Art. V. *An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario?* Pag. 66
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur.* ibid.
§. II. *Alia difficultas expeditur.* 67
§. III. *Corollaria ex dictis.* 68
Art. VI. *Utrum ignorantia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundum quid?* ibid.
Art. VII. *Utrum ignorantia causset involuntarium?* 69
§. I. *Præmittenda ad resolutionem quæsiti.* ibid.
§. II. *Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.* 70
§. III. *Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur.* ibid.
§. IV. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. V. *Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.* ibid.
§. VI. *Solvuntur argumenta in contrarium.* 71

DISPUTATIO II.

De voluntario libero. ibid.
Art. I. *An in statu innocentiæ & naturæ lapsæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?* ibid.
§. I. *Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique Hæreticorum errores refelluntur.* ibid.
§. II. *Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentiæ habuisse libertatem indifferentiæ.* 72
§. III. *Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu naturæ lapsæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter ostenditur.* ibid.
§. VI. *Solvuntur objectiones.* 73
Art. II. *An & qua libertas ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum requiratur?* 74
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 75
Art. III. *An & qua indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertinet?* 76
§. I. *Statuitur prima conclusio, & auctoritate D. Thomæ falcitur.* ibid.
§. II. *Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.* 77
§. III. *Conclusio variis rationibus demonstratur.* ibid.
§. IV. *Corollaria ex dictis.* 78
§. V. *Alia difficultas resolvitur.* ibid.
§. VI. *Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur.* 80
§. VII. *Aliud Jansenii fundamentum destruitur.* 81
§. VIII. *Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta exponuntur.* 82
§. IX. *Solvuntur fundamenta Jansenii ex ratione petita.* 83
§. X. *Responsio ad objectiones Vincentianas.* 85

DISPUTATIO III.

De circumstantiis humanorum actuum. 86
Art. unic. *Quid, & quot sint circumstantiæ humanorum actuum?* ibid.

DISPUTATIO IV.

De simplici volitione. 87
Art. I. *An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?* ibid.
§. I. *Conclusio negativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. II. *An bonitas finis sit non solum objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum?* 88.
§. I. *Sententia negans, ut probabilior eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 89
§. III. *Corollaria ex dictis.* ibid.

DISPUTATIO V.

De motivo voluntario. 90
Art. I. *An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad specificationem, & seipsam, ac ceteras potentias, quoad exercitium moveat?* ibid.
§. I. *Prima difficultas resolvitur.* 91
§. II. *Alia difficultas expeditur.* ibid.
Art. II. *An in prima volitione finis voluntas seipsam moveat?* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis difficultas proponitur.* ibid.
§. II. *Difficultas proposita resolvitur.* 92
§. III. *Solvuntur objectiones.* 93

DISPUTATIO VI.

De modo quo voluntas movetur. ibid.
Art. I. *Utrum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis?* 94
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 95
Art. II. *An voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveatur a Deo?* 96
§. I. *Mens D. Thomæ aperitur.* ibid.
§. II. *Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur.* 97
§. III. *Aliis testimoniis ejusdem S. Doctoris mens amplius declaratur.* 98
§. IV. *Juxta D. Thomam, Deus non solum præmovet, sed etiam prædeterminat causas secundas.* ibid.
§. V. *Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.* 99
§. VI. *Testimonia Scripturæ, & SS. Patrum.* 100
§. VII. *Ratio generalis desumpta, ex subordinatione & dependentia causæ secundæ a prima.* 101
§. VIII. *Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis.* 103
§. IX. *Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates.* 104
§. X. *Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ.* 105
§. XI. *Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficientia gratiæ desumpta.* 106
§. XII. *Corollaria notatu digna.* 107
§. XIII. *Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus a S. Joseph nobis objicit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat.* ibid.
§. XIV. *Alia D. Thomæ testimonia exponuntur.* 109
§. XV. *Alia argumenta solvuntur.* 111
§. XVI. *Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam.* 113

DISPUTATIO VII.

De Fruitione. 114
Art. unicus. *Quid sit Fruitio?* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Corollaria ex dictis.* 115

DISPUTATIO VIII.

De Intentione. ibid.
Art. unicus. *Cujus potentiæ actus sit intentio, & quadnam illius objectum?* ibid.

DISPUTATIO IX.

De Electione. 116
Art. I. *Utrum electio sit actus voluntatis, vel intellectus?* ibid.
§. I. *Difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 117
Art. II. *De quibus sit electio?* ibid.
Art. III. *Utrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minus, vel saltem æquale?* 118
§. I. *Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.* ibid.
§. II. *Sententia negativa præfertur.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones.* 119
Art. IV. *An suppositis efficaci & absoluta intentione finis, si unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur?* 120

DISPUTATIO X.

De Consilio & Consensu. 121
Art. I. *Utrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententia intellectum includat?* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis difficultas proponitur, & resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 122
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* ibid.
Art. II. *An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus?* 123

DISPUTATIO XI.

De usu & imperio. ibid.
Art. I. *An in nostra voluntate reperiatur usus post electionem, qui sit actus distinctus ab illa.* ibid
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione suadetur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 124
Art. II. *Utrum detur imperium in homine respectu suarum operationum?* 125
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 126
Art. III. *Utrum imperium sit actus rationis, & quis?* 127
§. I. *Prima difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Alia difficultas expeditur.* 128
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. IV. *An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium?* 129
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 130
Art. V. *Utrum omnes actus & motus qui sunt in homine, possint subdi imperio rationis?* ibid.
§. I. *Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.* ibid.
§. II. *Quatuor conclusionibus difficultas resolvitur.* ibid.
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* 131

TRA-

TRACTATUS III.

De moralitate actuum humanorum. Pag. 131

DISPUTATIO I.

De moralitate in communi. 132
Art. I. *Quid sit moralitas actuum humanorum, quidve addat supra libertatem?* ibid.
§. I. *Referuntur sententiæ, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 133
§. III. *Corollaria ex dictis.* ibid.
Art. II. *Qua sint regula moralitatis?* 135
§. I. *Duæ regulæ moralitatis explicantur.* ibid.
§. II. *Solvitur objectio Scoti.* ibid.

DISPUTATIO II.

De speciebus moralitatis. 136
Art. I. *In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?* ibid.
§. I. *Referuntur sententiæ, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 137
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* ibid.
Art. II. *Utrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?* 138
§. unicus. *Solvuntur objectiones.* ibid.

DISPUTATIO III.

De principiis moralitatis. 139
Art. I. *An prima & specifica moralitas in actibus humanis ex objecto desumatur?* ibid.
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Præcipua objectiones solvuntur.* ibid.
Art. II. *Utrum omnis actus humanus, tam internus, quam externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem desumat a circumstantiis?* 141
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 142
Art. III. *An actus humani desumant a fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto?* 144

DISPUTATIO IV.

De Concursu multiplici moralitatis in eadem actu. ibid.
Art. I. *Utrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, puta bonitatem ex subjecto & malitiam ex fine operantis, vel e contra?* 145
§. I. *Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 146
Art. II. *An possit idem Actus moralis habere duplicem speciem, qua simul sit bona, vel simul mala?* 148
Art. III. *A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine?* 150
§. I. *Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 151

DISPUTATIO V.

De indifferentia ad bonitatem & malitiam. 152
Art. unicus. *Utrum detur aliquis actus humanus, qui non solum ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium, sit indifferens?* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.* ibid.
§. II. *Prima sententia rejicitur.* ibid.
§. III. *Alia difficultas resolvitur.* 153
§. IV. *Alia ratio D. Thomæ exponitur.* 154
§. V. *Præcipuæ objectiones solvuntur.* 155

DISPUTATIO VI.

De moralitate actus interioris. 157
Art. I. *An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis.* ibid.
§. I. *Prima difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Secunda difficultas excluditur.* 158
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. IV. *Tertia difficultas expeditur.* 159
§. V. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. II. *Utrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ, non solum in volito formali, sed etiam in volito materiali?* 160
§. I. *Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 160

DISPUTATIO VII.

De moralitate actus exterioris. 161
Art. I. *An Actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus?* ibid.
§. I. *Conclusio negativa statuitur.* 163
§. II. *Præcipua objectiones solvuntur.* ibid.
Dissertatio Theologica de conscientia Probabili, seu de opinionum Probabilitate, contra intolerabiles nevorum Casuistarum laxitates & nimium Jansenianorum rigorem. 165
Art. I. *Quid & quotuplex sit conscientia?* ibid.
Art. II. *An liceat sit sequi opinionem minus probabilem, favorem libertati, in concursu probabilioris, qua favet præcepto?* 167
§. I. *Præmittenda ad resolutionem quæstionis.* ibid.
§. II. *Conclusio negativa statuitur, ac triplici ratione suadetur.* 168
§. III. *Eadem veritas ratione morali suadetur.* 170
§. IV. *Aliud argumentum morale.* 171
§. V. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. III. *An in concursu duarum opinionum æque probabilium, tutior semper sit eligenda?* 173
Art. IV. *Utrum auctoritas unius tantum Doctoris sufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam?* 174
§. I. *Conclusio negativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 175
Art. V. *Probabilitatum monstra.* 176
§. I. *Assertiones Caramuelis referuntur ac refelluntur.* ibid.
§. II. *Tamburini laxitates reprobantur.* 180
§. III. *Alia probabilitatum monstra confutantur.* 183
§. IV. *Corollarium notatu dignum.* 188
§. V. *Casuistarum Apologia a Sorbona & Gallia Episcopis & tandem a summo Pontifice reprobatur.* 189
Art. VI. *Jansenianorum rigor, & in materia de probabilitate, turpigitur & temperatur.* 190
§. I. *Referuntur ac refelluntur singularis cujusdam sententia.* ibid.
§. II. *Arcana Jansenianæ doctrinæ radix detegitur, & extirpatur.* 192
§. III. *Convelluntur præcipua fundamenta Jansenii.* ibid.
§. IV. *Diluuntur præcipua argumenta VVendrochii.* 195
§. V. *Alia VVendrochii argumenta solvuntur.* 196

TRACTATUS IV.

De virtutibus & donis. 197

DISPUTATIO I.

De natura virtutis. 198
Art. I. *Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis?* ibid.
§. I. *Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur?* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 199
Art. II. *An virtus humana sit habitus operativus, & qua sit ratio ex parte actus, ad quam per se concurrit?* ibid.
§. I. *Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.* 200
§. II. *Solvuntur objectiones.* 201
Art. III. *Quomodo virtus sit definienda?* ibid.

DISPUTATIO II.

De subjecto virtutum. 202
Art. I. *Utrum intellectus & sensus interni possint esse subjectum virtutum?* ibid.
Art. II. *Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes proprie dictæ?* 203
§. I. *Sententia D. Thomæ suadetur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 204
Art. III. *Utrum in voluntate ponenda sit virtus non solum in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii suppositi?* 205
§. I. *Triplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 206

DISPUTATIO III.

De distinctione virtutum. 207
Art. I. *De virtutibus intellectualibus.* ibid.
Art. II. *De virtutibus moralibus.* ibid.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infusis. 208
Art. I. *An detur in nobis virtutes morales per se infusæ?* ibid.
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur, & auctoritate Scripturæ, SS. Patrum, & Concilii Viennensis firmatur.* ibid.
§. II. *Rationibus Theologicis eadem veritas suadetur.* 209
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. IV. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* 211
Art. II. *An virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, in appetitu sensitivo subjectentur?* ibid.

DISPUTATIO V.

De proprietatibus virtutum. 212
Art. I. *Utrum virtutes consistant in medio?* ibid.
Art. II. *An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?* 213
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimoniis illustratur.* ibid.
§. II. *Eadem veritas duplici ratione suadetur.* 214
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. III. *Utrum virtutes morales acquisitæ, sint necessario connexæ cum caritate?* 215
§. I. *Referuntur sententiæ, & vera eligitur.* 216
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.

Art. IV.

1080047238

241
~~241~~
E#4E#91
7

CLYPEUS THEOLOGIÆ THOMISTICÆ,

AUCTORE REV. PATRE

JOANNE BAPTISTA GONET

BRITERRENSI, ORDINIS FF. PRÆDICATORUM, Provinciæ Tolosanæ, STRICTIORIS OBSERVANTIÆ, in Academia Burdigalensi Antecessore.

TOMUS TERTIUS,

CONTINENS TRACTATUS

DE BEATITUDINE, ET ACTIBUS HUMANIS, eorumque Moralitate, de Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec non Dissertationem Theologicam de Probabilitate.

EDITIO AD EXEMPLAR

AB AUCTORE RECOGNITUM EXCUSA, *variis Tractatibus aucta, novo etiam ordine, ac plurimis Sanctorum Patrum Sententiis illustrata, ceterisque emendatior.*

Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria
37990

VENETIIS,
EX TYPOGRAPHIA BALLEONIANA.
MDCCLXXII.

SUPERIORUM PERMISSU.

54744

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

BX1750
G58
1772
V.3

FONDO BIBLIOTECA PUBLICA
DEL ...DO DE NUEVO LEON

INDEX ARTICULORUM TOMI TERTII.

Secunda pars Clypei Theologiæ Thomisticæ. Pag. 1

TRACTATUS I.

De ultimo fine hominis, ejusque beatitudine. 2

DISPUTATIO I.

De ultimo fine hominis. ibid.
Art. I. Utrum homini conveniat agere propter finem? ibid.
Art. II. Utrum omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem? ibid.
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis. ibid.
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ. 3
§. III. Resolvitur difficultas. 4
§. IV. Tractatus objectiones solvuntur. 5
Art. III. An bruta operentur propter finem, movendo se in illum? 6
§. I. Præmittitur quod fere apud omnes est certum, & referuntur sententiæ. ibid.
§. II. Conclusio negativa statuitur. ibid.
§. III. Solvitur objectio in contrarium. 7
Art. IV. Utrum Deus agat propter finem? 8
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur. ibid.
§. II. Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur. 9
Art. V. Utrum finis intermedius vere & proprie habeat rationem finis? 10
§. I. Conclusio affirmativa statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. ibid.
Art. VI. Utrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquates? 11
§. I. Præmranda. ibid.
§. II. Statuitur prima conclusio. 12
§. III. Statuitur secunda conclusio. 13
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur. ibid.
§. V. Aliud argumentum dissolvitur. 14
Art. VII. Utrum quicumque velit homo, velit propter ultimum finem? ibid.
§. I. Quibusdam præmissis difficultas proponitur. ibid.
§. II. Resolvitur difficultas proposita. 15
§. III. Solvuntur objectiones. 16

DISPUTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis. 17
Art. I. In quo consistat beatitudo objectiva hominis? 18
§. I. Beatitudo non consistit in bonis fortunæ. ibid.
§. II. Beatitudo in hominis corpore consistere nequit. ibid.
§. III. Beatitudo in bonis animæ sola non est. 19
§. IV. In ullis bonis creatis, vera hominis beatitudo consistere potest. ibid.
§. V. Solvuntur objectiones. 20
Art. II. An Deus ut unus sit sufficiens ad suis beatificandum, ita quod, si per impossibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret? 21
§. I. Conclusio negativa statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 22

DISPUTATIO III.

De essentia beatitudinis formalis. 23
Art. I. Utrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & a Beato elicita? 24
§. I. Rejicitur prima sententia. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 25
§. III. Secundus dicendi modus refellitur. ibid.
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium. ibid.
§. V. Tertia sententia impugnatur. 26
§. VI. Respondetur argumentis adversæ sententiæ. ibid.
§. VII. Nominalium error proscribitur. ibid.
§. VIII. Nominalium argumenta solvuntur. 27
§. IX. Solvuntur alia instantiæ contra secundam partem conclusionis. 28
Art. II. Utrum beatitudo essencialiter consistat in operatione intellectus, vel voluntatis, aut utriusque? 29
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ. ibid.
§. II. Primus dicendi modus refellitur. 30
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur. ibid.
§. IV. Opinio Scoti rejicitur. 31
§. V. Sententia D. Thomæ stabilitur. 32
Digressio brevis, ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfecte satiari. 34
Art. III. Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ. 36

§. I. Præcipuum Scoti argumentum diluitur. ibid.
§. II. Alia argumenta solvuntur. 38

DISPUTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis. ibid.
Art. I. An Beati necessario diligant Deum quantum ad exercitium. ibid.
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 39
Art. II. A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quæ Beati de Deo clare viso, ut bono sibi proprio delectantur? 40
§. I. Vera sententia statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 41
Art. III. Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ? ibid.
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur. ibid.
§. II. Duplici conclusione difficultas resolvitur. ibid.
§. III. Solvuntur objectiones. 42
Art. IV. Utrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco? 43
§. I. Conclusio affirmativa statuitur. ibid.
§. II. Corollarium notatu dignum. 44
Art. V. Utrum de potentia Dei absoluta posset cum visione, aut amore beatifico peccatum actuale, vel saltem habituale compati? ibid.
§. I. Prima difficultas resolvitur. 45
§. II. Alia difficultas expeditur. ibid.
§. III. Solvuntur objectiones. 46

DISPUTATIO V.

De dotibus & aureolis Beatorum. 47
Art. I. Quot, & quæ ponenda sint dotes in anima beata, & an illa sint habitus vel operationes? ibid.
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum. ibid.
§. II. Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur. 47
§. III. Corollarium notatu dignum. 48
§. IV. Solvuntur objectiones. 49
Art. II. Quatuor dotes corporis glorioſi explicantur. ibid.
§. I. Prima dos corporis glorioſi. ibid.
§. II. Secunda dos corporis glorioſi. ibid.
§. III. Tertia dos corporis glorioſi. 50
§. IV. Quarta dos corporis glorioſi. ibid.
Art. III. De Aureolis Beatorum. 51
Art. IV. De fruitionibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur? 52
§. I. Prima difficultas resolvitur. ibid.
§. II. Alia difficultas expeditur. 53
§. III. Tertia difficultas elucidatur. ibid.

DISPUTATIO VI.

De adoptione Beatitudinis. ibid.
Art. I. Utrum anima Justorum a corporibus separata, & plene purgata, statim consequantur beatitudinem? ibid.
§. I. Conclusio affirmativa statuitur. 54
§. II. Solvuntur objectiones. ibid.
Art. II. Utrum beatitudo semel adepta possit amitti? 55
§. I. Conclusio affirmativa statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 56

TRACTATUS II.

De actibus humanis. 57

DISPUTATIO I.

De voluntario & involuntario. ibid.
Art. I. Quid & quotuplex sit voluntarium, & an non solum in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur? 58
Art. II. An ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quam in necessariis. ibid.
§. I. Vera sententia statuitur. ibid.
§. II. Solvuntur objectiones. 59
Art. III. Utrum ut emissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui emittitur. 60
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis. ibid.
§. II. Conclusio affirmativa statuitur. ibid.
§. III. Solvuntur objectiones. 61
Art. IV. An violentia seu coactio possit a Deo inferri voluntati? 62
§. I. Quid sit violentum, breviter explicatur. ibid.
§. II. Prima difficultas resolvitur. 63
§. III. Secunda difficultas expeditur. 64
§. IV. Tertia difficultas elucidatur. 65
§. V. Corollaria notatu digna. ibid.

GONET

THEOL

3

BX1750
G58
1772
V.3
c.1

241

Art. IV. *Qua docet D. Thomas de æqualitate & de ratione virtutum, breviter expenduntur.* Pag. 217
DISPUTATIO VI.
De donis Spiritus Sancti. ibid.
Art. I. *Utrum dona Spiritus Sancti sint habitus, a virtutibus etiam infusis distincti?* ibid.
§. I. *Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones contra secundam conclusionem.* 219.
§. IV. *Corollaria notatu digna.* ibid.
Art. II. *De donis Spiritus Sancti in particulari.* 220

TRACTATUS V.
De vitiis & peccatis. 222
DISPUTATIO I.
De natura vitii & peccati. ibid.
Art. I. *Utrum vitium proprie & directe contrarietur virtuti?* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 223
Art. II. *Utrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquisita, quam quæ infusis opponuntur, sint contra naturam hominis?* 224
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 225
Art. III. *Utrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat simpliciter habitum vitiosum?* 226
Art. IV. *Utrum sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam?* 227
§. I. *Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Præcipua objectio solvitur.* 228
Art. V. *Utrum sit essentiale peccato quod sit injuria seu offensa Dei?* ibid.
DISPUTATIO II.
De distinctione peccatorum. 229
Art. I. *Quæ sint præcipuæ species, seu divisiones peccati?* ibid.
Art. II. *Utrum distinctio specifica peccatorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?* 230
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones.* 231
DISPUTATIO III.
De peccato commissionis & omissionis. ibid.
Art. I. *Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis.* ibid.
§. I. *Præmittuntur quæ fere apud omnes sunt certa.* 232
§. II. *Resolutio difficultatis propositæ.* 233
§. III. *Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ videntur adversari nostræ sententiæ.* 235
§. IV. *Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur.* 237
§. V. *Alia argumenta solvuntur.* ibid.
Art. II. *An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni alia physica voluntaria, qui sit causa vel occasio illius?* 238
§. I. *Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.* ibid.
§. II. *Eadem veritas ratione fundetur.* ibid.
§. III. *Præcipua objectiones solvuntur.* 240
Art. III. *An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis, sit in se malus, & habeat aliam malitiam a malitia omissionis?* 242
§. I. *Statuitur prima conclusio.* ibid.
§. II. *Secunda conclusio stabilitur.* 243
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. IV. *Corollaria notatu digna.* 244
Art. IV. *An omittens ex causa voluntaria, peccet non solum quando opponit causam, sed etiam quando de facto omittit?* ibid.
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 245
Art. V. *Utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris?* 246
DISPUTATIO IV.
De comparatione peccatorum ad invicem. 247
Art. I. *Utrum omnia peccata sint connexa?* ibid.
Art. II. *Utrum omnia peccata sint paria?* 248
Art. III. *Unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?* 249
DISPUTATIO V.
De subjecto peccatorum. 252
Art. I. *Utrum non solum in voluntate, sed etiam in aliis potentiis a voluntate motis sit formaliter & intrinsece peccatum?* ibid.
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. II. *Utrum peccatum veniale possit esse in solo appetitu sensitivo, seclusa omni motione voluntatis?* 253
§. I. *Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 255
Art. III. *Utrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia?* 256
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 257
DISPUTATIO VI.
De causis peccatorum. ibid.
Art. I. *An, & qua ignorantia sit causa peccati?* ibid.
§. I. *Multiplex ignorantiæ divisio.* ibid.
§. II. *Resolutio difficultatis propositæ.* 258
Art. II. *Utrum quæties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu?* 259
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. III. *Utrum Deus directe vel saltem indirecte possit dici causa peccati.* 261
§. I. *Duplici conclusione difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 262
DISPUTATIO VII.
De peccato originali. 263
Art. I. *An sit peccatum originale?* 264
§. I. *Error Pelagii proscribitur.* ibid.
§. II. *Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur.* 265
Art. II. *An & quomodo peccatum originale voluntarium sit?* 266.
§. I. *Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur argumenta initio proposita.* 267
Art. III. *Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?* 268
Art. IV. *An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem.* 269.
§. I. *Sententia affirmans ut probabilior eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* 270
Art. V. *In quo essentia peccati originalis consistat?* 271
§. I. *Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.* ibid.
§. II. *Absurda vel improbabiles quorundam Catholicorum sententiæ excluduntur.* 272
§. III. *Quorundam recentiorum Thomistarum sententia confutatur.* ibid.
§. IV. *Vera sententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.* 274
§. V. *Rationes Theologicæ exponuntur.* ibid.
§. VI. *Præcipua objectiones solvuntur.* 276
§. VII. *Solvitur difficile argumentum.* 277
Art. VI. *In quo subjiciatur originale peccatum.* 278
§. I. *Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. VII. *An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?* 279
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Prima sententia rejicitur ut communis Scripturæ & SS. Patrum.* ibid.
§. III. *Rationes Theologicæ expenduntur.* 280
§. IV. *Præcipuæ objectiones solvuntur.* ibid.
§. V. *Refellitur opinio Bellarmini.* 282
§. VI. *Sententia Catharini confutatur.* ibid.
§. VII. *Solvuntur objectiones.* 283
§. VIII. *Corollaria notatu digna.* ibid.
DISPUTATIO VIII.
De effectibus peccati. 284
Art. I. *An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel aliter corrumpatur per peccatum?* ibid.
Art. II. *Utrum mors, morbi, & cætera alia miseria corporales, sint effectus peccati originalis.* 285
Art. III. *Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale?* 285
§. I. *Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Confutantur tres prima sententia, & quarta statuitur.* ibid.
§. III. *Præcipuæ objectiones solvuntur.* 287
Art. IV. *Utrum peccatum non solum maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat?* 289
Art. V. *An peccatum secundum se, seu secundum malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?* 290
Art. VI. *Utrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat?* 291
Art. VII. *An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ra-*

tione conjunctionis, cum mortali, pœna æterna puniatur? Pag. 293
Art. VIII. *Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?* 294
DISPUTATIO IX.
De peccato mortali & veniali. 296
Art. I. *An veniale peccatum natura sua distinguatur a mortali; & qua sunt vera ac præcipua unius ab altero differentia?* ibid.
§. I. *Præmittuntur quæ fere apud omnes sunt certa, & referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Statuitur prima conclusio, & ostenditur, peccatum veniale natura sua a mortali distingui.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones.* 297
§. IV. *Secunda difficultas resolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina exponuntur.* 298
§. V. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* 299
Art. II. *An ille qui mortaliter peccat ultimum finem in creatura constituat?* 300
§. I. *Conclusio affirmativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 301
§. III. *Sed quædam instantia.* 302
Art. III. *Utrum peccatum veniale in homine justo habitualiter referatur in Deum?* 303
Art. IV. *Quem finem ultimum aliis intendat ille qui venialiter peccat?* ibid.
Art. V. *Utrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter; idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis; & an idem etiam dicendum sit de Angelo?* 305
§. I. *Quibusdam præmissis, referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Vera sententia triplici conclusione explicatur.* ibid.
§. III. *Præcipua objectiones solvuntur.* 307
§. IV. *Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones.* ibid.
Art. VI. *Utrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ?* 308
§. I. *Quibusdam præmissis, referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.* ibid.
§. III. *Duabus aliis rationibus desumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur.* 309
§. IV. *Ultima ratio nostræ conclusionis exponitur.* 310
§. V. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. VII. *Utrum quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque petitam venialiter cum solo originali esse non posse?* 311
§. I. *Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 314
§. III. *Solvitur difficile argumentum.* 315
§. IV. *Alia difficultas expeditur.* 316

TRACTATUS VI.
De Legibus. 318
DISPUTATIO I.
De lege in communi. 319
Art. I. *Utrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem.* ibid.
§. I. *Quibusdam præmissis referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Sententia D. Thomæ præfertur.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones.* 320
§. IV. *Corollarium notatu dignum.* ibid.
Art. II. *Utrum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur?* ibid.
§. I. *Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 322
§. III. *Corollaria præcedentis doctrinæ.* 323
Art. III. *Apud quos resideat potestas legislativa?* ibid.
Art. IV. *Utrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi?* 324
§. I. *Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* 325
Art. V. *Quanam sit legis divisio?* ibid.
Art. VI. *Officia, effectus, & alius legis, breviter expenduntur.* 326
DISPUTATIO II.
De lege æterna. 327
Art. I. *An, & quid sit lex æterna.* ibid.
§. I. *Duplici conclusione veritas declaratur.* ibid.
§. II. *Corollaria notatu digna.* ibid.
Art. II. *Utrum lex æterna sit vere & proprie lex?* 328
DISPUTATIO III.
De lege naturali. 329
Art. I. *Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter constet?* 330
§. I. *Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Rejiciuntur tres prima sententia, & quarta statuitur.* ibid.
§. III. *Solvuntur objectiones.* 331
§. IV. *Corollaria notatu digna.* 332
Art. II. *Utrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ?* ibid.
§. I. *Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 333
Art. III. *An possit dari ignorantia invincibilis juris naturalis, seu præceptorum legis naturæ?* ibid.
§. I. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. IV. *Utrum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, & interpretationem, vel epikiam?* 336.
§. I. *Quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 338
§. III. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* 339
DISPUTATIO IV.
De lege humana. ibid.
Art. I. *An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat?* ibid.
Art. II. *Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?* 341
Art. III. *An ut lex humana obliget, requiratur consensus seu acceptatio populi?* 342
§. I. *Conclusio negativa statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 343
DISPUTATIO V.
De potestate legis humanæ. ibid.
Art. I. *Utrum lex humana possit obligare ad actus internos.* ibid.
I. I. *Quibusdam præmissis referuntur sententia.* ibid.
§. II. *Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.* 344
§. III. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. II. *Utrum leges humanæ tam civiles, quam Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum?* 345
§. I. *Vera sententia duplici conclusione statuitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. III. *An lex humana obligare possit sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget?* 347
Art. IV. *An lex humana obliget ad sui observationem, cum dispendio vitæ?* 348
§. I. *Referuntur sententia, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* 349
Art. V. *Quinam legibus humanis teneantur?* 350
§. I. *Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.* ibid.
§. II. *Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur.* ibid.
§. III. *Ultima difficultas expeditur.* 351
§. IV. *Corollaria notatu digna.* ibid.
DISPUTATIO VI.
De Lege pœnali. ibid.
Art. I. *An & quotuplex dari possit lex pœnalis.* ibid.
Art. II. *An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante Judicis sententiam.* 352
§. I. *Quibusdam præmissis referuntur sententia, & vera eligitur.* ibid.
§. II. *Solvuntur objectiones.* ibid.
Art. III. *Utrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis, post judicis sententiam?* 354
§. I. *Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.* ibid.
§. II. *Corollarium præcedentis doctrinæ.* ibid.
DISPUTATIO VII.
De Consuetudine. 355
Art. I. *Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?* ibid.
DISPUTATIO VIII.
De Privilegiis. 356
Art. I. *Quid & quotuplex sit privilegium?* ibid.
Art. II. *De cessatione privilegiorum.* 357
DISPUTATIO IX.
De Legum interpretatione. 358
Art. unicus. *De variis modis interpretandi leges humanas, præcipue de epikia.* ibid.
DISPUTATIO X.
De Legum mutatione. 359
Art. I. *Quid sit dispensatio, & an ea in legem humanam cadere possit?* ibid.
Art. II. *An, & a quo, & quibus modis, lex humana abrogari possit?* 360
DISPUTATIO XI.
De Lege Divina veteri. 361
Art. I. *Utrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit?* 362.
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur.* ibid.
§. II. *Statuitur secunda conclusio, & legis veteris utilitas declaratur.* 363

§. III.

Index Titulorum Tomi tertii.

§. III. *Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.* Pag. 363
Art. II. *An lex vetus fuerit a Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit?* 364
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse a Deo datam, & omnia illius præcepta fuisse a Deo instituta.* ibid.
§. II. *Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo, lex Mosaica data fuerit, breviter declaratur.* 365
Art. III. *Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?* ibid.
Art. IV. *An, & quando lex vetus abrogata sit?* 366
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur.* ibid.
§. II. *Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.* 367
Art. V. *Utrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?* 368

DISPUTATIO XII.

De lege Divina nova. 369
Art. I. *Utrum lex nova a Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?* 370
Art. II. *Quomodo lex nova differat a veteri?* ibid.

SECUNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO UT ULTIMO FINE.

PRÆFATIO.

Est (benevole Lector) præsentis Tractatus notitia, ut fortius animum tuum ad sui affectum debeat allicere. Si enim cujus delectat amor, nequeat non grata esse scientia, si nihil ardentius cupiant homines, quam quæ via commodius & tutius ad felicitatem ducat, cognoscere, si Augustinus totam nobis addiscendi rationem, recte ad unum finis amorem reduxit, si denique sacra felicitatis traditio, porta est (ut loquitur Jamblicus) ad ipsum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipso consortium, portam hanc cælestem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, secutum ad felicitatis tuæ locum iter ostendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum. Vivere omnes beate volunt (*dicebat olim Gentilis Seneca lib. de vita beata c. 1.*) sed ad prævidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ esse debeat, veteres longo licet studio & labore quæsierint Philosophi, per densas tamen infidelitatis sua tenebras palpantes, delusi sunt; sola nimirum pro vero bono felicitatis larva inaniter comprehensa. Hinc illa ad beatitudinem via, quas omnis illorum disciplina moralis demonstravit, devia quædam sunt (ait Boetius)* nec perducere eo quemquam valent, ad quod se perducturæ esse promittunt, *Oculatior quidem omnis Christianorum Ethica existit, nulla enim est, quæ vere specimen beatitudinis non agnoscat: sed tamen in humanis actibus ad eam dirigendis multa sunt diversis erroribus obnoxia & perversa. Aliqui eo deviant, quod morum doctrinam plus æquo restringant, & jugum Christi nimis exasperatum, ac importabile reddant. Alii e diverso Christianam disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut salutis iter variis suavitatibus levigatum, & cum vitæ deliciis copulatum, hominibus in mollitiem & indulgentiam nimirum propensis, proponant, sicque conscientiis cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeo non est facile, via tam facili quam ostendunt, beatam vitam consequi, ut ab ea quisque eo longius recedat, quo ad ipsam eorum tramite citius fertur. Medio (Amice Lector) tutissimus ibis, si quam tibi in præsenti volumine Angelici Præceptoris exposui moralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ usum exigere, in ea quippe doctrinæ recta pergere, nec declinare ad dexteram neque ad sinistram; morum disciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, sed mediocriter restrictam. Ceterum sic eam discas, ut quam optabat Seneca in morum pædagogo, quæ fuerint verba, sint opera: invenies in ea circumspiciens, quo sit tendendum & qua non sine perito aliquo, cui explorata sint ea in quæ tendimus. Neque enim Aquinas noster ille est, cujus (ut loquitur Saltzianus) lectionem tantum habemus: vitam non habemus, prius enim in seipso legit quæ postea scripsit: præcepta aliis tradidit, quæ a se tamquam ab exemplari didicit: atque id unum antequam doceret spectavit, qua ratione viveret, ut ostenderet ceteris qua lege vivendum esset. Hoc est (Amice Lector) quod ut ceteras hujus Ethica dotes taceam, tam citra cujusque injuriam aliis omnibus anteponendam probat, ipsiusque securitatis argumentum vix aliud majus proponi potest, quam quod vitæ præceptoris per omnia sanctissimi regula fuerit. Moralem ergo accipe, & lege, in qua tam Doctoris Angelici præcepta, quam Angeli exempla videas, non tam disputare, quam vivere doceris.*

ORDO HUJUS PARTIS.

Postquam D. Thomas in prima parte Summæ Theologicæ, Deum ut in se unum & trinum, rerumque omnium creatarum principium, consideravit, mox illum ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de mediis ad ejus affectionem conducentibus. Sed quia hæc media duplicis sunt generis, quædam enim ex natura rei, alia vero ex beneplacito tantum & institutione Dei, ad beatitudinem sunt necessaria, de primis in secunda parte, de aliis vero (Incarnatione scilicet & Sacramentis) in tertia disserit. Cui ordini inhærentes, in hac secunda Clypei Theologiæ Thomisticæ Parte agemus, primo de ultimo fine hominis, ejusque beatitudine: deinde de mediis, tam naturalibus quam supernaturalibus, ad ejus assecutionem intrinsece necessariis, scilicet de actibus humanis, tam in esse physico quam in esse moris consideratis: de virtutibus moralibus, quæ sunt ipsorum principia, nec non de vitiis & peccatis oppositis, cum eadem sit scientia contrariorum. Demum de gratia, quæ est principium intrinsecum & supernaturale actuum humanorum, & de virtutibus Theologicis, quæ sunt ejus proprietates, ab ea ut rivuli a fonte dimanantes, ex quibus homo ultimum finem & beatitudinem supernaturalem immediatius attingit, in fine hujus secundæ Partis disseremus.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Index Titulorum Tomi tertii.

§. III. *Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.* Pag. 363
Art. II. *An lex vetus fuerit a Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit?* 364
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse a Deo datam, & omnia illius præcepta fuisse a Deo instituta.* ibid.
§. II. *Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo, lex Mosaica data fuerit, breviter declaratur.* 365
Art. III. *Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?* ibid.
Art. IV. *An, & quando lex vetus abrogata sit?* 366
§. I. *Prima pars quæsiti resolvitur.* ibid.
§. II. *Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.* 367
Art. V. *Utrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?* 368

DISPUTATIO XII.

De lege Divina nova. 369
Art. I. *Utrum lex nova a Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?* 370
Art. II. *Quomodo lex nova differat a veteri?* ibid.

SECUNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO UT ULTIMO FINE.

PRÆFATIO.

Est (benevole Lector) præsentis Tractatus notitia, ut fortius animum tuum ad sui affectum debeat allicere. Si enim cujus delectat amor, nequeat non grata esse scientia, si nihil ardentius cupiant homines, quam quæ via commodius & tutius ad felicitatem ducat, cognoscere, si Augustinus totam nobis addiscendi rationem, recte ad unum finis amorem reduxit, si denique sacra felicitatis traditio, porta est (ut loquitur Jamblicus) ad ipsum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipso consortium, portam hanc cælestem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, secutum ad felicitatis tuæ locum iter ostendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum. Vivere omnes beate volunt (*dicebat olim Gentilis Seneca lib. de vita beata c. 1.*) sed ad prævidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ esse debeat, veteres longo licet studio & labore quæsierint Philosophi, per densas tamen infidelitatis sua tenebras palpantes, delusi sunt; sola nimirum pro vero bono felicitatis larva inaniter comprehensa. Hinc illa ad beatitudinem via, quas omnis illorum disciplina moralis demonstravit, devia quædam sunt (ait Boetius)* nec perducere eo quemquam valent, ad quod se perducturæ esse promittunt, *Oculatior quidem omnis Christianorum Ethica existit, nulla enim est, quæ vere specimen beatitudinis non agnoscat: sed tamen in humanis actibus ad eam dirigendis multa sunt diversis erroribus obnoxia & perversa. Aliqui eo deviant, quod morum doctrinam plus æquo restringant, & jugum Christi nimis exasperatum, ac importabile reddant. Alii e diverso Christianam disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut salutis iter variis suavitatibus levigatum, & cum vitæ deliciis copulatum, hominibus in mollitiem & indulgentiam nimirum propensis, proponant, sicque conscientiis cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeo non est facile, via tam facili quam ostendunt, beatam vitam consequi, ut ab ea quisque eo longius recedat, quo ad ipsam eorum tramite citius fertur. Medio (Amice Lector) tutissimus ibis, si quam tibi in præsenti volumine Angelici Præceptoris exposui moralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ usum exigere, in ea quippe doctrinæ recta pergere, nec declinare ad dexteram neque ad sinistram; morum disciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, sed mediocriter restrictam. Ceterum sic eam discas, ut quam optabat Seneca in morum pædagogo, quæ fuerint verba, sint opera: invenies in ea circumspiciens, quo sit tendendum & qua non sine perito aliquo, cui explorata sint ea in quæ tendimus. Neque enim Aquinas noster ille est, cujus (ut loquitur Saltzianus) lectionem tantum habemus: vitam non habemus, prius enim in seipso legit quæ postea scripsit: præcepta aliis tradidit, quæ a se tamquam ab exemplari didicit: atque id unum antequam doceret spectavit, qua ratione viveret, ut ostenderet ceteris qua lege vivendum esset. Hoc est (Amice Lector) quod ut ceteras hujus Ethica dotes taceam, tam citra cujusque injuriam aliis omnibus anteponendam probat, ipsiusque securitatis argumentum vix aliud majus proponi potest, quam quod vitæ præceptoris per omnia sanctissimi regula fuerit. Moralem ergo accipe, & lege, in qua tam Doctoris Angelici præcepta, quam Angeli exempla videas, non tam disputare, quam vivere doceris.*

ORDO HUJUS PARTIS.

Postquam D. Thomas in prima parte Summæ Theologicæ, Deum ut in se unum & trinum, rerumque omnium creatarum principium, consideravit, mox illum ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de mediis ad ejus affectionem conducentibus. Sed quia hæc media duplicis sunt generis, quædam enim ex natura rei, alia vero ex beneplacito tantum & institutione Dei, ad beatitudinem sunt necessaria, de primis in secunda parte, de aliis vero (Incarnatione scilicet & Sacramentis) in tertia disserit. Cui ordini inhærentes, in hac secunda Clypei Theologiæ Thomisticæ Parte agemus, primo de ultimo fine hominis, ejusque beatitudine: deinde de mediis, tam naturalibus quam supernaturalibus, ad ejus assecutionem intrinsece necessariis, scilicet de actibus humanis, tam in esse physico quam in esse moris consideratis: de virtutibus moralibus, quæ sunt ipsorum principia, nec non de vitiis & peccatis oppositis, cum eadem sit scientia contrariorum. Demum de gratia, quæ est principium intrinsecum & supernaturale actuum humanorum, & de virtutibus Theologicis, quæ sunt ejus proprietates, ab ea ut rivuli a fonte dimanantes, ex quibus homo ultimum finem & beatitudinem supernaturalem immediatius attingit, in fine hujus secundæ Partis disseremus.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

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

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

Respondeo distinguendo Antecedens: si ly *propter* dicat causſam formalem, concedo: si dicat causſam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco supra laudato.

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

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

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

Pro resolutione suppono ex duplici capite provenire quod actus voluntatis hominis sint necessarii, scilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primo primis, cum nimirum voluntas ita subito fertur in objectum: ut non relinquat intellectui facultatem judicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectissima cognitione, ut in visione beata, tunc enim voluntas necessario fertur in Deum clare visum; absque deliberatione, quia objectum est summum bonum nullamque continet rationem mali. Hæc distinctione seu divisione supposita,

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

Secundo probari potest ratione: nam causſalitas finis consistit in hoc quod moveat & determinat voluntatem ad sui amorem: Deus autem clare visus non determinat voluntatem ad sui amorem; cum voluntas non sit indeterminata ad amandum Deum clare visum, sed ex se & ex sua natura necessitata, tam quoad specificationem (quia hic amor est amor ultimi finis, quem non potest voluntas odio habere) quam quoad exercitium, quia infinita bonitate Dei clare visa, necessario rapitur ad exercitium talis amoris.

