

sæ. Quod autem supponat fidei fundamentum, non est contra rationem virtutis moralis, sed commune est omnibus infusis. Sed objici potest, quia virtus moralis consistit in medio, religio autem minime, quia nunquam potest homo tantum reddere Deo, quin plus debeat. Respondetur ex Divo Thoma, dicta quæst. 81, art. 5. ad 3, et Durando, 3, dist. 9, quæst. 1, ad 2, medium religionis imitari medium justitiæ, quod est æqualitatem constituere. Quia tamen non potest illam attingere, servat eam prout potest, servata proportione ad conditionem hominis et Dei, ita ut et Deum deceat, et hominis conditionem non excedat.

7. *Solutio prima, in qua asseritur piæ affectionem, moralem esse virtutem.* — Ratio dubitandi in principio posita ex dictis soluta est. Ad instantias vero factas de tribus virtutibus respondendum est. Ad primam de fide, nego habitum piæ affectionis, qui est in voluntate ad credendum, esse virtutem theologicam, quia revera ille habitus per se spectatus plus habet virtutis moralis quam theologicæ. Neque inde fit fides in ratione virtutis non esse theologicam; quia fides proprie et per se est virtus intellectualis, et sub ea ratione est virtus theologica, non secundum eas denominationes morales, quas habet ab actu voluntatis. Adde quod, sicut actus credendi, ut includit affectum et assensum, est moraliter unus actus, qui simpliciter est theologicus, quia per aliquid sui immediate attingit Deum ut objectum, ita etiam virtus fidei est suo modo moraliter una, ut constans ex habitu piæ affectionis, et luminis intellectualis; et illa est simpliciter theologica, quia per actum suum immediate attingit Deum, ut objectum. Neque quoad hoc æquiparatur illi religio; quantumcumque enim actus voluntatis cum actu intellectus per modum unius jungatur, nunquam attingit Deum ut objectum, ex vi et influxu religionis, sed solum ut terminum cultus. Nam si per actum petitionis, contemplationis, aut similem, attingitur Deus ut immediatum objectum, id semper provenit aliunde, scilicet, quia ille actus vel est fidei, vel alterius similis virtutis, ut supra tactum est, et disputando de oratione latius dicemus.

8. *Solutio secundi argumenti.* — Ad secundam difficultatem de spe, communis responsio est, virtutem spei immediate attingere Deum in se, quia ipse est summum bonum nostrum, quem nobis amamus per illam eandem virtutem, atque etiam speramus ut mer-

cedem potissimam nostrorum meritorum. Nec refert quod non speremus illum, nisi sperando simul visionem, tanquam possessionem illius boni, quia non propterea sperat Deum mediante visione, sed utrumque immediate, ut bonum possessum, et id quo possidetur. Quæ duo quasi componunt unum finem, ex formali et objetivo conflatum, ut latius in Metaphysica, et in 1. 2 traditur. Neque est simile de religione, ut dictum est, quia non Deum immediate amat, sed ut reddatur cultus Deo. Nec Deus, ut cultus, potest proprie dici immediatum objectum religionis, quia ibi involvitur denominatio ab exteriori actu religionis, qui est proximum objectum ejus, non vero Deus ipse secundum se.

9. *Solutio tertii argumenti, qua etiam ostenditur virtutem theologicam non operari in omnibus actibus qua talem.* — In tertia instantia de charitate, petitur an charitas, ut amat gloriam Deo, exerceat proprie officium virtutis theologicæ ex parte objecti quod, ita ut illud sufficiat, etiamsi per impossibile perfectior modus attingendi Deum præscindatur. Ut autem intelligatur interrogatio, est advertendum, virtutem theologicam non in omnibus actibus suis operari (ut sic dicam), quatenus theologica est, quoad objectum materiale, quia non semper operatur circa illud objectum a quo theologica denominatur; ut charitas, amando proximum, non operatur theologice, et sic de aliis. Et ratio est, quia virtus non denominatur theologica ex adæquata materia, sed ex primario objecto, quod proxime et per se attingit, quod est Deus. Hinc ergo oritur dubium, quando ex charitate amamus gloriam Deo, an ille actus possit dici proprie et formaliter theologicus, ex ea parte qua est amor benevolentiae Dei, quamvis illi solum amet bonum extrinsecum creatum, et ex illa parte, qua est amor concupiscentiæ ipsius gloriæ Dei, deficiat a ratione, et excellentia virtutis theologicæ.

