum, subjungit: *Vides certe et istam sufficientiam non appeti propter seipsum, sed propter salutem corporis, et congruentem habitum personæ hominis, quo habitu non sit inconveniens eis, cum quibus honeste et officiose vivendum est.* Additque sequentia verba, quæ hanc et præcedentem conclusionem confirmant: *In his itaque omnibus incolumitas hominis et amicitia propter seipsa appetuntur: sufficientia vero rerum necessiarum, non propter se ipsam, sed propter duo superiora queri solet, cum decenter queritur.* Et hoc confirmat usus Ecclesiæ. Nam in litaniis et collectis sæpe postulat temporalia bona, ut pluviam, vel serenitatem, nulla adjecta conditione. Ratio ergo assertiōnis ex his verbis facile confici potest, quia, eo modo quo petitur aliquid propter se, potest etiam peti medium necessarium ad illud obtinendum. Item illa petitio jam habet finem honestum, unde, licet materia ex se sit indifferens, honestatur ex fine; et eo ipso quod cum dicta moderatione petitur, tollitur morale periculum, quod in abundantia harum rerum temporalium esse solet; ergo ex omni capite honesta est talis oratio. Est autem talis oratio absoluta, eo modo quo dic-

tum est de præcedenti; semper tamen habet intrinsece subintellectam limitationem illam, ut haec ipsa quantumvis moderata sufficiētia non desideretur cum diserimine virtutis, seu si futura sit occasio aliquij peccati; quæ limitatio in omni honesto amore creaturæ includitur, quatenus non amatur super omnia, neque ut ultimus finis, nec sine fine honesto.

12. *Quinta assertio: bona indifferentia absolute peti non debent, quando cum excessu petuntur.* — *Bonorum abundantia, etiam ad bonum usum, postulanda non est nisi sub conditione.* — Dico quinto: haec bona indifferentia divitiarum, honorum, etc., non sunt absolute petenda, quando cum excessu aliquo vel abundantia, aut sine moderata limitatione petuntur. Hanc assertionem intendit, ut opinor, D. Thom., in d. art. 3, et ita conciliantur illi duo articuli, quintus et sextus; nam in sexto, docet temporalia bona posse peti; intelligit autem cum Augustino, quando cum moderata vel necessaria sufficientia petuntur; in quinto vero articulo, absolute docet haec bona non esse petenda, utique indefinite, seu abundanter, et absque ulla conditione. Ratio vero est, quia imprimis, ut haec bona honeste petantur, necesse est ut non propter se, sed propter honestum finem petantur; vix autem possunt ita peti nisi petantur cum moderatione, et limitatione accommodata honesto fini; et tunc jam petentur modo explicato in præcedenti assertione, nam illa moderatio et sufficientia non potest esse una in omnibus, sed pro ratione status vel finis convenientis homini juxta conditionem suam. Est autem considerandum, aliud esse desiderare haec bona, præsupposito statu et fine quem intendere vel conservare necesse est; aliud vero esse desiderare abundantiam talium divitiarum ultra præsentem statum et finem necessarium, intendendo nihilominus bonum usum talium divitiarum, vel munierum, aut honorum, et hunc vocamus superabundantem affectum, qui etiam malus non est, stante illo fine, et nihilominus dicimus talem excessum temporalium bonorum non esse absolute petendum, sed adhibita conditione, si ad salutem animæ, vel divinam gloriam profutura sint. Et ratio est, quam insinuavit divus Thomas, quia talis abundantia est periculosa, ut dixerit Christus Dominus impossibile esse divitem salvari; et Paulus: *Qui volunt divites fieri, incident in tentationem et laqueum diaboli, et desideria multa inutilia et nociva, etc., prima ad Timoth. 6.* Unde licet homo, quando haec appetit et pe-

tit, videatur sibi bonam intentionem habere, periculose nihilominus desiderat et petit, quia difficultatum postea est, acquisitis talibus bonis, illam intentionem executi; ergo non sine aliqua imprudentia ac temeritate absolute petuntur; debet ergo semper adhiberi conditio etiam ex parte ipsius petentis. Præterea videatur hoc necessarium ad moderandum affectum; nam quando haec bona abundantia et sine limite queruntur, semper sollicitant affectum, et de se inducunt varia desideria, et conjiciunt hominem in multa pericula; ergo oportet saltem conditionem adhibere ad moderandum affectum, et morale periculum vietandum.