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

56 Dices cum Suarez: Posita intentione alicujus finis, si unicum tantum detur medium, per quod agens assequatur talem finem, tum electio talis medii est necessaria & non libera, & tamen est propter finem; cum electio medii sit ex intentione finis, & strictè propter finem, ut supra diximus: Ergo quamvis aliqua actio sit necessaria, potest esse propter finem.

Respondeo distinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medii est necessaria, secundum quid, & ex suppositione quod voluntas velit prosequi intentionem illius finis, concedo Antecedens: absolute & simpliciter, nego. Cum enim voluntas absolute possit desistere ab illa intentione, manet etiam absolute libera ad eligendum tale medium: ac proinde non mirum si ejus electio sit propter finem.

ARTICULUS III.

An bruta operentur propter finem, movendo se in illum?

§. I.

Præmittitur quod fere apud omnes sit certum & reformatur sententia?

SUpponimus, tamquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquo modo agere propter finem. 57

Hæc suppositio est contra aliquos antiquos Philosophos, qui dicebant creaturas rationis expertes non agere propter finem, sed casu & fortuna. Hos autem impugnat Aristotel. 2. physic. cap. 8. & 9. probans opus naturæ esse opus intelligentiæ, & non solum intellectum, sed etiam naturam agere propter finem. Idem supponit D. Thomas hic art. 2. dicens quod omnia agentia necesse est agere propter finem idque probat ex eo quod finis sit prima omnium causſarum, a qua agens determinatur ad agendum hoc potius quam illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti*; nomine enim *ponderis* intelligitur inclinatio cujuscumque rei in finem proprium, ut explicant Augustin. lib. 1. de Genesi ad litteram, cap. 3. & 4. & D. Thomas 1. p. q. 54. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum cursus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimum assequuntur per media apta & proportionata, quæ a natura instituta sunt, manifeste arguit eis ineſſe intrinsecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregie argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, si characteres litterarum, temere projecti, historias seu annales Ennii non perficiunt, neque aliquis tam demens est, ut credat librum eruditum compositum fuisse sine fine, & casu, ex fortuita litterarum coacervatione: quis crediderit mundum, adeo pulcrum & bene ordinatum, casu esse factum: aut operationes rerum naturalium, adeo propriæ conservationi & pulcritudini universi convenientes, casu & non propter finem fieri.

Hoc supposito, inquirimus an bruta operentur propter finem, movendo se in illum, vel solum ex motione & directione Auctoris naturæ? vel, ut alii dicunt, an bruta non solum physice, sed etiam moraliter in finem se moveant? 58

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

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

DIco tamen, Bruta, non se movent & dirigunt in finem, operando gratis finis, sed ad illum diriguntur & moventur ab Auctore naturæ. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 2. ubi sic habet: *Considerandum est quod aliquid suæ actioni vel motui tendit in finem dupliciter: uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo: alio modo, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa vero quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinatur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale: & ideo proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem: natura vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: primam quidem, cum dixit, quod *illa quæ ratione carent, cum non cognoscant rationem finis, ideo nihil in finem ordinare possunt.* Nam ut hic ait Cajetanus, *Cognoscere rationem finis, est cognoscere habitudinem finis ad id quod est ad finem*: quia finis, in quantum finis, seu in ratione causſæ finalis ut sic, importat intrinsece & necessario habitudinem ad media, & ad actus qui fiunt propter finem, tamquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoscunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine, quia non habent cognitionem intellectus, sed sensus dumtaxat, qui naturas rerum, & relationes ac comparationes earum non potest percipere; unde Aug. lib. 83. quæstionum q. 30. ait, quod *scire quo quidquam referendum sit, non datum est rationis expertibus*. Ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed tantum materialiter, id est cognoscunt rem, quæ est finis, non tamen rationem finis, subindeque non se movent in finem. 59

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

Verum hæc sententia falsa & temeraria est, parumque consentanea fidei: quia esse rationale, quocumque gradu vel perfectione rationalitatis, est differentia essentialis hominis; perfectior enim vel imperfectior rationis usus, non mutat naturalem essentialiter, sed solum accidentaliter: unde, ut infra dicemus, omnia mira quæ ab animalibus efficiuntur non ex ratione & indifferentia libertatis, sed ex instinctu, & determinatione naturæ procedunt. Accedit quod in 1. cap. Genesis, aves & quadrupedia, eodem modo facta narrantur, quo plantæ, herbæ, &c. cum vero homo, in quo est discursus, creandus fuit, speciali modo locutus est Deus, ait enim: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram; & præsit piscibus maris, & volatilibus cæli, & bestiis, universæque terræ*. In qua diversitate innuitur cetera omnia esse irrationalia, solum vero hominem rationalem esse.

Addo quod, si animalia bruta aliquo modo essent rationis capacia, eodem modo videtur quod essent capacia cognitionis Dei, & salutis, felicitatisque aliqualis: nam si ratione pollerent, utique & rationali appetitu, qui rationem sequitur, ficut sensitivus sensum: de qua re videatur Montezino hic disp. 7. q. 5.

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

62 Confirmatur ex D. Thoma q. 24. de verit. art. 2. ubi sic discurrit: *Totius libertatis radix est in ratione constituta: unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene & perfecte invenitur solum in homine, unde in eo solum liberum arbitrium plenarie reperitur. Bruta enim habent quandam similitudinem rationis, in quantum participant quamdam prudentiam naturalem, secundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris: qua quidem similitudo est secundum quod habent judicium ordinatum de aliquibus: sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui judicii ignorent: propter hoc etiam hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter in eis est quidam similitudo liberi arbitrii, in quantum possunt agere, vel non agere secundum suum judicium unum & idem, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas: possunt enim agere si judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens & appetitus & actio ad unum determinatur; unde secundum Augustinum 11. super Genesim ad litteram moventur visis, & secundum Damascenum, aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali viso & de tali passione sic judicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei, vel a passione insurgente, moveri ad fugiendum, vel prosequendum: sicut cum viso lupo necesse habet timere: & canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, & perfequi ad nocendum. Sed homo non necessario*

movetur ab eis quæ sibi occurrunt, vel a passionibus insurgentibus, quia potest ea recipere vel refutare: & ideo homo est liberi arbitrii, non autem bruta.

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

Secunda pars conclusionis, quæ asserit bruta dirigi & moveri in finem ab Auctore naturæ, evidens est; nam ut discurrit D. Thom. hic art. 2. ad 3. *Manifestum est quod particulares causſæ moventur a causſa universali: sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia sua particularia officia civitatis: & ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, qua se extendit in bonum universale, scilicet a voluntate divina.* 64

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

Confirmatur amplius: sicut ex hoc quod sagitta sæpe attingit eumdem scopum, colligitur ejus motum procedere a ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante: ita pariter, cum videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, fere semper suos fines particulares consequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, a ratione, non quæ sit in ipsis animalibus, & creaturis irrationalibus, sed in earum Auctore, derivari. 66

§. III.

Solvitur objectio in contrarium.

OBjicies: In animalibus datur aliquis rationis usus: Ergo illa possunt in finem se movere & dirigere, nec indigent in eum dirigi & moveri ab auctore naturæ. Consequentia patet: nam dirigere se in finem, est effectus rationis & prudentiæ. Antecedens vero suaderi potest ex variis operationibus animalium, quæ non videntur aliter posse fieri, quam ratione & prudentia. Harum plura adducit exempla D. Basilius hom. 7. 8. & 9. in Hexameron: nos aliqua breviter proponemus. 67

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

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

Quændam etiam videre est animalia, quæ si vulnere aliquo afficiantur, quamdam inquirunt herbam, quæ illis apta nata est remedio esse juxta illud Poetæ:

- - - - - *Non illa feris incognita capris*
Gramina, cum tergo volucres hæsere sagittæ.

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

tione rationis. Aliæ sunt humanæ, quoad substantiam, non vero quoad modum: cujusmodi sunt omnes intellectiones & volitiones necessariæ. Aliæ e contra sunt humanæ quoad modum, non quoad substantiam: ut actus comedendi, & bibendi, aliæque actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad substantiam & modum humanæ sunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ, cujusmodi sunt intentio, electio, usus, & alii actus supra enumerati, qui simpliciter & absolute humani dicuntur. Et de his præcipue hic inquirimus, an sint propter finem, seu effectus finis?

§. III.

Resolvitur difficultas.

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

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

22 Dico secundo: Actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut simplex volitio, & intentio, sunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vasquez, hic disp. 3. cap. 6. & Lorcam disp. 3. ubi docent finem solum exercere suam causalitatem respectu illorum actuum qui versantur circa media, non vero respectu illorum qui versantur circa finem.

23 Probatur primo ex D. Thoma hic art. 1. ubi sic concludit: *Unde apertet quod omnes actiones humanæ propter finem sunt*: Non minus autem sunt humanæ, quæ finem respiciunt, quam quæ circa media versantur: Ergo tam illæ quam istæ sunt propter finem.

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

Sed hæc responsio facile confutari potest, observando cum Conrado, quod deliberatio dupliciter usurpari solet, nempe vel proprie & stricte, pro ea quæ ad electionem medium requiritur, & præsupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea scilicet quæ requiritur ad operandum bene vel male moraliter, ad quam sufficit facultas ad discernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur Divus Thomas dum ait hic articul. 1. *Illæ actiones proprie humana dicuntur, quæ ex deliberata voluntate pro cedunt*, non vero de prima. Quod patet, quia alias sequeretur solas actiones quæ circa media versantur, esse humanas: quod est contra communem sententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem constituentium, volitionem scilicet, intentionem, & fruitionem.

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

26 Respondet Vasquez, talem motionem & attractionem non pertinere ad munus causæ finalis, sed communem esse omni objecto respectu potentiæ operativæ, cum tamen vere finis non sit; alias (inquit) bruta agerent propter finem: cum ab objectis sensibilibus alliciantur.

Sed contra: Talis modo debet pertinere ad aliquod genus causæ: Sed non potest pertinere ad aliud genus causæ, quam finalis, ut inductive patet; non enim pertinet ad genus causæ materialis, vel formalis, ut manifestum est; neque ad genus causæ efficientis, cum illa causset per realem & physicum influxum in effectum, & non per solam attractionem appetitus, seu metaphoricam motionem: Ergo talis motio seu attractio ad genus causæ finalis pertinet. Nec inde propterea sequitur, quod bruta agant propter finem, ut objicit Vasquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non sufficit quod a bonitate objecti alliciatur, sed insuper requiritur quod cognoscat rationem finis, seu proportionem ejus ad media, & ad se ipsum; quod soli creaturæ rationali convenire potest, ut patebit articulo sequenti.

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

28 Respondet Vasquez, non esse necessarium, quod in omni operatione causæ efficientis assignetur causa finalis in actu secundo, sed sufficere quod sit causa finalis in actu primo movens voluntatem ad se, & potens in actu secundo movere ad electionem.

Sed contra: Nihil determinatur actu ab eo quod est tale solum in potentia, alias effectus excederet virtutem suæ causæ: Ergo necesse est quod actualis determinatio causæ efficientis procedat in genere causæ finalis a fine actu movente & alliciente, ac genus causæ finalis exercente.

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

30 Denique probari potest conclusio ratione D. Thomæ articulo præcedenti expositæ. Intentio finem ut proprium objectum respicit: Ergo est propter finem. Consequentia probatur: nam, ut ibidem cum Cajetano annotavimus, licet in aliis objectis non valeat similis consecutio (ex eo enim quod color sit objectum visus, concludi non potest omnem potentiæ visivæ operationem esse propter colorem, sed solum in colorem tendere) tamen loquendo de objecto quod est finis in actu exercito, quale est objectum intentionis, optima est consequentia: quia cum ratio finis in actu exercito consistat in hoc ut gratia ejus aliquid fiat, non potest aliqua actio ad ipsum secundum istam rationem terminari, quin fiat gratia ipsius, aut propter ipsum.

31 Dico tertio: actu delectationis & quietis in fine jam adepto, qui fruitio appellatur, non esse propriæ propter finem. Ita Martinez hic dub. 1. corol. 4. & Ildephonsus disp. 9. dub. 3. fragmento 3. contra aliquos ex vostris Thomistis, qui docent hunc etiam actum esse propter finem, seu finis effectum.

32 Probatur primo ex D. Thoma quæst. sequenti art. 6. ad 1. Cum enim sibi objecisset in primo argumento, delectationem esse ultimum finem, eo quod non appetatur propter aliud, sed propter se, respondet: *Quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, & quod appetatur delectatio, quæ nihil aliud est, quam quietatio appetitus in bono: sicut ex eadem virtute naturæ est quod gravia feratur deorsum, & quod ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur; ita delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly, propter, dicat causam finalem: si vero dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum: & per consequens est principium ejus, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato.* Ubi S. Thomas expresse asserit, quod delectatio, seu quies in bono adepto, non est propter aliud tamquam propter causam finalem, sed tamquam propter formam extrinsece specificantem.

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

Verum hæc responsio aperte repugnat textui: nam D. Thomas ait: *Delectatio nihil aliud est, quam quietatio appetitus in bono*. Et in fine subdit: *Ex hoc delectatio habet quod appetatur, quia est quies in bono desiderato*: Ergo non loquitur de delectatione objective sumpta, seu de bono delectabili, sed de ipso actu a voluntate elicito, quo in fine jam adepto delectatur & quiescit, & qui *fruitio* a Theologis appellatur.

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

Pro-

35 Probatur secundo conclusio: Si quies vel delectatio esset propter finem, maxime respectu illius boni de quo est quies & delectatio: Sed respectu illius non est propter finem. Ergo nullo modo. Major est certa: nihil enim aliud potest assignari. Minor vero probatur. Quies seu delectatio ex propria ratione supponit bonum aliud circa quod versatur, consecutum: At sic non habet rationem finis, sed causæ formalis, vel objecti: Ergo respectu illius non est propter finem. Minor probatur: nam finis in intentione, & finis in executione in hoc distinguuntur, quod finis in intentione est causa finalis, & prima omnium causarum, finis vero in executione causa non est, immo est effectus ultimus: Ergo finis, ut in executione, non est vera causa finalis, propter quam fit quies vel delectatio.

35 Confirmatur: Quamvis aliquo modo delectatio distinguatur a fine adepto, si tamen ad invicem comparentur, potius delectatio se habet ut finis, quam bonum illud acquisitum: Ergo multo minus potest dici quod delectatio fit propter illud bonum tamquam propter finem, quam quod bonum illud fit propter delectationem tamquam propter finem. Antecedens probatur: Delectatio est ultimum complementum superveniens bono illi seu fini: Sed bonum illud seu finis supponitur delectationi & quieti. Ergo quies seu delectatio potius haberet rationem finis. Revera tamen neutrum vere est finis alterius, sed unum finem integrum simul componunt: si inter se vero comparentur; bonum illud est forma sive objectum delectationis seu quietis, & delectatio seu quies est veluti complementum ejus.

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

Dico ultimo, actiones imperatas esse effectus finis.

37 Probatur breviter. Quod fit propter finem, seu gratia finis, est ejus effectus: atqui actiones imperatæ fiunt propter finem, seu gratia finis: Ergo sunt ejus effectus. Minor probatur: Ideo enim voluntas imperat ceteris potentiis, easque applicat ad operandum, quia intendit finem: liquidem illarum operationes sunt quædam media, quibus de facto obtinetur finis; finis autem debet movere non solum ad electionem, sed etiam ad usum & executionem mediorum, alias valde imperfecta esset ejus causalitas: Ergo ejusmodi operationes imperantur a voluntate ex intentione finis, subindeque fiunt propter finem.

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

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

CONtra primam conclusionem nullum occurrit difficile argumentum.

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

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

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

42 Explicatur & magis illustratur hæc solutio. Agere propter finem, est operari præsuppositis motione finis: dupliciter autem potest finis movere ipsum agens, scilicet vel medio desiderio & amore sui, ut cum ex amore finis movemur ad appetendum media, vel solum media cognitione suæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad sui amorem) ut cum quis movetur ad desiderandum sanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam sanitas habet in ordine ad ipsius naturam. Unde etiam agere propter finem, potest dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & desideratum, moventemque ac finalizantem medio amore & desiderio sui ipsius: aut propter finem cognitum, moventemque solum media cognitione suæ bonitatis & convenientiæ, & non præsupposito aliquo desiderio & amore ipsius. Prima volitio non est propter finem primo, sed tantum secundo modo: unde non sequitur dari processum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem supponere, sed solum cognitionem bonitatis & convenientiæ finis ad illum prærequiri.

Secundo respondeo potest cum Salmanticensibus, primam volitionem fieri ex amore finis intransitive, non vero transitive. Sicut enim cum dicitur accidentia operari in virtute substantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, reddit constructionem intransitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non est sensus quod agant per superadditam aliquam virtutem a substantia dimanantem, & in ipsa accidentia transeuntem; sed quod agant per seipsa, ut sunt virtutes a substantia emanantes, illique subordinatæ: ita similiter cum dicitur primam volitionem fieri ex amore finis; intransitive verum est, quia illa volitio est ipse amor finis; non vero transitive, ita quod supponat alium amorem. Unde 43

Ad confirmationem dicendum est nos assentiri principiis, 44
propter principia, si ly *propter* sumatur intransitive, & dicat rationem objecto intrinsecam; vere enim illis assentimur propter veritatem & necessitatem ortam ex connexione terminorum, tamquam propter rationem formalem ipsis intrinsecam: secus vero si ly *propter* transitive accipiatur, & denotet rationem formalem ipsis extrinsecam, & aliunde provenientem: quia sicut finis est per se appetibilis, ita & prima principia sunt per se nota, & a se veritatem & cognoscibilitatem habent.

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

Hoc argumentum ex mera æquivocatione procedit. In- 46
tentio enim dupliciter sumitur: primo generaliter pro quacumque re quæ habet esse in intellectu seu in apprehensione, non a parte rei; secundo specialiter pro uno actu voluntatis, qui versatur circa finem, cum respectu ad media. Quando ergo Philosophi docent quod finis causat, quatenus in intentione, sumunt intentionem primo, non secundo modo; & solum volunt finem causare prout est apprehensus, & secundum esse intentionale quod habet in intellectu, quod licet non sit ratio formalis finalizandi, est tamen conditio necessario requisita ut finis moveat appetitum, & suam causalitatem erga illum exerceat.

Objicitur tertio: Finis & media in ratione causæ & ef- 47
fectus correlativa sunt: Ergo finis ut causa respicit solum media, non vero actus qui circa ipsum versantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: media sunt correlativum finis ut causæ, inadæquatum, concedo: adæquatum, nego. Cum enim finis causalitas consistat in hoc quod est appeti & amari propter se, & propter ipsum alia, non solum exercet suam rationem & causalitatem in ordine ad media, quæ propter ipsum appetuntur, sed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipse appetitur: immo prius habet rationem & causalitatem finis respectu actuum quibus appetitur, quam respectu mediorum quæ ad illum diriguntur; sicut prius est velle finem, quam dirigere media in illum, immo & quam cogitare de mediis. Unde cum D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 75. ait causalitatem finis consistere in hoc quod propter ipsum alia desiderentur, non assignat causalitatem finis adæquatam, sed tantum inadæquatam: idem enim S. Doctor loco supra citato ait, quod *sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari*.

Objicitur quarto contra tertiam conclusionem. D. Tho- 48
mas hic art. 1. ait quod omnes actiones humanæ sunt propter finem: Sed fruitio, seu delectatio de fine adepto, est actio humana, ut patet ex supra dictis: Ergo est propter finem.

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

Dices: Fruitio, seu delectatio de fine consecuto & pos- 49
sesso, est verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est vere & propriæ propter finem. Consequentia probatur: nam ut supra arguebamus contra Vasquez & Lorcam, cum finis sit prima omnium causarum, & agens non moveatur ad agendum, nisi motum a fine, omne quod habet causam efficientem, necessario debet habere causam finalem.

TRACTATUS PRIMUS.

DE ULTIMO FINE HOMINIS, EJUSQUE BEATITUDINE.

OMnis omnis humana actio ex finis amore proficiscatur, & finis se habeat in moralibus, sicut primum principium in speculativis: priusquam in hac secunda parte de humanis actibus, moralibusque operationibus differamus, de ult. fine hominis, ejusque beatitudine, Tract. instituimus, in quo quæ decet D. Thom. quinque primis quæstionibus exponimus. Felix autem initium, quod ab ipsa felicitate deducitur; fecurum, quod finem attingit, nec minus felicem, faustumque exitum sperare æquum est, cujus adeo felix præcesserit initium.

DISPUTATIO I.

De ultimo fine hominis.

Ad quæstionem 1. D. Thomæ.

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

ARTICULUS I.

Utrum homini conveniat agere propter finem?

SUppouenda hic ea sunt, quæ in secundo Physicorum de finis existentia, quidditate, & caussalitate, tam in actu primo, quam in actu secundo, tradi solent; molestum enim & inutile forsan esset, quæstiones illas Philosophicas hic repetere. His ergo suppositis,

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

1 Probat in argumento, *sed contra*, in hunc modum: Omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philosopho 2. Physic. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo est, derivantur & caussantur a fine, subinde sunt propter finem, eo quod caussalitas finis consistat in appetitu, seu in eo quod aliquid fiat propter ipsum, & ex ipsius.

2 In hac probatione D. Thom. solum potest esse difficultas circa Majorem propositionem. Illa enim maxima: *omnia quæ sunt in aliquo genere, &c.* videtur coincidere cum communi illo axiomate, desumpto ex Aristotele 10. metaph. c. 2. *Primum in unoquoque genere est caussa cæterorum*: Istud autem non videtur universaliter verum: nam albedo v. g. est primum in genere coloris, & tamen non est caussa aliorum colorum: homo est primum & perfectissimum in genere animalium, & tamen non caussat cetera animalia: item punctum est primum in genere quantitatis, & primus dies in genere dierum, & nihilominus neque quantitas a puncto, neque aliquis dies a primo derivatur: Ergo idem dicendum de maxima D. Thomæ.

3 Respondetur tamen, hoc axioma recte intellectum esse universaliter verum, & sic debere intelligi: id quod est in aliquo genere, seu ordine rerum, & est primum seu præcipuum in tali ordine, est caussa omnium quæ sunt in illo ordine, in eo genere caussæ, in quo est primum, seu præcipuum. Unde in ordine caussarum, quia Deus est prior in genere caussæ finalis, efficientis, & formalis extrinsecæ, seu exemplaris, in his tribus generibus, omnes caussæ creatæ ab illo dependent. Quia artis navisactivæ finis ultimus est navis, omnes fines illius generis ab illo fine dependent, sive scissio ligni, sive dolatio, sive quodcumque aliud quod in tali arte & ejus annexis continetur. Similiter in gubernatione regni, quia Rex est prima caussa efficiens, ideo Proreges, Judices, & omnes Ministri, in quantum caussæ efficientes gubernationis, dependent a Rege in eodem genere caussæ efficientis. Cum ergo primum in ordine intentionis sit finis, qui se habet in operabilibus, sicut primum principium in speculabilibus: oportet quod operabilia ab homine, ut homo est, in ordine intentionis, seu in genere caussæ finalis, deriventur & caussentur a fine, seu propter ipsum appetantur & fiant. Unde

4 Ad primam instantiam respondetur, quod cum albedo sit solum prior inter colores, in genere caussæ exemplaris, ideo alii colores solum in genere mensuræ ab albedine dependent; constituuntur enim & distinguuntur secundum quod ad illam magis vel minus appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere solium caussæ mensurantis & exemplaris; quia tanto sunt perfectiora, quanto magis naturales eorum instinctus accedunt ad rationem hominis.

Id vero quod subjungitur de primo puncto lineæ, & 5
de primo die, non est ad propositum: quia punctum & dies solum sunt propria in executione, sive ordine durationis; maxima autem ex Aristotele & D. Thom. adducta, intelligitur de primo non solum duratione, sed etiam perfectione; & ideo Aristoteles loc. cit. non dixit, *primum*, sed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thom. 2. 2. q. 163. art. 3. ad 3. ait, quod primum in unoquoque genere est maximum. Videatur Capreolus in 2. dist. 14. q. 1. ad 1.

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

Dices: Hic discursus non videtur efficax: tum quia sup- 7
ponit finem esse objectum adæquatum voluntatis, seu esse adæquate idem quod bonum: ita quod media intrinsece & in se rationem boni non participent, quod videtur falsum, & negatur a multis etiam e Schola D. Thomæ: tum etiam, quia hoc dato, consequentia non videtur: ex eo siquidem quod aliquid sit objectum alicujus potentiæ, non sequitur quod talis potentia operetur propter illud, sed solum quod circa illud versetur. Hoc patet in visione: licet enim omnis actus videndi sit circa colorem, non propterea sequitur quod sit propter ipsum colorem (color quippe non est finis visionis) sed solum quod in ipsum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quod bonum & finis sit objectum voluntatis, non recte probatur quod actiones humanæ sint propter finem, nec caussalitas finalis bene infertur ex objectiva.

Verum hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thom. non 8
infringunt. Et quidem ad primum iure respondebitur infra circa q. 8. ubi disputabitur, an media habeant aliquam intrinsecam bonitatem, an vero solum finis adæquate sit bonus? Modo interim dicimus, vim probationis D. Thom. tenere in utraque sententia: quia si solum finis est intrinsece bonus, & adæquatum objectum voluntatis, manifestum est quod ad omnes actiones voluntatis se extendat: si vero non est adæquatum objectum terminativum voluntatis, seu ratio formalis quæ adæquata illius, est saltem in omnium sententia objectum ejus motivum, sed ratio formalis sub qua, & cujus gratia cetera appetuntur: unde præbet mediis motivum rationemque appetibilis, sicut lux coloribus vim movendi visum; subindeque ambit omnes actiones voluntatis, sicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quod objectum voluntatis sit finis, recte probat D. Thomas omnes actiones humanas, seu ad voluntatem pertinentes, esse propter finem: quia licet non omnes versentur circa finem, tamquam circa rem volitam, omnes tamen versantur circa illum, tamquam circa rationem volendi.

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

ARTICULUS II.

Utrum omnes actiones humanæ sint effectivæ finis, seu propter finem?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

SUppono primo, ex D. Thoma hic articulo 1. actiones 10
quæ ab homine procedunt esse in duplici differentia: quædam dicuntur hominis: aliæ dicuntur humanæ: Priores sunt quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus sunt communes: humanæ vero (inquit S. Doctor) vocantur illæ quæ sunt propriæ hominis in quantum est homo, seu quæ conveniunt homini in quantum differt ab irrationalibus creaturis. Porro dupliciter homo differt a brutis in operando: primo quantum ad subsistantiam operis: quia scilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt: secundo quantum ad modum operandi: quia nimirum movet se, non solum physice, & vitaliter, sicut irrationalia, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio suorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, nimirum quantum ad subsistantiam, & quantum ad modum: primo modo omnes operationes procedentes a gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis (cujusmodi sunt prima operatio intellectus, motus primo primi voluntatis, & similes) dicuntur humanæ: secundo modo, solæ actiones liberæ.

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

12 Confirmatur. Quemadmodum res aliqua dicitur esse politice & civiliter alicujus, quando ille est ejus dominus, ac de ea potest propria auctoritate disponere, eam conservando, vel consumendo, prout illi placuerit; ita illa actio proprie & moraliter dicitur esse hominis, & consequenter esse actio, seu actus humanus, quæ subjicitur ejus potestati & dominio; ita ut eam pollit ponere vel non ponere, prout illi placuerit. Atqui homo habet dominium, & potestatem in suos actus, ratione libertatis. Ergo ille solum actiones proprie humanæ dici possunt, quæ ab homine libere eliciuntur. Ita S. Thomas loco citato, ubi sic discurrit: *Ille sola actiones vocantur propriæ humanæ, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; unde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illa ergo actiones propriæ humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.* Ubi S. Doctor actiones humanas dicit esse illas, quarum homo est dominus, & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, solum differunt verbis: nam hominem habere dominium suarum actionum, non est illas posse libere tamquam suas: quia sic etiam sunt operationes meræ naturales: neque est habere jus, ratione cujus liceat sibi eas exercere; quia sic homo non diceretur dominus actionis malæ: neque est etiam agere sponte & sine coactione, quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum: Superest ergo quod habere dominium suarum actionum, sit habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem est ac eas a voluntate deliberata procedere) atque adeo quod illa duo sint idem. Advertendum est etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare *voluntatem deliberatam*, non quod deliberatio sit actus voluntatis (deliberare enim ad rationem pertinet) sed quia volitio libera, necessario præsupponit deliberationem ex parte intellectus.

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

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis in prima & secunda suppositione inferes 14
primo, actum ridendi, flendi, admirandi, si fiant absque deliberatione, non esse proprie actus humanos: quia licet sint proprii homini, quantum ad substantiam & rationem specificatam, non tamen quantum ad modum quo fiunt, utpote qui fiant modo necessario qui est proprius modus operandi irrationalium. Econtra vero actus comedendi & bibendi, si fiant cum deliberatione rationis, sunt vere & proprie actus humani: quia licet quantum ad substantiam non conveniant homini, quatenus differt a brutis, quoad modum tamen quo fiunt, scilicet cum indifferentia & libertate, homini dumtaxat conveniunt.

Inferes secundo, primam intellectus cogitationem, & 15
motus voluntatis indeliberatos, non esse proprie actus humanos: quia licet conveniant homini, quatenus differt a brutis in essendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, seu cum indifferentia & libertate; in illis siquidem actionibus voluntas nec seipsum movet, nec intellectum applicat, sed utraque potentia specialiter movetur & applicatur ab Auctore naturæ, ut infra patebit.

Adverte tamen cum Joanne a S. Thoma, quod licet ejusmodi actus indeliberati non possint dici simpliciter & absolute actus humani, possunt tamen appellari humani secundum quid, nempe caussaliter & initiative, quia etsi non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium deliberationis: sicut motus cordis est initiative vitalis, non consummative; quia licet in eo nondum perfecte se moveat animal, est tamen initium vitæ seu actionum in quibus animal se movet.

Inferes tertio, amorem beatificum non esse proprie 16
actum humanum: ille enim non est in libera hominis potestate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum se movet & applicat, sed specialiter ad illum movetur & applicatur a Deo.

Dices: Bonitas moralis soli actui humano convenire 17
potest: Sed illa convenit amori Dei in patria: Ergo hic amor est actus humanus. Major patet; Minor probatur. Tum quia bonitas moralis consistit in conformitate ad rationem ut regulam dictantem quid agere oporteat; amor autem beatificus est maxime rationi conformis: Tum etiam quia hujusmodi amor facit hominem bonum moraliter; cum enim hoc efficiat in via, multo magis hoc præstat in patria, ubi est multo perfectior: Tum denique quia amor ille in patria retinet oppositionem moralem quam habebat in via cum odio Dei: Sed talis oppositio provenit ex bonitate morali: Ergo in patria est bonus moraliter.

Respondeo duplicem esse bonitatem & malitiam mo- 18
ralem, unam objectivam, quæ sumitur ab objecto consono vel dissono rationi; alteram in exercitio, ratione cujus actus imputatur, & meritorius est, vel demeritorius. Si sermo sit de bonitate objectiva, concedendum est illam convenire dilectioni Dei in patria, fertur enim in objectum consonum rationi; sed hæc bonitas non postulat necessario actionem humanam & liberam. Si autem loquamur de bonitate morali in exercitio, negandum est convenire dilectioni Dei in patria; quia hæc bonitas nunquam est absque libertate, sicut nec meritum. Unde si actus caritatis in patria facit hominem moraliter bonum, sanctum, & perfectum, hoc non est, quia bonitatem moralem in exercitio habeat (sicut enim talis actus non est meritorius, ita nec bonus moraliter in exercitio) sed quia habet bonitatem moralem objectivam, ratione cujus omne malum morale excludit ex sua natura, & oppositionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria.

Inferes quarto, actiones puerorum & amentium esse 19
quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non sunt perfecte liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt; pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes vero propter siccitatem, aut lasionem alicujus organi habent usum rationis impeditum, ita ut non possint exacte cognoscere quæ agenda sunt, nec de illis consultare aut perfecte deliberare, subindeque nec libere operari. Unde preces & suasiones quibus interdum erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum altero omisso libere eligant, sed ut quod eis persuadere volumus, tale appareat illis, ut non percepta aliqua incommoditate aut malitia, judicent esse bonum, & sic illud necessario persequantur.

Inferes ultimo, quadruplicis generis actiones in homine posse distingui. Quædam nec quoad subsistantiam, nec quoad modum humanæ sunt, sed pure brutales & animales, ut actiones corporeæ quæ non procedunt ex deliberatione

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

69 In hujus rei majorem confirmationem adduci potest id quod de Appollonio Tyaneo narrat Philostratus lib. 4. cap. 1. *Cum aliquando* (inquit) *de communi concordia disputaret, decerentque oportere Ephesios se se mutua nutrire; passeres forte in arbore quadam facti considebant: unus autem ex ipsis tamquam alicujus rei nuntius vocem emisit, qua visus est aliquid terris prædicere: eo audito cetori clamorem tollentes post ipsum volarunt. Tunc aliquandiu tacens Apollonius, sciens quidem quam ob causam passeres vectassent, nondum tamen auditoribus id narrabat. Ubi vero omnes in se conversos, & quasi portentum aliquod admirantes aspexit, tunc rupto silentio sic est locutus: Puer quidam ipsius effusum frumentum in area demisit: cum negligenter illud collegisset, abiit, multa grana passim in angiporto sparsa relinquens, quæ cum posset ille invenisse, ceteris (ut videtis) nunciatis, invectum cibum communicavit. His verbis permotus commotis, ad hoc visendum convenere: ipse vero illi qui munerum copiam fortiorem de communi societate servando profectus est. Postquam vero qui visum iverant, cum clamore atque admiratione summa reversi sunt: videris (inquit Apollonius) quo pacto passeres mutuam de se curam habent.*

70 Huic objectioni respondetur, ex variis illis operationibus animalium, quæ sine ratione non videntur posse fieri, colligi evidenter illas procedere a ratione & sapientia, non quæ sit in ipsis animalibus, sed in eorum Auctore Deo, qui ea movet & dirigit in fines: sicut ex hoc quod sagitta sæpe tendit in eundem scopum, colligitur ejus motum procedere a ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante, ut supra annotavimus. Unde in creaturis quæ nullum habent sensum videmus similia: vitis enim, & quædam alia arbusta, eo quod per se erigi non valent, quibusdam lamentis prædicunt, quibus ligatu aliis eriguntur; & similiter solis vestita, fructus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium assidue Solem intuetur, sequiturque indefesse ejus cursum: & herba quæ *sensitiva* appellatur, ad leviissimum hominis tactum, statim marcescit, & folia complicat, ac si esset mortua. Sient ergo ad hæc non est necesse discurrisse ponere, sed convenientissime fieri dicuntur instinctu illius qui omnia in determinatione naturæ; ita etiam ad illa mira quæ in argumento recensentur, & alia similia, sufficiet sagacitas, & naturalis instinctus, qui loco rationis & discursus datus est animalibus.

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

71 Ad confirmationem dicendum, quod ad vocem animalis consurgit sine aliquo discursu rationis in animali repræsentatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali instinctu movetur. Quod vero aliquando aves vicissim canant, hoc ex providentia Dei, ad majorem nostram delectationem, & ad ipsarum levamen effectum est: non ita quod sese intelligant, & sibi invicem loquantur; sed ita ut sese excitent. Unde ad aliud quod narrat Philostratus de Appollonio Tyaneo, respondeo quod Appollonius fuit magus insignis, Dæmonum societate utens, a quibus in passeribus prædictis existentibus, effusionem frumenti, & quæ passeres facerent addiscere potuit. Adde quod miranda illa de Appollonio tradit Philostratus ab ipso conficta esse creduntur, ut videri potest apud Baronium tom. 1. anno Christi 68. n. 31.

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

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

ARTICULUS IV.

Utrum Deus agat propter finem?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

78 SUppono primo, Deum in ratione agentis considerari posse dupliciter: scilicet in ratione agentis ad intra, vel ad extra. In primo sensu consideramus actiones Dei pure immanentes, quarum aliæ dicuntur mere essentiales, illæ scilicet quæ sunt communes tribus Personis, ut scientia, intellectio, & amor essentialis: aliæ vero vocantur notionales, quæ nimirum sunt propriæ alicujus Personæ, & non communes tribus, ut generatio Verbi, & productio Spiritus Sancti. In secundo vero sensu consideramus actiones quibus Deus operatur ad extra: quæ adhuc dupliciter considerari possunt, vel quatenus se tenent ex parte Dei, vel prout se tenent ex parte termini & effectus producti, & secundum hanc terminationem passivam non sunt aliud quam ipsimet effectus ad extra producti, ut pendent ab actione Dei: sicut cum proportione denominatio visi in pariete, nihil est aliud, quam ipsemet paries, ut connotans actum visionis. Quod ut magis declaretur,

74 Suppono secundo contra Durandum, Suarez, & alios modernos, Deum non agere ad extra per actionem formaliter transeuntem. Probatur breviter: quia ut ostendimus in tractatu de Scientia Dei, potentia operativa in Deo non distinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed actio intellectus & voluntatis est formaliter immanens, cum sit actio vitalis: Ergo omnis operatio Dei est formaliter immanens; subindeque non formaliter, sed virtualiter tantum transiens. Unde sicut Angeli operantur ad extra per actum imperii: virtualiter solum transeuntem, ut docet S. Thom. opusc. 11. art. 3. ubi sit quod *Angeli movent celos, conceptione sui intellectus efficaci*: ita & a fortiori Deus, quippe qui est naturæ magis simplicis, & cujus intellectus præticus longe potentior est & efficacior intellectu Angelorum.

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

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

Respondeo calefactionem dici concursum Dei, quia mediante illa producit ulteriorem effectum, scilicet calorem: quamvis comparata ad Deum, potius habeat rationem effectus, quam actionis; quia procedit a Deo mediante alia actione distincta, & cum ipsa omnipotentia divina identificata, puta cum imperio efficaci divini intellectus practici, qui est potentia Dei extra operativa.

76 Suppono tertio, quod sicut in causa formali possimus separare rationem formalem a causalitate formali; immo de facto reperitur separata in Deo, respectu sui (dicimus enim immutabilitatem Dei esse rationem formalem æternitatis ipsius, non vero causalem) & tunc ratio formalis idem est quod causa formalis, secluso imperfectione: ita similiter possumus præscindere rationem finis a causalitate finis, & concipere quod aliqua actio sit propter finem ducibus modis; scilicet propter finem, tamquam propter veram causam finalem; & propter finem, tamquam propter rationem, solum finalem, præscindendo ab imperfectionibus dependentiæ & distinctionis, quæ in omni vera & propria causalitate reperiuntur.

Quærimus ergo in hoc articulo, an Deus in suis actionibus transeuntibus & immanentibus agat propter finem, tamquam propter veram causam finalem, vel solum tamquam propter rationem finalem? vel ut alii dicunt, an actiones divinæ, tam immanentes, quam transeuntes, habeant causam finalem realiter, aut solum virtualiter influentem?

§. II.

Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur.

77 DIco primo, Deum agere propter finem, tamquam propter veram causam finalem, in suis operationibus ad extra, quantum ad terminationem passivam, & quatenus se tenent ex parte effectus.

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

Dico secundo, Deum non agere propter finem tamquam propter veram causam finalem, in suis actionibus ad extra, quatenus se tenet ex parte ipsius Dei, & quantum ad terminationem activam.

78 Probatur primo ex D. Thoma in 2. dist. q. 3. art. 1. ad 4. ubi sic habet: *Actio divina est essentia ejus: ex hac parte non quæritur finis ejus, sed ex illa parte qua effectum creaturæ communicat*: Ergo sentit D. Thomas, quod Deus non agit propter finem, ita quod ly *propter* importet causalitatem in actionem, sed solum in effectum per illum productum.

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

80 Dices, repugnare quidem enti increato quod habeat causam efficientem, non tamen quod habeat causam finalem: quia cum causalitas finalis consistat in alliciencia ad bonitatem finis, & in motione solum metaphorica, nullam infert imperfectionem in ea actione quæ est propter causam finalem.

81 Sed contra primo: Impossibile est quod aliquid habeat causam finalem, & non habeat efficientem; Ergo si est imperfectio quod aliquid habeat causam efficientem, erit etiam imperfectio quod habeat causam finalem. Antecedens probatur, quia de ratione causæ finalis est ut gratia ejus aliquid fiat: Ergo causa finalis necessario connotat in effectu dependentiam a causa efficiente, nam gratia finis aliquid fieri idem est quod produci, ac proinde habere causam efficientem, unde in multorum sententia causalitas causæ efficientis & finalis, eadem est secundum rem.

82 Secundo, Hoc quod est esse a causa finali, præcise sumptum, includit imperfectionem dependentiæ, in hoc enim præcise distinguitur causa a principio, quod causa necessario infert dependentiam, non vero principium, unde in Divinis concediture unam personam esse ab alia tamquam a principio, non vero tamquam a causa. Ergo cum causa finalis sit vere causa, non potest intelligi aliquid esse a causa finali sine dependentia.