10. *Resolutio subortæ dubitationis.* — In hoc ergo dubio utraque pars videtur probabilis, et facile defendi posset. Nam quod ille affectus proprie theologicus non sit, probare videtur difficultas tacta, retorquendo argumentum ab actu religionis ad actum charitatis ex similitudine rationis, quia per illum actum non attingitur Deus immediate, sed gloria Dei. Et sequendo hanc partem, manet solum argumentum. Quia vero actus ille est verus amor amicitiae, qui primo et per se fer-

tur ad personam tanquam ad objectum, ideo satis verisimile est illum actum esse theologicum, quia unit nos ipsi Deo, ut amico. Neque, hoc admissio, sequitur idem dicendum esse de actu religionis, quia licet per illum etiam velimus reddere gloriam Deo, nihilominus per illum actum non attingitur Deus, ut objectum quod amatur proprio amore amicitiae. Et propria ratio esse videtur, quia ad amorem amicitiae non sufficit velle alicui quod est ei bonum, sed necesse est velle, quatenus bonum ejus est, et propter ipsum, quomodo charitas vult gloriam Deo, vel potius vult Deum esse gloria affectum, et propter hunc specialem modum amandi dicitur immediate conjungere affectum ipsi personæ amatae, et non tantum gloriæ ejus. At vero religio vult præbere gloriam Deo, non formaliter ex affectu ad ipsam personam, neque propter ipsam, seu propter bonum ejus, sed solum propter justitiæ æquitatem et honestatem, ut supra dicebam; et ideo talis actus, formaliter et proprie loquendo, non est amor amicitiae ad Deum, nec tendit in illum, ut immediatum objectum quod, ac proinde ex vi talis actus non est religio theologica virtus. Si autem attente consideremus, hoc totum provenit ex eo, quod illemet Deus, cui amo gloriam ex charitate, est in se et propter se primario amatus per eandem charitatem, et non per religionem, et ideo in hac differentia potissime sistendum est.

CAPUT IV.

QUOMODO RELIGIO A VERA ET PROPRIA JUSTITIA DISTINGUATUR.

1. *Quæstionis status aperitur, ac prima suppositio præjacetur.* — Post comparisonem religionis cum virtutibus theologis, quibus propinquissima est, cum moralibus est conferenda, ut tandem ejus unitas, ratio et dignitas intelligatur. Suppono autem primo hic solum esse sermonem de virtutibus moralibus appetitivis, seu voluntatis, ut excludamus virtutem moralem intellectualem, ut est prudentia, quæ, cum in intellectu sit, satis claram distinctionem habet a religione, quamvis religio necessario debeat esse conjuncta prudentiæ, ut ab illa in suis actibus dirigatur, quod commune illi est cum cæteris virtutibus. De qua prudentia religiosa (ut sic dicam), an sit distincta a prudentia, prout versatur in materia aliarum virtutum, quæs-

tionem habet generalem de unitate prudentiæ, quæ ad hunc locum nihil spectat; nam, utcumque se habeat prudentia in se, et in suo esse et unitate, certum est distingui a virtute religionis, etiam prout versatur circa materiam ejus, sicut distinguitur intellectus a voluntate, quia versatur circa illam materiam sub ratione veri, religio vero sub ratione boni et honesti, secundum talem speciem honestatis.

2. *Secunda suppositio.* — Secundo, suppono nullam hic esse difficultatem de comparatione religionis ad fortitudinem vel temperantiam, sub his virtutibus includendo virtutes omnes, quæ harum partes potentiales appellantur, nam ab his omnibus differt religio, non tantum specie, sed etiam quodammodo genere. Nam virtutem moralem appetitivam generali partitione dividit S. Thomas 1. 2, quæstione 59, artic. 4, et quæstione 60, articulo 2, in duo immediata membra: unum dicit esse virtutum circa operationes, aliud circa passiones, quæ sub aliis vocibus dicuntur virtutes ad alterum, vel ad se. Quæ divisio non est dubium quin esse possit, in omni rigore, generis in species proximas et immediatas, licet quælibet illarum subalterna sit, et genus continens sub se plures species, vel etiam plura genera minus universalis, quia omnes virtutes sub illo quasi supremo genere, seu diviso comprehensæ, sunt proprie et univoce virtutes morales. Et illa prima duo membra, ratione suæ honestatis, habent inter se essentialem diversitatem, quæ ita potest explicari. Nam, sicut in accidentibus absolutum et relativum essentialiter differunt, ita in virtutibus habere honestatem per respectum ad alterum, vel solum per conformitatem ad ipsum operantem sunt differentie virtutum et honestatum valde essentielles. Unde honestates habent valde distinctas, et media diversarum rationum. Imo multi volunt etiam in subjecto differre, quia virtutes ad alterum sunt in voluntate, aliæ vero a multis creduntur esse in appetitu, de quo alias. Cum ergo religio sub priori membro virtutum ad alterum comprehendatur, ut ex supra dictis constat, et ex D. Thoma 2. 2, q. 80, fit plusquam specie, et quasi genere distingui ab omnibus aliis virtutibus, quæ ad se vel circa passiones esse dicuntur, et sub temperantia et fortitudine includuntur.