13. Ex quo infert Medina supra, alias esse virtutes morales, quas homo simpliciter desiderare aut petere non debet, ut magnificientiam, liberalitatem, et alias, quæ sine usu abundantiam divitiarum, vel honorum, aut publicorum munierum comparari non possunt. Sed hoc intelligendum est de his virtutibus, quantum ad exteriorem usum seu exercitium illarum; nam, licet ille usus simpliciter bonus sit, nihilominus propter periculum non est absolute postulandus, nec bona temporalia propter ipsum, sed adhibita conditione; hoc vero non obstante, ipsæ virtutes quoad substantiam earum desiderari possunt, imo et exerceri quoad affectum, et internum animi propositum, quia per se honestæ sunt.

14. *Liceatne desiderare divitias et honores.* — Sed quæres an absolute petere talia bona cum proposito bene utendi illis, in rigore peccatum sit, et an sit mortale, vel veniale, vel tantum sit infirmitas hominis minus perfecti; difficile enim est actum hunc damnare tanquam semper, vel intrinsece malum. Hæc interrogatio pendet ex aliis quæstionibus pertinentibus ad alias materias, an liceat desiderare divitias, honores et dignitates, ut episcopatum, et similia, absoluto desiderio, cum intentione bene utendi illis bonis; nam quale est illud desiderium, talis est haec oratio. Si ergo consideremus objectum intrinsecum illius desiderii, non est malum, sed indifferens; finis autem etiam supponitur bonus; ergo ex his non potest damnari ille actus tanquam intrinsece malus. Solum ergo potest dubitari ratione periculi, quian ulla alia circumstantia intrinsece mala cogitari potest, quæ cum tali actu necessario conjuncta esse videatur, unde supponere possumus quod fiat debito tempore et loco, et convenienti modo quoad reliquas omnes circumstantias. Ratione autem

soliū periculi non videtur posse in universum damnari actus ille, tum quia tale periculum non videtur semper esse proximum et morale; tum etiam quia non videtur esse aequalē hoc periculum in omnibus hominibus; unde aliqui possunt non temere sperare se bene usuros hac opulentia divitiarum, si eis concedatur. Tum præterea quia multæ sunt actiones, vel negotiationes humanæ, ut mercatura, et similes, in quibus inest hujusmodi periculum, et nihilominus non est intrinsece malum illas exercere, et huic se committere pericula; ergo simile quid desiderare, aut petere absolute, non est per se intrinsece malum ratione periculi. (Vide Ambr., serm. 22 in Ps. 118, circa illa verba: *Appropinquet oratio mea in conspectu tuo, Domine.*)

15. *Illa bona desiderare non licet ratione periculi.* — Dico ergo hunc orandi modum non excludi a nobis tanquam per se ac intrinsece malum, sed tanquam periculosum, ac propterea vitandum. Supponimus enim, quoad habitualē dispositionem et intentionem, semper retineri animum non ita volendi hæc bona, ut, etiamsi nocitura sint animæ, sibi ea donari quis velit; nam hoc jam esset in eis ponere ultimum finem, et a fortiori nullo modo ea referre in Deum, ac verum ultimum finem, et ideo illa sic petere grave esset crimen. Unde, eo ipso quod quis appetit hæc bona cum hac affectus moderatione, ut propter bonum usum illa velit, et cum intentione ac spe cavendi periculum quod in eis est, virtualiter vel saltem habitualiter retinet animum nolendi illa. si animæ nocitura sint. Tunc ergo dici potest talis oratio habere quasi intrinsecam et innatam conditionem, ut supra notavimus; et nihilominus nunc addimus, quando oratio est de hujusmodi bonis temporalibus (quæ generali nomine superflua dici possunt), ut convenienter fiat, addendam esse aliquam expressam conditionem ex parte orantis, ad moderandum et continentendum ejus affectum. Quod si quis aliter illa petat, non statim illum damnamus, nec peccare dicimus; credimus tamen non sine periculo ita orare, et talem orandi modum esse non parvum indicium nimii affectus ad talia temporalia bona, qui raro erit vacuuus omni culpa. Quin etiam addimus petitio nem talium bonorum ex definito affectu ac desiderio, quantumvis addatur conditio, imperfectam esse; quia desiderare hæc bona temporalia non est de se perfectionis opus, cum Christus Dominus consuluerit ea relinquare et contempnere.