83 Probatur tertio conclusio: Si volitio Dei libera; secundum illud quod importat in recto, & quantum ad terminationem activam, causam finalem realiter causantem haberet, deberet causari finaliter a bonitate divina, vel a bonitate creata: Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor pro prima parte ratione facta suadetur. Nam inter causam finalem & effectum realis distinctio requiritur, cum causa finalis sit vere & proprie realis causa: Sed volitio Dei libera non distinguitur realiter a divina bonitate: Ergo nec causatur realiter ab illa in genere causæ finalis. Pro secunda vero parte sic ostenditur. Dependere ab aliquo creato ut a fine, maxima imperfectio est: Ergo talis dependentia relegari debet a divina volitione. 84

Adde quod causa finalis & efficiens, sibi invicem correspondent, unde omnium quorum Deus est finis, est etiam causa efficiens, juxta illud Apocalyps. *Ego sum alpha & Omega, principium & finis*: Sed actio Dei libera, quantum ad terminationem activam quam importat in recto, non potest ab aliquo creato ut ab efficiente procedere; cum sub hac ratione & formalitate sit quid increatum & divinum, ipsaque Dei substantia, ut supra dicebamus: Ergo sub hac ratione non potest finaliter a creatura causari. 85

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

Dico tertio, Deum in omnibus actionibus liberis; etiam quatenus se tenent ex parte ipsius Dei, agere propter finem, tamquam propter rationem finalem.

Probatur primo ex D. Thoma q. 23. de verit. art. 4. dicente, quod bonitas divina est *quasi finis operationis divinæ*. Ubi particula illa *quasi* videtur innuere, quod divina bonitas non est absolute finis, ut dicit rationem causæ finalis, sed ut dicit rationem finis sine causalitate. Unde quando idem S. Doctor 1. cont. Gent. cap. 87. ait quod *ista bonitas est Deo causa volendi*, loquitur de causa dumtaxat virtuali, seu de ratione volendi, ut patet ex cap. præcedenti, ubi sic discurrit: *Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tamquam finem; omnia autem alia vult tamquam ea quæ sunt ad finem, sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso.* 86

Probatur secundo ratione. Ratio præcisa finis, seclusis imperfectionibus causæ, est quod moveat & alliciat voluntatem: Atqui bonitas divina allicit & movet voluntatem ipsius Dei, in omnibus suis actibus liberis, & operationibus ad extra, juxta illud Dionysii de divinis nomin. cap. 4. *Divinus amor non dimittit eum esse sive germine.* Et illud Boetii lib. 3. de consolatione. 87

Quem non externa pepulerunt fingere causa
Materia fluitantis opus, verum insita summi
Forma boni, livore carens, &c.

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

Confirmatur: Quamvis attributa divina non possint habere causam efficientem rigorosam, quia hæc dicit in effectu imperfectionem dependentiæ; possunt tamen habere causam efficientem virtualem, nempe naturam divinam, a qua virtualiter dimanant, & quæ dicitur ratio a priori attributorum: Ergo similiter, quamvis volitio Dei libera non possit habere causam finalem rigorosam: quia non potest intelligi aliquid esse a vera causa finali, sine dependentia; habet tamen in Deo quamdam rationem volendi, quæ dicitur causa impropria seu virtualis, & secundum nostrum modum concipiendi; quæ non est alia quam divina bonitas movens, & determinans Deum ad eliciendas has vel illas volitiones circa creaturas. 88

Ex his solutum manet argumentum contra præcedentem conclusionem, quod Curieli difficile visum est, & quod potest sub hac forma proponi. Deus in Scriptura absolute dicitur operari propter finem, ut patet ex illo Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Sed non posset absolute dici Deum operari propter finem, si solum effectus a Deo producti ordinarentur in finem, non vero ejus operatio: Ergo non solum effectus a Deo producti, sed etiam ejus volitiones liberæ, ejusque operationes ad extra, dirigantur & ordinantur in finem. Major patet, Minor probatur. Operari propter finem, non est producere tantum aliquid quod habeat finem, sed est exercere operationem propter finem, seu voluntatem agentis moveri a fine ad operandum propter ipsum finem: Ergo ut Deus dicatur agere propter finem, non sufficit quod effectus ab illo producti ordinentur in finem, sed insuper requiritur quod ejus operatio fiat propter finem, seu quod Deus a bonitate finis moveatur ad operandum ad extra. 89

Hinc, inquam, argumento patet solutio ex jam dictis. Sicut enim cum Deus dicitur operari ad extra, hoc intelligitur seclusis imperfectionibus causalitatis & dependentiæ actionis a principio: ita cum dicitur operari propter 90

pter finem, hoc habet intelligi, seclusis imperfectionibus, quæ in effectu causse finalis reperiuntur: inter quas, ut diximus, est dependentia operationis a fine. Hac autem imperfectione seclusa potest dici quod divina bonitas est finis actionis divinæ, seu potius ratio finalis illius, sicut immutabilitas dicitur ratio a priori, & causa virtualis æternitatis: nam sicut si æternitas posset habere veram causam efficientem, nullam aliam haberet, quam immutabilitatem; ita si operatio Dei ad extra posset habere veram causam finalem, nullam aliam haberet, quam divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Est exercere operationem propter finem: ita ut ly *propter* semper dicat veram & rigorosam causalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram causalitatem, vel rationem a priori, seu causalitatem tantum virtualem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Ut enim Deus absolute dicatur agere propter finem: sufficit quod effectus ab illo producti, sint propter ejus bonitatem, tamquam propter veram causam finalem ipsorum, & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut a ratione a priori, causaque virtuali procedant.

91 Dico ultimo, Deum in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tamquam propter veram causam finalem, vel etiam tamquam propter rationem a priori.

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

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

93 Respondeo, quod quamvis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturæ intellectualis creatæ, non sequitur quod etiam importet perfectionem respectu increatæ, & quantum ad actus necessarios, essentiales, aut notionales: major enim perfectio est, quod determinatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quam quod ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solum quoad eas quibus tendit in finem: unde supra diximus, quod actus consequens possessionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum.

Articulo 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanæ specificentur a fine: de quo dicemus infra q. 28.

ARTICULUS V.

Utrum finis intermedius vere & proprie habeat rationem finis?

PArtem negativam tenet Vasquez hic disp. 4. cap. 2. affirmativam vero ceteri Theologi tam domestici, quam extranei.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, fines intermedios vere & proprie rationem finis habere.

94 Probatur primo ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est caritas*: At constat quod caritas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparetur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est vere & proprie finis.

95 Confirmatur: Salus hominum est finis incarnationis Verbi Divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est*: At salus nostra est finis intermedius, ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifestationem perfectionum ipsius: Ergo finis intermedius vere & proprie rationem finis habet. 96

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

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

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

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

Respondet Vasquez, negando consequentiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt vere influere in effectus, vel in conclusiones; fines vero intermedii non gaudent bonitate intrinseca, qua possint movere & terminare appetitum. 100

Sed contra: In causis efficientibus secundis quædam sunt instrumentales, & quædam principales, & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales vero, virtute causæ principalis, & tamen vere agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis, non semper requiritur quod agat virtute propria: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propria, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quam ad finalem; cum hæc sit metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus participata, multo magis sufficit ad causalitatem finalem bonitas participata. 101

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Finis definitur ab Aristotele: *id cujus gratia cetera fiunt*: Sed hæc definitio convenit solum fini ultimo, non vero finibus intermediis; cum omnia non fiant gratia ipsorum: Ergo ratio finis soli ultimo vere & proprie competit. 102

Respon-

103 Respondeo primo, particulam illam *cetera*, non poni ab Aristotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, sed additam fuisse ab Argiropolo interprete, ut observavit Ægidius a Præsentatione, lib. 1. de fine in communi quæst. 3. art. unico, §. 2. unde finis ut sic definitur *id cujus gratia aliquid fit*, finis vero ultimus simpliciter, *quod non alterius gratia sed cujus gratia cetera*: ille siquidem nulli alteri fini subordinatur, sed omnes alii ab eo dependent.

104 Respondeo secundo, data Majori, negando Minorem: nam esse id cujus gratia cetera fiunt, cuilibet fini convenit, juxta naturam illius: quia si sit finis ultimus simpliciter, cujusmodi est bonum ut sic, omnia fiunt propter ipsum, & ipse non est gratia alterius: si sit finis ultimus in aliqua tantum serie, cetera illius ordinis fiunt gratia ipsius; sicut omnia medicinalia gratia sanitatis: si autem sit finis intermedius, cetera quæ ipsum antecedunt fiunt gratia ipsius, & ipse non sit gratia eorum quæ antecedunt.

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

105 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quod cum de ratione finis intermedii, seu proximi, fit quod fiat ex motione ulterioris seu ultimi finis, hinc est quod ablato fine ultimo, non manet finis intermedius: nam vel finis qui est intermedius adpetitur absque relatione ad alterum, & sic est finis ultimus; vel cum relatione & sic necessario supponit illum ultimum ex cujus motione procedit; unde ablato ultimo, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in caussis efficientibus non dari processum in infinitum; etiam si dentur causæ secundæ, quia cum omnes causæ secundæ agant ex motione primæ, si non assignatur prima, nulla causa secunda operatur, & sic ablata prima aufertur operatio.

106 Objicies tertio: De ratione finis est quod appetatur proter se: Atqui finis intermedius non appetitur propter se, sed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur. Ergo non est vere & proprie finis.

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

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

109 Ad confirmationem dico, quod appeti propter se, & appeti propter aliud, opponuntur, si conveniant rei quæ appetitur secundum unam & eamdem rationem, secus vero si secundum diversas rationes, finis autem intermedius habet quod sit appetibilis propter se & propter aliud, secundum diversas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, est appetibilis propter se: ut vero respicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, est appetibilis propter aliud; unde respectu prioris medii habet rationem finis, & respectu ulterioris finis induit rationem medii, ideoque finis intermedius dicitur. Sicut supra dicebamus, quod causæ secundæ, & principia intermedia in scientiis secundum diversos respectus habent rationem causæ & causati, principii & conclusionis: Non repugnat etiam idem secundum diversas rationes & formalitates simul esse absolutum, & respectivum; maxime si ferono fit de respectu transcendentali: quia nulla res est, quamtumvis absoluta, quæ ordinem saltem transcendentalem non dicat ad aliam.

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

Respondeo distinguendo Antecedens: idem significat quod ultimum simpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel simpliciter, vel respective, concedo Antecedens, & nego consequentiam. Solutio est D. Thom. infra q. 21. art. 2. ubi sibi objicit: *Intentio respicit finem secundum quod est terminus? Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem*. Et respondet: *Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu sciius, sed quandoque respectu alicujus partis*.

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

Respondeo distinguendo Majorem: Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ, concedo Majorem: ex parte actus volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & nostram reperitur discrimen; quod in nobis creaturæ & fines intermedii, sunt rationes motivæ nostræ voluntatis ut operetur, atque adeo non solum sunt fines inter se, sed etiam respectu nostræ voluntatis: sola autem bonitas divina, est ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cum sit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, solum ut effectus, non vero ut ratio causaque volendi. Solutio est D. Thomæ 1. parte q. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*: id est, Deus ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tamquam propter finem proximum, v. g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ; omnia enim immediate vult propter suam bonitatem, tamquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum. 212

ARTICULUS VI.

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

§. III.

Præsuppositum.

NOtandum primo, seu potius supponendum tamquam certum, cum D. Thoma hic art. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessario ad unum finem ultimum, propter quem ceteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod sic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quod aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet prius moveri a fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quod aliquis finis incipiat movere. Probatur Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in caussis essentialiter subordinatis, secunda nunquam agit, nisi prima prius saltem prima oderetur, eo quod secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ a prima, nec possit unquam agere, nisi a prima movestur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cum infinitum, nec primum, nec ultimum habeat: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum. 113

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

Confirmatur amplius: Cum finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum infinitum in finibus seu in caussis finalibus, ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristotel. 8. Physic. tex. 34. & D. Thomas 1. p. q. 2. art. & 1. cont. Gentes cap. 13. & fuse ostendimus 1. part. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c. 115

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

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

Secundo dici potest cum eodem S. Doctore hic art. 4. ad 1. quod primum bonum in infinitum se diffunderet, *si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in caussata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a* 118

primo

pter finem, hoc habet intelligi, seclusis imperfectionibus, quæ in effectu causse finalis reperiuntur: inter quas, ut diximus, est dependentia operationis a fine. Hac autem imperfectione seclusa potest dici quod divina bonitas est finis actionis divinæ, seu potius ratio finalis illius, sicut immutabilitas dicitur ratio a priori, & causa virtualis æternitatis: nam sicut si æternitas posset habere veram causam efficientem, nullam aliam haberet, quam immutabilitatem; ita si operatio Dei ad extra posset habere veram causam finalem, nullam aliam haberet, quam divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Est exercere operationem propter finem: ita ut ly *propter* semper dicat veram & rigorosam causalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram causalitatem, vel rationem a priori, seu causalitatem tantum virtualem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Ut enim Deus absolute dicatur agere propter finem: sufficit quod effectus ab illo producti, sint propter ejus bonitatem, tamquam propter veram causam finalem ipsorum, & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut a ratione a priori, causaque virtuali procedant.

91 Dico ultimo, Deum in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tamquam propter veram causam finalem, vel etiam tamquam propter rationem a priori.

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

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

93 Respondeo, quod quamvis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturæ intellectualis creatæ, non sequitur quod etiam importet perfectionem respectu increatæ, & quantum ad actus necessarios, essentiales, aut notionales: major enim perfectio est, quod determinatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quam quod ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solum quoad eas quibus tendit in finem: unde supra diximus, quod actus consequens possessionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum.

Articulo 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanæ specificentur a fine: de quo dicemus infra q. 28.

ARTICULUS V.

Utrum finis intermedius vere & proprie habeat rationem finis?

PArtem negativam tenet Vasquez hic disp. 4. cap. 2. affirmativam vero ceteri Theologi tam domestici, quam extranei.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, fines intermedios vere & proprie rationem finis habere.

94 Probatur primo ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est caritas*: At constat quod caritas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparetur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est vere & proprie finis.

95 Confirmatur: Salus hominum est finis incarnationis Verbi Divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est*: At salus nostra est finis intermedius, ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifestationem perfectionum ipsius: Ergo finis intermedius vere & proprie rationem finis habet. 96

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

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

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

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

Respondet Vasquez, negando consequentiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt vere influere in effectus, vel in conclusiones; fines vero intermedii non gaudent bonitate intrinseca, qua possint movere & terminare appetitum. 100

Sed contra: In causis efficientibus secundis quædam sunt instrumentales, & quædam principales, & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales vero, virtute causæ principalis, & tamen vere agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis, non semper requiritur quod agat virtute propria: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propria, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quam ad finalem; cum hæc sit metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus participata, multo magis sufficit ad causalitatem finalem bonitas participata. 101

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Finis definitur ab Aristotele: *id cujus gratia cetera fiunt*: Sed hæc definitio convenit solum fini ultimo, non vero finibus intermediis; cum omnia non fiant gratia ipsorum: Ergo ratio finis soli ultimo vere & proprie competit. 102

Respon-

103 Respondeo primo, particulam illam *cetera*, non poni ab Aristotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, sed additam fuisse ab Argiropolo interprete, ut observavit Ægidius a Præsentatione, lib. 1. de fine in communi quæst. 3. art. unico, §. 2. unde finis ut sic definitur *id cujus gratia aliquid fit*, finis vero ultimus simpliciter, *quod non alterius gratia sed cujus gratia cetera*: ille siquidem nulli alteri fini subordinatur, sed omnes alii ab eo dependent.

104 Respondeo secundo, data Majori, negando Minorem: nam esse id cujus gratia cetera fiunt, cuilibet fini convenit, juxta naturam illius: quia si sit finis ultimus simpliciter, cujusmodi est bonum ut sic, omnia fiunt propter ipsum, & ipse non est gratia alterius: si sit finis ultimus in aliqua tantum serie, cetera illius ordinis fiunt gratia ipsius; sicut omnia medicinalia gratia sanitatis: si autem sit finis intermedius, cetera quæ ipsum antecedunt fiunt gratia ipsius, & ipse non sit gratia eorum quæ antecedunt.

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

105 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quod cum de ratione finis intermedii, seu proximi, fit quod fiat ex motione ulterioris seu ultimi finis, hinc est quod ablato fine ultimo, non manet finis intermedius: nam vel finis qui est intermedius adpetitur absque relatione ad alterum, & sic est finis ultimus; vel cum relatione & sic necessario supponit illum ultimum ex cujus motione procedit; unde ablato ultimo, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in caussis efficientibus non dari processum in infinitum; etiam si dentur causæ secundæ, quia cum omnes causæ secundæ agant ex motione primæ, si non assignatur prima, nulla causa secunda operatur, & sic ablata prima aufertur operatio.

106 Objicies tertio: De ratione finis est quod appetatur proter se: Atqui finis intermedius non appetitur propter se, sed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur. Ergo non est vere & proprie finis.

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

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

109 Ad confirmationem dico, quod appeti propter se, & appeti propter aliud, opponuntur, si conveniant rei quæ appetitur secundum unam & eamdem rationem, secus vero si secundum diversas rationes, finis autem intermedius habet quod sit appetibilis propter se & propter aliud, secundum diversas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, est appetibilis propter se: ut vero respicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, est appetibilis propter aliud; unde respectu prioris medii habet rationem finis, & respectu ulterioris finis induit rationem medii, ideoque finis intermedius dicitur. Sicut supra dicebamus, quod causæ secundæ, & principia intermedia in scientiis secundum diversos respectus habent rationem causæ & causati, principii & conclusionis: Non repugnat etiam idem secundum diversas rationes & formalitates simul esse absolutum, & respectivum; maxime si ferono fit de respectu transcendentali: quia nulla res est, quamtumvis absoluta, quæ ordinem saltem transcendentalem non dicat ad aliam.

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

Respondeo distinguendo Antecedens: idem significat quod ultimum simpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel simpliciter, vel respective, concedo Antecedens, & nego consequentiam. Solutio est D. Thom. infra q. 21. art. 2. ubi sibi objicit: *Intentio respicit finem secundum quod est terminus? Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem*. Et respondet: *Ad secundum dicendum, quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu sciius, sed quandoque respectu alicujus partis*.

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

Respondeo distinguendo Majorem: Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ, concedo Majorem: ex parte actus volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & nostram reperitur discrimen; quod in nobis creaturæ & fines intermedii, sunt rationes motivæ nostræ voluntatis ut operetur, atque adeo non solum sunt fines inter se, sed etiam respectu nostræ voluntatis: sola autem bonitas divina, est ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cum sit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, solum ut effectus, non vero ut ratio causaque volendi. Solutio est D. Thomæ 1. parte q. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*: id est, Deus ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tamquam propter finem proximum, v. g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ; omnia enim immediate vult propter suam bonitatem, tamquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum. 212

ARTICULUS VI.

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

§. III.

Præsuppositum.

NOtandum primo, seu potius supponendum tamquam certum, cum D. Thoma hic art. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessario ad unum finem ultimum, propter quem ceteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod sic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quod aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet prius moveri a fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quod aliquis finis incipiat movere. Probatur Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in caussis essentialiter subordinatis, secunda nunquam agit, nisi prima prius saltem prima oderetur, eo quod secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ a prima, nec possit unquam agere, nisi a prima movestur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cum infinitum, nec primum, nec ultimum habeat: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum. 113

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

Confirmatur amplius: Cum finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum infinitum in finibus seu in caussis finalibus, ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristotel. 8. Physic. tex. 34. & D. Thomas 1. p. q. 2. art. & 1. cont. Gentes cap. 13. & fuse ostendimus 1. part. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c. 115

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

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

Secundo dici potest cum eodem S. Doctore hic art. 4. ad 1. quod primum bonum in infinitum se diffunderet, *si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in caussata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui a* 118

primo

futari. Cum enim intentio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, sit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter saltem, se extendere ad omnes volitiones secundarias, sicut influxus primæ & universalissimæ causæ efficientis, ad omnes in universum effectus se extendit.

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

167 Ratio etiam id suadet: cum enim voluntas humana de se sit in potentia ad omnes actus, & ab existente in potentia, ut tali, non possit procedere actus determinatus; voluntas hominis non potest se movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, nisi prius saltem natura constituatur in actu, peraliquem alium actum præcedentem; ad quem non se moveat, sed movetur & applicetur a Deo: Sed hic actus non est intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis sæpissime peccat voluntas, & per consequens ad eam specialiter non movetur a Deo: tum etiam quia finis proximus non est ratio adæquata movendi voluntatem ad operandum, cum non sit ipsius sativitas: Ergo voluntas non potest aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, nisi prius, saltem natura, sit constituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, seu beatitudinis ut sic, ex qua deinde se moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui est pars & incheatio finis communis. Unde D. Thomas infra q. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis mover ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Valde ergo probabile est, quod non solum in principio usus rationis, quando homo humano modo incipit operari, sed etiam quotiescumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, seu beatitudinis in communi, ex quo postea voluntas se movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obstat si dicas, nos sæpe experiri, quod appetimus finem proximam & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut sic: cum enim intentio illa sit imperfecta & confusa (sicut & objectum commune & confusum est) & fiat sine reflexione & attentione, non mirum, si ad eam non advertamus, vel illis non recordemur. Quod etiam in intellectu apprehendente primo ens in communi, quam objecta particularia, contingit.

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

169 Denique suaderi potest conclusio alia ratione principali: Homo in volitione cujuscumque boni particularis, proprie, & modo humano operatur propter finem ultimum, seu beatitudinem in communi: Ergo in quolibet actu, virtualiter saltem, & non solum interpretative, tendit in ultimum finem formalem. Probatur consequentia, quia agere propter finem non intentum, saltem virtualiter, ab operante, sed imbibitum in ipsa operatione seu objecto ejus, cognitum solum ab Auctore naturæ, est modus tendendi in finem imperfectissimus, competens & brutis, & ipsis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art. 3. Ergo si homo in volitione cujuscumque boni particularis, propriè & modo humano operetur propter ultimum finem, seu beatitudinem in communi, illam intendit, saltem virtualiter, ex parte operantis & non solum interpretative, seu virtualiter tantum ex parte operis, quatenus scilicet operatio ipsa ex natura sua est ordinata in talem finem.

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

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

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

Propter hanc rationem, & utriusque S. Doctoris auctoritatem, aliqui censent omnes actiones hominis, etiam peccaminosas esse propter Deum, ut auctorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum. 172

Verum si illi Auctores loquuntur de actibus malis, secundum malitiam & deformitatem quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cum enim talis deformitas a Deo ut prima causa efficiente non procedat, sed a sola voluntate humana, ut prima causa deficiente & difformiter ad regulam morum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere: immo potius illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si vero sermo sit de peccatis, quantum ad entitatem quam de materiali includunt, vera est illa sententia: quia cum entitas illa sit creata, & a Deo participata, atque ab illo ut prima causa efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tamquam in ultimum finem; ratio enim principii & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypsis 1. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis.*

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

Ad testimonia vero D. August. & S. Thomæ dicendum est, illos solum velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, apprehendo similitudinem aliquam divini boni, & ideo non penitus recedere a Deo, quia adhæret alicui bono, quod est imitatio & participatio boni divini: nam ut ibidem ait Augustinus: *Superbia celsitudinem imitatur; cum tu sis unus super omnia excelsus, & ambitio quid nisi honores quærit & gloriam; cum tu sis pra cunctis honorandus unus & gloriosus in æternum? & favitia potestatem timeri vult, quis autem timendus nisi unus Deus? Luxuria satie-* 174

tatem atque abundantiam se cupit vocari; ea autem ex plenitudo & defectus capta incorruptibilis suavitatis. Quia tamen in hoc peccator perverse imitatur Deum, bona illa creata inordinate appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tamquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut Auctorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretative operatur, sed potius ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licet lapis ex natura sua tendat in centrum, ut in terminum & finem sui motus; si quis tamen violenter eum sursum projiciat, desinit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretative, quod descendat in centrum, immo potius censetur velle oppositum.

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

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

177 Objicies tertio: Voluntas est libera circa ultimum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi proposito objecto & bono particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

178 Respondeo voluntatem circa ultimum finem in communi non esse liberam, quantum ad specificationem, sed solum quantum ad exercitium: quare licet possit suspendere nomem actum circa beatitudinem in communi, supposito tamen quod velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quod illud velit in ordine ad illam. Unde Boetius lib. 5. consolat. prosa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diversis calle proditur, sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.*

179 Objicies ultimo contra ultimam conclusionem. Potest voluntati proponi ratio beatitudinis in communi, absque aliquo ordine ad subjectum; Ergo potest homo ferri in ultimum finem in abstracto, nec applicando eum alicui rei in particulari.

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

180 Quærit D. Thomas art. 7. utrum sit unus ultimus finis omnium hominum? Et respondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, qui omnes appetunt beate vivere: secus vero in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua constituitur felicitas, nam quidam appetunt divitias, tamquam consummatum bonum, alii honores, alii voluptates, &c. Sicut omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tusculanis quæstionibus, & in libro de finibus bonorum ac malorum: Seneca in libro de Beata vita: D. Ambros. lib. de offic. cap. 2. D. August. lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. cap. 7.

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

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

Advertendum est, consecutionem ultimi finis veri, qui est Deus, tripliciter posse contingere, seu triplicem gradum habere. In primo gradu est consecutio per claram Dei visionem, & cognitionem ejus, quam habent Beati in patria. In secundo gradu est consecutio per cognitionem & amorem Dei, sive naturalem, sive supernaturalem extra ejus visionem, in qua consistit beatitudo naturalis vel supernaturalis, quam creatura intellectualis potest habere in via. In tertio gradu est consecutio alicujus boni, quod est participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo assimilatur Deo, & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam sensu & cognitione carentes, Deum quodam modo consequuntur, in quantum attingendo suam perfectionem, illum modo sibi possibili participant. Cum ergo D. Thomas asserit, quod si loquamur de ultimo fine, quantum ad affectionem ejus, sic creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de affectione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irrationales & insensibiles, conveniunt. Unde Boetius de consol. lib. 4. metr. 9. egregie & eleganti discursu probat, Deum omnia quæ extra se profert, ad se ut finem ultimum reducere, tanta necessitate, ut nisi id faceret, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verba: 182

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

DISPUTATIO II.

De beatitudine objective hominis.

Ad quæstionem 2. D. Thomæ.

POst absolutam disputationem de ultimo fine, restat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur a Boetio 3. de consolat. prosa 2. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Similem definitionem tradit Augustinus 5. de civit. cap. 1. asserens beatitudinem esse *rerum optandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur desumptæ ex Cicerone 3. Tuscul. quæst. ubi dicit beatitudinem esse *bonorum omnium, secretis omnibus malis, cumulatam complexionem,* & ex Platone, asserente beatitudinem esse *bonum ex omnibus bonis aggregatum.*

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

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

spes ex propria ratione est motus rectus in Deum, ut est beatitudo nostra: & ideo non potest reflecti supra ipsum sperantem sicut contingit in peccato, quod est motus obliquus. Secunda ratio est, quia spes est virtus Theologica, de cujus ratione est quod directe respiciat Deum; peccatum vero est affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione est tendere in ipsum dilectum.

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

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

144 Ex his patet resolutio difficultatis propositæ, quomodo scilicet ille qui plura peccata mortalia disparate se habentia committit, & varia bona creata inordinate diligit, non habeat plures fines ultimos totales & adæquatos, sed unum tantum. Nam sicut patet respicit ut terminum formalem & totalem suæ relationis filium a se genitum: hunc vero esse duplicem, vel triplicem, materialiter se habet; & si fuerit triplex filius ab illo genitus, quilibet illorum est terminus partialis: ita qui peccat mortaliter, respicit ut finem ultimum totalem, vel seipsum ut bonis temporalibus ornatum & affectum, vel bonum proprium & privatum: quod vero bona temporalia quæ appetit sint plura, vel quantaxat unum, materialiter se habet; & si fuerint plura, quodlibet istorum est tantum finis partialis illius, vel finis proximus in quem tendit, & a quo ejus actus specificatur. *Disp. 9. art. 2.* De quo fuse in tractatu de peccatis.

§. V.

Aliud argumentum difficultatis.

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

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

Dices: Impossibile est quod homo simul apprehendat duos 147
ultimos fines simpliciter, ut supra diximus: Ergo est impossibile quod appetat illos, etiam si unum appetat inefficaciter. Consequentia videtur bona, eo quod nihil possit esse volitum etiam inefficaciter, quin sit præcognitum.

Respondetur tamen distinguendo Antecedens: impossi- 148
bile est quod homo simul apprehendat duos ultimos fines, si hoc intelligatur de apprehensione practica tantum, verum est, non enim potest homo judicare hic & nunc in una re esse suam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hic & nunc esse aliam rem appetibilem non comprehensam in illa, & non ordinatam ad ipsam: si autem intelligatur antecedens de diverso genere cognitionis, uno scilicet speculativo, & alio practico, falsum est: nam peccans mortaliter judicat speculative solum Deum esse ultimum finem; practice vero bonum commutabile, quod inordinate diligit, ut finem ultimum apprehendit, subjndeque simul apprehendit duos ultimos fines. Cum ergo ad volitionem ineffacem sufficiat cognitio speculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quod homo possit simul habere duos ultimos fines, quorum unus sit efficaciter volitus, alius vero ineffaciter: non tamen habere potest duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctive; quia illi requirunt diversa judicia practica omnino incompossibilia. Alias difficultatis solutiones trademus in tractatu de peccatis, disp. 9. art. 4. ubi exponemus quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat.

ARTICULUS VII.

Utrum quilibet vult homo, velit propter ultimum finem?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

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

Notandum secundo, hominem posse agere propter ul- 150
timum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter virtualiter, & interpretative. Actualiter, cum actu expresso voluntatis tendit in finem ultimum: & tunc etiam dicit agere propter ultimum finem formaliter. Habitualiter, quando habitualis dispositio reperitur in homine, ad finem ultimum: homo enim ratione hujusce dispositionis, ipsi dominantis, dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione ejus virtutis relictæ homo operatur, etiamsi tunc nihil cogitet de tali fine: sicut si quis determinat ire Jerosolymam ad sanctum sepulcrum, & in virtute hujus intentionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longissimo tempore facit, omnia hæc sunt propter illum finem virtualiter, tametsi non cogitet amplius de illo fine, eo quod virtus ejus maneat in illis mediis. Tandem dicitur agere propter finem interpretative, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex natura sua ordinatur ad finem, quem tamen pro tunc neque actu cognoscit, neque actu intendit: v. g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, nihil de Deo, vel de beatitudine cogitans, censetur operari interpretative propter Deum, & propter beatitudinem, quia ipsum bonum honestum, quod expresse intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium quo tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur a quibusdam virtualis ex parte objecti sive operis, alter vero appellatur virtualis ex parte agentis sive operantis.

Notandum tertio, sive potius supponendum quod homo 151
non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, seu beatitudinem in communi, experientia siquidem constat, quod intellectus non cogitante formaliter de illa, sæpe voluntas operatur. Admittunt etiam omnes, hominem habitualiter aliquo modo operari, propter ultimum finem formalem, ratione propensionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad suam beatitudinem: Solum ergo restat controversia inter Theologos, an tendat semper in finem ultimum virtualiter, vel interpretative solum; vel ut alii dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel solum virtualiter ex parte operis.

§. II.

Resolvitur difficultas proposita.

152 DIco primo. Quotiescumque voluntas libere & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretative. In hac conclusione conveniunt fere omnes Theologi, exceptis illis qui censent voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quos adducemus infra q. 8. art. 1.

153 Probatur ratione D. Thomæ hic art. 6. voluntas non potest velle nisi bonum, ut loc. cit. ostendimus: Vel ergo appetit bonum perfectum & consummatum, vel imperfectum & inchoatum? Si primum, re vera intendit finem ultimum formalem: bonum enim perfectum & satiativum appetitus, est ipse finis. Si secundum: ergo saltem interpretative tendit ad finem ultimum, quia quando intenditur pars vel inchoatio alicujus boni, interpretative appetitur totum, vel consummatio ejus. Exempli gratia, qui fundamenta domus jacit, censetur velle domum construere; quia fundamentum est inchoatio domus, & ipsa domus inchoata; & in naturalibus generans, seu natura, producens formam embrionis, interpretative censetur velle formam animalis, seu perfecti viventis, cujus embrio est veluti quædam inchoatio: Atqui bonum imperfectum est pars vel inchoatio ult. finis, scilicet boni imperfecti & consummati; incipit enim perficere ipsum hominem, & ejus appetitum aliqualiter satiare. Ergo quotiescumque voluntas libere & humano modo operatur, tendit ad finem ult. formalem, saltem interpretative.

154 Confirmatur: Tunc voluntas dicitur interpretativa quando operans appetit aliquid quod ex natura sua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat: v. g. cum quis sumit alimentum, quod ex natura sua ordinatur ad nutritionem, sed de nutritione pro tunc nihil cogitat, censetur interpretative velle nutritionem. Similiter qui dat eleemosynam ex motivo misericordiæ, nihil cogitans de Deo, nec illum quidem cognoscens (ut Paganus) censetur interpretative illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleemosyna ex se ad illum ordinatur. Item dum bonus vult aliquid contra rationem naturalem, ex consequenti & interpretative vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur, & cujus est participatio. Ergo similiter, cum quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ult. eo quod bonum particulare ex natura sua ad finem ultimum ordinetur, & sit veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philosophi sæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere ut felix & beatus sit. Quod adeo verum est, ut D. Augustinus tractatu de Epicureis & Stoicis cap. 3. dicat: *Qui nimius est, malus non esset, nisi inde se beatum esse speraret.* Et paulo post: *Pone aliquem furem, quære ab illo quare furtum facit? ut habeam, inquit, quod non habebam. Quære vis habere quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putas habere, sed in eo imprudens est & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet serm. 1. in Psalm. 116. his verbis: *Beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc & boni volitus & mali. Nec mirum est, quod boni propterea sint boni: sed illud est mirum, quod etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati, nam quisquis libidinibus deditus, luxuria, simulque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

155 Dico secundo: Quidquid homo vult in particulari libere & humano modo, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex nostris Thomistis, contra Curielem, Lorcam, Suarez, Vasquez, & alios.

156 Probatur primo ex D. Thoma hic artic. 6. in resp. ad 3. Cum enim sibi objecisset, quod non semper homo, cum vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeo *oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus prima intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu, cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.*

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

158 Sed contra primo; Hæc expositio est violenta; nomine

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

Deinde, si non loqueretur de intentione formali, sed de virtuali, non recte diceret quod illa præcessit: quia virtualis intentio finis ultimi, in appetitione cujuscumque boni particularis virtualiter contenta, non præcessit, sed tunc est maxime præsens, quando exercetur illa in qua includitur, unde etiam talis intentio non recte appellaretur prima.

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

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

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

Secundo probatur idem Antecedens. Actus quo volun- 161
tas vult finem ultimum in communi, est naturalis & necessarius, quantum ad specificationem, ut ostendemus infra quæst. 9. Ergo semper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur consequentia, quia voluntas prius est natura, quam potentia libera; natura enim voluntatis supponitur libertati, & non e contra: Ergo actus ejus naturales & necessarii, ut est volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales sunt volitiones bonorum particularium.

Confirmatur: Omne quod est varium & incertum, re- 162
ducitur in aliquod certum & stabile, ne detur processus in infinitum, sicut ob eamdem rationem, omnis in aliquid fixum & immobile debet reduci. Sed omnis volitio libera, qualis est actus voluntatis circa bonum particulare, est varia, mobilis, & incerta, juxta illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incerta providentia nostra*: Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & necessariam: qualis est volitio finis ultimi communis, subindeque eam præsupponere.

Tertio probatur principale Antecedens: Sic se habet finis 163
ultimus in communi ad omnia bona particularia, sicut finis particularis ad media ipsius: Sed intentio finis particularis necessario antecedit electionem mediorum illius ordinis, ut patet in Medico, qui prius habet formalem voluntatem sanandi infirmum, quam eligat & apponat media & remedia ad sanitatem conducentia: Ergo similiter intentio ultimi finis in communi, debet præcedere quamcumque aliam volitionem bonorum particularium.

Respondent Adversarii: quod licet volitio finis ulti- 164
mi in communi, seu beatitudinis, præcedat volitionem quorumcumque bonorum particularium, non potest tamen virtualiter influere in actus voluntatis qui postea sequuntur, quia cum sæpe voluntas suspendat omnem actum, & desinat operari; sæpe etiam interrumpitur omnino hæc intentio finis ultimi, nec manet virtualiter in mediis; quia (inquiunt) tunc solum virtus præcedentis electionis potest conservari in mediis, (& de uno derivari in aliud, quando ipsa media non solum sunt subordinata fini volito, sed etiam inter se, ita ut unum sit quasi finis alterius: unde quia singularia bona quæ quis appetit, etsi omnia sint media ad ultimum finem formalem, qui est beatitudo in communi, non sunt tamen inter se ita connexa, ut unum habeat rationem medii ad aliud, ideo illa virtus non potest conservari in volitione bonorum particularium, nec transire ex una volitione finis particularis ad aliam.

Verum hæc solutio & doctrina, in qua consistit præci- 165
puum adversæ sententiæ fundamentum, facile potest confutari.

primo bono, a quo omnia alia bona participant virtutem diffusionis; & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed finis dicitur Sapient. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura. Supposito ergo in finibus non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessario ad aliquem finem ultimum, videndum restat, an talis finis ultimus necessario sit unus, vel an possit esse multiplex? Pro cujus resolutione

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

120 Notandum tertio, nos non loqui hic de fine ultimo formali, seu abstracto, qui est bonum ut sic, & beatitudo in communi, non constituta in aliqua re determinata. Cum enim talis finis & felicitas concipiatur abstracte, evidens est eam non posse concipi; nisi per modum unius; quia abstractum, ut abstractum, unum est, nec potest multiplicari; & sic qui appetit esse beatus absolute & præcise, non potest in ipsa beatitudine varietatem & multitudinem excogitare, donec descendat ad rem, qua beatificandus est. Agimus ergo hic de ultimo fine materialiter, in particulari, & in concreto.

121 Notandum ultimo, propositam quæstionem posse agitari, non solum de voluntate efficaci ultimi finis adæquati, sed etiam de efficaci, potest enim quæri, an idem homo pro eodem tempore possit habere duos ultimos fines simpliciter, unum efficaciter, alium vero vel alios inefficaciter: Porro tunc judicamus finem ultimum esse efficaciter volitum, quando homo convertit se & omnia sua in ipsum, seque avertit a quocumque alio ultimo fine, si in aliam erat conversus, ut contingit cum homo justus peccat mortaliter; vel e contra, cum existens in peccato mortali, convertitur in Deum per caritatem. Tunc vero judicamus finem ultimum esse volitum inefficaciter, quando licet ex se capax sit ad se convertendi hominem, & omnia quæ ipsius sunt, eumque ab omni alio fine avertendi, id tamen non præstat, vel defectu plenæ libertatis, seu perfectæ deliberationis, ipsius hominis: ut contingit in eo qui peccat venialiter ex inadvertentia, vel ob parvitatem materiæ, ut in justo venialiter peccante ex deliberatione.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

Dico primo; Impossibile est quod idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos.

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

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

124 Probatur secundo conclusio alia ratione, quam habet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli. De ratione ultimi finis simpliciter est esse bonum perfectum, seu consummatum & satiativum totius appetitus hominis: At hoc non potest convenire duobus finibus, sed uni duntaxat: Ergo unus tantum potest dari ultimus finis simpliciter. Major patet: finis enim ultimus totalis & adæquatus est ille, quem homo appetit ut complementum suorum desideriorum; atque adeo ut bonum sibi sufficiens, perfectum, & plene satiativum: extra quod nihil habeat appetendum. Minor vero facile suadetur: Nam si essent duo ultimi fines, neuter esset bonum perfectum; quia uni deficeret quod alter haberet: neuter etiam totum hominis appetitum satiaret, extra quemlibet enim aliud quidpiam appeteret. Ergo, &c.

Confirmatur: sicut appetitus incipit ab ultimo fine, 125
ita & in eo definit, ac per illum terminatur. Atqui repugnat appetitum hominis duplici termino adæquato terminari: Ergo & duplicem finem ultimum totalem & adæquatum habere. Major patet: Finis enim ita appellatur, eo quod finiat & terminet appetitum. Minor vero probatur; nam sicut si linea duplici termino adæquato terminaretur, uterque esset & non esset adæquatus, ut demonstrari solet in physica: ita pariter, si appetitus hominis duplici gauderet fine ultimo totali, uterque esset & non esset adæquatus: qui extra se relinqueret aliquid appetendum, quod non clauderetur in illo tamquam pars, nec ad ipsum ordinaretur tamquam medium; sicut illud punctum non esset terminus adæquatus lineæ, extra quod aliquid illius lineæ reperiretur.

Tertia ratio D. Thomæ sic potest proponi: Eodem pro- 126
portionali modo se habet voluntas in ordine ad ultimum finem, quo intellectus in ordine ad primam principia; nam ut communiter dici solet, finis se habet in appetibilibus, sicut principia in speculativis: Sed omnia quæ intelliguntur Deos coluisse, præter Deum Judæorum, cui nullam aram erexerunt, quia sciebant ipsum non posse alterius Dei consortium pati, sed velle se unum & solum coli: quod argumentum evidens est, finem ultimum simpliciter, non posse esse, nec apprehendi nisi unum, licet fingi possint plures falsi Dii, & plura bona communibilia, in quibus homo partialiter constituat rationem ultimi finis.

§. III.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundo: Potest homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines simpliciter, unum efficaciter, alium vero inefficaciter.

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

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

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

135 Confirmatur: Valde probabile est quod justus, veniaLiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis, habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam, aliunde vero cum sit in gratia & caritate (quæ non peccatum veniale non amittitur) habet pro ultimo fine efficaciter volito ipsum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Consequentia patet, Antecedens vero quoad primam partem, de qua solum dubitari potest, sic ostenditur. Actus qui est peccatum veniale solum ex indeliberatione, habet idem objectum, & eumdem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eumdem finem, & solum est differentia in hoc quod unus est plene deliberatus, non vero alter. Sed si esset plene deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam absolute volitam, quia esset peccatum mortale: Ergo cum non est plene deliberatus, eumdem finem ultimum respicit, & solum est differentia pene plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas est veniale & mortale.

ultimus positive est propter quem omnia amantur, & ad quem omnia referuntur; finis vero ultimus negative ille est qui non amatur propter alium, nec ad alium refertur.