3. Atque hinc ulterius sequitur, si accipiamus illum communem conceptum virtutis moralis ad alterum, illum vere, et proprie,

ac simpliciter esse unum genus complectens eas virtutes, quæ proprie et univoce sunt ad alterum. Quæ mihi videtur esse doctrina D. Thomæ 1. 2, q. 60, art. 3, ubi in solutione ad 1, ait illam communem rationem posse appellari nomine justitiæ, et sic non esse justitiam unam specialem virtutem, et q. 61, art. 3, dicit expresse sacros Doctores et philosophos interdum loqui de virtutibus sub generalibus rationibus, et sic justitiam complecti virtutes omnes, quæ reddunt alteri debitum, ut partes subjectivas. Ratio autem est, quia omnes illæ sunt proprie ac simpliciter et univoce virtutes morales voluntatis, quæ habent inter se convenientiam essentialem in hoc, quod circa operationes ad alterum per se primo versantur; ergo ab illa convenientia possunt accipere genericam seu subalternam differentiam communem, in qua a cæteris omnibus virtutibus, quæ sunt circa passiones, generaliter differunt, inter se autem in illa conveniunt. Ergo ex illa differentia cum genere communi constituitur una species subalterna, quæ est verum et proprium genus ad omnes illas virtutes, quæ sunt ad alterum.

4. *Sub qua consideratione religio sit vera et propria justitia.* — Hoc ergo genus, quod uno simplici conceptu, id est, incomplexo habere possumus, possumus etiam simplici voce nominare. Non invenio autem vocem aliquam simplicem ad hoc genus ita significandum impositam, vel communiter usurpata. Nisi quis velit dicere ita esse accipiendum nomen justitiæ, quando generaliter sumitur, tanquam unum membrum sufficienter dividens virtutem moralem appetitivam in justitiam, fortitudinem et temperantiam; et quidquid sit de hoc usu vocis, tamen non est dubium, quin potuerit vel illa vox, vel alia similis ad illud genus significandum imponi. Quo posito, clarum est religionem esse veram et propriam justitiam, illo modo acceptam, quia essentialiter et univoce continetur, imo fortasse sub illo genere est perfectissima species, ut inferius dicam. At genus vere et proprie, ac simpliciter dicitur de specie sua; erit ergo religio, sub hac consideratione, vera ac propria justitia. Differet autem ab illa, tanquam species a genere; non enim convertitur cum illa, sed ratio talis justitiæ sic sumptæ multo universalior est, ut per se constat. Ita ergo utendo his terminis, satis clare constat propositæ quæstionis resolutio.

5. *Multiplex justitiæ divisio.* — Non

sumimus autem in titulo quæstionis nomen propriæ ac veræ justitiæ in hoc sensu, sed in ea significatione, qua philosophi morales, et Theologi, præsertim D. Thomas, pressius et rigorosius illa utuntur. Pro quo est ulterius sciendum, genus illud virtutis moralis ad alterum, quod explicuimus, subdividi posse in proxima membra, vel genera, aut species subalternas, variis modis. Nam quia ille conceptus virtutis est ad alterum, qui alter potest esse vel Deus, vel homo, ideo immediate dividi potest in virtutem, quæ est ad hominem, vel ad Deum; item quia illa virtus, quæ est ad alterum, reddit ei debitum, ideo proxime dividi potest in eam, quæ reddit debitum rigorosum, et quod legale vocant, vel debitum solum ex quadam decencia, quod vocant morale. Item quia munus hujus virtutis est constituere æqualitatem, etiam potest dividi in eam quæ tendit ad constituendam absolutam et perfectam æqualitatem, et eam quæ tantum secundum quid reddit æquale, prout potest; omissis aliis divisionibus, quæ præsentī instituto non serviunt.

6. At vero D. Thomas 2. 2, q. 61, in principio, et q. 80, indicat genus illud dividendum esse in justitiam formalem (ut sic dicam) et potentialem. Distinguit enim ibi duplices partes justitiæ: quasdam subjectivas vocat, inter quas ponit justitiam commutativam et distributivam; alias appellat potentiales, inter quas ponit religionem, gratitudinem, pietatem, et plures alias. Et in partibus subjectivis, significat servari propriam et perfectam rationem formalem justitiæ, in potentialibus autem esse tantum convenientiam aliquam cum formali justitia, cum aliquo defectu ab illius proprietate. Dum autem priores vocat partes subjectivas, significat habere genus commune, in quo vera ratio formalis justitiæ integre salvatur; et ideo vocavi hoc genus justitiam formalem. Et similiter dum alias omnes virtutes ad alterum, quæ hanc perfectionem justitiæ non attingunt, potentiales vocat, etiam sentit in alio genere proximo convenire, quod nos, ex penuria vocum, potentialem justitiam appellavimus.