CAPUT XVIII.

AN ORANDO PRO TEMPORALIBUS BONIS PETAMUS A DEO ALIQUAM GRATIAM, ET PROPTER CHRISTUM.

1. *Difficultatis ratio.* — Est ad explicandum difficile in hac oratione de temporalibus bonis, quidnam a Deo petamus. Ratio difficultatis est, quia per orationem non possumus postulare a Deo dona naturæ, sed gratiæ; at hæc temporalia bona, licet sint dona Dei, non tamen sunt gratiæ, sed naturæ. Major colligitur ex Hier. et Aug., et Conciliis ac Patribus, quatenus ex oratione colligunt veritatem ac necessitatem gratiæ. Unde quia Pelagius dicebat bona opera fieri per vires naturæ, absque donis gratiæ, intulerunt Patres, ex errore Pelagi sequi non esse orandum Deum pro bonis operibus; quæ collectio non esset bona, si Deus esset orandus non tantum pro donis gratiæ, sed etiam pro donis naturæ. Hanc doctrinam Patrum supponimus ex materia de Gratia, et est clara apud Hieron., Epist. ad Ctesiphontem, et libro contra Pelagianos, fere a principio; et Augustin., lib. de Perfectione justitiae, circa finem, in ultima responsione, et lib. de Natura et grat., c. 18, et in Epist. 107, et in 90, cui subscripti ali etiam Episcopi Africæ, et in 91, quæ est responsio Innocentii, et habetur inter Epistolæ ejus, estque 25. Idem Cœlestinus, Epist. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 9. Quod autem temporalia bona non pertineant ad ordinem gratiæ, sed naturæ, videtur per se notum. Unde explicatur et augetur in hunc modum difficultas; quia hæc temporalia bona proveniunt ex naturalibus causis cum generali concursu Dei; quando ergo illa petimus, aut miraculum petimus, aut solum postulamus quod per communem cursum causarum nobis proveniant. Primum dicere nimium est, quia ordinarie, et sine peculiari inspiratione et dono fidei non sunt postulanda miracula, esetque tentare Deum, tam frequenter miraculum petere. Secundum autem nimis parum est, quia causæ secundæ necessitate quadam naturali agunt, et Deus præbet illis concursum ad modum naturæ; nam, licet per actum simpliciter liberum concurrat, tamen ex lege est quasi naturalis concursus, adeo ut sit miraculum illum suspendere. Cum autem hæc bona petimus, non solum postulamus ut Deus non auferat concursum suum, vel ne miraculose faciat ut eis privemur. Difficile ergo est declarare quid petamus; quia inter illa duo non videtur dari

CAP. XVIII. UTRUM PETENDO BONA TEMPORALIA, PETATUR ALIQUA GRATIA.

69

medium, quia immutare ordinem naturæ ad conferenda hæc bona, miraculosum est.

2. *Nonnulli dicunt temporalium bonorum collationem per generalem Dei concursum et providentiam in oratione postulari.* — In hac difficultate varii dicendi modi insinuantur ab auctoribus. Unus est, per hanc orationem solum postulari a Deo, ut ea nobis conferat suo generali concursu et providentia. Ita sentit Sot., lib. de Nat. et grat., c. 21, ad 2 arg. Gregorii, circa finem: *Petimus (inquit) a Deo pluviam, et alia benigna tempora et temporalia, quæ tamen per causas secundas solo generali adjutorio elargitur nobis.* Et hoc modo ait ibidem esse agendas Deo gratias pro quoquaque bono morali, etiamsi interdum mere naturale sit, et absque gratia fiat. Unde consequenter significat esse in oratione petendum adjutorium ad bonum opus morale, vel ad opus artis aut scientiæ, etiamsi tantum sit adjutorium naturæ, et non gratiæ. Idem sentit Vega, Opusc. de Justificatione, q. 12, ubi ait hæc temporalia, quamvis pellantur, non concedi, nisi per communem cursum naturæ, et generalem concursum Dei, et nihilominus peti debere, quia simpliciter sunt beneficia Dei, et plus ipse in eis operatur quam nos; et quamvis paratus sit ad dandum suum concursum, tamen simpliciter non debet illum ex justitia; possetque illum non dare, ideoque merito vult ut a nobis postuletur, et ut petendo recognoscamus esse hoc Dei beneficium.