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

§. III.

Statuitur secunda conclusio.

Dico secundo: Potest homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines simpliciter, unum efficaciter, alium vero inefficaciter.

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

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

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

135 Confirmatur: Valde probabile est quod justus, veniaLiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis, habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam, aliunde vero cum sit in gratia & caritate (quæ non peccatum veniale non amittitur) habet pro ultimo fine efficaciter volito ipsum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Consequentia patet, Antecedens vero quoad primam partem, de qua solum dubitari potest, sic ostenditur. Actus qui est peccatum veniale solum ex indeliberatione, habet idem objectum, & eumdem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eumdem finem, & solum est differentia in hoc quod unus est plene deliberatus, non vero alter. Sed si esset plene deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam absolute volitam, quia esset peccatum mortale: Ergo cum non est plene deliberatus, eumdem finem ultimum respicit, & solum est differentia pene plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas est veniale & mortale.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvantur.

Objicies primo contra primam conclusionem. Homo 136
mortaliter peccans constituit ultimum finem in creatura, quam inordinate diligit, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo potest diversa peccata, etiam disparate se habentia, committere, sicut fornicationem, furtum, superbiam, &c. subindeque diversas creaturas inordinate diligere: Ergo potest simul habere plures ultimos fines simpliciter.

Hoc argumentum tangit gravem illam difficultatem, quæ 137
in tractatu de peccatis agitari solet, qui nempe sit finis ultimus peccantis mortaliter, seu quænam sit illa creatura, in qua peccans mortaliter finem ultimum constituit? Omissis variis sententiis, duas solum hic referam, ceteris probabiliores, & in Schola D. Thomæ magis communes. Prima docet finem ultimum peccantis mortaliter esse ipsummet peccantem, qui omnia alia ad se ordinat, etiam legem Dei & ejus voluntatem, ut suum expleat appetitum; illam vero creaturam, propter quam peccat mortaliter, esse dumtaxat finem proximum in quem tendit, & a quo ejus actus specificatur. Favet huic sententiæ D. Augustinus lib. 14. de civitat. cap. 28. ubi asserit, quod sicut amor Dei, usque ad contemptum sui, ædificat civitatem Dei; sic amor sui, usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis, seu peccati. Sentit ergo, quod sicut amor Dei facit ut homo se & omnia sua ordinet in Deum ut finem ultimum, ita inordinatus amor sui, qui (teste D. Thoma infra q. 77. art. 4.) est causa omnis peccati, facit ut peccator omnia alia, etiam Deum, in seipsum ut in ultimum finem referat. Unde idem Augustinus lib. 21. cap. 26. & lib. 3. de libero arbitrio, ait quod peccator *vult sibi esse bonum suum, & Deus sum.* Et D. Thomas in 2. dist. 42. q. 2. art. 1. *Finis* (inquit) *ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo propter quem omnia alia quærit; & ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures.*

Contra hanc tamen dicendi modum militat hoc difficile argumentum: Peccator ipse respectu actus peccati mortalis est finis *cui*: Ergo non est finis *cujus gratia*. Antecedens est certum: cum enim quis inordinate appetit honores, divitias, delectationes, certum est quod hæc sibi appetit: Ergo est finis *cui*. Consequentia vero probatur: nam finis *cujus gratia*, distinctus est a fine *cui*; cum ille sit res ipsa quæ appetitur, ille vero subjectum cui appetitur: Ergo si ipse peccans sit finis *cui* respectu actus peccati mortalis, non potest esse finis *cujus gratia*. 138

Confirmatur: Finis *qui*, seu *cujus gratia*, est id quod 139
consequi volumus per operationem: Atqui peccator dum peccat non vult consequi seipsum, sed aliquid extra se: Ergo non est finis *qui*, seu *cujus gratia*, actus peccaminosi.

Verum hoc argumentum non eas habet vires, quas 140
ejus Auctores existimant: responderi enim potest, finem *cui*, & finem *cujus gratia*, formaliter distingui; non autem esse opus ut semper realiter distinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Deo Divinitatem, æternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus est finis *cui*, Divinitas vero & attributa finis *qui*, seu *cujus gratia*, & tamen Deus non distinguitur realiter a natura divina, & ejus attributis. Cum ergo peccator dupliciter confiderari possit, materialiter scilicet & secundum se, & formaliter in ratione termini actus peccaminosi, seu ut fruens & affectus divitiis, honore, delectatione, & aliis bonis temporalibus quæ inordinate appetit: primo modo potest habere rationem finis *cui* respectu actus peccaminosi, & sub alia consideratione induere rationem finis *qui*, seu *cujus gratia*, vel propter quem, in ordine ad eumdem actum: appetit enim tamquam ultimum finem se ut divitem, honoratum, &c. seque non refert ad honores, divitias, &c. sed has potius ad seipsum perficiendum, tamquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet responsio ad confirmationem: Minor enim distinguenda est, Peccator non vult consequi seipsum, absolute & secundum se, concedo: ut affectum & ordinatum bonis illis temporalibus quæ inordinate appetit, nego.

Dices: Ex hac solutione sequitur finem ultimum spei 141
esse ipsum sperantem: nam eodem modo possimus dicere, quod speratus potest consequi semetipsum ut affectum visione beatifica.

Sed negatur sequela: licet enim homo sit finis *cui* spei Theologicæ, tamen nullo modo potest esse finis *qui*, seu *cujus gratia*, ob duplicem rationem. Prima est, quia

spes

futari. Cum enim intentio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, sit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter saltem, se extendere ad omnes volitiones secundarias, sicut influxus primæ & universalissimæ causæ efficientis, ad omnes in universum effectus se extendit.

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

167 Ratio etiam id suadet: cum enim voluntas humana de se sit in potentia ad omnes actus, & ab existente in potentia, ut tali, non possit procedere actus determinatus; voluntas hominis non potest se movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, nisi prius saltem natura constituatur in actu, peraliquem alium actum præcedentem; ad quem non se moveat, sed movetur & applicetur a Deo: Sed hic actus non est intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis sæpissime peccat voluntas, & per consequens ad eam specialiter non movetur a Deo: tum etiam quia finis proximus non est ratio adæquata movendi voluntatem ad operandum, cum non sit ipsius sativitas: Ergo voluntas non potest aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, nisi prius, saltem natura, sit constituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, seu beatitudinis ut sic, ex qua deinde se moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui est pars & incheatio finis communis. Unde D. Thomas infra q. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis mover ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Valde ergo probabile est, quod non solum in principio usus rationis, quando homo humano modo incipit operari, sed etiam quotiescumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, seu beatitudinis in communi, ex quo postea voluntas se movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obstat si dicas, nos sæpe experiri, quod appetimus finem proximam & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut sic: cum enim intentio illa sit imperfecta & confusa (sicut & objectum commune & confusum est) & fiat sine reflexione & attentione, non mirum, si ad eam non advertamus, vel illis non recordemur. Quod etiam in intellectu apprehendente primo ens in communi, quam objecta particularia, contingit.

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

169 Denique suaderi potest conclusio alia ratione principali: Homo in volitione cujuscumque boni particularis, proprie, & modo humano operatur propter finem ultimum, seu beatitudinem in communi: Ergo in quolibet actu, virtualiter saltem, & non solum interpretative, tendit in ultimum finem formalem. Probatur consequentia, quia agere propter finem non intentum, saltem virtualiter, ab operante, sed imbibitum in ipsa operatione seu objecto ejus, cognitum solum ab Auctore naturæ, est modus tendendi in finem imperfectissimus, competens & brutis, & ipsis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art. 3. Ergo si homo in volitione cujuscumque boni particularis, propriè & modo humano operetur propter ultimum finem, seu beatitudinem in communi, illam intendit, saltem virtualiter, ex parte operantis & non solum interpretative, seu virtualiter tantum ex parte operis, quatenus scilicet operatio ipsa ex natura sua est ordinata in talem finem.

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

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

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

Propter hanc rationem, & utriusque S. Doctoris auctoritatem, aliqui censent omnes actiones hominis, etiam peccaminosas esse propter Deum, ut auctorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum. 172

Verum si illi Auctores loquuntur de actibus malis, secundum malitiam & deformitatem quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cum enim talis deformitas a Deo ut prima causa efficiente non procedat, sed a sola voluntate humana, ut prima causa deficiente & difformiter ad regulam morum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere: immo potius illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si vero sermo sit de peccatis, quantum ad entitatem quam de materiali includunt, vera est illa sententia: quia cum entitas illa sit creata, & a Deo participata, atque ab illo ut prima causa efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tamquam in ultimum finem; ratio enim principii & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypsis 1. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis.*

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

Ad testimonia vero D. August. & S. Thomæ dicendum est, illos solum velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, apprehendo similitudinem aliquam divini boni, & ideo non penitus recedere a Deo, quia adhæret alicui bono, quod est imitatio & participatio boni divini: nam ut ibidem ait Augustinus: *Superbia celsitudinem imitatur; cum tu sis unus super omnia excelsus, & ambitio quid nisi honores quærit & gloriam; cum tu sis pra cunctis honorandus unus & gloriosus in æternum? & favitia potestatem timeri vult, quis autem timendus nisi unus Deus? Luxuria satie-* 174

tatem atque abundantiam se cupit vocari; ea autem ex plenitudo & defectus capta incorruptibilis suavitatis. Quia tamen in hoc peccator perverse imitatur Deum, bona illa creata inordinate appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tamquam in ultimum finem referendo, peccando non appetit Deum ut Auctorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretative operatur, sed potius ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licet lapis ex natura sua tendat in centrum, ut in terminum & finem sui motus; si quis tamen violenter eum sursum projiciat, desinit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretative, quod descendat in centrum, immo potius censetur velle oppositum.

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

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

177 Objicies tertio: Voluntas est libera circa ultimum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi proposito objecto & bono particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

178 Respondeo voluntatem circa ultimum finem in communi non esse liberam, quantum ad specificationem, sed solum quantum ad exercitium: quare licet possit suspendere nomem actum circa beatitudinem in communi, supposito tamen quod velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quod illud velit in ordine ad illam. Unde Boetius lib. 5. consolat. prosa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diversis calle proditur, sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.*

179 Objicies ultimo contra ultimam conclusionem. Potest voluntati proponi ratio beatitudinis in communi, absque aliquo ordine ad subjectum; Ergo potest homo ferri in ultimum finem in abstracto, nec applicando eum alicui rei in particulari.

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

180 Quærit D. Thomas art. 7. utrum sit unus ultimus finis omnium hominum? Et respondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, qui omnes appetunt beate vivere: secus vero in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua constituitur felicitas, nam quidam appetunt divitias, tamquam consummatum bonum, alii honores, alii voluptates, &c. Sicut omni gustui delectabile est dulce, sed quibusdam maxime delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tusculanis quæstionibus, & in libro de finibus bonorum ac malorum: Seneca in libro de Beata vita: D. Ambros. lib. de offic. cap. 2. D. August. lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. cap. 7.

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

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

Advertendum est, consecutionem ultimi finis veri, qui est Deus, tripliciter posse contingere, seu triplicem gradum habere. In primo gradu est consecutio per claram Dei visionem, & cognitionem ejus, quam habent Beati in patria. In secundo gradu est consecutio per cognitionem & amorem Dei, sive naturalem, sive supernaturalem extra ejus visionem, in qua consistit beatitudo naturalis vel supernaturalis, quam creatura intellectualis potest habere in via. In tertio gradu est consecutio alicujus boni, quod est participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo assimilatur Deo, & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam sensu & cognitione carentes, Deum quodam modo consequuntur, in quantum attingendo suam perfectionem, illum modo sibi possibili participant. Cum ergo D. Thomas asserit, quod si loquamur de ultimo fine, quantum ad affectionem ejus, sic creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de affectione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irrationales & insensibiles, conveniunt. Unde Boetius de consol. lib. 4. metr. 9. egregie & eleganti discursu probat, Deum omnia quæ extra se profert, ad se ut finem ultimum reducere, tanta necessitate, ut nisi id faceret, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verba: 182

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

DISPUTATIO II.

De beatitudine objective hominis.

Ad quæstionem 2. D. Thomæ.

POst absolutam disputationem de ultimo fine, restat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur a Boetio 3. de consolat. prosa 2. *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Similem definitionem tradit Augustinus 5. de civit. cap. 1. asserens beatitudinem esse *rerum optandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur desumptæ ex Cicerone 3. Tuscul. quæst. ubi dicit beatitudinem esse *bonorum omnium, secretis omnibus malis, cumulatam complexionem,* & ex Platone, asserente beatitudinem esse *bonum ex omnibus bonis aggregatum.*

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

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

quo de facto subsistit in tribus personis, non quietaret intellectum.

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

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

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

Respondetur tamen negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, quod creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, non primario, sed tantum secundario, ut termini connexi cum divina omnipotentia, at vero relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei. Primo quia sunt modi intrinseci & essentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate ostendimus. Secundo, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertio, quia sunt termini intrinseci & essentiales divinæ fœcunditatis. Unde licet prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis, essentialiter pertineant, non tamen creaturæ, sed istæ ad ejus objectum dumtaxat materiale & secundarium spectant.

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

50 Objicies primo: Essentia beatitudinis consistit in hoc quod sit visio seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi*: Sed visa divina essentia, etiamsi non videretur personæ, ostenderetur & videretur omne bonum; cum relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam. Ergo visa divina essentia sine personis, beatitudo subsisteret.

51 Confirmatur: Affecto bono infinito quietatur voluntas: Sed visio essentiæ divinæ sine personis, esset affectio boni infiniti. Ergo per illam perfecte quietaretur voluntas subindeque talis visio esset perfecte beatifica; cum beatitudo, ut supra dicebamus, nihil aliud sit quam perfecta quies, seu satietas appetitus rationalis.

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

Objicies secundo: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ: Ergo ea visa, licet non videretur personæ, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona, cum enim specificatio actus sumatur ab objecto formali, illo remanente, ille subsistit. Antecedens vero docetur a nostris Thomistis in tractatu de visione beata, & probatur, quia visio beatifica est participatio divinæ intellectionis, subindeque habet idem objectum formale ac illa. Sed objectum formale, tam motivum quam terminativum divinæ intellectionis, est divina essentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus distincta, sicut ostendimus in tractatu de attributis. Disput. 2. art. 5. Ergo sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ. 53

Respondeo primo, retorquendo hoc argumentum in Adversarios, nam essentia divina est objectum formale divinæ cognitionis quatenus est comprehensio, & tamen implicat quod Deus seipsum comprehendat, nisi se ut Trinum in Personis cognoscat. Ergo licet essentia divina sit objectum formale nostræ beatitudinis, non recte colligitur, illam sine cognitione Personarum posse subsistere. Unde 54

Respondeo secundo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, licet enim relationes divinæ non sint objectum formale primarium beatitudinis, pertinent tamen ad ipsum ut modi essentiales illius; eoque proportionali modo se habent ad essentiam, quo sensibile commune ad sensibile proprium, v. g. quantitas & figura ad colorem, unde sicut impossibile est oculum corporeum videre aliquod corpus coloratum, nisi sit extensum & figuratum, ideoque corpus Christi non potest naturaliter oculo corporeo videri in Eucharistia, defectu figuræ & extensionis localis, ita repugnat videri essentiam divinam sine Personis & illis non visis essentiam beatitudinis subsistere. 55

Tertio dici potest, quod licet sola essentia divina sit objectum formale *quo* visionis beatificæ, & intellectionis Divinæ; objectum tamen formale *quod*, & pure terminativum, sunt ipsæ tres Personæ divinæ, sicut objectum formale *quod* cognitionis Angelicæ, non est sola Angeli essentia, sed ipsemet Angelus, & sicut si Deus esset unus suppositaliter, objectum formale *quod* visionis beatæ non esset sola Deitas, sed etiam illud suppositum in quo subsisteret. 56

Objicies tertio: Si per impossibile Deus non esset Trinus in Personis, ejus tamen visione homo beatificaretur: Ergo beatitudo hominis non petit essentialiter & ex natura rei visionem Divinarum Personarum. Antecedens videtur certum, tunc enim maneret summum bonum, & summum verum; & consequenter, possessum prout est in se, possidentem beatificaret. Consequentia vero probatur: Ideo colligimus relationes non esse de essentia Dei, ut est primum principium creaturarum, quia si per impossibile perirent relationes, Deo remanente ut unus, salvaretur in eo ratio primi principii: Ergo si in casu dato essentia beatitudinis subsisteret, recte colligitur illam non petere essentialiter visionem Divinarum personarum, & Deum ut unum esse objectum sufficiens ad nos beatificandum. 57

Confirmatur: Visio Dei in illa suppositione esset ejusdem rationis cum illa, qua Deus (si non repugnaret) videtur solum ut unus, quamvis in re sit Trinus: At in dicta suppositione, visio illa foret beatitudo, ut ostensum est. Ergo etiam visio terminata ad Deum, præcise ut unum quamvis in re sit Trinus, beatitudo esset; & per consequens ad beatitudinem cognitio Personarum essentialiter non requiritur. 58

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

Ad confirmationem, distinguo Majorem, esset ejusdem rationis, in ratione visionis, transeat Major: in ratione beatificantis, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Ratio autem distinctionis est, quia (ut supra 60

supra dicebamus) visio Dei non habet quod sit beatifica ex præciso conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei, prout est in seipso; in casu autem quem fingimus, cum Deus supponatur non Trinus, visio illius, prout est unus præcise, esset visio Dei, prout in seipso, & consequenter foret beatitudo; in casu vero nostræ disputationis cum Deus supponatur in re Trinus & Unus, & visio supponatur terminata ad illum, prout unum præcise; talis visio non terminaretur ad summum bonum, prout in seipso est; & consequenter, etsi cum visione in altero casu admissa conveniat in ratione visionis, non tamen convenit cum illa in ratione beatitudinis.

Objicies quarto: Cum Deus sit objectum nostræ beatitudinis, eodem modo aliquid pertinet ad objectum nostræ beatitudinis, quo pertinet ad constitutionem ipsius Dei: Atqui relationes ut sic non sunt de conceptu essentiali Dei, sed solum Divinitas, nec divinæ naturæ constitutionem ingrediuntur, sed solum personas divinas constituunt. Ergo relationes non pertinent essentialiter ad objectum nostræ beatitudinis.

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

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

Explicatur: Dupliciter potest constitutio divinæ naturæ considerari, scilicet ut physica, & ut metaphysica: physica Dei constitutio coaleseit ex omnibus prædicatis divinis, tam absolutis quam relativis, quippe cum omnia Dei prædicata sint realiter cum Deo identificata: metaphysica vero illius constitutio sit per illam perfectionem, quæ primo objicitur intellectui cum fundamento in re, & se habet veluti radix & origo aliarum; & hoc genere constitutionis Deus in nostra sententia per ipsum intelligere purissimum & actualissimum constituitur, ut docuimus in tractatu de attributis disp. 2. p. 1. Dicimus ergo, quod licet relationes non sint de metaphysica constitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam essentialiter, secundum physicam constitutionem: unde cum visio beatifica essentialiter petat terminari ad Deum, prout est in se physice, non vero prout objicitur inadæquatis conceptibus nostri intellectus, essentialiter petit terminari non solum ad naturam divinam, & attributa, sed etiam ad relationes & personas. Quare ad confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem: relationes non sunt de quidditate Dei, prout est ultimus finis, secundum metaphysicam ipsius constitutionem in ratione ultimi finis; transeat Minor, secundum physicam ejus constitutionem, negatur Minor, & Consequentia.

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

Respondeo negando consequentiam: nam cum visio beata petat pro objecto Deum prout est in se, & finem ultimum prout est in seipso, quod est de essentia finis ultimi, prout est in se ipso, est de primaria constitutione objecti beatifici in quantum beaticum est.

65 Objicies ultimo: Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiæ, præcise a personis: Ergo essentia præcise sumpta, & ut prævenit relationes, est ad beatificandum sufficiens. Consequentia patet, Antecedens probatur primo: Pater æternus pro illo priori originis, quo producit Filium, intelligitur & est perfecte beatus: Sed pro illo priori non intelligitur visio illius terminata ad Filium cum pro illo priori nondum intelligatur Filius productus, nec præinde existens: Ergo Pater æternus intelligitur perfecte beatus, visione terminata ad essentiam, ut prævenientem relationem Filii.

Secundo probatur idem Antecedens: Pater æternus est se ipso beatus, & non a Filio, aut Spiritu Sancto; alias acciperet ab illis maximam perfectionem, quod est inconveniens; cum a se sit infinite perfectus: Ergo est beatus ex visione essentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertio: Essentialia in divinis sunt priora notionalibus, ut sæpe docet D. Thom. At beatitudo est præ-

dicatum essentiale in Deo: Ergo est prior relationibus & consequenter Pater æternus, ex vi visionis solius essentiæ præcise a Personis, intelligitur beatus.

Respondeo negando Antec. ad cujus primam probatio- 66
nem, conc. Maj. nego Min. prioritas enim originis solum est prioritas *a quo*, non *in quo*, etiam secundum rationem: unde licet Pater sit prior origine Filio, non tamen potest esse nec intelligi beatus sine illo. Sicut in creatis, etsi prius sit in genere causæ efficientis, quod ventus aperiat fenestram, quam quod ingrediatur, non licet tamen inferre, quod in illo priori ingreditur ventus fenestra clausa: & similiter licet in genere causæ materialis præsupponatur materia formæ, utpote objectum ejus, tamen non prius materia existit, quam forma.

Ad secundam probationem, distinguo Antecedens: Pater æternus est se ipso beatus, objective adæquate, nego Antecedens: principiative, id est per exclusionem principii communicativi suæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut beatitudo ejus non salvetur in visione solius essentiæ, sufficit quod ex parte objecti ingrediantur relationes, etsi non intrent ex parte principii.

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

Respondet Cajetanus, & bene, quod, licet utrumque 68
necessarium sit ad intellectionem, non tamen eodem modo; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum vero ut intellectionis terminus: unde si visio Patris esset ab intellectu ut in Filio, Filius esset principium a quo Pater visionem acciperet, & consequenter ab illo procederet: ex eo autem quod essentia, prout in Filio, objective beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, esse principium beatitudinis Patris, neque quod Pater se ipso non sit beatus, per exclusionem principii originis.

Sed urgent adhuc Discipuli Scoti: Cognitio non solum ab intellectu, sed etiam ab objecto ut principio, effective procedit, juxta illud commune axioma ex Augustino desumptum: *Ab objecto & potentia pariter notitia*: Ergo si essentia ut in Filio objective beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris.

Facile tamen respondetur, distinguendo Antecedens: 69
cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens; ab objecto formali quod & pure terminativo, nego Antecedens & Consequentiam: nam Filiatio, etsi objective beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi: cum non gerat vices speciei intelligibilis, sed pure terminativi, & ideo non concurrit ex parte principii.

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

Vel etiam dici potest cum Marco a Serra qu. sequenti art. 8. in dubio unico, doctrinam illam D. Thom. intelligendam esse de essentialibus, quæ non intelligantur cum ordine ad notionalia, secus vero de illis quæ intelligi nequeunt, nisi cum ordine ad notionalia: voluntas enim qua Deus vult Filii generationem, & scientia qua Deus cognoscit Personas, licet sint absoluta, & ad essentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Personis, quæ ad notionalia spectant. Unde cum beatitudo intelligatur non solum cum ordine ad essentialia, sed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel si præintelligitur, non concipitur adequate, sed inadæquate, nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæquatum.

DISPUTATIO III.

De essentia beatitudinis formalis.

Ad quæstionem 3. D. Thomæ.

1 Præmissis his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ spectant ad beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam spectantia in tractatu de visione beatifica declarata sunt, in præsenti solum trademus quæ ibi desiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

& corporis tui? una unum bonum, in quo sunt omnia bona, & sufficit: desidera simplex bonum, quod est omne bonum, & satis est.

24 Ad majorem ejusdem veritatis confirmationem & intelligentiam, legendus est liber Ecclesiastis: nam ut sapienter observavit Canus lib. 6. de locis Theologicis c. 9. præcipuus hujus libri scopus est ostendere, hominis beatitudinem non consistere in aliquo bono creato, sed in solo Deo, ad quod statim cap. 1. hoc proponit fundamentum: *Vanitas vanitatum & omnia vanitas*; hoc est: omnia bona creata non solum vana, sed etiam vanissima sunt, ut hominem faciant beatum; nam geminatio illa, *vanitas vanitatum*, hebraismus est, superlativum denotans. Et S. Thomas in hac quæstione percurrit omnia bonorum genera, ostendens in nullo esse beatitudinem: sic Salomon in toto decursu illius libri, seipsum in exemplum assumens, discurrit per omnia genera bonorum creatorum, quæ ipse studiosissime expertus est, & ostendit omnia vana esse ad beatitudinem concilianda; ac tandem concludit in fine libri, dicens: *Finem loquendi pariter omnes audiamus, Deum time, mandata ejus observa: hoc enim omnis homo*; id est (inquit Hieronymus) *ad hoc natus est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo.* Ex quo infert Bernardus: *Ergo si hoc est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo.*

25 Posset tertio probari conclusio multis Sanctorum Patrum testimoniis, quæ brevitatis caussa prætermitto. Unus sufficiet Augustinus, qui lib. de moribus Ecclesiæ cap. 8. sic ait: *Bonorum summum Deus nobis est; Deus est nobis summum bonum, nec infra rimandum nobis est, nec ultra quærendum aliorum; alterum enim perimulosum, alterum nullum est.* Et lib. 4. Conf. cap. 5. *Infelix homo qui scit illa* (scilicet bona creata) *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui vero te & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

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

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

28 Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam sublunarem appetit, per nullam illarum potest perfecte satiari; sed tunc solum perfecte satiaretur, si vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter allas contineret: Atqui similiter voluntas hominis appetit bonum in universale, sive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari potest perfecte, sed solum perfecte satiabitur, si omnia bona possideat, vel aliquod in quo omne bonum eminenter contineatur; cumque illa continentia soli bono increato possit competere, consequens sit, quod solum bonum increatum possit perfecte hominis appetitum satiare.

29 Confirmatur amplius: Totus mundus per globum, seu circularem figuram repræsentatur; cor autem hominis est figura pyramidalis, seu triangularis, cujus basis est supra, & cuspis infra, teste experientia anatomica: Sed dato & posito circulo supra triangulum, semper aliquis angulus trianguli manet inexpletus, & per alium dumtaxat triangulum repleri potest, ut demonstrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, sed solum per alium triangulum, nempe Sanctissimam Trinitatem, repleri potest.

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

§. V.

Solvuntur Objectiones.

31 Gentilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis sunt, & idcirco omittenda. Sed potest contra primam rationem D. Thomæ objici primo: Objectum notitiæ voluntatis est bonum universale in prædicando, hoc est bonum abstractum ut sic, sicut etiam verum in communi est objectum nostri intellectus: Atqui Deus non est bonum universale in prædicando, sed in essendo, vel in caussando, id est, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in se continens: Ergo ex eo quod objectum nostræ voluntatis est bonum universale, non recte infert D. Thom. solum Deum posse ejus appetitum perfecte satiare; sed committit æquivocationem, argumentando a bono universali in prædicando, ad bonum universale in essendo, vel in caussando.

32 Secundo, contra eamdem rationem arguitur: Appetitus humanus est aliquid finitum: Ergo per objectum finitum satiari potest. Consequentia probatur; tum quia finitum ad sui quietem seu satietatem nequit aliquid infinitum exposcere: tum etiam quia appetitus humanus, ex eo quod infinitus est, satiatur formaliter, seu tamquam per formam, per aliquid finitum, nempe per visionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de caussa potuit objective, per aliquod bonum finitum satiari.

33 Hæc tamen parum urgent, & facile dilui possunt. Unde ad primum respondetur, concesso Antecedente, negando Consequentiam: possumus enim recte & absque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quando unum in alio continetur: quare cum tota perfectio boni universalis in prædicando, contineatur eminentissimo modo in bono universali in essendo & in caussando, recte infert D. Thomas, ex eo quod appetitus humanus extendatur ad omne bonum, posse solum quietari possessione boni increati, quod est universale in caussando, continens in se omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratam.

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

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

35 Ad secundum dicendum; quod etsi appetitus noster sit in se finitus & limitatus, est tamen in appetendo syncathegorematice infinitus, quia non tot appetit, quia plura in infinitum appetere posset; & ideo solum per infinitum bonum potest quietari. Unde concesso Antecedenti absolute, nego Consequentiam. Ad primum probationem distinguo Antecedens: id quod est omni modo finitum, concedo Antecedens: quod aliqua ratione est infinitum, nego Antecedens; & Consequentiam: quia humanus appetitus est infinitus modo explicato.

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

36 Dices, si appetitus esset infinitus entitative, ad sui satietatem non amplius exposceret quam infinitum objectum: Ergo cum sit entitative finitus, id non potest petere. Patet Consequentia: nam id quod est finitum in genere entis, nequit ad sui satietatem id ipsum exigere, quod postulat infinitum entitative.

37 Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Non potest idem petere, & eodem modo, concedo Antecedens: idem diverso modo, nego Antecedens. Modi autem diversitas consistit in hoc, quod si appetitus esset infinitus entitative, attingeret modo infinito objectum infinitum, & sic satiaretur: sed quia est finitus in genere entis, etsi petat objectum, illud tamen non petit attingere modo infinito, sed finito.

38 Instabis: Ratio D. Thomæ, vel probat debere attingi objectum infinitum modo infinito, ut appetitus noster quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modo asseruimus. Ergo nec secundum. Major probatur, ex eo enim probavimus nostrum appetitum non satiari per bona creata, quia quovis

quovis illorum vel omnibus illis per intellectum cognitis, restat cognoscendum bonum increatum, ad cujus cognitionem appetitus noster inclinatur, similiter ergo, cum bono increato, finito modo cognito, adhuc restet idemmet objectum ut perfectiori modo cognoscibile; & ad istam majorem seu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, nisi ad finitum modum cognitionis, quo perfectior non sit, pervenist.

39 Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concesso antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio discriminis in eo consistit, quod inclinatio ad cognoscendum Deum, qui est creaturarum caussa, est substantialis nostro appetitui; inclinatio autem ad Majorem perfectionem cognitionis habitæ de Deo, est veluti modalis ejusdem appetitus perfectio, unde quia beatitudo objectiva non debet notitiam appetitum sistare quoad omnem modum, seu perfectionem intensivam illius (est enim impossibile quoad istam rationem unquam plene satiari) sed solum debet illum quietare quoad substantiam suæ inclinationis, & quia cognitis omnibus creaturis, & ignorato seu non cognito Deo quidditative, non ita satiatur appetitus humanus, id est quoad substantiam suæ inclinationis, ideo bene intulimus cum D. Thoma, non posse in aliquo, præterquam in Deo quidditative cognito, objectivam hominis felicitatem consistere.

ARTICULUS II.

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

40 Certum est, visa divina essentia de facto videri omnes Personas Divinas, immo celeberiores Theologi docent non posse essentiam divinam videri sine Personis, etiam de potentia Dei absoluta, ut in tractatu de visione beata fuse ostendimus. Veruntamen, quia licet interdum uti suppositione impossibili, ad investigandam rationem formalem & essentialem alicujus rei; ut patet quando quæritur, an si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, distingueretur ab illo? ideo ad explorandam essentiam & rationem formalem objectivæ beatitudinis, qua Sancti perfruuntur in cælo, inquirunt hic Theologi, an Deus ut unus sit objectum sufficiens ad nos beatificandum, ita quod, si per impossibile lateret ut Trinus, essentia beatitudinis adhuc subsisteret?

Partem Affirmativam tenet Scotus & ejus Discipuli in 1. dist. 1. qu. 2. quibus adhærent Molina, Suarez, & alii ex modernis; negativa vero communis est in Scholas D. Thomæ, eamque docent Lorca, Vasquez, Salas, Montesino, & alii.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

41 Dico igitur, essentiam divinam, sine Personis, non esse sufficiens objectum ad beatificandum hominem, unde si per impossibile Sancti in cælo Deum ut Trinum non cognoscerent, non essent vere beati, & periret essentia beatitudinis.

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

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

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

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

Sed hoc etiam fundamentum firmum non est. Tum quia probabilius est, relationes divinas non addere bonitatem & perfectionem relativam ad essentiam, sed solum gaudere bonitate & perfectione infinita essentiæ, in illis intime inclusæ; alias darentur plures ultimi fines relativi; quod nullus concedit, sicut nec dari plura relativa principia, ut in tract. de Trin. fuse expendimus Disp. 3. art. 5. Tum etiam quia, etsi relationes divinæ propriam perfectionem non habeant, illis tamen nos visis, visio divinæ essentiæ non quietabit perfecte intellectum, nec erit visio Dei ut est in se, nec per consequens beatifica, ut constabit ex infra dicendis.

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

Sed hic etiam discursus displicet: Tum quia falso nititur Principio, ostendimus enim in tractatu de Trinitate disp. 6. art. 2. relationes divinas non addere distinctam veritatem ad essentiam (esto addant distinctam entitatem, sumendo entitatem ut præcise oppositam nihilo) quia non addunt illi diversam immaterialitatem & intelligibilitatem, sed gaudent solum immaterialitate & intelligibilitate essentiæ, quæ gerit vices speciei intelligibilis, & objecti motivi respectu sui, attributorum, & relationum. Tum etiam quia licet non superaddant veritatem ad essentiam, visio tamen essentiæ sine illis, non erit visio Dei ut est in se, nec subinde perfecte quietativa & satiativa appetitus innati gratiæ, ut statim dicemus. Unde his rationibus prætermissis,

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

Secundo probatur eadem Major: Ut cognitio Dei sit perfecte beatifica, debet esse intuitiva, & non pure abstractiva: Sed cognitio Dei intuitiva, debet ad illum, ut in se est, terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quod hæc apprehendit objectum proportionaliter ad captum intellectus, & distinguit illud, non ut est in se, sed tantum in habitudine ad ipsum intellectum; illa vero videt & intuetur objectum ut est in se a parte rei, ut ostendimus in tractatu de scientia Dei, Disp. 4. art. 8. concl. ult. Ergo cognitio Dei, ut sit beatifica, debet ad illum ut in se est, terminari. 46

Tertio eadem Major suadetur: Illa solum cognitio Dei est beatifica, quæ quietat appetitum innatum gratiæ. Sed appetitus innatus gratiæ est ad Deum videndum, prout est in seipso; nam gratia, utpote semen gloriæ, inclinat ad Deum videndum, eo modo quo de facto a Beatis videtur: Ergo cognitio Dei sufficiens ad beatificandum, debet terminari ad illum ut in se est.

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

ARTICULUS I.

In quo consistat beatitudo objectiva hominis?

1 VAria fuerunt in hac controversia Philosophorum placita: Augustinus enim 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducentas octoginta de summo bono sententias: verum tamen omnes possunt ad tres classes reduci, juxta distinctionem illam bonorum, quam primo tradiderunt Academici, teste Cicerone 1. Academ. quæstionum, deinde Aristoteles 1. libro magnorum moralium cap. 3. Bona enim hominis sunt triplicis generis, scilicet bona animæ, bona corporis, & bona exteriora, sive fortunæ. Bona fortunæ sunt divitiæ, honores, gloria, potestas, & quæ sub his continentur. Bona corporis, sunt valetudo, robur, pulcritudo, voluptas, & quæ ad hæc reduci possunt. Bona vero animæ sunt virtutes & scientiæ, & quæ ad eas conducunt. Ut ergo omnes antiquorum Philosophorum errores penitus excludantur, per hæc tria bonorum genera breviter discurrendum est, ac demonstrandum in nullo eorum veram hominis felicitatem posse consistere.

§. I.

Beatitudo non consistit in bonis fortunæ.

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

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

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

4 Item beatitudo possessa affert omnia bona, & excludit omnia mala, ut constat ex ejus definitionibus supra adductis: At vero bona fortunæ, nec omnia bona afferunt, v. g. valetudinem, aut sapientiam, juxta illud Prov. 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cum sapientiam emere non possit*, nec omnia mala excludunt, quin potius multas pariunt curas & afflictiones; nam ut ait Bernardus Epist. 105. *Possessa corrumpunt, amata inquinant, amissa cruciant*: & propterea Christus Luc. 8. divitias spinas appellat, quia (inquit Gregorius homil. 15. in Evang.) *cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant.* Unde egregie Cyprianus ad Donatum: *Quos felices opinaris, infinita ac sine terminis rura latius porrigentes, quibus argenti & auri maximum pondus &c. hos inter divitias suas torpides, cogitationis incertæ sollicitudo discruciat, ne prædo vastet, ne percussor infestet, ne inimica cujusque locupletioris invidia, calumniosis litibus impietet. Non vitreæ fictæ summæque tenuitatis, Suspirat tile in convivio, bibat licet in gemma; & tinguit, Suspirat tile in convivio, bibat licet in gemma; & cum equitis maritidum corpus, thorus mollior alto sinu condiderit, vigilat in pluma; nec intelligit miser speciosa sibi esse supplicia, aure se alligatum tenere, & possideri magis quam possidere divitias.* Belle quoque Regius Psaltes divites avaros, *vivos divitiarum* appellavit, non divitias virorum, ut ostenderet eos non esse possessores divitiarum, sed a divitiis suis possideri, ut recte annotavit D. Ambrosius lib. de Naboth. cap. 15.

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

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

7 Nec in prophana tantum, sed in sacra etiam potestate, tales mutationes videre est, sive tales eorum inopinatas mortes, qui post illam adeptam brevissime vixerunt, & vix illius administrationem attigerunt. Exemplo sunt multi supremi Pontifices, qui nec integrum mensem, immo nec hebdomadam integram sui Pontificatus numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cælestinus IV. dies 17. Sisinnius dies 20. Marcellus II. dies 22. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tamquam brevi spatio abscisville dicuntur: Hinc Bernardus ad Eugenium scribens, & hanc Pontificatus brevitatem inculcans, Epist. 237. *In omnibus memento te esse hominem*, inquit, *& timor ejus, qui aufert spiritum Principum, semper fiet ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aspexisti? Ipsi te prædecessores tui certissima & citissima decessionis admonuere; & modicum tempus dominationis eorum, pauciorem diebus tuorum mortes tibi. Jugi proinde meditatione, inter hujus præsentis gloriæ blandimenta, memorare novissima tua: quia quibus successisti in Sedem, ipsos sine dubio sequeris ad mortem, &c.* Et propter hoc refert Bellarminus lib. 3. de Summo Pontifice cap. 24. ubi & citat librum primum sacrarum cæremoniarum, quod in promotione summi Pontificis incenditur stupa coram eo, & dicitur: *Sic transit gloria mundi*: scilicet ut hoc symbolo moneatur, quam brevi sit fruiturus illa gloria, in quam eum Pontificia dignitas evehit, meminerit que vicinæ mortis, quæ totam illam pompam brevi dissipatura est. Ad quod idem pertinet, quod mox acceptas claves, velut symbolum Pontificiæ potestatis, alteri tradit, ut nimirum significet se potestatem, cujus indicia sunt, non diu servaturum.

Omnia sunt hominum tenui pendentia filo,
Et subito casu quæ valuere ruunt.

§. II.

Beatitudo in bonis corporis consistere nequit.

8 DIco secundo, beatitudinem in aliquo corporis bono, præsertim in voluptate, non posse consistere. Ita S. Thomas art. 5. & 6.

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

9 Confirmatur: quia hæc bona communia sunt hominibus & brutis; immo in brutis sæpe reperiuntur perfectiori modo quam in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, sensus acutiores. Unde Seneca: *Ratio perfecta proprium hominis bonum est: cætera illi cum animalibus communia sunt: est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: vocem, sed quanto clariorem canes, acutiorem aquila, graviorem tauri, dulciorem & suaviorem luscinia?* Addo etiam quod bona corporalia cito transeunt; beatitudo autem incorruptibilis est.

10 Secunda pars, quod scilicet beatitudo in voluptatibus carnis non possit consistere, ostenditur contra Epicureos, felicitatem hominis in prædictis voluptatibus collocantes; & contra Saracenos & Mahometanos, qui beatitudinem nedum vitæ hujus, sed etiam vitæ futuræ, constituunt in comessationibus, fornicationibus, & aliis carnalibus oblectamentis; & denique contra Cerinthum, & ejus discipulos, qui (teste D. Thom. 3. contra Gent. cap. 27.) se in ultima felicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulabantur futuros, unde & *Chiliastæ*, quod idem est latitudine ac millenarii, sunt appellati. Probatur, inquam, hæc pars: Felicitas, cum sit maxima hominis perfectio, debet illi convenire secundum id quod est nobilissimum in ipso: Atqui voluptates carnis conveniunt homini, non secundum intellectum, qui est nobilissima ipsius potentia, sed solum secundum sensum: Ergo in illis ejus beatitudo non consistit.

Confir-

11 Confirmatur: nam (ut discurrit D. Thom. loc. cit.) *Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod conjungitur aliqui rebus se superioribus; sed per hoc quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo quod ad finem: delectationes autem præmissæ consistunt in hoc quod homo secundum sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam: non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.* Unde belle Seneca Epist. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut bestiæ, quibus venter laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illa tibo ovidius utuntur, vetere non aque fatigantur.* Addit Simplicius, sapientissime hoc a natura constitutum esse, nempe carnales delicias cito transire, usque fuo perire, ne diu insani essemus, voluptas enim brevis insania est.