7. *Justitia legalis ex doctrina D. Thomæ, est vera et propria justitia.* — In qua divisione adverto, quantum ad prius membrum, omissam videri justitiam legalem, quam vocavit generalem D. Thomæ, licet virtutem specialem esse declaret, 2. 2, q. 58, art. 5 et 6, præterquam ponit justitiam, eadem quæst. 58, art. 7, quam rursus subdividit in commu-

tativam et distributivam, quæst. 61, artic. 1. Et ideo aliqui dubitant an justitia legalis sit propriissima et formalis justitia. Sed sine dubio D. Thomas supponit esse veram et propriam, et (ut ita dicam) formalem justitiam, et perfectiorem aliis, et ideo nunquam illam ponit inter partes potentiales justitiæ; sed agens de propria justitia, prius dividit illam in generalem et particularem, ut patet ex d. quæst. 58, art. 6 et 7, et quæst. 59, art. 1, ubi simili modo dividit justitiam; et quæst. 79, art. 1, ubi explicat partes quas integrales vocat, utriusque justitiæ generalis et specialis, quatenus in communi et propria ratione justitiæ conveniunt. Eandem distinctionem habet 1. 2, q. 60, art. 3, ad 2. Unde cum 2. 2, q. 61, in principio quæstionis, et in art. 1, solum ponit duas partes subjectivas justitiæ, loquitur de justitia, quam specialem vocat; nam de priori justitia generali, seu legali, post quæstionem 58 nihil amplius ex professo tractat. De illa vero, et de tota hac re nonnulla tetigimus in speciali disputatione de justitia Dei.

8. *Justitia quæ inter homines exercetur, tres conditiones habere debet.* — Ut autem aliud membrum, et ratio totius divisionis intelligatur, quantum præsentī instituto necesse est, adverto ex D. Thomæ, in omnibus locis proxime citatis, et ex communi doctrina, cum munus et materia justitiæ sit actio per quam redditur debitum alteri, tria postulari ad quandam perfectam integritatem, et quasi consummatam rationem justitiæ, scilicet, quod verum et perfectum reddat debitum, quod cum æqualitate integre reddat, quodque alterum omnino distinctum respiciat. Unde fit ut, loquendo de justitia humana, illa dicatur et censeatur propria et perfecta justitia, in qua illa tria exacte inveniuntur: censentur autem inveniri in illa justitia, quæ inter homines versatur, sive respiciat debitum communitati, ut sic, sive debitum personæ privatae in ordine ad commutationes, sive in ordine ad distributionem cum æquitate factam. Et ideo justitia, ut dicit communem conceptum his virtutibus, vendicavit sibi nomen justitiæ propriæ, seu formalis, quæ comprehendit sub se tres justitias, legalem, distributivam et commutativam, ut tres partes subjectivas, de quibus hic amplius dicendum non est.

9. *Quæ sint partes potentiales justitiæ.* — Aliæ igitur virtutes omnes ad alterum, vocantur partes potentiales illius propriæ jus-

titæ, et sub illa consideratione censentur esse justitiæ secundum quid, quod nos significavimus per vocem illam *potentialis*, quia per quamdam imitationem justitiæ vocantur, vel quia deficiunt in aliqua ex dictis conditionibus justitiæ, ut in illa quæst. 80, late divus Thomas declarat. Addit vero in 1. 2, q. 61, art. 3, quod licet hæ partes potentiales justitiæ dicantur deficere ab illa principalitate justitiæ, nihilominus possunt habere aliunde principalitatem aliam, ratione cujus emineant. Et ego addo posse in aliqua conditione propria justitiæ habere tantum excessum et eminentiam, ut etiam in vera latitudine justitiæ emineant, dicanturque deficere a proprietate justitiæ, potius per excessum, quam per defectum, ut in secunda assertione statim explicabo.

10. *Prima assertio.* — Dico ergo primo: religio non est vera et propria justitia, sed ab illa distinguitur essentialiter, et ab omnibus partibus subjectivis sub illa contentis, atque hoc modo ponitur inter partes potentiales justitiæ. Assertio est D. Thomæ, et communis. Ratio autem est, quia ex dictis tribus conditionibus justitiæ, saltem duæ non inveniuntur cum omni proprietate in religione. Una est conditio ad alterum; nam licet homo sit res satis distincta a Deo physice seu entitative, tamen moraliter est quasi unum cum illo, quatenus est res Dei, filius et servus. Sic enim in hominibus non censetur esse inter patrem et filium, dominum et servum, tam perfecta distinctio, seu alteritas, quanta ad propriam justitiam necessaria est; idem ergo est in homine respectu Dei, ut bene notavit D. Thomas 2. 2, q. 57, art. 3, et 3 p., q. 85, art. 5. Alia conditio justitiæ, in qua maxime deficit religio, est in constituenda æqualitate: nam homo, propter infirmam conditionem suam comparatione Dei, et quia quidquid est, vel habet, totum est Dei, ideo non potest debitum Deo cum æqualitate reddere; ergo deficit religio a proprietate justitiæ. Imo concludit hæc ratio, si attentè consideretur, nullam virtutem, per quam homo reddat debitum Deo, posse esse veram ac propriam justitiam in illo sensu, quia necesse est ut in omni tali virtute duæ illæ conditiones deficiant. Unde etiam sequitur nullum actum virtutis, quo homo reddit debitum Deo, posse esse elicatum ab aliqua ex illis tribus propriis justitiis, quas inter homines esse posse diximus, quia illæ virtutes cum veram æqualitatem de se constituent,

non attingunt Deum. Et ita primo et per se differt religio a propria justitia, quod justitia propria et humana versatur inter homines, religio autem per se respicit debitum Deo.