3. *Objectioni occurritur.* — Quod si objiciatur hoc modo enervari rationem Patrum ex oratione sumptam contra Pelagium, responderi potest imprimis, verisimile esse Pelagium negasse non solum necessitatem gratiæ, sed etiam necessitatem concursus divini ad bona opera libera, ideoque voluisse illa omnino esse nostra, et nullo modo beneficia Dei nisi in radice, quatenus dedit naturam vel voluntatem; ita enim significat Hieronymus, dicta Epistola ad Ctesiphontem, et interdum Aug. Et ideo ex illa ratione hoc solum contendunt Hieron. et Aug., nostram voluntatem non sufficere ad opera bona; nam si sola nostra voluntas sufficeret, non esset cur oraretur Deus, ut Augustinus supra dixit; oratur ergo Deus, quia ipse est principalis auctor cujuscunq; boni. Quomodo autem sit auctor hujus vel illius boni, ex illa sola ratione discerni non potest, sed aliis principiis, vel testimoniis Scripturæ utendum est, quæ Sancti non omitunt.

4. *Ille dicendi modus non plene rem explicat.*

— Nihilominus non acquiescit animus in hoc modo dicendi. Primo, quia negari non potest quin aliquo modo infirmet rationem Patrum, filique responsio preter intentionem eorum; nam ex oratione immediate concludunt necessitatem gratiæ. Eo vel maxime, quod valde incertum est an Pelagius negaverit generalem concursum Dei; saltetque non legimus Concilia aut Patres facere in hoc magnam vim contra Pelagium, sed ut doceant et ostendant necessitatem adjutorii divini superantis naturam. Præterea ratio superior facta non parum me movet, quia non petimus a Deo solum ut præbeat generalem concursum, quem negare miraculum esset. Sicut enim non semper postulamus ut miraculum faciat, ad dandum nobis hujusmodi bona, ita non tantum postulamus, ne per miraculum nos illis privet. Item, exemplis hoc facile ostendi potest, si unusquisque per reflexionem suam recogitet qua intentione hæc petat. Quando enim peto a Deo vitæ conservationem, non solum peto ut Deus non suspendat proprium suum influxum, quo me conservat; jam enim scio Deum non esse suspensurum illum ex se, nec de hoc quisquam est sollicitus; peto ergo alium modum conservationis et protectionis Dei. Similiter quando petimus ut in bello inimici Ecclesiæ dexteræ Dei potentia conteratur, non solum petimus ut concurrat generali concursu cum nostris militibus, vel cum hostibus non concurrat, miraculo modo; nam illud prius parum est, et supponitur potius quam petatur; posterius vero nimis est inusitatum; aliud ergo petimus.

5. *Bona temporalia esse petenda ut conducent ad gratiam, docent aliqui.* — *Hic etiam dicendi modus non omnino solvit difficultatem.*

— Dicunt ergo alii bona temporalia non esse petenda a Deo, nisi quatenus ad veram gratiam pertinere possunt. Quamvis enim hæc bona secundum se spectata naturalia sint, tamen quatenus possunt esse instrumenta virtutis, et ad salutem æternam obtinendam deservire, ad ordinem gratiæ elevantur, unde sub ea ratione cadere possunt sub meritum justorum. Quia igitur hæc bona humana, sive externa, sive corporis, sive intellectus (quantum ad naturales scientias et artes), non sunt postulanda a Deo, nisi quatenus ad æternam gloriam referuntur et prosunt, ideo non pertinentur nisi sub ratione gratiæ. Sed, licet hoc ex parte verum sit, non evacuat totam difficultatem propositam; nam imprimis ut hec