12 Secundo probatur eadem pars: Finis ultimus ad ulteriorem finem non est ordinabilis: delectationes autem tactus & gustus ordinantur ad aliquem finem, scilicet ad conservationem corporis, & ad prolis generationem, suntque veluti condimenta seu accessoria boni honesti; & ideo provida & sapiens natura, illas tamquam lenocinium & incitamentum appposuit in actibus necessariis ad conservationem individui & speciei, ut bruta quæ non possunt apprehendere bonum honestum, illo delectabili trahrentur. Ex quo inferes, quod non ideo res est honesta, quia delectabilis, ut volebant Epicurei, qui bonum honestum ad voluptatem ordinabant; sed potius e contra res est delectabilis, quia honesta & conveniens naturæ rationali: unde deordinatio & peccatum est creaturæ rationali, aliquod opus propter delectationem, tamquam propter finem facere: nunc enim agit more brutorum, & quod in bruto est natura, in ipsa est vitium.

13 Tertio suadetur eadem pars, ex eo quod beatitudo, ut supra dicebamus, debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, sed potius multis amaritudinibus respersæ sunt. Unde belle Hugo a S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorso.* Et Boetius lib 3. de consol. metr. 7.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit frementes;
Apumque par volantum,
Ubi grata nulla fudit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit ilia corda morsu.

Denique, ut discurrit D. Thom. hic art. 6. Delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, ex hoc enim aliquis delectatur, quod habet bonum sibi conveniens: Ergo delectatio non est beatitudo hominis, sed solum aliqua ejus proprietas. Quæ ratio convincit non solum de delectatione corporea, sed etiam de spirituali.

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

Item delectatio appetitur propter seipsam, & omnia alia gratia ipsius: Ergo est ultimus finis, ac proinde summum bonum. Utraque consequentia patet, Antecedens probatur. Ideo appetitur bonum, ut ejus præsentia & possessione quiescat appetitus: Sed hujusmodi quies est idem quod delectatio: Ergo omnia propter delectationem appetuntur: ita vero gratia sui appetitur.

15 Ad primum argumentum respondeo, negando Antecedens: mors enim & peccatum sunt majora mala, quam dolor, cum privent majori bono, nempe vita, & rectitudine rationis, atque amicitia Dei. Item error & ignorantia, quæ sunt mala nobilissimæ potentiæ, scilicet intellectus, ejusque perfectissimo actui opponuntur, sunt pejora quam dolor & tristitia, quæ sunt mala partis sensitivæ.

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

§. III.

Beatitudo in bonis animæ sita non est.

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

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

Confirmatur: Ultima hominis felicitas omnem excludit laborem & tristitiam: in addifcendis autem scientiis, maximus contingit labor & afflictio spiritus, juxta illud Ecclesiastici 1. *in multa sapientia, multa est indignatio, & qui addit scientiam, addit laborem*: Ergo in scientiis ultima hominis felicitas consistere nequit.

Idem dicendum est de virtutibus. Nam ut recte discurrit S. Thom. 3. contra gentes c. 54. *Felicitas humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quæ inter eas fuit præcipue: operationes enim fortitudinis qui sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem, stultum enim esset, propter se tantum bellare. Similiter operationes justitiæ, ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quod unusquisque quieto quod suum est possidet, & similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.* Unde Augustinus lib. 22. de civ. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Est virtus animi res laudabilis, prudentia, mala & bona discernens, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines, fortitudo molestias æquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoice quantum potes, sed dic unde habes? Non virtus animi tui te facit beatum: sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, & posse donavit.* Et cap. præcedenti: *Constituite* (inquit) *ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos. Die Epicuree, qua res faciat beatum? Respondet: Voluptas corporis. Die Stoice? Virtus animi. Die Christiane? Donum Dei.* Demum serm. 13. de verbis Apostoli, rursus inter se comparans Epicureorum, Stoicorum, & Christianorum sectam, hæc scribit: *Dicebat Epicureus, mihi frui mea carne bonum est. Dicebat Stoicus, mihi frui mea mente bonum est. Dicebat Apostolus, mihi autem adhærere Deo, bonum est.*

§. IV.

In nullo bono creato, vera hominis beatitudo consistere potest.

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

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

23 Potest etiam secundo probari conclusio ex illo Isaiæ 55. ubi Spiritus Sanctus a rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat, sub metaphora aquæ & cibi, quæ a sitientibus & esurientibus expetuntur: *Omnes sitientes* (inquit) *venite ad aquas, &c. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate?* Quasi dicat, omnem laborem, acquirendæ beatitudinis gratia assumptum, frustraneum esse, si beatitudo extra Deum quæratur in his rebus terrenis & caducis, quæ appetitum satiare non possunt. Unde egregie Anselmus: *Cur ergo per multa vagaris homuncio, quærendo bona anima tua*

quo de facto subsistit in tribus personis, non quietaret intellectum.

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

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

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

Respondetur tamen negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, quod creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, non primario, sed tantum secundario, ut termini connexi cum divina omnipotentia, at vero relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei. Primo quia sunt modi intrinseci & essentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate ostendimus. Secundo, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertio, quia sunt termini intrinseci & essentiales divinæ fœcunditatis. Unde licet prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis, essentialiter pertineant, non tamen creaturæ, sed istæ ad ejus objectum dumtaxat materiale & secundarium spectant.

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

50 Objicies primo: Essentia beatitudinis consistit in hoc quod sit visio seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi*: Sed visa divina essentia, etiamsi non videretur personæ, ostenderetur & videretur omne bonum; cum relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam. Ergo visa divina essentia sine personis, beatitudo subsisteret.

51 Confirmatur: Affecto bono infinito quietatur voluntas: Sed visio essentiæ divinæ sine personis, esset affectio boni infiniti. Ergo per illam perfecte quietaretur voluntas subindeque talis visio esset perfecte beatifica; cum beatitudo, ut supra dicebamus, nihil aliud sit quam perfecta quies, seu satietas appetitus rationalis.

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

Objicies secundo: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ: Ergo ea visa, licet non videretur personæ, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona, cum enim specificatio actus sumatur ab objecto formali, illo remanente, ille subsistit. Antecedens vero docetur a nostris Thomistis in tractatu de visione beata, & probatur, quia visio beatifica est participatio divinæ intellectionis, subindeque habet idem objectum formale ac illa. Sed objectum formale, tam motivum quam terminativum divinæ intellectionis, est divina essentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus distincta, sicut ostendimus in tractatu de attributis. Disput. 2. art. 5. Ergo sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ. 53

Respondeo primo, retorquendo hoc argumentum in Adversarios, nam essentia divina est objectum formale divinæ cognitionis quatenus est comprehensio, & tamen implicat quod Deus seipsum comprehendat, nisi se ut Trinum in Personis cognoscat. Ergo licet essentia divina sit objectum formale nostræ beatitudinis, non recte colligitur, illam sine cognitione Personarum posse subsistere. Unde 54

Respondeo secundo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, licet enim relationes divinæ non sint objectum formale primarium beatitudinis, pertinent tamen ad ipsum ut modi essentiales illius; eoque proportionali modo se habent ad essentiam, quo sensibile commune ad sensibile proprium, v. g. quantitas & figura ad colorem, unde sicut impossibile est oculum corporeum videre aliquod corpus coloratum, nisi sit extensum & figuratum, ideoque corpus Christi non potest naturaliter oculo corporeo videri in Eucharistia, defectu figuræ & extensionis localis, ita repugnat videri essentiam divinam sine Personis & illis non visis essentiam beatitudinis subsistere. 55

Tertio dici potest, quod licet sola essentia divina sit objectum formale *quo* visionis beatificæ, & intellectionis Divinæ; objectum tamen formale *quod*, & pure terminativum, sunt ipsæ tres Personæ divinæ, sicut objectum formale *quod* cognitionis Angelicæ, non est sola Angeli essentia, sed ipsemet Angelus, & sicut si Deus esset unus suppositaliter, objectum formale *quod* visionis beatæ non esset sola Deitas, sed etiam illud suppositum in quo subsisteret. 56

Objicies tertio: Si per impossibile Deus non esset Trinus in Personis, ejus tamen visione homo beatificaretur: Ergo beatitudo hominis non petit essentialiter & ex natura rei visionem Divinarum Personarum. Antecedens videtur certum, tunc enim maneret summum bonum, & summum verum; & consequenter, possessum prout est in se, possidentem beatificaret. Consequentia vero probatur: Ideo colligimus relationes non esse de essentia Dei, ut est primum principium creaturarum, quia si per impossibile perirent relationes, Deo remanente ut unus, salvaretur in eo ratio primi principii: Ergo si in casu dato essentia beatitudinis subsisteret, recte colligitur illam non petere essentialiter visionem Divinarum personarum, & Deum ut unum esse objectum sufficiens ad nos beatificandum. 57

Confirmatur: Visio Dei in illa suppositione esset ejusdem rationis cum illa, qua Deus (si non repugnaret) videtur solum ut unus, quamvis in re sit Trinus: At in dicta suppositione, visio illa foret beatitudo, ut ostensum est. Ergo etiam visio terminata ad Deum, præcise ut unum quamvis in re sit Trinus, beatitudo esset; & per consequens ad beatitudinem cognitio Personarum essentialiter non requiritur. 58

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

Ad confirmationem, distinguo Majorem, esset ejusdem rationis, in ratione visionis, transeat Major: in ratione beatificantis, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Ratio autem distinctionis est, quia (ut supra 60

supra dicebamus) visio Dei non habet quod sit beatifica ex præciso conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei, prout est in seipso; in casu autem quem fingimus, cum Deus supponatur non Trinus, visio illius, prout est unus præcise, esset visio Dei, prout in seipso, & consequenter foret beatitudo; in casu vero nostræ disputationis cum Deus supponatur in re Trinus & Unus, & visio supponatur terminata ad illum, prout unum præcise; talis visio non terminaretur ad summum bonum, prout in seipso est; & consequenter, etsi cum visione in altero casu admissa conveniat in ratione visionis, non tamen convenit cum illa in ratione beatitudinis.

Objicies quarto: Cum Deus sit objectum nostræ beatitudinis, eodem modo aliquid pertinet ad objectum nostræ beatitudinis, quo pertinet ad constitutionem ipsius Dei: Atqui relationes ut sic non sunt de conceptu essentiali Dei, sed solum Divinitas, nec divinæ naturæ constitutionem ingrediuntur, sed solum personas divinas constituunt. Ergo relationes non pertinent essentialiter ad objectum nostræ beatitudinis.

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

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

Explicatur: Dupliciter potest constitutio divinæ naturæ considerari, scilicet ut physica, & ut metaphysica: physica Dei constitutio coaleseit ex omnibus prædicatis divinis, tam absolutis quam relativis, quippe cum omnia Dei prædicata sint realiter cum Deo identificata: metaphysica vero illius constitutio sit per illam perfectionem, quæ primo objicitur intellectui cum fundamento in re, & se habet veluti radix & origo aliarum; & hoc genere constitutionis Deus in nostra sententia per ipsum intelligere purissimum & actualissimum constituitur, ut docuimus in tractatu de attributis disp. 2. p. 1. Dicimus ergo, quod licet relationes non sint de metaphysica constitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam essentialiter, secundum physicam constitutionem: unde cum visio beatifica essentialiter petat terminari ad Deum, prout est in se physice, non vero prout objicitur inadæquatis conceptibus nostri intellectus, essentialiter petit terminari non solum ad naturam divinam, & attributa, sed etiam ad relationes & personas. Quare ad confirmationem, concessa Majori, distinguo Minorem: relationes non sunt de quidditate Dei, prout est ultimus finis, secundum metaphysicam ipsius constitutionem in ratione ultimi finis; transeat Minor, secundum physicam ejus constitutionem, negatur Minor, & Consequentia.

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

Respondeo negando consequentiam: nam cum visio beata petat pro objecto Deum prout est in se, & finem ultimum prout est in seipso, quod est de essentia finis ultimi, prout est in se ipso, est de primaria constitutione objecti beatifici in quantum beaticum est.

65 Objicies ultimo: Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiæ, præcise a personis: Ergo essentia præcise sumpta, & ut prævenit relationes, est ad beatificandum sufficiens. Consequentia patet, Antecedens probatur primo: Pater æternus pro illo priori originis, quo producit Filium, intelligitur & est perfecte beatus: Sed pro illo priori non intelligitur visio illius terminata ad Filium cum pro illo priori nondum intelligatur Filius productus, nec præinde existens: Ergo Pater æternus intelligitur perfecte beatus, visione terminata ad essentiam, ut prævenientem relationem Filii.

Secundo probatur idem Antecedens: Pater æternus est se ipso beatus, & non a Filio, aut Spiritu Sancto; alias acciperet ab illis maximam perfectionem, quod est inconveniens; cum a se sit infinite perfectus: Ergo est beatus ex visione essentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertio: Essentialia in divinis sunt priora notionalibus, ut sæpe docet D. Thom. At beatitudo est præ-

dicatum essentiale in Deo: Ergo est prior relationibus & consequenter Pater æternus, ex vi visionis solius essentiæ præcise a Personis, intelligitur beatus.

Respondeo negando Antec. ad cujus primam probatio- 66
nem, conc. Maj. nego Min. prioritas enim originis solum est prioritas *a quo*, non *in quo*, etiam secundum rationem: unde licet Pater sit prior origine Filio, non tamen potest esse nec intelligi beatus sine illo. Sicut in creatis, etsi prius sit in genere causæ efficientis, quod ventus aperiat fenestram, quam quod ingrediatur, non licet tamen inferre, quod in illo priori ingreditur ventus fenestra clausa: & similiter licet in genere causæ materialis præsupponatur materia formæ, utpote objectum ejus, tamen non prius materia existit, quam forma.

Ad secundam probationem, distinguo Antecedens: Pater æternus est se ipso beatus, objective adæquate, nego Antecedens: principiative, id est per exclusionem principii communicativi suæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut beatitudo ejus non salvetur in visione solius essentiæ, sufficit quod ex parte objecti ingrediantur relationes, etsi non intrent ex parte principii.

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

Respondet Cajetanus, & bene, quod, licet utrumque 68
necessarium sit ad intellectionem, non tamen eodem modo; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum vero ut intellectionis terminus: unde si visio Patris esset ab intellectu ut in Filio, Filius esset principium a quo Pater visionem acciperet, & consequenter ab illo procederet: ex eo autem quod essentia, prout in Filio, objective beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, esse principium beatitudinis Patris, neque quod Pater se ipso non sit beatus, per exclusionem principii originis.

Sed urgent adhuc Discipuli Scoti: Cognitio non solum ab intellectu, sed etiam ab objecto ut principio, effective procedit, juxta illud commune axioma ex Augustino desumptum: *Ab objecto & potentia pariter notitia*: Ergo si essentia ut in Filio objective beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris.

Facile tamen respondetur, distinguendo Antecedens: 69
cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens; ab objecto formali quod & pure terminativo, nego Antecedens & Consequentiam: nam Filiatio, etsi objective beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi: cum non gerat vices speciei intelligibilis, sed pure terminativi, & ideo non concurrit ex parte principii.

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

Vel etiam dici potest cum Marco a Serra qu. sequenti art. 8. in dubio unico, doctrinam illam D. Thom. intelligendam esse de essentialibus, quæ non intelligantur cum ordine ad notionalia, secus vero de illis quæ intelligi nequeunt, nisi cum ordine ad notionalia: voluntas enim qua Deus vult Filii generationem, & scientia qua Deus cognoscit Personas, licet sint absoluta, & ad essentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Personis, quæ ad notionalia spectant. Unde cum beatitudo intelligatur non solum cum ordine ad essentialia, sed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel si præintelligitur, non concipitur adequate, sed inadæquate, nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæquatum.

DISPUTATIO III.

De essentia beatitudinis formalis.

Ad quæstionem 3. D. Thomæ.

1 Præmissis his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ spectant ad beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam spectantia in tractatu de visione beatifica declarata sunt, in præsenti solum trademus quæ ibi desiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

in nobiliori potentia animæ, scilicet in intellectu, non vero immediate subjectari in ejus essentia.

§. V.

Tertia sententia impugnatur.

36 DIco tertio, beatitudinem formalem non esse habitum, aut actum primum, sed operationem, seu actum secundum.

Probatur primo ex Aristotele 1. Ethic. cap. 5. lect. 5. & lib. 10. c. 6. lect. 9. apud D. Thomam, sic dicente: *Dicimus itaque felicitatem habitum non esse: inesset enim dormienti, plantarum vitam viventi, in calamitatibus maximis constituto.*

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

38 Dices, hanc rationem solum probare beatitudinem non consistere in solo habitu, non autem convincere quod non consistat in habitu, prout habet adjunctum actum.

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

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

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

Secundo: Perfectior simpliciter est actus secundus quam actus primus: Sed operatio est actus secundus, habitus vero est actus primus: Ergo operatio est simpliciter perfectior habitu.

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

§. VI.

Refunditur argumentis adversæ sententiæ.

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

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

32 Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: visio beatifica non est ultima perfectio Christi, intra ordinem supernaturalem, nego Majorem: intra ordinem hypostaticum concedo Majorem: & concessa Minori, distinguo Consequens. Non petit in ultima perfectione ordinis supernaturalis consistere, nego: in ultima omnis ordinis, concedo. Habet itaque Christus Dominus perfectionem duplicis ordinis, supernaturalis scilicet & hypostatici: verum quia ut spectat ad hypostaticum, non est beatificabilis aliqua beatitudine distincta ab illa quæ ad ordinem supernaturalem pertinet, sed solum illummet quæ attinet ad supernaturalem ordinem; hinc fit quod illius beatitudo consistere debeat, non in ultima ejus perfectione comparata ad ordinem hypostaticum, sed in ultima ordinis supernaturalis, quæ est ipsa visio beatifica.

Ad confirmationem distinguo Antecedens: gratia habi- 33
tualis & lumen gloriæ sunt quid perfectius visione beata, in ordine entitativo, transeat: in linea affectionis summi boni, nego Antecedens, & Consequentiam; nam quando D. Thomas asserit beatitudinem formalem in majori hominis perfectione consistere, loquitur solum de majori perfectione in linea affectionis, non vero de majori in genere entis. Unde hic art. 1. ad 2. ait: *Beatitudo dicitur esse summum bonum, quia ea adepto, vel fruitio summi boni.*

Objicies secundo: Habitus est perfectior sua operatione: 34
Ergo formalis beatitudo in habitu, & non in operatione consistit. Consequentia patet ex supra dictis, beatitudo enim est maxima hominis perfectio. Antecedens probatur primo, quia habitus efficienter producit suam operationem: causa autem efficiens, maxime si sit æquivoca, præstantior est suo effectu, cum habeat in se formaliter vel eminenter omnem perfectionem illius.

Secundo: Quod ex natura sua est permanens, præstantius est eo quod cito transit; unde Aristoteles 3. Topicorum cap. 1. ait, quod bonorum diuturnius est melius: Sed actus ex natura sua cito transit, habitus vero permanet: Ergo habitus est præstantior.

Tertio: Bonum, quanto magis se extendit ad plura, eo est perfectius: Sed habitus ad plura se extendit quam actus: Ergo actum in perfectione superat.

Respondeo primo, distinguendo Antecedens: habitus est 35
perfectior sua operatione, in genere entis, transeat Antecedens: in linea affectionis summi boni, nego Antecedens, & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis.

Respondeo secundo, negando absolute Antecedens. Ad 36
cujus primam probationem aliqui dicunt, habitum non esse causam principalem operationis, sed tantum instrumentalem, sicuti est semen respectu animalis geniti: ita videtur docere Cajetanus infra q. 71. art. 3. Verum si hæc solutio & doctrina intelligatur de operatione, secundum rationem specificam considerata, falsa est: nam habitus, cum sit causa univoca sui actus, & idem objectum formale respiciat, omnem ejus perfectionem specificam in se continet, subindeque secundum hanc rationem, non est causa instrumentalis, sed principalis illius: si vero sermo sit de operatione ut habet rationem actus secundi, & secundum omnem ejus actualitatem & perfectionem, vera est. Nam causæ secundæ, ut docent nostri Thomistæ, agentes de concursu prævio, quamvis sint causæ principales suarum operationum, quantum ad rationem specificam, sunt tamen instrumenta Dei ad attingendam actualitatem quæ in illis includitur, quia licet ratione virtutis permanentis qua pollent, sint sufficienter completæ in ordine ad suas operationes, secundum rationem specificam consideratas, non tamen in ordine ad actualitatem in illis imbibitam, eo quod talis virtus sit potentialis, vel potentialitati immixta; unde ut se reducat in actum, actualitate divinæ motionis indiget.

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

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, illud quod ex natura sua permanens est, præstantius esse eo quod cito transit, si cetera sint paria: non autem si diuturnius in multis superetur a minus diuturno: ut patet in materia prima, quæ est ingenerabilis & incorruptibilis, & tamen non est præstantior forma quæ generatur & corrumpitur. Unde cum actus in multis excedat habitum, præsertim in actualitate, & sit finis ad quem ordinatur habitus, ratio illa diuturnitatis non facit quod ille sit illo præstantior.

Ad tertiam probationem dicatur, quod licet bonum quod se extendit ad plura, extensive perfectius sit, intensive tamen potest esse minus perfectum alio, quod non tam late patet, nec ad tot objecta se extendit: v. g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos, præstantiorem actum caritatis elicit, quam qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo quod habitus ad plura objecta se extendat, quam actus, solum inferri potest, quod extensive & secundum quid sit perfectior actu.

§. VII.

Nominalium error proscribitur.

DIco ultimo: formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati; immo implicat contradictionem, intellectum beati ad illam mere passive se habere.

Probatur prima pars contra Nominales, ex Tridentino 37
sess. 6.

sess. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non se habere mere passive ad actus fidei, spei, caritatis, & contritionis quibus ad justificationem disponitur, sed active ad illos concurrere: At eadem est ratio de visione beatifica, (in qua ut ostendemus articulo sequenti, beatitudo formalis consistit) ac de actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur: Ergo formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati.

38 Confirmatur: Ibi Concilium procedem reputat, ut inanime quoddam se habere, & mere passive ad actus supernaturales concurrere: ut patet verbis illius Canonis, ubi dicitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium a Deo motum & excitatum, nihil Deo cooperari, &c. ac veluti inanime quoddam nihil omnino agere, meroque passive se habere, anathema sit:* Sed beatus respectu beatitudinis formalis se habet ut vivens, & non ut inanime quoddam, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum.* Ergo non se habet mere passive. Ex quo patet, Vasquez hic disp. 89. cap. 3. confiderate dixisse, frustra ad nostrum intentum Canonem illum Tridentini a nobis adduci; cum Concilium, inquit, non loquatur ibi de beatis, sed de viatoribus ad justificationem se disponentibus. Nam licet Concilium ibi non definiat nostram sententiam, nec loquatur de beatis, sed de viatoribus: cum tamen eadem sit ratio de visione beatifica, ac de aliis actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur, illaque non minus sit vitalis, ac actus fidei, spei, & caritatis; ex illo Trident. Canone efficax argumentum contra Nominales desumitur.

39 Probatur secundo eadem pars: Dato quod de potentia absoluta posset a solo Deo produci operatio, in qua nostra beatitudo consistit (quod tamen esse impossibile ostendemus in probatione secundæ partis) negari tamen potest, suavius & connaturalius hominem beatificari per formam effective ab ipso causatam, quam per formam solum in ipso receptam: At Deo semper, & maxime respectu beatorum debemus adscribere id quod suavius est, & naturis rerum conformius, nisi oppositum sit revelatum, vel impossibile: quia ut dicitur Sapient. 8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: Ergo cum non repugnet beatum effective causare formalem beatitudinem, quum revelatum sit quod illam non causet, tenemur asserere ipsum effective ad illam concurrere, & non mere passive se habere.

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

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

42 Confirmatur. Vivens per hoc solum a non vivente differt, quod non vivens habet perfectionem in se, non tamen a se; vivens autem non solum illam recipit in se, sed etiam illam habet a se vel per identitatem, ut in Deo, vel per egressionem, & elicientiam, ut in nobis: Sed intellectus qui ad visionem beatificam mere passive concurreret, illam quidem in se haberet; non tamen a se, nec per identitatem, nec per elicientiam, ut patet: Ergo vita intellectuali non viveret; sed veluti inanime quoddam ad illam se haberet.

Confirmatur amplius: Visio beatifica, & quælibet alia 43
intellectio, habet quod sit actio immanens, & quod sit vitalis, unde sicut in ratione immanentis dependet ab intellectu eam actu recipiente, ita in ratione vitalis dependet ab intellectu eam actu eliciente: Sed ob primum, repugnat eam existere absque actuali concursu passivo intellectus; unde Deus non potest intellectionem unius hominis vel Angeli ponere in alio subjecto, v. g. in lapide, ut communiter docent Theologi; Ergo ob secundum, repugnabit illam existere sine activo concursu intellectus.

Tertio suaderi potest eadem secunda pars conclusionis: 44
Forma in exercitio consistens non potest existere, etiam de absoluta Dei potentia, sine tali exercitio; quapropter repugnat relationem existere, nisi exercite referat; motum, nisi exercite moveat; unionem, nisi exercite uniat: Atqui visio beata, & quævis alia intellectio, consistunt essentialiter in tendentia actuali & exercita ab objectum intelligibile: Ergo omnino repugnat visionem extra causas constitui, nisi exercite tendat ad illud, cumque intellectus non possit exercite intelligere, & tendere in objectum, nisi influat active, consequens sit, visionem beatam non posse existere absque influxu activo intellectus.

§. VIII.

Nominalium argumenta solvuntur.

OBjicies primo contra primam partem conclusionis. 45
Idem nequit esse movens & motum, agens & patiens, ut probat Aristoteles 8. Physicorum, ex hoc inferens omne quod movetur, ab alio & non a seipso moveri: Sed intellectus humane gloriæ elevatus patitur, visionem beatificam recipiendo, & per illam mutatione supernaturali mutatur: Ergo nequit idem intellectus, ut lumine gloriæ elevatus, visionem elicere.

Respondeo duplicem esse motum, unum intentionalem 46
& alium physicum, ille est actus imperfecti, ut communiter docent Philosophi; & ideo petit subjectum realiter impotentia, quod illum non contineat actu, nec formaliter, nec eminenter; alias si illum eminenter contineret, actus imperfecti non esset, unde idem non potest esse movens & motum prædicto motu, quia ut possit esse movens, necessarium esset quod motum & terminum ejus eminenter saltem in se haberet. Aliter vero motus, cum actus imperfecti non sit, etsi exigat subjectum in potentia per exclusionem continentiæ formalis, non tamen expostit subjectum in potentia, per exclusionem continentiæ sui eminentialis, neque adeo intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriæ, præcontinet in se virtualiter visionem beatificam, prout eidem lumini subest, potest esse in potentia ad illam recipiendam formaliter.

Objicies secundo. Beatitudo formalis est præmium me- 47
ritorum: Sed de ratione præmii est quod procedat effective a solo præmiante: Ergo beatitudo formalis a solo Deo effective procedit.

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

Ad objectionem respondeo, concessa Majori, distinguen- 48
do Minorem: de ratione præmii est quod procedat effective a solo præmiante, loquendo de præmio objecto, verum est; loquendo de consecutione seu tentione illius præmii, falsum: nam cum hæc sit actio nostra, a nobis debet effective procedere. Et ejus clarum est exemplum, conducit aliquis operarios in vineam suam, & in mercedem laboris promittit ipsis prandium; peractoque labore, de facto prandium illis exhibet, tunc conducens, sive præmians, solum alimenta & objectum seu materiam prandii dat, non vero ipsum manducationem præstat; quia cum hæc sit actio vitalis, non potest ab extrinseco agente procedere. Sic pariter justis promittit Deus beatitudinem in præmium & mercedem laborum, dat lumen gloriæ & seipsum in ratione beatitudinis objectivæ, sed quia debet obtineri per visionem, quæ est operatio vitalis, formalis beatitudo non a solo Deo, sed etiam ab homine debet effective procedere.

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

Objicies tertio. Homo nec effective causat, nec potest 49
causare, etiam de potentia Dei absoluta, gratiam sanctificantem, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia. Ergo nec visionem beatam. Probatur Consequentia: Repugnantia primi oritur ex eo quod gratia sanctificans est formalis participatio naturæ divinæ, & consequenter imprudu-

ARTICULUS I.

Utrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & a Beato elicita?

1 PArtem negativam tenuere olim plures antiqui Theologi, qui circa essentiam beatitudinis formalis varie opinati sunt. In primis enim quidam asseruere hominem beatificari per increatum visionem Dei sibi unitam. Quam opinionem quibusdam suo tempore placuisse, ait D. Bonaventura in 3. dist. 14. art. 1. fuitsque publice defensam Parisiis, refert Gregorius in 3. dist. 7. q. 2. Eam expresse tenet Hugo de S. Victore tom 3. tract. de sapientia animæ Christi, ubi ait non aliter animas sapientes constitui, Deumque cognoscentes nisi Dei cognitione & sapientia; & de Deo loquens, ita concludit: *ipse est sapientia qua cognoscimus; ipse amor quo diligimus; ipse gaudium quo exultamus.*

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

Tertia, quæ est D. Bonavent. in 4. dist. 49. qu. 1. ad ultimum, asserit, quod beatitudo formalis consistit simul in habitu & operatione, & principalius in habitu, quam in operatione.

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

§. I.

Rejicitur prima sententia.

2 DIco primo, homines increata Dei visione non beatificari.

Hanc conclusionem probat Vasquez ex Concilio Viennensi in Clementina *ad nostram* de hereticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum necessarium esse ad videndum Deum: si autem, inquit, visione increata videretur, non esset necessarium lumen creatum. Valentia vero eam probat: quis ex opposita sententia sequeretur Beatos comprehendere Deum: haberent enim in se increatam Dei visionem, quæ est comprehensiva illius.

Verum hæ rationes non sunt efficaces: ad primam enim facile responderi potest Beatos lumine gloriæ indigere, non ad eliciendam visionem, sed ad disponendum intellectum ut eam recipiat. Ad secundam vero, negari potest sequela, quia increata Dei visio posset uniri intellectui creato, non adæquate, sed inadæquate: sicut de facto essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, inadæquate unitur intellectui Beatorum, quia non unitur ut repræsentans omnia quæ ab intellectu divino cognoscuntur, sed tantum aliqua. His ergo rationibus prætermissis,

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

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

Addo quod intellectio est actio non solum vitalis sed etiam immanens: unde licet esse intrinsecam altero ex istis modis non peteret ex præciso conceptu vitalis, id tamen ex conceptu immanentis exposceret ut magis con-

stabit ex infra dicendis, cum sententiam Nominalium refellemus.

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

Sed contra primo. Ideo non est necessaria in specie unio secundum esse physicum & naturale, quia se tenet ex parte objecti, & vices ejus supplet: Atqui intellectio non se tenet ex parte objecti, sed ex parte potentiæ intellective, ut ultima ejus actualitas in linea intelligibili activa: Ergo requirit majorem unionem quam in esse intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem.

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

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo: Augustinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de visione, qua Sancti beatificantur in cælo, nempe quod illa Deus est bonus & beatus, quod ipsa sola est summum bonum: Sed hæc duo de visione creata verificari nequeunt; Ergo nostra beatitudo formalis est aliquid increatum. 5

Ad primum respondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 2. §. *ad auctoritatem Augustini*, quod non intendit Augustinus, eandem numero visionem esse beantem Deum & nos, sed eandem objective & moraliter, quatenus idem objectum, & idem modus est utriusque: utrumque enim terminatur ad Deum, prout est in seipso, ipsumque clare & intuitive cognoscit. 6

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

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

Secundo probatur: Non minus est de ratione actus primi vitalis esse intrinsecum viventi in actu primo, quam de ratione actionis vitalis esse intrinsecam viventi actualiter: Sed divina essentia, ut gerens vices speciei, constituit intellectum beati in actu primo proxime viventem vitalitate supernaturali. Ergo etiam poterit illum viventem in actu secundo constituere, licet non fit ei intrinseca per informationem, vel identitatem.

Probatur tertio: Ratio speciei, & ratio intellectionis actualis non distinguuntur in Deo virtualiter; cum ad eamdem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis ostensum est. Disp. 2. art. 1. Ergo repugnat essentiam divinam uniri mentibus Beatorum, sub conceptu & formalitate speciei, nisi etiam illis uniatur per modum intellectionis actualis.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus primam probationem dico, hoc esse discrimen inter speciem & intellectionem, quod species ex propria ratione formali non petit inhærere vel informare, sed hoc ei convenit materialiter & per accidens in rebus creatis, quia accidens est: intellectio vero, cum sit actio vitalis, ex conceptu formali intellectionis habet quod sit intrinseca naturæ quam reddit intelligentem, subindeque quod illam informet, vel ei identificetur. 8

Ad secundam probationem, concessa Majori, nego Minorem: nam divina essentia, est effective ad intellectionem concurrat, non tamen concurrit ut virtus intellectus creati, illum elevans, aut dans illi vires (hoc enim totum provenit e lumine gloriæ) sed solum præstat concursum objectivum, ut virtus objecti, a quo & a potentia simul paritur intellectualis notitia: unde intellectus creatus Beati non redditur per illam vivens in actu primo. 9

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

11 Objicies tertio: De facto essentia divina unitur mentibus Beatorum in ratione verbi, & speciei expressæ: Ergo etiam unitur, vel eis uniri potest per modum intellectionis. Antecedens supponitur ex tractatu de visione Beata: Consequentia vero probatur. De ratione verbi est quod sit vitale, ut colligitur ex D. Thoma q. 4. de verit. art. 2. ubi asserit esse de conceptu verbi, quod sit expressum & productum ab intelligente: Ergo si non obstante hac verbi vitalitate, uniri potest essentia divina per modum verbi intellectui Beatorum, poterit etiam uniri per modum intellectionis, non obstante quod illa sit actio vitalis.

12 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: de ratione verbi proprie & adæquate accepti, concedo Antecedens: accepti communiter, & inadæquate, nego Antecedens & Consequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem asserit D. Thomas, potest dupliciter accipi, vel proprie, vel communiter; priori modo acceptum, est vitale terminative, & ideo in divinis solum notionaliter dicitur: acceptum vero secundo modo, solum exponit, quod sit repræsentativo actualissima objecti, & hoc modo in divinis etiam dicitur essentialiter; nam divina essentia respectu cognitionis sui est actualissima representativo sui, & in hac acceptatione habet rationem verbi respectu intellectus Beati, non vero in prima: intellectio vero, quomodocumque accepta, dicit vitalitatem, & ideo non potest suppleri ab essentia divina.

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

14 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia verbum est ultima actualitas ex parte objecti; unde per hoc quod aliquid exercet munus ultimæ actualitatis in linea intelligibili passiva, per modum representationis in actu secundo (esto non procedat ab intelligente) salvatur in illo ratio verbi in communi acceptione: at vero tendentia actus ad objectum, se tenet ex parte potentiæ, & per illam vivit potentia in actu secundo; & si ita non sit, non salvatur intellectionis ratio in ulla acceptione; implicat autem potentiam videre in actu secundo, per tendentiam a se non elicitam, vel sibi non identificatam, ut constat ex supra dictis.

§. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

DIco secundo, formalem beatitudinem non esse illapsum Dei specialem in essentiam animæ vel in potentias ejus.

15 Probatur prima pars: Primo, quia Deo non convenit beatitudo *secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectus*, ut sit D. Thom. 1. p. q. 26. art. 2. ad 1. subindeque nec animæ nostræ. At si beatitudo esset illapsus Dei in essentiam animæ, conveniret illi secundum rationem essentiæ: Ergo in tali illapsu beatitudo formalis non consistit.

16 Probatur secundo, Deus non illabitur specialiter in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea gratiam sanctificantem: Sed hic illapsus non est beatitudo formalis; alias omnes justi, etiam dum sunt in statu viæ, essent beati, sicut & animæ in purgatorio existentes: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ. Minor patet, Major autem probatur. Cum enim Deus non sit præsens rebus, nisi per operationem, ut in tractatu de attributis ostendimus, non habet specialem præsentiam aut illapsum in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea formam aliquam aut qualitatem supernaturalem; quæ non potest esse alia quam gratia sanctificans; quæ sola resident in essentia animæ, aliæ vero in ejus potentias subjectantur. Ergo nullus alius datur specialis Dei illapsus intra essentiam animæ, nisi ille qui fit per infusionem, conservationem, vel augmentum gratiæ sanctificantis.

Tertio: Si formalis beatitudo consistit in illapsum Dei in essentiam animæ, anima separata a suis potentiis posset esse beata: sicut posset salvari essentia gratiæ sanctificantis in anima, etiamsi Deus destrueret omnes ejus potentias; Sed hoc est falsum, quia impossibile est quod sit beatus qui non cognoscit suam felicitatem; ideo enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia suum bonum non cognoscunt, & eadem ratione Aristoteles 12. Metaph. c. 9. textu 51. dixit: *Si Deus est dormiens, non erit beatus:* Ergo idem quod prius. 17

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

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

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

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

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

OBjicies primo: Beatitudo formalis est perfectissima unio animæ cum Deo: Sed unio per illapsum Dei in essentiam animæ, est omnium perfectissima, vel saltem perfectior illa quæ fit per operationem: cum per istum Deus non uniatur immediate ipsi essentiæ animæ, sed solum ejus potentiis: Ergo in unione per illapsum consistit formalis beatitudo. 22

Respondeo beatitudinem formalem non esse unionem perfectissimam simpliciter, & in ratione entis (alias beatitudo Christi consisteret in unione hypostatica, quæ est maxima unionum, ut docet D. Thom. 3. p. q. 2. art. 9.) sed in unione perfectissima in ratione affectionis objecti beatifici: perfectissima autem unio, qua summum bonum assequimur, est per modum operationis & actus, & non per modum illapsus immediati in essentiam animæ. 23

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

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem distinguo Majorem. Perfectissimæ formæ debetur perfectissimum subjectum: absolute, nego (alias gratia & gloria non deberent esse in homine, sed in Angelo, neque in omnibus Angelis, sed in supremis) proportionaliter & in suo genere, concedo. Cum ergo gratia pertineat ad genus essendi, non debet poni in potentia aliqua, sed in essentia animæ: e contra vero, cum beatitudo formalis ad genus operationis spectet, debet habere perfectissimum subjectum ex his quæ possunt esse subjecta operationum; subindeque residere in ne- 25

producibilis, nisi ab habente naturam divinam per essentiam. Atqui etiam visio beatifica est formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei essentia consistit, ut in Tractatu de Attributis docuimus disp. 2. artic. 1. Ergo pariter visio beatifica nec cauſſatur, nec cauſſari potest ab ullo intellectu creato.

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

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

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

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

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

Respondeo negando Majorem. Nam licet lumen gloriæ non sit actus secundus formaliter, bene tamen virtualiter; quia licet sit potens ad illum, non tamen est in potentia, sed præcontinet visionem beatificam per modum principii actualiter influentis, & necessario connexi cum illis: licet autem principium dans posse non adæquet actualitatem actus quando indifferenter respicit illum; secus tamen quando indifferens non est, sed semper & necessario actualiter in actum influit, ut contingit in lumine gloriæ. Et ratio a priori esse potest, quia lumen gloriæ est participatio intellectus divini, ut præcontinentis actualem intellectionem: unde sicut in divino intellectu tota perfectio actualis intellectionis eminenter præhabetur, ita & in lumine gloriæ tota perfectio & actualitas beatificæ visionis.

§. IX.

Solvuntur alia instantiæ contra secundam partem conclusionis.

53 COntra secundam partem nostræ conclusionis, in qua diximus implicare contradictionem, quod intellectus creatus videat Deum, per visionem a se non elicitam, & in eo solum passive receptam, sic arguunt Adversarii. Potest Deus se solo de potentia absoluta producere visionem beatam, absque concursu & cooperatione intellectus creati: Ergo per illam sic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Consequentia videtur legitima. Antecedens vero probatur multipliciter. Primo quia Deus potest producere se solo quicquid producit media cauſſa secunda, ut docet D. Thom. 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque cauſſam creatam*: At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

54 Secundo probatur idem Antecedens: Ideo Deus potest sine igne producere calorem quem medio igne producit, quia eminenter continet illum: At etiam eminenter continet virtutem intellectus creati, quo mediante producit intellectionem: Ergo pariter potest sine concursu intellectus creati intellectionem producere.