11. *Objectio Durandi contra propositum asfertur.* — Contra hanc assertionem referri potest Durandus in 4, d. 14, q. 2, ubi vult pœnitentiam, quatenus Deo reddit satisfactionem, esse propriam justitiam, eandem nimirum commutativam, quæ inter homines versatur. Quod si verum est, inde concludi potest, illum defectum in religione inventum non obstare quominus illa sit propria justitia, et eadem cum humana. Et ratio reddi potest, quia debitum ad Deum satis rigorosum est, non minus quam ad hominem. Unde differentia illa, quod persona cui redditur debitum, sit homo vel Deus, materialis videtur, quantum spectat ad formalitatem debiti. Quod autem homo non possit reddere æquale, etiam videtur accidentarium ad essentiam virtutis; quia virtus non respicit effectum, sed affectum, ut dixit D. Thomas, dicta quæst. 81, art. 6, ad 1. Nam etiam ipsa justitia commutativa sæpe non potest solvere æquale ex defectu facultatis, et nihilominus ejusdem virtutis et honestatis actum elicit dando affectum solvendi, quantum quis potest, etiamsi non sit tantum quantum debet. Ad hoc autem etiam religio inclinatur, nam si non reddit æquale, non est ex parte affectus, sed ex impotentia subjecti, ex qua non variatur ratio virtutis. Quod si hæc duo serventur, non potest deesse sufficiens ratio ad alterum, quia verum debitum et vera solutio non potest esse nisi inter personas diversas, vel secundum rationales naturas. Et licet inter eas intercedat aliqua habitudo filii, vel servi, etc., illa est quasi materialis, et solum facit quasi metaphoricam unitatem, quæ non excludit propriissimam distinctionem et alteritatem; ergo non potest impedire proprietatem justitiæ.

12. *Confirmatur objectio ex doctrina D. Thomæ.* — Potestque hæc difficultas augeri auctoritate D. Thomæ 2. 2, q. 79, art. 1, ubi docet hæc duo, *declinare a malo, et facere bonum*, speciali quadam ratione (quam ibi explicat) esse integrales partes propriæ justitiæ generalis, vel specialis, ut in corpore articuli diserte declarat; et tamen subdit ibidem: *Ad justitiam generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, vel ad Deum, vel vitare malum oppositum.* Sentit ergo, virtutem, quæ reddit debitum Deo, esse pro-

priam justitiam, sicut justitia generalis est propria justitia, ut diximus.

13. *Objectio quoad primam partem dissolvitur.* — Respondeo, sententiam Durandi de pœnitentia esse falsam, et communiter reprobata, ut in proprio loco late ostendi. Et certe Durandus ipse non consequenter loquitur, nam in 3, d. 9, q. 1, ex eodem principio, docuerat religionem deficere a propria et perfecta ratione justitiæ; tum quia homo est aliquid Dei, cui per religionem debitum reddit; tum etiam quia non potest illi reddere æquale. Et hoc confirmatur ab eo exemplo pietatis, quæ est ad parentes; nam propter similes causas distinguitur a propria justitia. Unde ad rationem a nobis factam, libenter admittimus debitum religionis in tota latitudine sua rigorosius esse, quam debitum justitiæ commutativæ; ac subinde ex eo capite non descendere a rigore justitiæ, sed fortasse excedere, ut in sequenti assertione dicam. Nihilominus (quidquid sit de illo rigore) dico, ex hoc capite posse sufficienter distingui religionem ab omni humana justitia, ut D. Thomas in locis citatis, ex 2. 2, satis indicavit. Et ratio est, quia debitum illud ad Deum est alterius ordinis ab omni humano debito, sive respiciamus excellentiam Dei, in qua fundatur, sive dominium et superioritatem Dei in homines, sive quemcumque alium particularem titulum, in quo possit tale debitum fundari.

14. *Secunda pars objectionis expeditur.* — Unde ad aliam partem de æqualitate dicitur, quando impotentia reddendi æquale non nascitur ab intrinseco, sed ex debiti magnitudine, seu quantitate materiali, et quasi homogenea, tunc habere locum objectionem factam; secus vero esse quando impotentia ab intrinseco nascitur, id est, ex debiti excellentia, quod est alterius ordinis, et ex conditione personæ, quia vel nihil habere potest proprium respectu illius cujus est debitor, vel quia quo magis conatur reddere, eo magis crescit debitum, quia debitum est quasi transcendente respectu omnium operum talis debitoris ad talem creditorem comparati. Tunc enim impotentia reddendi æquale ostendit plane singularem naturam illius virtutis, quæ tale debitum reddit, longe diversam a justitia, quæ per se potest reddere æquale, et solum per accidens interdum non potest. Unde licet verum sit, virtutem magis respicere affectum quam effectum, tamen etiam inclinatur ad effectum proportionatum objecto,

seu debito ex natura sua talem conditionem habenti, atque ita responsum est ad ultimam partem. Nam diversa conditio ad alterum tunc confert ad variandam rationem virtutis vel justitiæ, quando ratione illius oritur diversa ratio debiti, vel intrinseca impotentia reddendi æquale, et ita contingit inter Deum et hominem, ut explicatum est.

15. *Ad D. Thomæ testimonium respondetur.* — Ad testimonium D. Thomæ, respondeo imprimis D. Thomam accepisse justitiam non proprie, sed late, ut dicitur de omni virtute, quæ versatur circa operationem, et non per se circa passiones. Hoc patet ex solutione ad 1, ubi ait, illas duas partes, *declinare a malo, et facere bonum*, quæ generales videntur, speciali ratione appropriari justitiæ, et non aliis virtutibus moralibus: *Quia aliæ virtutes morales (inquit) consistunt circa passiones; ergo intelligit partes illas appropriari justitiæ, ut adæquate distinguitur a virtutibus, quæ consistunt circa passiones, alias inadæquata esset ratio, et in rigore falsum in ea assumeret.* Unde quod in corpore articuli numeret justitiam specialem, et generalem, et religionem, gratia exempli accipiendum est; potuisset enim, si voluisset, alia adjungere, ut pietatem, quæ facit bonum reddendo debitum parenti, et declinat a contrario malo. Unde cum D. Thomas ibi dicit, ad justitiam generalem pertinere facere æquitatem in ordine ad communitatem, vel ad Deum, probabile est sumere justitiam generalem non pro sola justitia legali, alias illam confunderet cum religione, sed largius, prout includit partes potentiales justitiæ. Adde tandem ibi insinuasse D. Thomam, religionem habere quamdam majorem proprietatem justitiæ, quam habeant reliquæ virtutes annexæ rigorosæ justitiæ, ut in sequenti assertione declarabo.

16. *Secunda assertio.* — *Probatum prima pars assertionis.* — Dico ergo secundo: religio, in ratione debiti quod Deo reddit, magis rigorosa justitia est, quam ipsamet propriissima et perfectissima justitia, et quam omnes aliæ partes potentiales justitiæ, quæ extra Deum versantur, a quibus proinde essentialiter differt; unde non tantum metaphorice, sed cum quadam proprietate justitia ad Deum dici potest. Ad explicandam et probandam hanc assertionem, adverte, inter virtutes circa operationes, seu ad alterum, quæ ponuntur potentiales partes justitiæ, posse discrimen quoddam considerari; nam quædam il-

larum reddunt proprie debitum, non minus, vel interdum magis rigorosum, quam justitia propriissima: aliæ vero solum reddunt debitum large sumptum, et interdum largissime. Hoc significavit D. Thomas 2. 2, q. 80, dum distinxit duo membra illarum virtutum. Unum est earum quæ deficiunt in æqualitate, alterum illarum quæ deficiunt in ratione debiti: sub priori membro ponit primo loco religionem, secundo pietatem, tertio observantiam: sub posteriori autem membro ponit veritatem, gratitudinem, gratiam, vindictionem, prout sine injustitia fieri potest privata auctoritate, liberalitatem etiam, affabilitatem et amicitiam. Sentit ergo virtutes sub priori membro contentas non deficere a perfecta ratione debiti; imo statim declarat illas reddere debitum morale et legale, ac necessitatis: nam de cæteris in secundo membro contentis, dicit reddere debitum morale tantum. Quod ulterius subdistinguit, nam quoddam dicit esse necessarium ad honestatem virtutis, quale dicit esse in tribus illis, nempe veritate, gratitudine et vindicatione; aliud esse tantum congruentiæ, seu ad melius, ut in affabilitate et similibus, quas parum dicit habere de ratione debiti.

17. *Secundæ assertionis pars confirmatur.* — Ex hac doctrina constat, ex mente D. Thomæ religionem non deficere a proprietate justitiæ ex parte debiti. Quod autem excedat ex genere suo, probatur facile, quia excellentius est dominium divinum quam humanum, quodcumque illud sit, et gravior est injuria facta Deo quam homini, et promissio facta Deo majus debitum legale et morale inducit, quam facta homini. Confirmatur. Quia pietas proprie dicta, prout est virtus quæ reddit parentibus debitum, excedit justitiam in ratione debiti ex suo genere, nam conjunctio major ex se non debet minuere obligationem debitoris, nec jus creditoris, sed potius augere. Unde recte dixit Cajetanus 2. 2, q. 57, art. 4, inter patrem et filium non esse proprie jus, sed esse plus quam jus. Et in eadem sententiam Soto inclinatur, lib. 1 de Justit., q. 1, art. 4, ubi dixit, licet inter patrem et filium minuatur ratio justitiae, non tamen minui rationem debiti, sed augeri. Et addit (quod hic nos intendimus) multo magis hoc convenire homini respectu Dei. Et merito, nam quo major est excellentia et beneficentia Dei quam parentum, eo majus est debitum honorandi et colendi Deum, quam parentes. Et ideo dicit Christus, Luc. 4: *Si quis venit ad me, et*

non odit patrem et matrem, etc., propter me, non est me dignus. Ergo debitum quod religio respicit, superat debitum pietatis. Propter quod dixit Ambrosius, in c. 12 Luc.: *Necessitudi generis divinæ religionis pietas anteferatur.* Si ergo pietas in ratione debiti superat justitiam, multo magis superabit religio.