Tertio: Non minus dependet intellectus ab anima, quam visio ab intellectu ut principio eliciente: Sed Deus potest intellectum producere, absque concursu animæ; sicut & calorem ut octo; qui est passio ignis, absque igne concurſu: Ergo & visionem beatificam sine concursu intellectus creati producere poterit. 55

Quarto: Verbum, utpote vitale, non minus pendet ab actione vitali intellectus, quam actio vitalis a principio vitali: At potest Deus se solo producere verbum, sine media intellectione: Ergo & visionem, absque intermedio concursu intellectus creati. 56

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

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

Verum (præterquam quod hæc solutio insufficiens est ad diluenda argumenta proposita, quæ probant visionem beatam, non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione intellectionis & actionis vitalis, posse a solo Deo, sine concursu intellectus creati produci, ut consideranti patebit) ex supra dictis facile potest confutari. Licet enim visio beatifica sit qualitas, essentialiter tamen consistit in actuali exercitio intelligendi, seu tendentia actuali exercitio ad objectum intelligibile: forma autem seu qualitas in exercitio actuali intelligendi consistens, non potest, etiam de absoluta Dei potentia, sine concursu intellectus produci, ut variis exemplis supra ostendimus: Ergo visio beata, etiam sub ratione qualitatis considerata, non potest a solo Deo sine concursu intellectus creati produci. Hac ergo solutione prætermissa, 58

Ad argumentum respondeo negando Antecedens: Ad primam probationem, distinguo Majorem: Deus potest se solo producere quicquid producit media cauſſa secunda, si sit pure efficiens, concedo Majorem: si simul sit formalis, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam, quia intellectus non solum est cauſſa efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu intellectionis, quæ a principio vitali speciem desumit. 59

Vel secundo, jrespondeo veram esse Majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua cauſſa, secus vero de illis qui essentialiter ab aliqua cauſſa dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: visio autem beatifica, cum sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deus nequit se solo producere. Unde

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

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

Melius tamen, & conformius ad jam dicta respondetur, negando Majorem: intellectio enim, ut supra dicebamus, consistit essentialiter in actuali exercitio intelligendi, unde existere nequit absque intellectu intelligente exercite, cumque intellectus nequeat intelligere, nisi influat active, consequens sit quod intellectio existere non possit absque activo influxu intellectus: At vero potentia intellectiva, cum non consistat in exercitio actuali, existere potest absque radicali principio actu influente; illusque vitalitas subsistit, per hoc quod petat connaturaliter influxum animæ, etsi præternaturaliter absque illo existere valeat. 62

Ad quartam probationem respondeo ex dictis §. 1. in resp. ad 3. objectionem, verbum accipi posse dupliciter, proprie scilicet & adæquate, & communiter ac inadæquate; in priori acceptione non solum importat actualem repræsentationem objecti, sed etiam essentialiter dicit expressionem a principio vitali actu intelligente, teste D. Thom. 1. p. q. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis*: quare verbum, proprie & adæquate sumptum, sine actuali intellectus concursu produci nequit; quia licet non sit vitale, ut actio, est tamen vitale vitalitate essentiali, consistente in actuali terminatione actus intelligendi: in secunda vero acceptione solum dicit esse actualem repræsentationem objecti. Quocirca, ut ibidem diximus, divina essentia, licet non sit ab intellectu beatorum expressa vel producta, fortitur tamen rationem verbi in visione beata: quia actualissime seipsam repræsentat intellectui beato-

beatorum, & eorum intellectionem in actu secundo terminat. Quare si verbum hoc secundo modo accipiatur, fateor quod potest a solo Deo produci absque influxu & concursu intellectus creati: non quidem extra intellectum, cum de illius essentia sit intellectui vitaliter repræsentare objectum: nec in intellectu non intelligente, ob eamdem rationem; sed intra intellectum contemplantem objectum, etsi non producentem ipsum verbum: sed inde non sequitur visionem creatam posse pariter a solo Deo produci.

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

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

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo essentialiter consistat in operatione intellectus, vel voluntatis, aut utriusque?

§. I.

Quibusdam præmissis, resolvuntur sententia.

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

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

68 Præterea advertendum est, quod cum quæstio ista sit prorsus metaphysica, & Scriptura, Concilia, & SS. Patres non definiant, quid in operationibus a Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, se habeat per modum essentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut consequentis; vix aliquid certi haberi potest in hac parte ex auctoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum, quæ a quibuslibet adduci & accumulari solent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fruitio, aliisque nominibus ad voluntatem spectantibus appellatur, possunt a nobis in sensu causali intelligi & explicari: beatitudo enim est causa perfectissimi gaudii, & summæ delectationis. Vel etiam potest beatitudo dici gaudium, seu delectatio, completive: quia essentia beatitudinis per gaudium, ut per sui propietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hic art. 4. ubi ait beatitudinem ab Augustino vocari *gaudium de veritate*, quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, responderi potest a Scoti Discipulis, formalem beatitudinem vocari præsuppositive visionem, aut cognitionem: quia licet in actu voluntatis consistat, supponit tamen cognitionem ex parte intellectus. In quo sensu explicari solent a nostris Thomistis testimonia Scripturæ, in quibus prædestinatio (consistens in actu intellectus) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem, ut sunt dilectio, electio, & similia: quia scilicet actus imperii, in quo prædestinationis essentia consistit electionem ex parte voluntatis supponit. Cum ergo ex auctoritate Scripturæ, & SS. Patrum, nihil firmum haberi possit in hac materia, & illorum testimonia facile possint eludi, ad rationes metaphysicas, ex essentia beatitudinis formalis desumptas, recurrendum est. Porro ut illarum vis melius percipiatur,

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

Circa resolutionem difficultatis propositæ plures reperio 70 Auctorum sententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci possunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, sine quibus illa neque esse, neque concipi potest. Quæ autem sint istæ operationes, non eodem modo explicant Auctores ejusdem sententiæ. Holcot enim in 4. q. 8. art. 2. asserit, beatitudinem formalem includere plures operationes non solum intellectus & voluntatis, sed etiam sensuum. Verum ille, ut exilimo, loquitur de beatitudine quoad statum & perfectionem, non vero quoad ejus essentiam, seu rationem formalem: unde licet nihil dicat a veritate alienum, id tamen, de quo in præsenti est controversia, non attingit. Divus autem Bonaventura in 4. dist. 49. artic. 1. quæst. 3. sumendo beatitudinem, non pro statu, sed pro essentia, ait illam constare tribus actibus, scilicet visione, amore, & fruitione. Alii ex duplici tantum actu, nempe ex visione & amore, illam coalescere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alii denique illam ex visione & fruitione essentialiter constare existimant. Sic Marsilius in 4. quæst. ultima.

Secunda sententia docet, quod beatitudo essentialiter consistit in unica & simplici operatione, in actu scilicet amoris amicitiæ, quo diligitur Deus propter se: actu intellectus, nempe visione divinæ essentiæ, præsupposittive se habente. Hanc tenet Scotus in 4. dist. 49. q. 4. quem sequuntur ejus Discipuli, ut præter eos (inquit Vasquez) nulli ei assentiuntur.

Tertia, huic extremæ opposita, in actu intellectus, visione scilicet divinæ essentiæ, formalis beatitudinis essentiam adæquate constituit; & amorem ac fruitionem, seu delectationem, esse duntaxat illius proprietates ad illam consequentes, & ab ea inseparabiles, affirmat. Ita S. Thom. hic art. 4. & omnes ejus Discipuli, quibus adhærent Tostatus, Curiel, Lorca, Vasquez, Granado, Becanus, & Bellarminus lib. 4. de æterna felicitate Sanctorum, cap. 2.

Eamdem sententiam tenet Carthusianus in 4. dist. 49. q. 1. illamque tribuit Augustino, Hilario, Bernardo, & aliis Patribus, & referi D. Hieronymum jam beatitudine coronatum, apparuisse Augustino, & ei dixisse: *Tota beatitudo nostra est videre, nec est unus nostrum beatior alio, nisi*

producibilis, nisi ab habente naturam divinam per essentiam. Atqui etiam visio beatifica est formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei essentia consistit, ut in Tractatu de Attributis docuimus disp. 2. artic. 1. Ergo pariter visio beatifica nec cauſſatur, nec cauſſari potest ab ullo intellectu creato.

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

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

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

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

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

Respondeo negando Majorem. Nam licet lumen gloriæ non sit actus secundus formaliter, bene tamen virtualiter; quia licet sit potens ad illum, non tamen est in potentia, sed præcontinet visionem beatificam per modum principii actualiter influentis, & necessario connexi cum illis: licet autem principium dans posse non adæquet actualitatem actus quando indifferenter respicit illum; secus tamen quando indifferens non est, sed semper & necessario actualiter in actum influit, ut contingit in lumine gloriæ. Et ratio a priori esse potest, quia lumen gloriæ est participatio intellectus divini, ut præcontinentis actualem intellectionem: unde sicut in divino intellectu tota perfectio actualis intellectionis eminenter præhabetur, ita & in lumine gloriæ tota perfectio & actualitas beatificæ visionis.

§. IX.

Solvuntur alia instantiæ contra secundam partem conclusionis.

53 COntra secundam partem nostræ conclusionis, in qua diximus implicare contradictionem, quod intellectus creatus videat Deum, per visionem a se non elicitam, & in eo solum passive receptam, sic arguunt Adversarii. Potest Deus se solo de potentia absoluta producere visionem beatam, absque concursu & cooperatione intellectus creati: Ergo per illam sic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Consequentia videtur legitima. Antecedens vero probatur multipliciter. Primo quia Deus potest producere se solo quicquid producit media cauſſa secunda, ut docet D. Thom. 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque cauſſam creatam*: At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

54 Secundo probatur idem Antecedens: Ideo Deus potest sine igne producere calorem quem medio igne producit, quia eminenter continet illum: At etiam eminenter continet virtutem intellectus creati, quo mediante producit intellectionem: Ergo pariter potest sine concursu intellectus creati intellectionem producere.

Tertio: Non minus dependet intellectus ab anima, quam visio ab intellectu ut principio eliciente: Sed Deus potest intellectum producere, absque concursu animæ; sicut & calorem ut octo; qui est passio ignis, absque igne concurſu: Ergo & visionem beatificam sine concursu intellectus creati producere poterit. 55

Quarto: Verbum, utpote vitale, non minus pendet ab actione vitali intellectus, quam actio vitalis a principio vitali: At potest Deus se solo producere verbum, sine media intellectione: Ergo & visionem, absque intermedio concursu intellectus creati. 56

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

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

Verum (præterquam quod hæc solutio insufficiens est ad diluenda argumenta proposita, quæ probant visionem beatam, non solum in ratione qualitatis, sed etiam in ratione intellectionis & actionis vitalis, posse a solo Deo, sine concursu intellectus creati produci, ut consideranti patebit) ex supra dictis facile potest confutari. Licet enim visio beatifica sit qualitas, essentialiter tamen consistit in actuali exercitio intelligendi, seu tendentia actuali exercitio ad objectum intelligibile: forma autem seu qualitas in exercitio actuali intelligendi consistens, non potest, etiam de absoluta Dei potentia, sine concursu intellectus produci, ut variis exemplis supra ostendimus: Ergo visio beata, etiam sub ratione qualitatis considerata, non potest a solo Deo sine concursu intellectus creati produci. Hac ergo solutione prætermissa, 58

Ad argumentum respondeo negando Antecedens: Ad primam probationem, distinguo Majorem: Deus potest se solo producere quicquid producit media cauſſa secunda, si sit pure efficiens, concedo Majorem: si simul sit formalis, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam, quia intellectus non solum est cauſſa efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu intellectionis, quæ a principio vitali speciem desumit. 59

Vel secundo, jrespondeo veram esse Majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua cauſſa, secus vero de illis qui essentialiter ab aliqua cauſſa dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: visio autem beatifica, cum sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deus nequit se solo producere. Unde

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

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

Melius tamen, & conformius ad jam dicta respondetur, negando Majorem: intellectio enim, ut supra dicebamus, consistit essentialiter in actuali exercitio intelligendi, unde existere nequit absque intellectu intelligente exercite, cumque intellectus nequeat intelligere, nisi influat active, consequens sit quod intellectio existere non possit absque activo influxu intellectus: At vero potentia intellectiva, cum non consistat in exercitio actuali, existere potest absque radicali principio actu influente; illusque vitalitas subsistit, per hoc quod petat connaturaliter influxum animæ, etsi præternaturaliter absque illo existere valeat. 62

Ad quartam probationem respondeo ex dictis §. 1. in resp. ad 3. objectionem, verbum accipi posse dupliciter, proprie scilicet & adæquate, & communiter ac inadæquate; in priori acceptione non solum importat actualem repræsentationem objecti, sed etiam essentialiter dicit expressionem a principio vitali actu intelligente, teste D. Thom. 1. p. q. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis*: quare verbum, proprie & adæquate sumptum, sine actuali intellectus concursu produci nequit; quia licet non sit vitale, ut actio, est tamen vitale vitalitate essentiali, consistente in actuali terminatione actus intelligendi: in secunda vero acceptione solum dicit esse actualem repræsentationem objecti. Quocirca, ut ibidem diximus, divina essentia, licet non sit ab intellectu beatorum expressa vel producta, fortitur tamen rationem verbi in visione beata: quia actualissime seipsam repræsentat intellectui beato-

beatorum, & eorum intellectionem in actu secundo terminat. Quare si verbum hoc secundo modo accipiatur, fateor quod potest a solo Deo produci absque influxu & concursu intellectus creati: non quidem extra intellectum, cum de illius essentia sit intellectui vitaliter repræsentare objectum: nec in intellectu non intelligente, ob eamdem rationem; sed intra intellectum contemplantem objectum, etsi non producentem ipsum verbum: sed inde non sequitur visionem creatam posse pariter a solo Deo produci.

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

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

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo essentialiter consistat in operatione intellectus, vel voluntatis, aut utriusque?

§. I.

Quibusdam præmissis, resolvuntur sententia.

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

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

68 Præterea advertendum est, quod cum quæstio ista sit prorsus metaphysica, & Scriptura, Concilia, & SS. Patres non definiant, quid in operationibus a Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, se habeat per modum essentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut consequentis; vix aliquid certi haberi potest in hac parte ex auctoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum, quæ a quibuslibet adduci & accumulari solent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fruitio, aliisque nominibus ad voluntatem spectantibus appellatur, possunt a nobis in sensu causali intelligi & explicari: beatitudo enim est causa perfectissimi gaudii, & summæ delectationis. Vel etiam potest beatitudo dici gaudium, seu delectatio, completive: quia essentia beatitudinis per gaudium, ut per sui propietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hic art. 4. ubi ait beatitudinem ab Augustino vocari *gaudium de veritate*, quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, responderi potest a Scoti Discipulis, formalem beatitudinem vocari præsuppositive visionem, aut cognitionem: quia licet in actu voluntatis consistat, supponit tamen cognitionem ex parte intellectus. In quo sensu explicari solent a nostris Thomistis testimonia Scripturæ, in quibus prædestinatio (consistens in actu intellectus) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem, ut sunt dilectio, electio, & similia: quia scilicet actus imperii, in quo prædestinationis essentia consistit electionem ex parte voluntatis supponit. Cum ergo ex auctoritate Scripturæ, & SS. Patrum, nihil firmum haberi possit in hac materia, & illorum testimonia facile possint eludi, ad rationes metaphysicas, ex essentia beatitudinis formalis desumptas, recurrendum est. Porro ut illarum vis melius percipiatur,

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

Circa resolutionem difficultatis propositæ plures reperio 70 Auctorum sententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci possunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, sine quibus illa neque esse, neque concipi potest. Quæ autem sint istæ operationes, non eodem modo explicant Auctores ejusdem sententiæ. Holcot enim in 4. q. 8. art. 2. asserit, beatitudinem formalem includere plures operationes non solum intellectus & voluntatis, sed etiam sensuum. Verum ille, ut exilimo, loquitur de beatitudine quoad statum & perfectionem, non vero quoad ejus essentiam, seu rationem formalem: unde licet nihil dicat a veritate alienum, id tamen, de quo in præsenti est controversia, non attingit. Divus autem Bonaventura in 4. dist. 49. artic. 1. quæst. 3. sumendo beatitudinem, non pro statu, sed pro essentia, ait illam constare tribus actibus, scilicet visione, amore, & fruitione. Alii ex duplici tantum actu, nempe ex visione & amore, illam coalescere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alii denique illam ex visione & fruitione essentialiter constare existimant. Sic Marsilius in 4. quæst. ultima.

Secunda sententia docet, quod beatitudo essentialiter consistit in unica & simplici operatione, in actu scilicet amoris amicitiæ, quo diligitur Deus propter se: actu intellectus, nempe visione divinæ essentiæ, præsupposittive se habente. Hanc tenet Scotus in 4. dist. 49. q. 4. quem sequuntur ejus Discipuli, ut præter eos (inquit Vasquez) nulli ei assentiuntur.

Tertia, huic extremæ opposita, in actu intellectus, visione scilicet divinæ essentiæ, formalis beatitudinis essentiam adæquate constituit; & amorem ac fruitionem, seu delectationem, esse duntaxat illius proprietates ad illam consequentes, & ab ea inseparabiles, affirmat. Ita S. Thom. hic art. 4. & omnes ejus Discipuli, quibus adhærent Tostatus, Curiel, Lorca, Vasquez, Granado, Becanus, & Bellarminus lib. 4. de æterna felicitate Sanctorum, cap. 2.

Eamdem sententiam tenet Carthusianus in 4. dist. 49. q. 1. illamque tribuit Augustino, Hilario, Bernardo, & aliis Patribus, & referi D. Hieronymum jam beatitudine coronatum, apparuisse Augustino, & ei dixisse: *Tota beatitudo nostra est videre, nec est unus nostrum beatior alio, nisi*

te profluere, seu tres aliis præcipuas habere causas. In primis enim gaudens Beati de bono divino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis est caritas, congaudet bonis amici. Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur, fruendo Deo tamquam bono proprio. Tertio gaudent de bonis, & felicitate aliorum sanctorum, ad quos, ut ait Gregorius Magnus, *non erit invidia disparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas caritatis*. Ingens hoc gaudium eleganter describit Augustinus de Spiritu cap. 64. his verbis: *Gaudium vero quale aut quantum, ubi tale & tantum bonum invenitur? Cor humanum, cor indigum, cor inexpertum, eruptum, immo obrutum erumnis, quantum gauderet, si his omnibus abundaret? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe si quis alios, quem omnino sicut teipsum diligeres, eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo, quam pro te ipso. Si vero vel duo vel tres, vel multo plures haberent id ipsum, tantumdem pro singulis, quantum pro te ipso gauderes, si singulos sicut te ipsum amares. Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium beatorum, Angelorum & hominum, ubi nullus minus diliget alium, quam se ipsum, erit gaudium immensurabile. Et ergo hominis de tanto bono suo vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot & tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate? ubi sicut unusquisque plus amabit sine comparatione Deum, quam se ipsum, & omnes alios sicut se, ita magis gaudebit absque æstimatione de Dei felicitate, quam de sua, & omnium aliorum suorum.*

134 Superest desiderium æternitatis seu immortalitatis, quod etiam in beatifica visione expletur. Cum enim illa sit immutabilis & tota simul, & *nullam* (ut ait Bernardus serm. 30. in Cantic.) *capiat ex eo quod est, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, scilicet lumen gloriæ, & essentia divina per modum speciei unita, manent omnino invariata) non mensuratur tempore, aut ævo, sed æternitate participata, ut in tractatu de visione beata ostendimus, disp. 3. art. 1. Unde Augustinus 13. confess. c. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem eamdem semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, semper legunt; & nunquam præterit quod legunt, non clauditur codex eorum, nec plicatur liber eorum, quia ea ipse illis hæc est, & eris in æternum*. Deinde, cum intelligere sit gradus perfectissimus vitæ, & intellectio operatio perfecte vitalis; Beatus videndo Deum, & ipsum per totam æternitatem contemplando, vivet vita æterna & interminabili, juxta illud Christi Joann. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum* &c. Unde Isaiæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defecatæ*: quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis suis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium bonorum medullam illis ministrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversus Marcionem cap. 3. *In unum necesse est summitas magnitudinis eligatur*. Postea addit Isaias, quod *Deus præcipitabit mortem in sempiternum*. Ubi ad illam videtur alludere consuetudinem, qua olim facinorosi de monte præcipitari solebant, per hoc nimirum significans, quod Deus post diem judicii mortem de excelso monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi fedes ejus in æternum manebit. Cum enim mors a peccato dimanet, sitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem simul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcirco vocatur *pareus inferiorum*, ubi ipsis damnatis tamquam proprio pabulo in æternum se nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut oves in inferno positi sunt, mors depascet eos*: nec eos tamen unquam consumet, nam, ut ait Bernardus, *sic meerentur ut semper vivant, sic vivant ut semper crucientur*.

133 Concludamus ergo hanc digressionem cum Augustino de Spiritu & littera c. 33. *illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animus desiderium. Hoc enim ei solum sat est, ultra non habet quod appetat, quo inhiet, quod requirat: Nam desiderio hujus satietatis ardebat qui Domino Christo dicebat: ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

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

Hus omnes pariter vocite captis,
Quos fallax lapsa improbis catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum:
Hic portus placida manens quiete.
Hoc unum miseris patens asylum.

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

ARTICULUS III.

Convellantur fundamenta adversæ sententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

134 PRæcipuum Scoti fundamentum sumitur ex perfectione amoris beatifici, & potest sic breviter proponi. Formalis beatitudo in perfectissima operatione intellectualis naturæ debet consistere: Sed amor beatificus perfectior est visione: Ergo in illo consistit formalis beatitudo. Major videtur certa, Minor autem, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primo ex Platone, qui præfert amorem cognitioni, & ait: *Nihil habeo majus in me, quam quod amo; nihil melius, quam quod amor*. Et potest confirmari ex D. Thom. 1. p. q. 82. art. 3. ubi docet amorem rerum quæ sunt supra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & e contra cognitionem rerum quæ sunt infra nos, superare illarum dilectionem; quia res superiores nobilius esse habent in se quam in intellectu; unde quando intellectus eas intelligit, illæ quodam modo descendunt, & vilescunt, res vero inferiores nobilius esse habent in intellectu, quam in seipsis; unde per cognitionem intellectus nobilitantur. Ex quo ibidem infert, quod melior est amor Dei, quam cognitio: e contra vero melior est cognitio rerum corporalium, quam amor: Ergo amor beatificus perfectior est visione.

Secundo probatur eadem minor. Ordo Seraphinorum est superior ordini Cherubinorum, ut docet Dionysius cap. 7. de cælesti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* sumitur ab ardore caritatis: *Seraph* enim Hebraice, Latine accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* a plenitudine scientiæ derivatur: *Cherub* enim *scientia multiplicata* sive *plenitudo scientiæ* interpretatur, ut diximus in tractatu de Angelis, disp. 14. art. 1. Ergo amor præstat scientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus serm. 3. de verbis Isaiæ, alloquens Luciferum, bellissime ait: *Bonum erat tibi, si ignifer magis esses, quam Lucifer*. 135

Addit Ficinus, perfectissima omnia in rebus creatis esse amoris symbola: nam inter planetas Sol suo calore amoris symbolum est: inter elementa ignis inter metalla aurum; & inter gemmas carbunculus, qui est veluti carbo accensus. 136

Tertio, Finis præstantior est his quæ sunt ad finem: Sed visio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non e converso; nam ut ait Anselmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo est, cognoscere ut diligamus, perversus autem, diligere ut cognoscamus*. Ergo amor beatificus perfectior est visione. 137

Quarto, actus caritatis est perfectior fide: Ergo etiam est perfectior beatifica visione. Antecedens est certum, & patet ex verbis Apostoli 1. ad Corint. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc: major autem horum est caritas*. Consequentia vero probatur: Nam species generis perfectioris, nequit in perfectione excedi a specie generis ignobilioris: Ergo si actus caritatis excedit actum fidei, qui est actus intellectus, genus actus caritatis perfectius est ratione generica actu intellectus, & consequenter ex eodem principio omnis actus caritatis (& a fortiori supremus actus ejus, qualis est amor beatificus) debet esse perfectior omni actu intellectus, etiam supremo, qualis est visio beatifica.

Quinto, illud est perfectius, cujus oppositum est pejus, nam ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. *Pessimum opponitur optimo*. Sed odium Dei, quod opponitur caritati, est multo majus malum, quam carentia visionis: unde si daretur optio Beato, magis eligeret carere visione, quam caritate: Ergo idem quod prius. 138

Sexto, Quod est posterius generatione, est perfectius; cum natura in generatione semper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, sive in via, sive in patria, est posterior generatione notitia intellectus; nam semper amor supponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa idem objectum: Ergo amor est præstantior. 139

Denique probatur eadem Minor, Voluntas est perfectior intellectu: Ergo perfectissimus actus voluntatis (qualis est amor Dei in patria) perfectior est perfectissimo actu intellectus, qualis est visio Dei. Consequentia videtur legitima, Antecedens vero probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis: tum etiam quia agit libere, ratione sui; intellectus autem expers est libertatis, nisi ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit per modum naturæ; agere autem libere est modus perfectior agendi, quam agere per modum naturæ. Addo quod, bonum quod est objectum voluntatis, cum includat vel dicat ordinem ad existentiam, quæ est ultima rei actualitas & perfectio, est nobilius vero, quod est objectum intellectus; cum verum abstrahat ab existentia, ita ut de rosa in hieme detur vera cognitio & vera scientia, licet eo tempore rosa non existat. 140

Hujc argumento, quod apud Scotistas palmarium est, dupliciter responderi potest. Primo distinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet consistere in operatione perfectissima, entitative, nego Majorem: perfectissima in linea affectionis, concedo Majorem. Similiter distingao Minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, transeat: in ratione confectionis, nego Minorem & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cum enim beatitudo formalis sit confectio objecti beatifici, præcise ex excessu entitativo unius operationis, aut formæ supra aliam, non potest colligi, quod illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præsit in linea affectionis: unde supra dicebamus, quod tamesi lumen gloriæ entita- 141

titative excederet visionem beatificam, non propterea in illo: sed in visione nostra beatitudo consisteret; quia scilicet visio est affectio *Dei*, non vero lumen gloriæ. Cum ergo amor (ut supra ostendimus) non sit confectio ultimi finis, sed illum supponat jam obtentum & possessum, per claram Dei visionem, quamvis daretur quod amor ipsum in perfectione entitativa excederet, non ideo tamen in illo consisteret formalis beatitudo.

142 Respondeo secundo, data Majori negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex auctoritate Platonis & D. Thomæ desumptam, in primis dico, Aristotelem, qui Platoni præferendus est, expresse docere oppositum, & præferre cognitionem amori; ait enim 10. Ethic. 7. *Mens est eorum omnium quæ nobis insunt præstantissima*. Secundo dico, effatum illud Platonis explicari posse de amore vitæ, qui melior est & præstantior scientia & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda est doctrina a D. Thoma loco citato tradita; nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant prout sunt in seipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales & corporeas, a quibus desumuntur. & de cognitione ut sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maxime de beatifica visione, cum illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsa divina essentia immediate per seipsam gerente vices speciei & formæ intelligibilis.

143 Ex hoc patet responsio ad secundam probationem ejusdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt imposita ex amore & cognitione patriæ, sed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extensus & protegens*. Et D. Thomas 1. p. q. 209. art. 1. ait: *dicuntur fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt*.

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

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

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

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

Sed hæc doctrina & solutio displicet nostris Thomistis, & merito: ex illa enim sequitur, non solum actum fidei, sed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, immo & erroneum, actum perfectissimum caritatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedere; quod est absurdum. Secunda patet: nam ratio generica actus erronei, scilicet intellectio, excedit volitionem, quæ est ratio generica actus caritatis: Ergo si verum est principium quod Vasquez assumit, nimirum ea quæ continentur sub perfectiori genere, semper debere in perfectione excedere omnia alia quæ sub genere imperfectiori continentur, manifeste sequitur, quemlibet actum intellectus, etiam erroneum, aut hæreticum, perfectiorem esse perfectissimo actu caritatis.

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

Nec quidquam obest quod opponit Vasquez, nempe eo ipso quod genus sit perfectius, totam illius extensionem

inclinari & tendere in eam : unde videmus quod res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens suæ naturæ ; animalia vero per appetitum elicitum excitantur ad illud quærendum , & consequuntur illud per actum alterius potentiæ , v. g. lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur : item ovis per fumem & appetitum incitatur ad quærendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & consequitur : similiter homo per voluntatem appetit divitias , cibos , flores, odores, voluptates, & similia, & per diversas potentias ac sensus illa consequitur : manu enim apprehendit pecunias, cibos vero, flores, odores, & voluptates , gustu , odoratu , & tactu : Ergo similiter actus voluntatis non est consecutio rei volitæ, sed inclinatio & tendentia voluntatis in eam.

94 Secundo probatur eadem Minor ratione D. Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circa ultimum finem, vel est desiderium, vel delectatio? Sed neuter horum actuum potest esse consecutio ultimi finis : Ergo nullus actus voluntatis rationem consecutionis ultimi finis habere potest. Minor quantum ad primam partem evidens est : desiderium enim , cum sit de re absente, non potest esse ejus possessio & consecutio : & sane si per desiderium homo consequeretur bonum quod appetit , omnes avari statim divites essent, omnes ægroti sani , & omnes miseri felices , quod absurdum est. Probatur vero quoad secundam, quam Aureolus & quidam alii negant, in delectatione seu gaudio beatifico formalem beatitudinem constituentes. Nam sicut desiderium est de bono absente & nondum habito , ita delectatio est de bono jam habito & possesso ; unde non facit, sed supponit finis consecutionem ; & ut ait D. Th. hic art. 4. *Delectatio advenit volenti, ex hoc quod finis est præsens, non autem e converso ex hoc aliquis sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.*

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

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

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

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

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

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

Respondent Scotistæ , quod licet cognitio ut sic abstrahat a præsentia objecti (unde per fidem Deus cognoscitur in via notitia abstractiva , quæ cognitio non est ipsius affectio) intuitiva tamen notitia , qualis est patriæ , petit objecti beatifici præsentiam , & est affectio illius , ita licet amor secundum se abstrahat a possessione vel non possessione objecti amati , amor tamen patriæ determinate attingit bonum ut possessum. 100

Sed contra primo : Amor specialiter dictus per hoc differt a desiderio , & a gaudio , quod desiderium est de bono non habito ; gaudium de bono habito & possesso ; amor autem specialiter dictus est de bono prout sic, abstrahendo præcisive ab absentia & præsentia , ut ostendimus in Tractata de voluntate Dei disp. 6. artic. 1. Ergo vel amor patriæ est delectatio, & non amor specialiter dictus (& sic non magis potest esse beatitudo formalis , quam delectatio, quæ in sententia Scoti essentiam beatitudinis non constituit) vel sub nulla ratione est de bono ut habito, consequenter non est consecutio ultimi finis. 101

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

Mirum est quantum hoc ultimum argumentum Adversarios torqueat, & in quam varios dicendi modos eos dividat . In primis Scotus respondet (& hanc solutionem maxime probat , quæ tamen aliis minime probatur) amorem viæ & patriæ specie distingui , cum regulentur cognitionibus specie diversis : nempe fide obscura , & clara visione . Alii dicunt amorem patriæ , licet ejusdem speciei cum amore viæ , ratione tamen majoris intensionis posse obtinere rationem affecutionis, quæ amori viæ non competit. Alii confugiunt ad modum quemdam consummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam ab isto in tali perfectione adæquari possit . Denique Valentia hic disp. 1. quæst. 4. ad individuationem diversam recurrit , & asserit quod licet amor patriæ ex specie sua affecutio non sit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem affecutionis. 102

Verum omnes istæ solutiones frivolæ sunt, & difficultatem argumenti propositi non minuunt, sed confirmant. Prima solutio a Theologis communiter rejicitur : tum quia cognitio non specificat actum voluntatis, neque ut quod , neque ut quo , sed ipsa bonitas apprehensa , apprehensione ingrediente solum ut conditione applicante ; unde cum bonum amatum idem sit in via & in patria , non obstante diversa apprehensione , amor viæ & amor patriæ sunt ejusdem speciei : tum etiam , quia si prædicti amores differrent specie, sequeretur habitum caritatis viatoris specie distingui ab habitu caritatis remanente in patria : Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa : alias ita esset verum evacuari caritatem viæ in patria, sicut est verum evacuari fidem ; uterque enim habitus periret in se , & solum maneret in alio diversæ speciei ; quod est contra Apostolum 1. ad Cor. 13. asserentem , caritatem nunquam excidere , licet fides & prophetia in patria evacuentur & destruantur . Sequela vero Majoris probatur : Ideo in via & in patria ponimus diversos habitus in intellectu, nempe fidei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur a cognitione viæ ; Ergo si amor patriæ differat specie ab amore viæ , debebunt consequenter diversi specie habitus caritatis in viatore & in comprehensore admitti. 103

Secunda solutio adeo est insufficiens, ut ipsimet Scoto tandem displicuerit , & merito : Primo quia non est debilis amor ita intensus in patria, ut intensior in via dari non possit : immo de facto amor Beatissimæ Virginis in intensione omnes amores omnium Beatorum superavit : Ergo amor patriæ ratione graduum intensionis , obtinere non potest rationem affecutionis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

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

Ex quo impugnata manet tertia solutio , quæ asserit amorem patriæ obtinere rationem affecutionis, ex eo quod sit consummatus, seu ratione cujusdam modi, qui consummatio amoris dicitur . Manet , inquam , impugnata hæc solutio : quia modus sapit naturam rei cujus est modus : unde sicut modus intensionis in amore patriæ, nequit esse affecutio, quia entitas amoris , quam modificat , affecutio non est ; ita & eadem ratione modus illo consummativus amoris patriæ, affecutio non erit. 104

Denique solutio Valentiæ rejicitur : quia si amor beatificus esset consecutio, distingueretur specifice ab amore viæ : Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem consecutionis, quam non fortitur ex ratione specifica . Consequentia patet , probatur Antecedens . Prima, quia in intellectu actus qui est consecutio , specie distinguitur ab actu non consecutivo : Ergo si voluntas per aliquem actum affecutivæ esset , talis actus specie differret ab alio non affecutivo . Secundo , quia desiderium in hac specie differt a gaudio, quod desiderium est de bono non habito, gaudium vero de bono possesso : Atqui similiter actus qui esset affecutio, objecti præsentiam exposceret, non specus ac gaudium, a qua tamen præsentia abstrahit actus amoris non consecutivus : Ergo isti actus differrent etiam specie inter se. 105

Dices , actum illum consecutivum non distingui specie ab amore non consecutivo, idque quia non petit præsentiam objecti ex conceptu specifico , sed solum ex conceptu individuali. 106

Sed facile confutatur hæc responsio : nam idcirco in intellectu est dabilis actus petens objecti præsentiam ex conceptu specifico , quia intellectus affecutivus est : Ergo si voluntas sit affecutiva , etiam dabilis erit in illa actus petens præsentiam objecti ex conceptu specifico . Item ideo in voluntate datur actus petens objectum non possessum ex conceptu specifico , nempe desiderium : & similiter actus petens ex conceptu specifico objecti possessionem, videlicet gaudium ; quia voluntas ex propria ratione potest objectum suum attingere, sub illis diversis conceptibus : Ergo si voluntas potest tendere in suum objectum , sub ratione affequibilis, ipsum per proprium actum affequendo, dabilis erit actus in illa, qui ex conceptu specifico sit consecutio ultimi finis, & consequenter specie distinctus ab actu ejusdem voluntatis , qui affecutio non sit. 107

§. V.

Sententia D. Thomæ stabilitur.

Dico tertio : Beatitudo formalis essentialiter in Dei visione consistit.

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

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

Verum, ut supra annotavimus , hæc ratio non convincit, nisi aliunde juvetur, & addatur visionem esse operationem perfectissimam intra lineam affecutionis. Si enim per impossibile , perfectissima operatio non esset affecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret : Ergo quod aliqua operatio sit beatitudo , ex solo perfectionis excessu demonstrari nequit : sed magis debet ostendi ex eo quod talis actio sit ultimi finis affecutio. Unde D. Thomas hic art. 4. in corpor. hoc solum principio utitur , ad demonstrandum beatitudinem formalem non esse operationem voluntaris, sed intellectus; *Manifestum est* (inquit) *quod beatitudo est consecutio finis ultimi . . . Consequitur autem ipsum , per hoc quod sit præsens nobis per actum intellectus , &c.* Et 3. contra Gent. cap. 26. num. 9. sic discurrit: *Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur esse finis ultimus , per quam primo consequitur res illam : sicut his quibus pecunia est finis , dicitur etiam possidere pecuniam finis non autem amare , neque concupiscere . Finis autem ultimus substantia intellectualis est Deus , illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel felicitas , per quam primo attingit ad Deum : hoc autem est intelligere : nam velle non possumus quod non intelligimus . Est igitur ultima felicitas hominis , in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter , & non in actu voluntatis.* 109

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

Secundo probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum q. 35. ubi ait: *Quid aliud est beate vivere , nisi æternum aliquid cognoscendo habere? æternum est enim de quo solo recte judicatur , quod amanti auferri non potest , idque ipsum est quod nihil sit aliud habere , quam nosse .* Et infra. *Omnium enim præstantissimum est quod æternum est , & propterea id habere non possumus , nisi ea re qua præstantiora sumus , id est mente.* 110

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

Non valet, inquam, hæc responsio : quia Augustinus ibi absolute non retractat illam propositionem , *Deus non nisi cognoscendo habetur* , sed solum illam explicat & modificat; ne videlicet intelligeretur quod habere Deum , sit semper nosse ipsum in se, sive quod Deus non aliter possit haberi quam per claram sui notitiam , a fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam & caritatem, licet ab illis non cognoscatur ut est in se . Non negat ergo quod nosse Deum ut est in se, clara scilicet visione, sit illum perfecte habere & possidere. Et vero duo ibi dixerat Augustinus, scilicet quod *nihil aliud est habere Deum , quam nosse* : & quod *beate vivere nihil aliud sit , quam Deum cognoscendo habere* : porro primum retractavit , seu potius explicavit ac limitavit, non autem secundum . Unde ex hoc testimonio recte probatur , claram Dei visionem esse ejus consecutionem & possessionem. 111

Tertio probatur eadem Minor principalis ex discrimine, quod communiter constituitur inter intellectionem & volitionem, quatenus scilicet intellectio sit trahendo objectum cognitum ad intellectum , volitio vero tendendo in objectum . Ex hoc, inquam, discrimine probatur eadem Minor. Per intellectionem objectum sit præsens intellectui, intentionaliter quidem & objective, si unitatur potentiæ solum mediante specie repræsentativa illius, realiter vero entitative, si per seipsum immediate illi conjungatur, ut contingit in visione beatifica , in qua essentia divina per modum speciei & formæ intelligibilis mentibus Beatorum unitur: At vero voluntas nunquam facit objectum præsens, sed vel quærit per desiderium, ut fiat præsens, vel supponit aliunde præsens, & quiescit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea declaravimus: Ergo solum actus intellectus , non vero voluntatis, est consecutio sui objecti : atque ideo sola visio divinæ essentiæ est ejus consecutio. 112

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

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

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

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

116 Quinto probatur: Beatitudo Dei consistit essentialiter in actu intellectus, ut præintellecto omni actu voluntatis: Ergo & beatitudo nostra, quæ est similitudo & participatio divinæ beatitudinis. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 1. p. q. 26. art. 2. ubi id docet, & præcipue in resp. ad 2. sit enim: *Secundum modum intelligendi trium est beatitudo divina, quam actus voluntatis in ea requiescentis; & hoc non potest esse nisi actus intellectus, Unde in actu intellectus attendatur beatitudo.*

Nec obstat quod docet idem S. Doctor in eadem quæstione art. 4. scilicet beatitudinem Dei esse quandam perfectionem, quæ omnem omnino perfectionem complectitur. *De contemplativa*, inquit, *felicitate habet continuum & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi ..., habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione, pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama vero, admirationem totius creaturæ.* Non obstat, inquam, quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quantum ad ejus essentiam & rationem formalem, sed quoad statum, & perfectionem seu complementum, sub qua ratione omnium perfectionum & bonorum genera complectitur, & ideo definitur a Boetio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Unde etiam beatitudo nostra, quoad statum & perfectionem sibi debitam consideratus, non solum includit visionem beatificam, sed etiam aurorem firmum, fruitionem beatificam, delectationem plenam pluresque alias dotes & perfectiones, de quibus infra agemus: quæ fluunt a visione beatifica, ut rivuli a fonte, radii a sole, effectus a causa, & proprietates ab essentia.

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

DIGRESSIO BREVIS,

Ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfecte satiari.

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

Quot fruticet sylvæ; quot flavius Tiberis arenas,
Mollia quot Martis gramina campus habet.
Tot diversa hominum studia.

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

118 Et primo quantum ad desiderium scientiæ, res adeo clara & perfecta est, ut vix probatione indigeat. Cum enim Beatus quilibet in cælo videat Dei essentiam, quæ est prima rerum omnium causa, & ipsa veritas per se est prima rerum omnium causa, & ipsa veritas per est essentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentissimo modo continentur; hinc tanta repletur scientia, ac sapiendo continentur; hinc tanta repletur scientia, ac sapientia, ut omnis sciendi appetitus perfecte satietur & extinguatur, juxta illud Philippi ad Christum: *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

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

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

Verum non solum appetitus scientiæ, sed etiam magnitudinis desiderium, per claram Dei visionem satiatur; nam sicut hedera, quæ planta humilis est & infima, adhærendo parieti ascendit & elevatur; ita homo, licet ex se imperfecta & vilis creatura, adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, ex tali unione perficitur & consummatur, juxta illud Prophetæ: *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Unde egregie Marsilius Ficinus, in convivium Platonis cap. 21. *Qui Deum vero amore prosecutus fuerit, Deum invenies, & se in Deo recuperabit: quia ad suum, per quam creatus est redibit ideam, ubi rursus reformabitur, quia idea sua perpetuo cohærebit. Ideo quisquis nostrum in terris a Deo separatus est, non verus est homo, sed semihomo; cum a sui idea sit formaque disjunctus.* Cum ergo in visione beata perfectissima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina essentia per modum formæ intelligibilis & intellectæ, seu speciei impressæ & expressæ, mirabili prorsus modo, & secluso imperfectionibus inhærentiæ & informationis, mentibus Beatorum uniatur, ut in Tractatu de visione beata fuse declaratum est, disp. 2. art. 3. per illam Beatus ad supremum magnitudinis fastigium evehitur, & non solum deiformis, sed etiam quodammodo Deus efficitur juxta illud Prophetæ: *Ego dixi Dii estis, & filii excelsi omnes.*

121 Nec mirum: si enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulcritudo pulcrum, sapientia sapientem, cur divina essentia, per modum formæ intelligibilis illi intime conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? si non in esse entitativo, saltem in esse intentionali & intelligibili; maxime cum intellectus transeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu, & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia & forma, ut ex Aristotele, & ejus Commentatore ibidem ostendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et D. Thomas 3. cont. gent. cap. 51. sub fine ait, quod *secundum hanc visionem maxime Deo assimilamur.* Sed cui? qui enim videt Regem v. g. non propterea Rex efficitur: qui pulcrum aspicit, pulcher non fit; qui sapientem contemplatur, non aequirit sapientiam; ut quid ergo qui videt Deum, illi assimilatur, & quodammodo Deus efficitur?