18. *Tertia pars assertionis stabilitur.* — Atque inde tandem efficitur, religionem superare in ratione debiti omnes alias virtutes, quæ sunt ad alterum extra Deum; nam omnes illæ inferiores sunt pietate in ratione debiti, et quia ratio sumpta ex divina excellentia de omnibus concludit. Addidi autem limitationem illam, *extra Deum*, ut abstinere a comparatione religionis cum obedientia et penitentia, quæ aliquo modo Deum respiciunt, et debitum illi reddunt, in quibus non habent locum rationes factæ, et ideo peculiari comparatione indigent, quam sequenti capite faciemus. Hinc vero satis per se constat altera pars assertionis, nimirum, distinguere religionem specie essentialiter a virtutibus omnibus, quæ versantur circa operationes ordinatas ad alterum extra Deum, ut sunt partes potentiales justitiæ; tum quia ratio debiti in omnibus est diversæ rationis, ut ostendimus; tum etiam quia, eo ipso quod Deum proxime non attingunt, differunt a religione in objecto formali, et magna ex parte in materiali.

19. *Dubium, an sit præferendum debitum religionis debito justitiæ.* — Una vero gravis et moralis difficultas ex hac comparatione oriebatur, an propter solvendum debitum ex religione, prætermittendum sit debitum ex justitia, vel ex pietate, aut alia simili virtute. Nam ex dictis videtur sequi pars affirmativa. In contrarium vero est, quia non potest quis juste omittere solutionem debiti, ut sacrificet Deo, nec patrem in necessitate relinquere, ut religiosus fiat, nec relinquere sponsam, ut votum castitatis impleat. Sed hæc quæstiones, quæ gravissimæ sunt, non sunt hic obiter transigendæ. Omittamus ergo illas in propria loca, quæ partim occurrunt in materia de voto, partim in materia de statu religioso, partim ad alios tractatus pertinent.

20. *Brevis resolutio.* — Nunc dico breviter, aliud esse loqui de obligatione negativi præcepti, aliud de affirmativi. De priori, verum est, nunquam esse agendum contra religionem, hoc est contra Dei honorem et gloriam, propter servandum vel solvendum justitiæ, vel pietatis humanæ debitum: et hoc probat

illatio facta, quia divinus honor omni rei creatæ præferendus est. De posteriori autem obligatione, dicendum est non semper esse præferendum religionis opus aliis obligationibus; nam imprimis, si religionis actus tantum sit in consilio, et alias sit obligatio necessitatis et ex præcepto, clarum est præferendam esse. Deinde præceptum affirmativum religionis non solum humanum, sed etiam divinum, quod obligat, quando aliæ circumstantiæ vel obligationes non occurrerent, cessat sæpe, et desinit obligare pro tali tempore propter obligationes alias justitiæ vel pietatis occurrentes; vel quia illæ magis urgent, et obligatio religionis potest in aliud tempus differri; vel quia, stantibus talibus obligationibus, aut circumstantiis, deest materia apta ad colendum Deum. Quia non vult Deus colibus bonis alienis, sed propriis, nec cum alterius injuria vel damno gravi: sed de hac re (ut dixi) latius in sequentibus dicemus.

21. *Religio quo modo sit propria justitia.* — Tandem ex dictis colligitur ultima pars proposita in assertionem, nimirum, religionem esse aliquo modo propriam justitiam, nam licet non sit cum illa exacta ratione, quæ in justitia humana reperitur, et explicata jam est, est tamen cum ea proprietate quæ ad metaphoram excludendam satis sit. Quod annotarunt, in 2. 2, Aragon., quæst. 58, artic. 5, post secundam conclusionem; et Salon., quæst. 57, artic. 4, et quæst. 58, artic. 5. Eamque sumo ex D. Thoma in dicta quæst. 80. Nam postquam dixit religionem (idemque est quoad hoc de pietate et observantia) non deficere a proprietate justitiæ in ratione debiti, subdit hoc debitum esse legale, *quod pertinet (ait) ad principalem justitiam*, ubi per *principalem justitiam* non intelligit solum justitiam propriissimam specialem et legalem; nam etiam religioni attribuerat, quod reddat tale debitum proprium, et (ut sic dicam) rigorosum; ergo comprehendit sub illa principali justitia omnes virtutes, quæ reddunt proprium et principale debitum; ergo religio est quædam principalis justitia, atque adeo propria justitia, licet non exacta modo jam explicato.

22. Unde insinuat divus Thomas ibi alium modum dividendi justitiam communissime sumptam pro virtute quæ versatur circa operationes ad alterum. Nam quædam est principalis et propria, ut est omnis illa quæ reddit proprium, et rigorosum debitum; alia magis metaphorica. Et utraque subdividitur,

CAPUT V.

AN RELIGIO SIT VIRTUS DISTINCTA AB OMNI VIRTUTE MORALI, QUÆ CIRCA HOMINES VERSATUR, PRÆSERTIM A DULIA.

nam propria justitia quædam est exacta et rigorosa, quæ jam vocatur simpliciter justitia; alia est, quæ deficit in ratione ad alterum, et æqualitate constituenda, et sub hoc genere primum locum tenet religio. Aliud item membrum subdividi potest in eam quæ reddit debitum morale necessarium ad honestatem morum, et in eam quæ solum habet congruitatem, seu decentiam absque necessitate. Estque consentanea hæc divisio et doctrina alteri doctrinæ divi Thomæ 1. 2, quæstion. sexagesima, art. tertio, ubi docet ex ratione debiti distinguendas esse justitias; ergo ubi in objecto virtutis ad alterum fuerit vera et propria ratio debiti, ibi salvatur propria et vera justitia, etiamsi in aliis conditionibus non attingat omnimodam æqualitatem, et proprietatem justitiæ. Ubi autem ratio debiti fuerit quasi metaphorica, erit etiam metaphorica justitia.

23. *Duæ conditiones ad rigorosam justitiam quomodo in religione reperiantur.* — Neque huic proprietati justitiæ obstant defectus illi in æqualitate constituenda, vel in respectu ad alterum, quia neuter defectus tantus est, ut excludat sufficientem proprietatem in utraque conditione, licet non cum exactissima ratione. Nam æqualitatem facit quantam potest, et quantam Deus a debitore prudentissime exigit, et hoc satis est ad propriam quamdam æqualitatem, licet non summam. Et quoad hoc juvat objectio supra facta, quod laus virtutis in voluntate, non in potestate consistat, ut dixit divus Thomas, dicta quæstione octogesima prima, articulo sexto, ad 1. Quod vero spectat ad aliam conditionem, etiam constat inter Deum et homines esse propriam habitudinem ad alterum, ut supra etiam in quadam objectione tactum est. Et licet ex aliis conditionibus minuatur hæc ratio ad alterum, id quidem satis est ut religio non sit exactissima justitia, non vero ut non sit propria, ut a metaphorica distinguitur. Denique illa conditio ad alterum in tantum necessaria est, in quantum ad verum debitum, et solutionem ejus per aliquam operationem est necessaria; ad hoc autem sufficit ille modus alteritatis, qui est inter homines et Deum, ut ex dictis constat; ergo.

1. *Prima dubitandi ratio.* — Tota difficultas hujus quæstionis consistit in explicanda distinctione virtutis religionis, ab illa virtute qua colimus Sanctos (nam de cæteris non est difficultas, ut ex dictis facile constat). Ratio autem difficultatis est, quia ex dictis sequitur virtutem religionis, qua colimus Deum, essentialiter distinctam esse a virtute, qua colimus Sanctos, quæ dulia specialiter appellatur; consequens autem videtur difficile. Sequela patet, quia dictum est religionem esse quamdam justitiam respectu Dei, quæ essentialiter distinguitur ab omni justitia propriissima, vel potentiali, quæ versatur circa operationes ad alterum creatum, qualis est dulia. Minor autem probatur primo, quia una est charitatis virtus, qua Deum et proximum diligimus; ergo una est virtus religionis, qua Deum et proximum colimus. Probatur consequentia, quia sicut diligitur Deus per se, et homo propter Deum, ita etiam colitur Deus propter se, et Sancti propter Deum; vel sicut coli possunt Sancti propter suam sanctitatem creatam, ita etiam possunt amari propter virtutem creatam ac supernaturalem quam in se habent; ergo sicut est una charitas ad Deum et Sanctos, ita et una religio. Secundo, fieri potest argumentum de virtute obedientiæ, nam una est tantum virtus, per quam Deo et hominibus superioribus nobis obedimus; ergo est etiam una virtus, qua utrosque colimus; sed per duliam colimus superiores homines; ergo religio non est alia virtus ab illa.

2. *Marsilii sententia, existimantis eadem nos virtute colere Deum et Sanctos.* — Circa hanc difficultatem, Marsil., in 3, quæst. 8, art. 1, ad 1, opinatur eandem esse virtutem, qua colimus Deum et Sanctos, licet diversa nomina habeat, secundum inadæquatos conceptus suos, nam prout colit Deum, vocatur religio; prout Sanctos, vocatur dulia; sicut etiam eadem dulia vocatur hyperdulia, prout colit quosdam excellentes Sanctos. Et juxta hanc sententiam, facilis est responsio ad primam difficultatem, concedendo totum quod inferitur. Imo ex illa difficultate fortasse nata est hæc opinio, argumento sumpto a paritate