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

123 Secunda ratio discriminis est, quia dum res creatas videmus; illæ immediate per suam essentiam non uniuntur potentiæ cognoscitivæ, sed tantum mediante aliqua specie & similitudine ab illis diffusa, quæ aliquod accidens est: subindeque diversi generis ab objecto, quod repræsentat, dum autem Beati Deum per visionem beatificam contemplantur, ipsa divina essentia immediate per seipsam, & sine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione speciei conjungitur, subindeque ex hac ineffabili unione

unione Beati Deo assimilantur, immo quodammodo dii efficiuntur. Et hanc existimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuisse mentem Apostoli, dum dixit: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est: *Secundum hanc visionem* (inquit) *Deo assimilamur, & ejus beatitudinis participes fimus; nam ipse Deus per suam essentiam, suam substantiam intelligit, & hæc est ejus felicitas.*

124 Circa tertium desiderium, quod est voluptatis seu delectationis, multa Scripturæ & SS. Patrum testimonia hic adduci possent, ad probandum illud per visionem beatificam omnino satiari; quæ brevitatis causa prætermittimus, ut evidenti ratione id ipsum demonstremus.

125 Sciendum est igitur ex S. Thoma 1. 2. q. 31. art. 3. delectationem quæ percipitur ex cognitione, tria requirere, potentiam intelligentem sive sentientem, objectum conveniens illi potentiæ & unionem objecti cum potentia: unde quanto potentia est aptior ad cognoscendum, & objectum nobilius, ac unio magis intima, tanto major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in visione beatifica hæc tria perfectissimo modo concurrent: nam intellectus, a quo elicitur, inter potentias cognoscitivas purior, altior, nobilior, & ut sic loquar, vivacior est, ac per hoc multo aptior ad cognoscendum: Deus, cum sit primum verum, & primum intelligibile, est altissimum & nobilissimum objectum, & unio ipsius cum intellectu ita intima, ut excepta hypostatica, major & intimior dari non possit. Quis igitur capere vel suspicari poterit, quale & quantum gaudium illud sit, quod ex beatifica visione percipitur? quale illud osculum summi boni? qualis ille complexus cælestis Sponsi? Certe si sensus nostri, quamvis sint potentiæ corporeæ, & cum bestiis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quæ non minus sæpe lædunt sensum, quam illum oblectent; eorumque unio cum potentia superficialis sit & externa, & in pluribus sensibus non fiat unio ipsius objecti, sed tantum imaginis cum potentia; tantam nihilominus delectationem experiuntur, objecta sibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam fere insaniant: quantam, quæso, voluptatem capiet beata mens ex visione essentiæ divinæ, quæ est bonum infinitum, *ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & super omne bonum*, ut loquitur Augustinus? *Adiuntabis me lætitia cum vultu tuo* (inquit Propheta) vel ut habet versio hebraica: *Saturitas lætitiarum cum facies tuæ.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aspectu facies tuæ est satietas perfecta, & plena jucunditas.* Et Vatablus: *Cumulatissima abundantia omnium qua animum lætitia perfundere soleat, & omne jucunditatis genus.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujusmodi lætitiæ & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente*, inquit, *voluptatis tuæ potabis eos.*

126 In torrente tria sunt: multitudo maxima aquarum ex montibus descendentium; repentina inundatio, ubi enim paulo ante nihil erat aquæ, conspicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & secum omnia obvia rapientium. Sic erit in beatitudine cælesti: nam in momento, Deo clare viso, omni bonorum genere affluemus, omnesque animæ potentiæ, ut corporis sensus, mira voluptate & delectatione perfundentur; quæ ad instar torrentis magno impetu animum rapiet in Dei admirationem & amorem. Si autem quæras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Respondet idem Propheta, subdens: *Quoniam apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lumen*: per hoc aperte declarans, claram Dei visionem esse veluti fontem, a quo omnia Beatorum gaudia promanant, & a quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui lætificat civitatem Dei.

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

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

Hæc est differentia (inquit Lanuza, homil. de transfiguratione) inter gaudium hujus mundi & paradisi, quod primum utpote parvum & modicum, dicitur intrare in cor, potestque capi re tam exigua, quale est cor humanum: aliud vero, quia immensum & infinitum, concludi corde nequit humano: adeoque melius dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis. Quod ibidem hoc exemplo declarat si fumas poculum aquæ, de facili illud in corpore tuo comprehendes: e contra vero si demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris, sed potius illud te capiet. Mundi hujus voluptates exiguæ sunt & modicæ, ac veluti leves haustus quos bibimus, & subito evanescunt: e contra vero gaudium cæleste ad instar est fluminis aut maris immensi, juxta illud Eccli. 39. *Benedictio illius quasi fluvius inundavit*: Quare melius homo in illud, quam illud in hominem, intrare dicitur. Unde D. Anselmus prosol. 26. *Non ergo totum illud gaudium, intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium Domini. Tam magnum est de Deo gaudium cælestis patria, ut non possit concludi in homine; & ideo homo intrat in gaudium illud incomprehensibile, & non intrat gaudium illud in hominem, tamquam comprehensum ab homine.*

Aliud etiam reperitur differimen egregium inter voluptates terrenas & cælestes, quod eleganter exponit D. Gregorius homil. 36. in Evang. his verbis: *Hæc distare, fratres carissimi, inter delicias corporis & cordis solet, quod corporales delicia cum non habentur, grave in se desiderium adnutant; cum vero habita edunturr, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contra spirituales delicia, cum non habentur, in fastidio sunt; cum vero habentur, in desiderio; tantoque a comedente amplius esuriuntur, quanto & ab esuriente amplius comeduntur* &c. Bona ergo creata, quia finita & limitata sunt, per sui fruitionem exeludunt desiderium, & dum satiant, pariunt fastidium. E contra vero bonum increatum, cum infinitæ sit dignitatis & dulcedinis, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loqueus de Spiritu Sancto ait: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Et Petrus Damianus in hymno de gloria paradisi, ex dictis D. Augustini collecto, felicitatem Sanctorum describens, habet hos versus:

Una pace vivunt cives sacrisque patria.
Avidi & semper pleni, quod habent desiderant.
Non satietas fastidit, neque fames crucial.
Inhiantes semper, edunt, & edentes inhiant.

Cum ergo (inquit Gregorius in Moralibus) *ad ipsum sonum vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa fitis simul & satietas: sed longe aberit a siti necessitas, longe a satietate fastidium, quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus.*

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

nisi in quantum faciem Deitatis claritas videt. Unde ipse Augustinus in soliloquiis cap. 16. *Hoc est*, inquit, *plena beatitudo, & tota gloriosa hominis videre faciem Dei sui*. Et 10. de civit. cap. 16. *Illa visio tanta pulchritudinis visio est, & tanto amore dignissima, ut sine hac, quibuslibet aliis bonis præditum, atque abundantem, non dubitet Plotinus infelicissimum dicere*.

§. II.

Primus dicendi modus refellitur.

71 Dico primo: Formalis beatitudo, non in pluribus, sed in uno actu consistit.

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

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

72 Secundo, alii sic eam probant: Formalis beatitudo debet consistere in perfectissima operatione: At operatio perfectissima solum est una; eo enim ipso quod duæ operationes specie inter se differunt, necessario una debet esse perfectior altera, cum species se habeant sicut numeri, qui in indivisibili consistunt: Ergo nequit formalis beatitudo consistere, nisi in una tantum operatione.

Sed nec ista ratio aperte convincit, nisi aliunde roboretur: si enim per impossibile perfectissima operatio non esset affectus ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quod aliqua operatio, beatitudo sit vel non sit; non ex solo perfectionis excessu, sed præcipue ex eo quod sit vel non sit affectio ultimi finis, colligi debet. Unde

73 Probatur primo conclusio ratione fundamentali. Illa operatio constituit essentialiter formalem beatitudinem, quæ primo Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Sed hoc uni tantum operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus, consistit essentialiter formalis beatitudo. Major est certa: nam in illis essentiis id intelligimus esse constitutivum formale, quod primo illis competit, & in quo radicaliter cetera perfectiones continentur, ut patet in homine, cujus constitutivum est rationalitas, quia primo ei competit, & est radix risibilitatis, & aliarum proprietatum quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formaliter in Dei assecutione sit posita, in illa operatione debet consistere, cui primo convenit ratio assecutionis, continentis causaliter reliquas perfectiones, quæ beatitudinem comitantur. Minor autem, in qua est difficultas, probatur: Inter duas operationes naturæ rationalis, pertinentes ad diversas potentias, intellectum scilicet & voluntatem, necessario intervenit ordo, cum enim nihil sit volitum, quin præcognitum, actus voluntatis supponunt actus intellectus, essque subordinantur: Ergo utraque operatio nequit esse prima affectio ultimi finis, aliarum potentiarum perfectiones & operationes radicaliter continens: sicut quia inter rationalitatem & risibilitatem reperitur ordo ac subordinatio, & risibilitas supponit rationalitatem, impossibile est quod utraque essentiam hominis primo constituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones quæ competunt naturæ humanæ.

74 Ex quo præclusitur via solitæ evasioni Adversariorum, qui vim hujus rationis infringere conantur, asserendo plures operationes, ad diversas potentias pertinentes, non posse quidem adæquate & totaliter concurrere per se primo ad consecutionem ultimi finis, bene tamen inadæquate & partialiter, attingendo illum diverso modo, & sub diversa ratione sub qua, sicuti attingunt intellectio & volitio: nam intellectio illum assequitur sub ratione veri, volitio autem sub ratione boni. Præcluditur, inquam, via huic evasioni: quæro enim, an per intellectionem, quæ est prævia ad actum voluntatis, homo vere assequatur ultimum finem, vel solum per illam præparetur ac disponatur ad ejus affectionem: Si primum dicatur, talis operatio erit prima confectio ultimi finis, & prima radix causaliter continens aliarum potentiarum perfectiones, subindeque ipsa beatitudo formalis. Si vero secundum asseratur, intellectus operatio erit tantum præparatio & dispositio ad affectionem finis; & prima finis affectutio fiet per actum voluntatis, ac in illa essentialiter consistet formalis beatitudo, in actu vero intellectus solum præsuppositive ac dispositive; & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis essentialiter in unica operatione consistet, quamvis plures includat præsuppositive, concomitanter, vel consecutive.

Nec obstat quod illi dicunt, nempe diversas illas operationes partialiter se habere ad consecutionem ultimi finis, & diverso modo, seu sub diversa ratione *sub qua*, nempe sub ratione veri & boni, illum attingere. Cum enim Deus sit res simplicissima & indivisibilis, unica actione totus teneri & possideri potest, & tentio seu possessio rei non regulatur penes modum tendendi diversum; sed penes rationem rei in sua substantia; sic enim simpliciter possidetur, & nostra redditur: ut patet cum quis una tantum manu apprehendit, & tenet bursam plenam pecuniis; quis enim propterea neget eam perfecte & simpliciter ab eo possideri, eo quod utraque manu, vel ore, ac dentibus, & omnibus aliis modis quibus apprehendi potest, illam non teneat? Addo quod licet Deus dici possit assequibilis non solum sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni, si ly *sub* dicat rationem *qua* assequibilem, non tamen si dicat rationem *sub qua* assequibilitatis: ut ex solutione argumentorum patebit. 75

Probatur secundo conclusio alia ratione: Beatitudo formalis, cum sit perfectior & superior omnibus formis quæ possunt advenire creaturæ, debet esse illis simplicior; sicut Angelus quo superior & perfectior existit, eo simplicior est, & eo paucioribus & universalioribus utitur speciebus, ut in Tractatu de Angelis ostensum est, disp. 6. art. 5. si autem beatitudo ex multis operationibus coaleasceret, non esset simplicior aliis rebus creatis, immo potius esset veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium, nam plures operationes sunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu, non fit unum per se, sed per accidens: Ergo formalis beatitudo, non in pluribus, sed in uno tantum actu consistit. 76

Neque valet quod ait Curiel q. 6. §. 3. cui hæc ratio displicet, non esse inconveniens dicere quod beatitudo formalis non sit unum per se, quia consistit in quadam perfecta dispositione animæ, quæ confurgit ex proportione diversarum operationum, sicut sanitas ex proportione humorum, & pulcritudo ex proportione partium. Non valet, inquam, quia licet loquendo de beatitudine completive (seu quoad statum) hoc verum sit, ut antea declaravimus; non tamen si loquamur de beatitudine, quoad essentiam & rationem formalem: illa enim debet esse una & simplex, & quantum possibile fuerit, beatitudini objectivæ proportionari. Unde D. Thomas hic art. 2. ad 4. ait beatitudinem esse unam, continuam, & sempiternam operationem; & mox subdit: *in præsenti vita, quantum defficimus ab unitate & continuitate talis operationis, tantum defficimus a beatitudinis perfectione . . . & ideo in activa vita qua circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis, quam in vita contemplativa, quæ vacatur circa unum, id est circa veritatis contemplationem*. Efficaciores pro hac conclusione rationes adducemus §. 4. ubi cum D. Thoma ostendemus, essentiam beatitudinis soli operationi intellectus, quæ est visio Dei, posse competere: nunc aliquæ objectiones, quæ a Recentioribus fieri solent, §. sequenti diluendæ sunt. 77

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

78 Objiciunt in primis Recentiores varia Scripturæ testimonia, in quibus beatitudo significatur nominibus pertinentibus modo ad operationem intellectus: ut cum appellatur visio, contemplatio, cognitio; modo ad operationem voluntatis, ut cum dicitur gaudium, delectatio, fruitio: ut enim cuncta hæc testimonia verificentur, dicendum videtur, beatitudinem formalem non esse unicam simplicem operationem, sed plures actus essentialiter includere. Addunt Benedictum XII. in quadam extravaganti quam refert Alphonsus a Castro, verbo *Beatitudo*, hæresi 74. definire, animas justorum, qui jam decesserunt, ante generale judicium esse vere beatas, *Divina Essentia visione & fruitione*. Item addunt quod Catechismus Romanus jussu Pii V. editus, parte 1. ad illa verba symboli, *vitam æternam*, ait, *essentialem beatitudinem in eo sitam esse, ut Deum videamus, ejusque pulcritudine fruamur*.

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

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

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

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

83 Respondeo, formalem beatitudinem non consistere in perfectissima conjunctione absolute & simpliciter, alias deberet consistere in unione hypostatica, quæ est summa & perfectissima omnium unionum, sed in perfectissima conjunctione, in genere affectionis; licet autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis supra actum intellectus, non tamen addit rationem affectionis, quia ut ostendemus 3. sequenti, actus voluntatis affectivus non est: adeoque tametsi ex utroque actu, visionis scilicet & amoris, resultet perfectior cum Deo conjunctio, non tamen perfectior ejus affectio seu possessio. 83

84 Dices: Facta affectione per actum intellectus, adhuc Deus est ulterius assequibilis: Sed non restat acquisibilis nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solum addit rationem conjunctionis, sed etiam rationem affectionis, Minor est certa, Major autem probatur. Per actum intellectus solum possidetur Deus sub ratione veri, Sed Deus non solum est assequibilis sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni, cum ut sic habeat rationem ultimi finis, de cujus conceptu est quod sit consequibilis a creatura rationali: Ergo affectio Deo per visionem beatam, adhuc est ulterius assequibilis. 84

85 Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: per actum intellectus solum possidetur Deus, sub ratione veri: ly *sub* dicentem rationem *sub qua* assequibilitatis, concedo Majorem: dicentem rationem *qua* affectum, seu assequibilem, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est assequibilis sub ratione boni, tamquam ratione *sub qua*, nego Minorem: tamquam ratione *qua*, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Itaque sicut intellectus non solum intelligit rationem veri, sed etiam rationem entis & boni, & omnes formalitates quæ cuivis enti competere possunt; licet omnes illas sub ratione veri, ut ratione *sub qua* intelligat: ita non solum assequitur veritatem Dei, sed etiam ipsius bonitatem, pulcritudinem, suavitatem, omnesque alias formalitates & perfectiones divinas, omnes tamen sub ratione veri, ut ratione *sub qua*, attingit & consequitur; & quia Deus solum est assequibilis sub ista ratione, tamquam ratione *sub qua*, quamvis ut ratio *qua* sit assequibilis sub omni alia, ideo adæquate tenetur ab intellectu; & ultra visionem beatam, non restat affectio ulterior, licet restet ulterior conjunctio. 85

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

Respondeo, stando semper in eadem distinctione: Deus est assequibilis sub ratione ultimi finis, ly *sub* dicente rationem *qua* assequibilem, concedo Majorem, dicendo rationem *sub qua* assequibilitatis, nego Majorem; & concessa Minori, nego Consequentiam. Vel concessa Majori, distinguo Minorem. Bonitas est ratio *sub qua* illius ut est ultimus finis, si consideretur ut appetibilis, concedo Minorem: si spectetur solum ut assequibilis, nego Minorem: licet enim in ultimo fine ratio *sub qua* appetibilitatis sit bonitas, sola tamen veritas est ratio *sub qua* assequibilitatis illius. 86

Objicies tertio: beatitudo formalis debet sepsa hominis appetitum adæquate satiare. At sola visio illum adæquate non satiat, bene tamen visio & amor beatifica; cum non solum homo inclinetur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum: Ergo beatitudo formalis in uno simplici actu non consistit, sed simul visionem & amorem includit. 87

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

Respondeo primo, hæc argumenta non solum probare, ad beatitudinem essentialiter requiri visionem & amorem, sed etiam gaudium & fruitionem: quia scilicet homo non solum appetit videre & amare Deum, sed etiam ipso frui, & de ejus possessione gaudere; ita ut si per impossibile illum videret, & amaret, & de ejus fruitione & possessione non gauderet, per talem visionem & amorem ejus appetitus non esset perfecte satiatus, sed adhuc maneret inquietus & suspensus: Ergo ad beatitudinem formalem non requiruntur tres actus, nempe visio, amor, & fruitio; quod tamen Valentia, Suarez, & alii Recentiores, contra quos in præsenti disputamus, firmiter negant, & beatitudinem in sola visione & amore constituunt. 88

Respondeo secundo, beatitudinem seipsa formaliter satiare debere primariam inclinationem hominis, secundarias autem non per seipsam formaliter, sed causaliter tantum, causando scilicet actus per quos illa satiantur formaliter; hoc autem solum competit visioni beatæ: illa enim seipsa formaliter satiat inclinationem naturalem quam homo habet ad veri cognitionem, quæ primario ei convenit; cum primum prædicatum essentiale hominis sit esse intellectivum: inclinationem vero quam habet ad amorem bonitatis, ejusque fruitionem, causaliter satiat, in quantum causat amorem beatificum, & summum gaudium & delectationem de possessione Dei. Ceterum amor beatificus, cum radicaliter non contineat visionem beatam, nec formaliter, nec causaliter satiare potest inclinationem, quam homo habet ad cognoscendum verum; nec proinde esse beatitudo formalis, ut §. sequenti contra Scotum ostendemus. 89

Unde patet responsio ad confirmationem, & disparitas ad exemplum quod ibidem adducitur; siquidem inclinatio ad videndas divinas personas est primaria, & ideo visio illam non satians, beatitudo non foret, inclinatio vero ad amandum Deum, secundario tantum homini convenit (cum volitio sit inclinatio consequens ad intellectionem) & ita sufficit quod visio causaliter eam satiet. 90

Objicies ultimo: Dotes quæ consequuntur ad conjunctionem animæ, & matrimonium spirituale illius cum Deo, non solum sunt in intellectu, sed etiam in voluntate, ut infra ostendemus: Ergo matrimonium seu conjunctio, in qua beatitudo essentialiter consistit, non solum pertinet ad intellectum, sed etiam ad voluntatem. 91

Respondeo, dotem non solum dari ad initium matrimonii, seu ad desponsationem, sed etiam ad consummationem & usum ejus; & ideo licet matrimonium Dei in patria realiter & essentialiter salvetur in actu intellectus, nihilominus tamen dantur dotes in voluntate, in qua matrimonium perficitur, & consummatur: licet omnes dotes originaliter & radicaliter contineantur in visione. Aliquid simile contingit in via: desponsatur enim anima Deo per fidem, juxta illud Osex 2. *Sponsabo te mihi in fide*; ad quam desponsationem sequuntur virtutes infusæ, quasi dotes, quarum aliquæ sunt in intellectu, & aliæ in voluntate. Unde dicebat B. Agnes: *Annulo suo subarrhavit me Dominus: dexteram meam & cervum meum cinxit lapidibus pretiosis: tradidit auribus meis inæstimabiles margaritas, & circumdedit me vestimentis atque coruscantibus gemmis*. 92

§. IV.

Opinio Scoti rejicitur.

93 Dico secundo: Beatitudo formalis non consistit in actu voluntatis.

Probatur ratione D. Thomæ hic art. 4. & 3. contra gent. cap. 26. beatitudo formalis consistit essentialiter in assecutione ultimi finis, seu beatitudinis objectivæ: Sed nullus actus voluntatis potest esse assecutio ultimi finis: Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis essentialiter potest consistere. In Majori omnes conveniunt: Minor autem probatur primo ratione generali. Velle est quoddam appetere: Atqui appetere non est consequi rem appetitam, sed incli-

te profluere, seu tres aliis præcipuas habere causas. In primis enim gaudens Beati de bono divino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis est caritas, congaudet bonis amici. Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur, fruendo Deo tamquam bono proprio. Tertio gaudent de bonis, & felicitate aliorum sanctorum, ad quos, ut ait Gregorius Magnus, *non erit invidia disparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas caritatis*. Ingens hoc gaudium eleganter describit Augustinus de Spiritu cap. 64. his verbis: *Gaudium vero quale aut quantum, ubi tale & tantum bonum invenitur? Cor humanum, cor indigum, cor inexpertum, eruptum, immo obrutum erumnis, quantum gauderet, si his omnibus abundaret? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certe si quis alios, quem omnino sicut teipsum diligeres, eamdem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo, quam pro te ipso. Si vero vel duo vel tres, vel multo plures haberent id ipsum, tantumdem pro singulis, quantum pro te ipso gauderes, si singulos sicut te ipsum amares. Ergo in illa perfecta caritate innumerabilium beatorum, Angelorum & hominum, ubi nullus minus diliget alium, quam se ipsum, erit gaudium immensurabile. Et ergo hominis de tanto bono suo vix capiet gaudium suum, quomodo capax erit tot & tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate? ubi sicut unusquisque plus amabit sine comparatione Deum, quam se ipsum, & omnes alios sicut se, ita magis gaudebit absque æstimatione de Dei felicitate, quam de sua, & omnium aliorum suorum.*

134 Superest desiderium æternitatis seu immortalitatis, quod etiam in beatifica visione expletur. Cum enim illa sit immutabilis & tota simul, & *nullam* (ut ait Bernardus serm. 30. in Cantic.) *capiat ex eo quod est, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, scilicet lumen gloriæ, & essentia divina per modum speciei unita, manent omnino invariata) non mensuratur tempore, aut ævo, sed æternitate participata, ut in tractatu de visione beata ostendimus, disp. 3. art. 1. Unde Augustinus 13. confess. c. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem eamdem semper, & ibi legunt sine syllabis temporum, semper legunt; & nunquam præterit quod legunt, non clauditur codex eorum, nec plicatur liber eorum, quia ea ipse illis hæc est, & eris in æternum*. Deinde, cum intelligere sit gradus perfectissimus vitæ, & intellectio operatio perfecte vitalis; Beatus videndo Deum, & ipsum per totam æternitatem contemplando, vivet vita æterna & interminabili, juxta illud Christi Joann. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum* &c. Unde Isaiæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defecatæ*: quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis suis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium bonorum medullam illis ministrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversus Marcionem cap. 3. *In unum necesse est summitas magnitudinis eligatur*. Postea addit Isaias, quod *Deus præcipitabit mortem in sempiternum*. Ubi ad illam videtur alludere consuetudinem, qua olim facinorosi de monte præcipitari solebant, per hoc nimirum significans, quod Deus post diem judicii mortem de excelso monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi fedes ejus in æternum manebit. Cum enim mors a peccato dimanet, sitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem simul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcirco vocatur *pareus inferiorum*, ubi ipsis damnatis tamquam proprio pabulo in æternum se nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut oves in inferno positi sunt, mors depascet eos*: nec eos tamen unquam consumet, nam, ut ait Bernardus, *sic meerentur ut semper vivant, sic vivant ut semper crucientur*.

133 Concludamus ergo hanc digressionem cum Augustino de Spiritu & littera c. 33. *illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animus desiderium. Hoc enim ei solum sat est, ultra non habet quod appetat, quo inhiet, quod requirat: Nam desiderio hujus satietatis ardebat qui Domino Christo dicebat: ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

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

Hus omnes pariter vocite captis,
Quos fallax lapsa improbis catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum:
Hic portus placida manens quiete.
Hoc unum miseris patens asylum.

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

ARTICULUS III.

Convellantur fundamenta adversæ sententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

134 PRæcipuum Scoti fundamentum sumitur ex perfectione amoris beatifici, & potest sic breviter proponi. Formalis beatitudo in perfectissima operatione intellectualis naturæ debet consistere: Sed amor beatificus perfectior est visione: Ergo in illo consistit formalis beatitudo. Major videtur certa, Minor autem, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primo ex Platone, qui præfert amorem cognitioni, & ait: *Nihil habeo majus in me, quam quod amo; nihil melius, quam quod amor*. Et potest confirmari ex D. Thom. 1. p. q. 82. art. 3. ubi docet amorem rerum quæ sunt supra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & e contra cognitionem rerum quæ sunt infra nos, superare illarum dilectionem; quia res superiores nobilius esse habent in se quam in intellectu; unde quando intellectus eas intelligit, illæ quodam modo descendunt, & vilescunt, res vero inferiores nobilius esse habent in intellectu, quam in seipsis; unde per cognitionem intellectus nobilitantur. Ex quo ibidem infert, quod melior est amor Dei, quam cognitio: e contra vero melior est cognitio rerum corporalium, quam amor: Ergo amor beatificus perfectior est visione.

Secundo probatur eadem minor. Ordo Seraphinorum est superior ordini Cherubinorum, ut docet Dionysius cap. 7. de cælesti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* sumitur ab ardore caritatis: *Seraph* enim Hebraice, Latine accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* a plenitudine scientiæ derivatur: *Cherub* enim *scientia multiplicata* sive *plenitudo scientiæ* interpretatur, ut diximus in tractatu de Angelis, disp. 14. art. 1. Ergo amor præstat scientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus serm. 3. de verbis Isaiæ, alloquens Luciferum, bellissime ait: *Bonum erat tibi, si ignifer magis esses, quam Lucifer*. 135

Addit Ficinus, perfectissima omnia in rebus creatis esse amoris symbola: nam inter planetas Sol suo calore amoris symbolum est: inter elementa ignis inter metalla aurum; & inter gemmas carbunculus, qui est veluti carbo accensus. 136

Tertio, Finis præstantior est his quæ sunt ad finem: Sed visio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non e converso; nam ut ait Anselmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo est, cognoscere ut diligamus, perversus autem, diligere ut cognoscamus*. Ergo amor beatificus perfectior est visione. 137

Quarto, actus caritatis est perfectior fide: Ergo etiam est perfectior beatifica visione. Antecedens est certum, & patet ex verbis Apostoli 1. ad Corint. 13. *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc: major autem horum est caritas*. Consequentia vero probatur: Nam species generis perfectioris, nequit in perfectione excedi a specie generis ignobilioris: Ergo si actus caritatis excedit actum fidei, qui est actus intellectus, genus actus caritatis perfectius est ratione generica actu intellectus, & consequenter ex eodem principio omnis actus caritatis (& a fortiori supremus actus ejus, qualis est amor beatificus) debet esse perfectior omni actu intellectus, etiam supremo, qualis est visio beatifica.

Quinto, illud est perfectius, cujus oppositum est pejus, nam ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. *Pessimum opponitur optimo*. Sed odium Dei, quod opponitur caritati, est multo majus malum, quam carentia visionis: unde si daretur optio Beato, magis eligeret carere visione, quam caritate: Ergo idem quod prius. 138

Sexto, Quod est posterius generatione, est perfectius; cum natura in generatione semper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, sive in via, sive in patria, est posterior generatione notitia intellectus; nam semper amor supponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa idem objectum: Ergo amor est præstantior. 139

Denique probatur eadem Minor, Voluntas est perfectior intellectu: Ergo perfectissimus actus voluntatis (qualis est amor Dei in patria) perfectior est perfectissimo actu intellectus, qualis est visio Dei. Consequentia videtur legitima, Antecedens vero probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis: tum etiam quia agit libere, ratione sui; intellectus autem expers est libertatis, nisi ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit per modum naturæ; agere autem libere est modus perfectior agendi, quam agere per modum naturæ. Addo quod, bonum quod est objectum voluntatis, cum includat vel dicat ordinem ad existentiam, quæ est ultima rei actualitas & perfectio, est nobilius vero, quod est objectum intellectus; cum verum abstrahat ab existentia, ita ut de rosa in hieme detur vera cognitio & vera scientia, licet eo tempore rosa non existat. 140

Hujc argumento, quod apud Scotistas palmarium est, dupliciter responderi potest. Primo distinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet consistere in operatione perfectissima, entitative, nego Majorem: perfectissima in linea affectionis, concedo Majorem. Similiter distingao Minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, transeat: in ratione confectionis, nego Minorem & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cum enim beatitudo formalis sit confectio objecti beatifici, præcise ex excessu entitativo unius operationis, aut formæ supra aliam, non potest colligi, quod illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præsit in linea affectionis: unde supra dicebamus, quod tamesi lumen gloriæ entita- 141

titative excederet visionem beatificam, non propterea in illo: sed in visione nostra beatitudo consisteret; quia scilicet visio est affectio *Dei*, non vero lumen gloriæ. Cum ergo amor (ut supra ostendimus) non sit confectio ultimi finis, sed illum supponat jam obtentum & possessum, per claram Dei visionem, quamvis daretur quod amor ipsum in perfectione entitativa excederet, non ideo tamen in illo consisteret formalis beatitudo.

142 Respondeo secundo, data Majori negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex auctoritate Platonis & D. Thomæ desumptam, in primis dico, Aristotelem, qui Platoni præferendus est, expresse docere oppositum, & præferre cognitionem amori; ait enim 10. Ethic. 7. *Mens est eorum omnium quæ nobis insunt præstantissima*. Secundo dico, effatum illud Platonis explicari posse de amore vitæ, qui melior est & præstantior scientia & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda est doctrina a D. Thoma loco citato tradita; nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant prout sunt in seipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales & corporeas, a quibus desumuntur. & de cognitione ut sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore, qui in illas fertur, prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maxime de beatifica visione, cum illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsa divina essentia immediate per seipsam gerente vices speciei & formæ intelligibilis.

143 Ex hoc patet responsio ad secundam probationem ejusdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt imposita ex amore & cognitione patriæ, sed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extensus & protegens*. Et D. Thomas 1. p. q. 209. art. 1. ait: *dicuntur fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt*.

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

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

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

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

Sed hæc doctrina & solutio displicet nostris Thomistis, & merito: ex illa enim sequitur, non solum actum fidei, sed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, immo & erroneum, actum perfectissimum caritatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedere; quod est absurdum. Secunda patet: nam ratio generica actus erronei, scilicet intellectio, excedit volitionem, quæ est ratio generica actus caritatis: Ergo si verum est principium quod Vasquez assumit, nimirum ea quæ continentur sub perfectiori genere, semper debere in perfectione excedere omnia alia quæ sub genere imperfectiori continentur, manifeste sequitur, quemlibet actum intellectus, etiam erroneum, aut hæreticum, perfectiorem esse perfectissimo actu caritatis.

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

Nec quidquam obest quod opponit Vasquez, nempe eo ipso quod genus sit perfectius, totam illius extensionem

ctione & nobilitate objecti formaliter sumpti petatur, sequitur quod intellectus præstet voluntati, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 3.

Addo quod: licet verum non includat existentiam ut exercitam, sed ab illa abstrahat, & ideo sit magis abstractum abstractione formali, quam bonum, quod essentialiter illam continet, vel saltem respicit & connotat, illam tamen includit ut est quædam essentia seu quiditas, & sub hac ratione existentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta solvuntur.

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

154 Secundo probatur Antecedens: Quod amor supponat præsentiam objecti, non tollit quod sit affectio: Ergo cum hac sola ratione a nobis excludatur a conceptu affectionis, fateri tenemur quod sit affectio. Probatur Antecedens: nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati præsentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est affectio illius: Ergo quod amor supponat præsentiam objecti beatifici, factum per Dei visionem, non tollit ab eo rationem affectionis.

155 Tertio probatur principale Antecedens: Visio beata neque est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fuse ostendimus Disp. 2. art. 2. & consequenter Deum non præsentet intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est vere affectio: Ergo quamvis Deum amor non præsentet, nec ad se trahit, sed ad ipsum feratur, esse tamen potest illius affectio.

156 Quarto. Ideo intellectus affequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto: At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas finum objectum affequitur.

157 Quinto, ejusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cujus est tendere in illud: Sed homo per caritatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

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

159 Huic argumento responderi posset distinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio affectionis, primariæ, nego Antecedens: secundariæ, transeat Antecedens, & negatur Consequentia. Isto enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem affectionis, posset nihilominus defendi in solo actu intellectus consistere adæquate essentiam beatitudinis: quia ille solus est prima affectio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quæ primo Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Dum ergo actus voluntatis (esto admittamus eum posse sortiri rationem affectionis, laltem secundariæ) actum intellectus radicaliter non continet, nec obtinere potest rationem primariæ affectionis ultimi finis, non potest etiam constituere essentialiter formalem beatitudinem. Cetera cum vere ita sit, quod ratio affectionis actui voluntatis nullatenus competit.

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

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

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

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

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

Ad quintam respondetur, quod licet ejusdem sit mobilis 164
consequi centrum vel finem, cujus est tendere in illum, non tamen illam debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut supra dicebamus, lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum; per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur: avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licet ergo meritum, & tendentia in ultimum finem, ad voluntatem pertineant: ejus tamen consecutio ad intellectum spectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

Ad ultimam probationem distinguo Majorem: ut for- 165
maliter est summum bonum, si particulam *in* reduplicet rationem *qua* attingitur per consecutionem, concedo Majorem: si reduplicet rationem *sub qua* attingitur, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex dictis supra art. 2. §. 2. in solutione secundæ objectionis: ibi enim ostendimus, quod licet beatis per beatitudinem formalem assequatur Deum ut summum bonum & ultimum finem, ratio tamen *sub qua* illum consequitur, non est ratio boni, sed ratio veri: unde D. Thomas infra q. 19. art. 2. ad 1. ait, quod bonum prius pertinet ad intellectum sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione boni & appetibilis.

DISPUTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæstionem 4. D. Thomæ.

EXplicata essentia beatitudinis formalis, consequens est ut ejus proprietates declaremus: ille autem præcipue sunt tres: scilicet amor, delectatio, & impeccabilitas; de quibus in hac disputatione differemus.

ARTICULUS I.

An beati necessario diligant Deum quantum ad exercitium?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

CErtum est quod beati perpetuo & non interrupto amore caritatis diligent Deum per totam æternitatem, ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Caritas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*: id est exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, usus linguarum, &c. immo etiam exercitium virtutum fidei & spei cessabit in cælo: & nunquam ibi cessabit exercitium actuale caritatis. *Deus enim* (inquit Augustinus de civit. lib. ult. cap. ult.) *sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.* 1

Addo quod Scripturæ passim asserunt beatos æterna, & numquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, Sanctus*, &c. Psalm. 83. *Beati qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te*: At hæc jubilatio continet excellentissimum exercitium actuale caritatis in

tis in Deum; nam illa est congratulatio Deo de infinitis ipsius perfectionibus, & quasi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, ut revera conveniunt: unde Apocal. 7. Sancti dicunt: *Benedictio & claritas & sapientia, gratiarum actio, honor & fortitudo Deo nostro in secula seculorum*: Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligent Deum per totam æternitatem.

2 Solum ergo difficultas est, an talis amor, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium sit necessarius, ita ut beati non possint a tali dilectione cessare, vel actum illum interrumpere? Scotus enim in 1. dist. 2. q. 4. asserit illum esse ex sua natura liberum & contingentem, esti ab extrinseca Dei providentia, tollente omnia quæ possent a caritate divertere, habeat quod in æternum sit duraturus. Thomistæ vero cum S. Doctore 1. p. q. 82. art. 2. contendunt illum esse ex sua natura necessarium quoad exercitium, quamvis ab extrinseco & de absoluta potentia cessare possit.

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

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

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

5 Confirmatur amplius: Divina voluntas, ex eo quod intellectus divinus videt essentiam suam, determinator ad amorem sui naturalem & necessarium quoad exercitium: Ergo idem dicendum est de voluntate creata, si clare videt divinam essentiam. Probatur consequentia: quia voluntas divina perfectior est, & liberior omni voluntate creata: Ergo si non obstante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & necessitatur quoad exercitium, idem a fortiori dicendum est de voluntate creata videntia essentiam divinam; cum enim illa sit imperfectior, multo magis infinitas objecti visi vincet ejus libertatem, & necessario trahet illam post se.

6 Dices primo: Ideo voluntatem divinam necessario quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cum sit infinita & actus purus, necessario debet esse in actu; vel voluntas vero creata cum sit infinita, & potentialis, non exigit esse semper in actu.

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

8 Dices secundo, bonitatem divinam esse objectum primarium, connaturale, & proprium voluntatis divinæ, non vero creatæ, & ideo illam necessitare, non vero istam.

Sed contra: Licet bonitas infinita Dei non sit objectum primarium & connaturale voluntatis nostræ absolute, est tamen objectum primarium & connaturale illius, ut caritate informatæ, & alias non minus, immo magis propendet in bonitatem divinam, quam in propriam bonitatem; sicut partes inclinant magis in conservationem capitis & totius, quam in propriam conservationem: Ergo hæc ratio discriminis non valet.

9 Probatur secundo conclusio: Sicut in nostro intellectu inveniatur ratio discursivi, respectu conclusionum, & ratio intellectivi sine discursu, respectu principiorum: ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi libere: Sed ratio naturæ respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem clare & evidenter cogniti: cum enim infinitam bonitatem contineat, & motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem. Ergo sic cognitum diligitur necessario.

Dices, illud diligi necessario quoad specificationem, 10
non vero quantum ad exercitium.

Sed contra primo: Sicut in voluntate reperitur modus agendi libere quoad specificationem, & modus agendi necessario, etiam quoad specificationem: ita etiam possunt illi convenire libertas exercitii, & necessitas quoad exercitium: Sed hæc respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem claram propositi: Ergo illud clare visum diligitur necessario, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo: Divus Thomas 2. 2. de verit. art. 6. sic 11
ait: *Inest libertas voluntati in qualibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti*: Ergo in statu beatitudinis, & respectu objecti beatifici, voluntas est libera, saltem quantum ad exercitium actus. Unde idem S. Doctor infra q. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas movetur a suo objecto, dicit quod: *Voluntas movetur dupliciter, uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, qua est ex objecto.* Et subdit: *Primo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur.*

Respondeo primo, D. Thomam in his locis solum lo- 12
qui de quolibet statu hominis intra viam, & de objectis a quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de statu beatitudinis, & de Deo clare viso; ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare.* Quæ ratio solum verificari potest pro hac vita, & de objectis a quibus voluntas hominis viatoris movetur; non vero de Deo clare viso, a quo beatus non potest cogitationem suam avertere; cum visio beatifica sit invariabilis, & carest omni alteratione & mutatione.

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

Objicies secundo, Caritas viæ, & caritas patriæ sunt 14
ejusdem speciei & intensionis, immo interdum caritas viæ intensior est amore patriæ: nam amor Beatissimæ Virginis, dum adhuc erat in via, amorem omnium Beatorum superavit: Sed amor viæ non est necessarius, quantum ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

Respondeo primo, hoc argumentum nimis probare: 15
probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem, cum caritas viæ, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem quoad specificationem actus, alioquin redderet illam impeccabilem.

Respondeo secundo, concessa Majori & Minori, negan- 16
do Consequentiam: necessitas enim caritatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quod reguletur per lumen gloriæ, & videntem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessario diligendam proponunt.

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

ctione & nobilitate objecti formaliter sumpti petatur, sequitur quod intellectus præstet voluntati, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 3.

Addo quod: licet verum non includat existentiam ut exercitam, sed ab illa abstrahat, & ideo sit magis abstractum abstractione formali, quam bonum, quod essentialiter illam continet, vel saltem respicit & connotat, illam tamen includit ut est quædam essentia seu quiditas, & sub hac ratione existentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta solvuntur.

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

154 Secundo probatur Antecedens: Quod amor supponat præsentiam objecti, non tollit quod sit affectio: Ergo cum hac sola ratione a nobis excludatur a conceptu affectionis, fateri tenemur quod sit affectio. Probatur Antecedens: nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati præsentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est affectio illius: Ergo quod amor supponat præsentiam objecti beatifici, factum per Dei visionem, non tollit ab eo rationem affectionis.

155 Tertio probatur principale Antecedens: Visio beata neque est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fuse ostendimus Disp. 2. art. 2. & consequenter Deum non præsentet intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est vere affectio: Ergo quamvis Deum amor non præsentet, nec ad se trahit, sed ad ipsum feratur, esse tamen potest illius affectio.

156 Quarto. Ideo intellectus affequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto: At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto: Ergo etiam voluntas finum objectum affequitur.

157 Quinto, ejusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cujus est tendere in illud: Sed homo per caritatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

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

159 Huic argumento responderi posset distinguendo Antecedens: Amori beatifico convenit ratio affectionis, primariæ, nego Antecedens: secundariæ, transeat Antecedens, & negatur Consequentia. Isto enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem affectionis, posset nihilominus defendi in solo actu intellectus consistere adæquate essentiam beatitudinis: quia ille solus est prima affectio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quæ primo Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Dum ergo actus voluntatis (esto admittamus eum posse sortiri rationem affectionis, laltem secundariæ) actum intellectus radicaliter non continet, nec obtinere potest rationem primariæ affectionis ultimi finis, non potest etiam constituere essentialiter formalem beatitudinem. Cetera cum vere ita sit, quod ratio affectionis actui voluntatis nullatenus competit.

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

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

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

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

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

Ad quintam respondetur, quod licet ejusdem sit mobilis 164
consequi centrum vel finem, cujus est tendere in illum, non tamen illam debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit: nam, ut supra dicebamus, lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum; per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur: avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas: miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licet ergo meritum, & tendentia in ultimum finem, ad voluntatem pertineant: ejus tamen consecutio ad intellectum spectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali.

Ad ultimam probationem distinguo Majorem: ut for- 165
maliter est summum bonum, si particulam *in* reduplicet rationem *qua* attingitur per consecutionem, concedo Majorem: si reduplicet rationem *sub qua* attingitur, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex dictis supra art. 2. §. 2. in solutione secundæ objectionis: ibi enim ostendimus, quod licet beatis per beatitudinem formalem assequatur Deum ut summum bonum & ultimum finem, ratio tamen *sub qua* illum consequitur, non est ratio boni, sed ratio veri: unde D. Thomas infra q. 19. art. 2. ad 1. ait, quod bonum prius pertinet ad intellectum sub ratione veri, quam ad voluntatem sub ratione boni & appetibilis.

DISPUTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæstionem 4. D. Thomæ.

EXplicata essentia beatitudinis formalis, consequens est ut ejus proprietates declaremus: ille autem præcipue sunt tres: scilicet amor, delectatio, & impeccabilitas; de quibus in hac disputatione differemus.

ARTICULUS I.

An beati necessario diligant Deum quantum ad exercitium?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

CErtum est quod beati perpetuo & non interrupto amore caritatis diligent Deum per totam æternitatem, ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Caritas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*: id est exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, usus linguarum, &c. immo etiam exercitium virtutum fidei & spei cessabit in cælo: & nunquam ibi cessabit exercitium actuale caritatis. *Deus enim* (inquit Augustinus de civit. lib. ult. cap. ult.) *sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.* 1

Addo quod Scripturæ passim asserunt beatos æterna, & numquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, Sanctus*, &c. Psalm. 83. *Beati qui habitant in domo tua Domine, in secula seculorum laudabunt te*: At hæc jubilatio continet excellentissimum exercitium actuale caritatis in

tis in Deum; nam illa est congratulatio Deo de infinitis ipsius perfectionibus, & quasi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, ut revera conveniunt: unde Apocal. 7. Sancti dicunt: *Benedictio & claritas & sapientia, gratiarum actio, honor & fortitudo Deo nostro in secula seculorum*: Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligent Deum per totam æternitatem.

2 Solum ergo difficultas est, an talis amor, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium sit necessarius, ita ut beati non possint a tali dilectione cessare, vel actum illum interrumpere? Scotus enim in 1. dist. 2. q. 4. asserit illum esse ex sua natura liberum & contingentem, esti ab extrinseca Dei providentia, tollente omnia quæ possent a caritate divertere, habeat quod in æternum sit duraturus. Thomistæ vero cum S. Doctore 1. p. q. 82. art. 2. contendunt illum esse ex sua natura necessarium quoad exercitium, quamvis ab extrinseco & de absoluta potentia cessare possit.

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

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

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

5 Confirmatur amplius: Divina voluntas, ex eo quod intellectus divinus videt essentiam suam, determinator ad amorem sui naturalem & necessarium quoad exercitium: Ergo idem dicendum est de voluntate creata, si clare videt divinam essentiam. Probatur consequentia: quia voluntas divina perfectior est, & liberior omni voluntate creata: Ergo si non obstante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & necessitatur quoad exercitium, idem a fortiori dicendum est de voluntate creata videntia essentiam divinam; cum enim illa sit imperfectior, multo magis infinitas objecti visi vincet ejus libertatem, & necessario trahet illam post se.

6 Dices primo: Ideo voluntatem divinam necessario quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cum sit infinita & actus purus, necessario debet esse in actu; vel voluntas vero creata cum sit infinita, & potentialis, non exigit esse semper in actu.

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

8 Dices secundo, bonitatem divinam esse objectum primarium, connaturale, & proprium voluntatis divinæ, non vero creatæ, & ideo illam necessitare, non vero istam.

Sed contra: Licet bonitas infinita Dei non sit objectum primarium & connaturale voluntatis nostræ absolute, est tamen objectum primarium & connaturale illius, ut caritate informatæ, & alias non minus, immo magis propendet in bonitatem divinam, quam in propriam bonitatem; sicut partes inclinant magis in conservationem capitis & totius, quam in propriam conservationem: Ergo hæc ratio discriminis non valet.

9 Probatur secundo conclusio: Sicut in nostro intellectu inveniatur ratio discursivi, respectu conclusionum, & ratio intellectivi sine discursu, respectu principiorum: ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi libere: Sed ratio naturæ respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem clare & evidenter cogniti: cum enim infinitam bonitatem contineat, & motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem. Ergo sic cognitum diligitur necessario.

Dices, illud diligi necessario quoad specificationem, 10
non vero quantum ad exercitium.

Sed contra primo: Sicut in voluntate reperitur modus agendi libere quoad specificationem, & modus agendi necessario, etiam quoad specificationem: ita etiam possunt illi convenire libertas exercitii, & necessitas quoad exercitium: Sed hæc respectu nullius objecti potest melius exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem claram propositi: Ergo illud clare visum diligitur necessario, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo: Divus Thomas 2. 2. de verit. art. 6. sic 11
ait: *Inest libertas voluntati in qualibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti*: Ergo in statu beatitudinis, & respectu objecti beatifici, voluntas est libera, saltem quantum ad exercitium actus. Unde idem S. Doctor infra q. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas movetur a suo objecto, dicit quod: *Voluntas movetur dupliciter, uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, qua est ex objecto.* Et subdit: *Primo modo voluntas a nullo objecto ex necessitate movetur.*

Respondeo primo, D. Thomam in his locis solum lo- 12
qui de quolibet statu hominis intra viam, & de objectis a quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de statu beatitudinis, & de Deo clare viso; ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare.* Quæ ratio solum verificari potest pro hac vita, & de objectis a quibus voluntas hominis viatoris movetur; non vero de Deo clare viso, a quo beatus non potest cogitationem suam avertere; cum visio beatifica sit invariabilis, & carest omni alteratione & mutatione.

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

Objicies secundo, Caritas viæ, & caritas patriæ sunt 14
ejusdem speciei & intensionis, immo interdum caritas viæ intensior est amore patriæ: nam amor Beatissimæ Virginis, dum adhuc erat in via, amorem omnium Beatorum superavit: Sed amor viæ non est necessarius, quantum ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

Respondeo primo, hoc argumentum nimis probare: 15
probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem, cum caritas viæ, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem quoad specificationem actus, alioquin redderet illam impeccabilem.

Respondeo secundo, concessa Majori & Minori, negan- 16
do Consequentiam: necessitas enim caritatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quod reguletur per lumen gloriæ, & videntem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessario diligendam proponunt.

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

visioni quam a Spiritu Sancto habent Angeli, tribuit quod peccare non possunt. Et Isidorus lib. de summo bono c. 12. *Angeli* (inquit) *licet sint natura sua mutabiles, non finis tamen eos contemplatio mutare divina.*

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

68 Hanc rationem D. Thomæ improbat Vasquez hic disp. 18. c. 2. n. 9. & ait illam non videri admodum efficacem: nempe quia alio modo comparatur bonum in communi cum singulis objectis voluntatis, quam Deus cum eisdem: bonum enim in communi includitur essentialiter in singulis objectis, circa quæ voluntas versatur actu prosecutionis: & hac ratione non potest aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum sit: At vero Deus non ita includitur in singulis objectis voluntatis: ideo dispar est inter utrumque ratio.

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

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

71 Hæ duæ rationes probant visionem Dei excludere non solum peccata committionis, sed etiam omissionis: nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & sunt volita saltem indirecte & interpretative contra legem Dei.

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

72 Dices, hoc argumento convinci Beatos non posse peccare mortaliter, quia peccatum mortale est aversio a Deo ut ultimo fine: non probari tamen beatitudinem esse incompossibilem cum peccato veniali, quod non avertit a Deo.

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

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

Ratione ista ex amore beatifico desumpta sæpe utuntur 74
SS. Patres, præsertim Gregorius lib. 5. moral. c. 27. alias 28. ubi ait: *Natura Angelica est in semetipsa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Et D. August. 14. de civit. cap. 9. *Ubi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est.* Illius etiam meminit Anselmus lib. de casu Diaboli cap. 6. & D. Thom. quæst. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

Dices: Caritas patriæ, & caritas viæ sunt ejusdem spe- 75
ciei: caritas viæ interdum est major, & perfectior intensive caritate patriæ: Sed caritas viæ non excludit potentiam ad peccandum, immo nec actuale peccatum, saltem veniale: Ergo nec caritas patriæ.

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

§. II.

Corollarium notatu dignum.

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

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

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

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

ARTICULUS V.

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

IN hujus difficultatis resolutione tres reperio Theologo- 79
rum sententias. Prima affirit peccatum, tam actuale quam habituale, posse de absoluta Dei potentia cum visione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui censent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinseca ratione, sed ex extrinseca providentia & munutentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas, & alii. Tertia negat peccatum tam actuale quam habituale posse cum visione & amore beatifico simul existere. Hanc ut probabiliorem sustinent Martinez, Ildephonsus, Joannes a S. Thoma, Marcus a Serra, & alii ex nostris Thomistis.

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

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

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

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

82 Confirmatur amplius: Prudentia infusa non potest simul esse cum peccato, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 47. art. 13. Ergo nec visio clara Dei, quæ speculative & practice perfectior est prudentia infusa, immo eminenter continet omne id quod habet actus prudentiæ.

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

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

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DICO secundo: Peccatum etiam habituale de absoluta 85
potentia non posse cum beatifica visione componi. Probatur primo: impossibile est per quamcumque potentiam, quod homo simul habeat duos ultimos fines simpliciter, etiam si unum habeat actualiter, & alium solum habitualiter, ut supra ostensum est disp. 1. art. 6. Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine simpliciter; cum visio beatifica sit Dei ut ultimi finis adeptio: qui vero est in statu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter conversus est: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica visione conjungi.

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

Probatur tertio, ratione fundamentali, quæ virtualiter 87
est triplex: Peccatum enim habituale, seu macula peccati, tria importat, scilicet privationem gratiæ, aversionem a Deo ut ultimo fine, & quod talis privatio & aversio sit voluntaria, seu ex præcedenti actu voluntatis caussata: Sed visio beatifica hæc tria virtualiter saltem excludit: Ergo cum peccato habituali incompossibilis est. Major supponitur ex tractatu de peccatis. Minor vero quantum ad singulas partes breviter suaderi potest. Et primo quod visio privationem gratiæ virtualiter excludat, sic ostenditur. Actus necessario supponens in subjecto a quo elicitur gratiam sanctificantem, ejus privationem implicite saltem & virtualiter excludit: Sed visio beatifica gratiam sanctificantem in subjecto a quo elicitur, necessario & indispensabiliter supponitur: Ergo ejus privationem virtualiter saltem excludit. Major patet: gratia enim sanctificans sui privationem formaliter expellit; sicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma sui privationem: Ergo actus necessario indispensabiliter supponens in subjecto a quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter saltem ejus privationem excludit, & cum ea incompossibilis est. Minor vero, in qua est difficultas, sic probatur. Actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali, necessario supponit in subjecto a quo elicitur, principium radicale vitæ supernaturalis: Sed visio beatifica est actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali, unde in Scriptura *vita æterna* sæpe appellatur; & gratia sanctificans est principium radicale vitæ supernaturalis, cum illa teneat locum substantiæ supernaturalis, & sit prima radix virtutum & donorum supernaturalium, quæ sunt principia proxima actuum supernaturalium, quibus homo in actu secundo vivit vita supernaturali: Ergo visio beatifica necessario & indispensabiliter supponit in subjecto a quo elicitur, gratiam sanctificantem. Minor est certa, quoad utramque partem. Major vero declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: Intellectio enim v. g. necessario indispensabiliter supponit in subjecto a quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, scilicet animam rationalem, & idem dic de volitione, visione, comestione, & aliis operationibus vitalibus ordinis naturalis: unde cum de vita supernaturali eodem modo, proportione servata, philosophandum sit, ac de vita naturali (gratia enim non destruit naturam, sed perficit) dicendum est, actus perfecte vitales vitalitate supernaturali, necessario & indispensabiliter supponere in subjecto a quo eliciuntur principium radicale vitæ supernaturalis, quod aliud esse non potest, quam ipsa gratia sanctificans. Ex quo infero Deum non posse, etiam de absoluta potentia, elevare hominem existentem in peccato mortali ad visionem beatificam, nisi prius, saltem natura, gratiam sanctificantem illi infundat; alioquin simul viveret & non viveret vita perfecte supernaturali; sicut non potest facere quod corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, nisi prius natura animam illi infundat.

Secunda pars Minoris principalis, quæ affirit visionem 88
beatificam, aversionem a Deo ut ultimo fine virtualiter saltem excludere, & cum ea non posse componi, facile suadetur. Visio enim beatifica est adeptio ultimi finis, seu perfectissima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis disputatione præcedenti. Sed consecutio ultimi finis, seu perfecta cum Deo ultimo fine conjunctio, separationem & aversionem a Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompossibilis est, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo & visio beatifica.

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

Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit visionem beat- 89
ificam, rationem voluntarii, in peccato habituali ita usum virtualiter saltem destruere, sic ostenditur. Non potest visio clara Dei non destruere virtualiter illud quod amor beatificus destruit formaliter: Sed amor beatificus destruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem.

visio beatifica est aliquid creatum: Ergo spes (subindeque fruitio & delectatio illi correspondens in patria) utrumque, Deum scilicet & visionem, pro objecto primario & immediato habere nequit, sed solum Deum, ut habet rationem primi veri & summi boni, quo Beatus fruitur per visionem beatam. Unde Augustinus 10. confess. c. 23. dicit: *Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est enim gaudium de te qui veritas es.*

Probatur secundo eadem para: Illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primarium & immediatum visionis beatificæ: Sed solus Deus, & non visio, est objectum primarium & immediatum visionis beatæ: Ergo solus Deus, & non visio est objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actus voluntatis est illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad quam sequitur talis actus voluntatis: Sed nulla est alia cognitio intellectus, ad quam sequitur delectatio beatifica, quam visio: Ergo illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primarium & immediatum visionis beatæ. Minor etiam est evidens: quia visio directe proponit tantum Deum ut fuminum bonum, & summe delectabilem, non vero seipsam, nisi indirecte, secundario, & per reflexionem, quatenus est eminenti quodam modo cognitio simul directa & reflexa: unde licet ipsa visio sit objectum veluti secundarium & mediatum illius delectationis, qua Beati delectantur de Deo ut præsente & habito per visionem, non tamen objectum proximum & immediatum.

44 Ex hoc probata minori secunda pars conclusionis, quæ asserit visionem non esse puram conditionem, sed etiam objectum secundarium talis delectationis & fruitionis, ut expresse docet Capreolus in 1. dist. 1. q. 1. art. 1. conclusio 5. ubi ait: *Fruitio beatifica non solum resultat objective super Deum, immo super visionem qua videtur Deus, & eadem fruitione fruimur utroque.* Et ad 5. contra 3. dicit, *quod super utrumque quidem fruitio, sed principaliter & primario super Deum, consequenter super visionem beatificam.*

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

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

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

§. III.

Solvuntur Objectiones.

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

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

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

Explicatur: Quando dicitur quod ignis non calefacit, nisi ut approximatus ligno: & finis non movet voluntatem, nisi ut apprehensus, hoc verum est, si particula, *ut*, denotet conditionem necessario requisitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum; secus vero, si exprimat rationem formalem: quia ratio formalis calefaciendi, & finalizandi, non est approximatio, aut apprehensio, sed calor, & bonitas, quæ per approximationem & apprehensionem applicantur & conjunguntur passo & appetitui. Ita similiter: cum dicitur quod Deus non est bonum Beati, nisi ratione visionis beatificæ, hoc verum est, si ly *ratione* denotet conditionem seu causam applicantem, non tamen si declarat rationem & causam formalem; nam Deus est bonum Beati ratione suæ infinitæ bonitatis & perfectionis, per quam est summe conveniens creaturæ rationali: licet debeat illi applicari & conjungi per visionem beatam, quæ est ejus adeptio & consecutio. Unde ad confirmationem negandum est Antecedens: cum enim quis bibit vinum ad ejus suavitatem degustandam, objectum immediatum hujusmodi delectationis est vinum secundum bonitatem & suavitatem intrinsecam, ratione cujus est conveniens appetitui, licet degustatio seu potatio requiratur tamquam medium, & tamquam actio qua conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediate de possessione auri, sed de auro possesso: ita ut aurum sit objectum quod & immediatum suæ delectationis, possessio vero solum conditio, per quam ei unitur & applicatur, vel objectum tantum secundarium talis delectationis.

Objicies secundo: Idem est objectum desiderii, seu spei in via, & delectationis in patria: Atqui desiderium, seu spes in via, non habet pro objecto immediato Deum, sed visionem Dei: Ergo nec delectatio. Major patet ex supra dictis, Minor vero probatur. Desiderium & spes formaliter respiciunt bonum futurum acquirendum: Atqui Deus secundum se non est futurus, sed solum Dei visio: Ergo Deus non est objectum immediatum desiderii & spei in via, sed solum visio Dei. 50

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

Dices.

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

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

54 Objicies tertio: Idem est objectum delectationis in Beatis, & tristitiæ in damnatis: Atqui objectum immediatum tristitiæ, quam habent damnati, non est Deus secundum se, sed carentia divinæ visionis: Ergo objectum immediatum delectationis Beatorum non est Deus, sed visio beatifica.

55 Huic argumento respondet Cajetanus 2. 2. q. 17. art. 3. negando paritatem, duplicem autem allignat rationem discriminis. Prima est, quia Beati habent appetitum recte dispositum: & ideo primo & principaliter gaudent de eo de quo magis est gaudendum: primo enim gaudent de bono divino in se, secundo de bono divino, quatenus est ipsorum bonum, & tertio de ipsa visione: At vero damnati, quia habent voluntatem deordinatam, non tristantur de eo quod opponitur bono divino in se, cujusmodi est malum culpæ, neque similiter de Deo non viso, sed tantum de carentia visionis. Secunda disparitas est, quia Deus secundum se est objectum maxime conveniens creaturæ rationali; unde secundum se habet quod possit esse objectum delectationis Beatorum: At non habet secundum se aliquid disconveniens, sed tantum quatenus infert aliquod malum pœnæ; & ideo sub hac tantum ratione est objectum tristitiæ in damnatis.

56 Objicies quarto: D. Thom. infra q. 11. art. 3. ad 3. dicit quod finis sumptus pro re quæ est finis & pro adeptione rei, non sunt duo fines, sed unus finis; ex quo infert eadem fruitione nos frui Deo, & visione illius: Ergo delectatio seu fruitio beatifica est de utraque immediate.

57 Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: licet enim verum sit eadem fruitione nos frui Deo, & beatitudine formali, quæ est adeptio Dei, non tamen eodem modo; sed Deo fruimur primo & principaliter; visione vero, quæ est adeptio ejus, secundario & per reflexionem, ut in secunda parte conclusionis declaravimus. Neque hinc sequitur esse duos fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut essent duo fines ultimi, opus esset ut tam Deus, quam ejus adeptio, haberent bonitatem ultimate diligibilem propter se; hoc enim est de ratione ultimi finis quod hic non contingit, cum solus Deus talem bonitatem habeat; adeptio vero ejus solum sit id quo Deus talem bonitatem habens nobis conjungitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco?

Negant Scotus & Nominales in 1. dist. 1. q. 4. asserentes Beatos esse impeccabiles solum ab extrinseco, & ex divina providentia, impediente ne in peccatum labantur eosque ad Dei amorem continuo determinante & applicante. Quam sententiam probabilem reputat Salas hic tract. 2. disp. 7. sect. 8. licet oppositum judicet probabilius, loquendo de visione qua beatificamur de facto, secus de alia possibili, quæ tam tenuis, inquit, esse potest, ut non confirmet ab intrinseco in bona voluntate. Oppositum docent alii Theologi, maxime Thomistæ: unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico breviter, beatos esse impeccabiles ab intrinseco.

58 Probatur conclusio multipliciter: primo, quia Beatitudo petit ab intrinseco omne bonum afferre, & omne malum auferre: Sed impeccabilitas est maximum bonum, peccatum vero summum malum: Ergo Beatitudo postulat ab intrinseco excludere omne peccatum, & reddere beatum impeccabilem.

59 Secundo probatur: Beatitudo est inamissibilis ab intrinseco, ut ostendemus in ultima disputatione: Ergo petit ab intrinseco excludere, seu impedire omne id ratione cujus posset amitti: sicut cælum, quia ab intrinseco est incorruptibile, ab intrinseco petit excludere omne quod ab illius corruptionem disponeret: At peccatum, si de facto daretur, beatitudinem destrueret; cum beatitudo sit summa felicitas, peccatum vero summa miseria: Ergo beatitudo ab intrinseco petit peccatum excludere, si commissum inveniat, & committendum impedire.

Tertio probatur: Licet repugnet creaturæ esse impeccabilem per naturam, ei tamen convenire potest impeccabilitas per gratiam: At nulla gratia ad hunc effectum præstandum aptior est, quam gratia consummata patriæ: cum illa sit perfectissima, & veluti in sino centro & statu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab intrinseco impeccabiles: unde 1. Petri 1. *incorruptibilis & incontaminata hæreditas appellatur.* 60

Confirmatur: Gratia patriæ est multo perfectior, saltem quantum ad modum operandi, quam qualibet gratia viæ; cum illa reguletur per lumen gloriæ, & claram Dei visionem, illa vero per fidem & cognitionem obscuram: Sed gratia viæ interdum confirmat & immobilitat hominem in bono, illumque reddit impeccabilem, etiam veniaiiter, ut patet in Beata Virgine: Ergo a fortiori gratia patriæ id præstat in Beatis & comprehensoribus. 61

Neque valet, si dicas donum confirmationis & impeccabilitatis in Beata Virgine & in aliis Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab aliqua perfectione intrinseca gratiæ, sed ab extrinseco favore & manutenentia Dei: qua etiam ratione omnes Beati sunt impeccabiles, juxta sententiam Scoti. Non valet, inquam, nam (præter quam quod hoc falsum est, ut demonstrant nostri Thomistæ in tractatu de gratia, ubi docent in viatoribus donum confirmationis in gratia, non solum consistere in providentia Dei extrinseca, occasiones peccandi tollente, sed etiam in aliqua perfectione intrinseca gratiæ, quæ attenditur secundum quamdam participationem gratiæ & caritatis patriæ; de quo videri potest Alvarez disput. 104. de auxiliis) hoc dato, non infringitur vis argumenti proposiți: Gratia enim patriæ, cum sit perfectior, & in suo statu connaturali, aliquid amplius exposcit quam gratia viæ: Ergo si gratia viæ extrinseco favore & manutenentia Dei interdum reddat hominem impeccabilem, gratia consummata patriæ id ex natura sua, & ex perfectione sibi intrinseca præstare potest. 62

Quarto probatur conclusio: Sicut se habet voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus se habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed damnati, ex eo quod sunt in termino, ita habent voluntatem obstinatam & obfirmatam in malo, ut nullum possint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis ostensum est. Disp. 1. art. 1. §. 3. Corol. Ergo etiam animæ Beatorum ex ipsa conditione & natura status beatifici, quia nimirum sunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale possint committere. Unde Augustinus lib. 3. contra duas Epistolas Pelagian. cap. 7. *Hic præceptum est, ut non peccemus: ibi premium, non posse peccare.* 63

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

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

Secundo, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro cap. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, sine aliquali ignorantia intellectus, propter quod dicitur Prov. 15. *Errant qui operantur malum*; & Philosophus 3. Ethic. ait quod *omnis peccans est ignorans*: Sed visio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ, & inconsiderationis, præsertim circa agibilia in particulari; cum juxta communem Theologorum sententiam, cuilibet Beato ex vi visionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium statum: Ergo visio beatifica ex vi sua omne peccatum a voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. splendori seu 66

visioni

18 Confirmatur : Diversitas approximationis & applicationis patli ad agens, non inducit necessitatem, sed solum intentionem actionis, ut patet in diversa approximatione calefactibilis ad calefactivum. Sed clara Dei visio non repræsentat diversam bonitatem, sed solum eamdem melius applicat, & magis conjungit voluntati, quam fides & cognitio obscura : Ergo non inducit necessitatem amoris, sed solum majorem intensionem illius.

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

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

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

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

23 Objicies tertio : Habitibus utimur cum volumus : Ergo etiam Beati utuntur habitu caritatis, & ejus actum exercent, quando volunt & per consequens non diligunt necessario Deum quoad exercitium.

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

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

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

ARTICULUS II.

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

25 Duplex in Beatis reperitur delectatio supernaturalis una quæ provenit ab amore amicitiæ, qua gaudent de bono divino in se considerato, de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus & demus gloriam ei* : alia quæ oritur ex amore concupiscentiæ, & qua gaudent de Deo, & bonis ipsius ut participatis, & ad ipsorum felicitatem conducentibus : de quo gaudio loquitur Propheta Psalm. 55. cum ait : *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem.* Prima elicitur a caritate, tanquam actus secundarius ejus : quia ut docet D. Thomas 2. 2. q. 28. per totum, gaudere de bono amici, est actus & fructus amicitiæ & caritatis. Unde solum difficultas est de secunda, quæ cum ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse a caritate, quæ est amor amicitiæ, procedere. Quare Suarez hic disp. 9. sectione 3. n. 12. & 3. p. q. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu spei, quem dicit remanere in patria, & fuisse in Christo ; quamvis ab instanti conceptionis fuerit beatus & comprehensor, videritque divinam essentiam.

§. I.

Vera sententia statuitur.

Dico tamen. Delectatio qua Beati de Deo, ut bono 26
sibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiscentiæ pertinet, non a virtute spei, sed ab habitu caritatis elicitur.

Probatur prima pars, destruendo fundamentum Suarez : Spes non remanet in patria : Ergo talis delectatio in Beatis non elicitur a virtute spei. Consequentia patet, Antecedens probatur primo auctoritate & ratione D. Thomæ infra quæst. 66. art. 4. ubi inquirit : *Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ?* Et respondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus cessat obtento termino : Sed spes se habet per modum motus tendentis ad beatitudinem & claram Dei visionem : Ergo illa obtenta perit. Quam rationem etiam insinuat Apostol. ad Roman. 7. dum ait : *Spes quæ videtur non est spes : nam quod videt quis quid sperat?*

Secundo probatur idem Antecedens alia ratione, quam tradit idem S. Doctor 2. 2. quæst. 18. art. 2. Subtracto eo quod dat speciem, solvitur species : Sed in patria non subsistit id quod dat speciem virtuti spei, actus scilicet sperandi æternam beatitudinem, ut divino auxilio obtinendam ; cum in patria habeatur ipsa beatitudo : Ergo in patria non remanet spes. Eadem ratione probat 3. part. quæst. 7. art. 4. spem non fuisse in Christo, qui fuit ab instanti conceptionis beatus.

Respondet Suarez, virtutem spei in via quatuor actus 27
habere, scilicet amorem concupiscentiæ, quo Deum ut bonum sibi proprium diligit, desiderium quo eodem modo Deum sibi exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut divino auxilio obtinendæ, & denique delectationem de tali bono : ex quibus actionibus, inquit, secundus & tertius, scilicet desiderium & expectatio, cum sint de bono non habito, repugnant statui beatitudinis, & non manent in patria, bono jam obtento : bene tamen alii duo, nempe amor concupiscentiæ, & delectatio, cum illi non repugnent statui beatitudinis : unde ad illos eliciendos debet habitus spei remanere in patria.

Sed contra : Licet habitus spei illos actus ordine quo- 28
dam elicitat, non tamen specificatur ab omnibus, sed tantum ab uno primario & principaliori, scilicet ab actu sperandi, sicut generatio, licet producat essentiam & passiones, tamen solum specificatur ab essentia, secundario vero respicit passiones media essentia : Sed actus sperandi destruitur obtenta beatitudine, ut fatetur Suarez : Ergo illa obtenta tollitur specificativum habitus spei, & consequenter ipse habitus.

Respondet Suarez, habitum spei non respicere primario & essentialiter actum sperandi, sed actum amoris 29
concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit.

Sed hæc solutio aperte continet doctrinam falsam, & a communi Theologorum sensu penitus alienam : Virtus enim denominatur a principaliori actu quem elicit : Atque secunda virtus Theologica ab omnibus spes appellatur : Ergo præcipuus ejus actus est actus sperandi, non vero amor concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit. Addo quod spes, quæ est virtus, respondet spei, quæ est passio : Sed actus principalis spei, quæ est passio, non est, bonum sibi proprium & conveniens concupiscere, sed bonum arduum possibile sperare : unde non est in appetitu concupiscibili, sed in irascibili : Ergo pariter præcipuus actus virtutis spei non est amor concupiscentiæ, quo quis Deum ut bonum sibi proprium diligit, sed actus sperandi, quo expectatur futura beatitudo.

Secunda pars conclusionis sequitur ex præcedenti : Cum 30
enim delectatio de Deo viso in patria sit supernaturalis, utpote respiciens objectum supernaturale, non potest procedere a sola voluntate, sine concursu alicujus habitus supernaturalis, & alicujus virtutis Theologicæ ; unde cum non possit elici a fide, vel a spe quæ non remanet in patria, consequens est ut eliciatur a caritate.

Neque valet si dicas, illam posse procedere a volun- 31
tate, solo Dei auxilio mota & elevata, absque ullo habitu supernaturali. Nam licet in aliquo casu id contingat : regulanter tamen, & juxta suavem Dei dispositionem, per habitum, & non solum per auxilia elevantur potentiæ ad actus supernaturales ; & sic debet assignari aliquis habitus concurrens ad delectationem, quam Beati de Deo clare viso percipiunt.

Deinde eadem pars hac ratione suaderi potest. Ab eodem 32
habitu elicitur delectatio, a quo oritur amor, qui est causa illius : Sed amor concupiscentiæ, quo Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, procedit a virtute caritatis : Ergo & delectatio quæ ad illum consequitur. Major est certa :

tum quia, ut ait D. Thomas 2. 2. quæst. 28. artic. 3. idem est habitus qui inclinat ad diligendum, & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo : tum etiam quia ut docet idem S. Doctor in hac parte quæst. 60. art. 4. actus qui non habent specialem difficultatem, non exigunt specialem habitum, sed procedunt ab eodem habitu, a quo oritur actus ille cum quo habent majorem connexionem : Atqui delectatio non habet specialem difficultatem, & habet maximam connexionem cum amore ad quem sequitur : Ergo ab eodem habitu elicitur, a quo oritur amor. Minor vero suadetur ex eodem D. Thoma 2. 2. quæst. 25. art. 4. ubi docet quod per caritatem non solum Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus : Ergo amor concupiscentiæ, quo Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, est a virtute caritatis. Addo quod, si aliquis Beatus nollet sibi beatitudinem, peccaret peccato odii erga seipsum : Ergo ex opposito vult sibi beatitudinem ex caritate.

§. II.

Solvuntur objectiones.

33 Objicies primo : Amor concupiscentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium subsecutum ad illum, non pertinent ad caritatem : sed ad spem, juxta illud Apostoli ad Rom. 12. *Spe gaudentes*. Ergo etiam in patria amor concupiscentiæ, quo Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt : & delectatio quæ ad illum sequitur, a virtute spei, non vero ab habitu caritatis eliciuntur.

34 Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam : quia amor concupiscentiæ, quo in via appetimus beatitudinem ; & de ea delectamur, illam respicit sub ratione boni ardui futuri, quod est objectum formale spei ; in patria vero amor quo Beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, respicit illam ut bonum præsens & jam obtentum : unde non potest elici a spe, quæ est de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet ; sed solum a caritate, ad quam tamquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

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

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

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

38 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad probationem illius, distinguo Antecedens. Malum arduum possibile evitari est objectum formale timoris, ut est passio, concedo Antecedens, ut est donum Spiritus sancti, nego Antecedens : objectum enim timoris, ut est donum : est divina majestas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquo bono, unde quamvis in Beatis non sit timor qui est passio, bene tamen timor qui est donum Spiritus sancti. Verum in illis non propterea remanet spes, prout est virtus Theologica : quia in patria, obtenta beatitudine, perit objectum formale illius, ut supra ostendimus. Solutio est D. Thomæ 3. p. q. 7. art. 1. ubi docet in Christo fuisse donum timoris, & sibi primo objicit : *Videtur quod in Christo non fuerit donum timoris : spes enim videtur potior quam timor ; nam spei objectum est bonum, timoris vero malum ; Sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra dictum est ; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris*. Cui argumento sic respondet : *Ad primum dicendum quod habitus virtutum & donorum proprie & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti ... & ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor : sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes secundum quod virtus est, respicit non solum auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum, & ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris*. Idem cum proportione dicendum est de Beatis.

ARTICULUS III.

Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

NOtandum primo, quod omnis inclinatio, quæ bonum 39
aliquod insequitur, possessionem illius quietatur, & quod ex illa possessione resultat terminus quidam, qui in omnibus dicit cessationem motus, in singulis vero ex diversitate inclinationis diversam addit perfectionem, & diversum fortitur nomen. Quando lapis possidet centrum, resultat terminus, quies scilicet, quæ præcise dicit cessationem motus : quando bruta possident bonum apprehensum, resultat delectatio : quando creatura intellectualis possidet suum bonum intellectuale, resultat terminus, qui dicitur gaudium ; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, sicut ipsa inclinatio rationalis perfectior est sensitiva, si vero sit possessio ultimi finis, dicitur fruitio. Quærimus ergo quodnam sit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex visione beatifica & consecutione ultimi finis oritur, & quæ a Theologis *fruitio beatifica*, appellatur? Pro resolutione

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

§. II.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primo, objectum proximum & immediatum il- 41
lius delectationis, qua Beati delectantur de Deo ut præsente, & habito per visionem, esse ipsum Deum : visionem vero esse objectum secundarium, & non solum conditionem illius. Est contra Durandum, asserentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, sed ejus visionem, & contra plures ex Modernis, qui docent ex Deo & visione componi unum objectum totale & immediatum hujusmodi delectationis quod est Deus visus.

Probatur prima pars ratione fundamentali. Idem est objectum fruitionis & delectationis patriæ, & spei quam habemus in via, licet diversimode ; id enim quod in via futurum speratur, delectat in patria ut præsens : Sed objectum primarium & immediatum spei, est Deus ut bonum nostrum, non autem visio beatifica : Ergo & delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet, Minor probatur primo ex D. Thoma 2. 2. q. 17. art. 5. ubi ait : *Spei in quantum est virtus, principale objectum est Deus*. Secundo probatur ratione : Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato ; alias religio & timor Dei essent virtutes Theologicæ, si sufficeret respicere Deum immediate. Sed spes est virtus Theologica : Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem visionem beatificam. Quod vero utrumque immediate non respiciat : eadem ratione convincitur, contra Auctores secundæ sententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto primario immediato aliquid pure increatum, non vero aliquid mixtum ex creato & increato. Sed

visio

visioni quam a Spiritu Sancto habent Angeli, tribuit quod peccare non possunt. Et Isidorus lib. de summo bono c. 12. *Angeli* (inquit) *licet sint natura sua mutabiles, non finis tamen eos contemplatio mutare divina.*

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

68 Hanc rationem D. Thomæ improbat Vasquez hic disp. 18. c. 2. n. 9. & ait illam non videri admodum efficacem: nempe quia alio modo comparatur bonum in communi cum singulis objectis voluntatis, quam Deus cum eisdem: bonum enim in communi includitur essentialiter in singulis objectis, circa quæ voluntas versatur actu prosecutionis: & hac ratione non potest aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum sit: At vero Deus non ita includitur in singulis objectis voluntatis: ideo dispar est inter utrumque ratio.

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

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

71 Hæ duæ rationes probant visionem Dei excludere non solum peccata committionis, sed etiam omissionis: nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & sunt volita saltem indirecte & interpretative contra legem Dei.

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

72 Dices, hoc argumento convinci Beatos non posse peccare mortaliter, quia peccatum mortale est aversio a Deo ut ultimo fine: non probari tamen beatitudinem esse incompossibilem cum peccato veniali, quod non avertit a Deo.

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

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

Ratione ista ex amore beatifico desumpta sæpe utuntur 74
SS. Patres, præsertim Gregorius lib. 5. moral. c. 27. alias 28. ubi ait: *Natura Angelica est in semetipsa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quod ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Et D. August. 14. de civit. cap. 9. *Ubi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est.* Illius etiam meminit Anselmus lib. de casu Diaboli cap. 6. & D. Thom. quæst. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

Dices: Caritas patriæ, & caritas viæ sunt ejusdem spe- 75
ciei: caritas viæ interdum est major, & perfectior intensive caritate patriæ: Sed caritas viæ non excludit potentiam ad peccandum, immo nec actuale peccatum, saltem veniale: Ergo nec caritas patriæ.

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

§. II.

Corollarium notatu dignum.

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

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

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

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

ARTICULUS V.

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

IN hujus difficultatis resolutione tres reperio Theologo- 79
rum sententias. Prima affirit peccatum, tam actuale quam habituale, posse de absoluta Dei potentia cum visione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui censent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinseca ratione, sed ex extrinseca providentia & munutentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas, & alii. Tertia negat peccatum tam actuale quam habituale posse cum visione & amore beatifico simul existere. Hanc ut probabiliorem sustinent Martinez, Ildephonsus, Joannes a S. Thoma, Marcus a Serra, & alii ex nostris Thomistis.

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

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

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

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

82 Confirmatur amplius: Prudentia infusa non potest simul esse cum peccato, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 47. art. 13. Ergo nec visio clara Dei, quæ speculative & practice perfectior est prudentia infusa, immo eminenter continet omne id quod habet actus prudentiæ.

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

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

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DICO secundo: Peccatum etiam habituale de absoluta 85
potentia non posse cum beatifica visione componi. Probatur primo: impossibile est per quamcumque potentiam, quod homo simul habeat duos ultimos fines simpliciter, etiam si unum habeat actualiter, & alium solum habitualiter, ut supra ostensum est disp. 1. art. 6. Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine simpliciter; cum visio beatifica sit Dei ut ultimi finis adeptio: qui vero est in statu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter conversus est: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica visione conjungi.

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

Probatur tertio, ratione fundamentali, quæ virtualiter 87
est triplex: Peccatum enim habituale, seu macula peccati, tria importat, scilicet privationem gratiæ, aversionem a Deo ut ultimo fine, & quod talis privatio & aversio sit voluntaria, seu ex præcedenti actu voluntatis caussata: Sed visio beatifica hæc tria virtualiter saltem excludit: Ergo cum peccato habituali incompossibilis est. Major supponitur ex tractatu de peccatis. Minor vero quantum ad singulas partes breviter suaderi potest. Et primo quod visio privationem gratiæ virtualiter excludat, sic ostenditur. Actus necessario supponens in subjecto a quo elicitur gratiam sanctificantem, ejus privationem implicite saltem & virtualiter excludit: Sed visio beatifica gratiam sanctificantem in subjecto a quo elicitur, necessario & indispensabiliter supponitur: Ergo ejus privationem virtualiter saltem excludit. Major patet: gratia enim sanctificans sui privationem formaliter expellit; sicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma sui privationem: Ergo actus necessario indispensabiliter supponens in subjecto a quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter saltem ejus privationem excludit, & cum ea incompossibilis est. Minor vero, in qua est difficultas, sic probatur. Actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali, necessario supponit in subjecto a quo elicitur, principium radicale vitæ supernaturalis: Sed visio beatifica est actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali, unde in Scriptura *vita æterna* sæpe appellatur; & gratia sanctificans est principium radicale vitæ supernaturalis, cum illa teneat locum substantiæ supernaturalis, & sit prima radix virtutum & donorum supernaturalium, quæ sunt principia proxima actuum supernaturalium, quibus homo in actu secundo vivit vita supernaturali: Ergo visio beatifica necessario & indispensabiliter supponit in subjecto a quo elicitur, gratiam sanctificantem. Minor est certa, quoad utramque partem. Major vero declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: Intellectio enim v. g. necessario indispensabiliter supponit in subjecto a quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, scilicet animam rationalem, & idem dic de volitione, visione, comestione, & aliis operationibus vitalibus ordinis naturalis: unde cum de vita supernaturali eodem modo, proportione servata, philosophandum sit, ac de vita naturali (gratia enim non destruit naturam, sed perficit) dicendum est, actus perfecte vitales vitalitate supernaturali, necessario & indispensabiliter supponere in subjecto a quo eliciuntur principium radicale vitæ supernaturalis, quod aliud esse non potest, quam ipsa gratia sanctificans. Ex quo infero Deum non posse, etiam de absoluta potentia, elevare hominem existentem in peccato mortali ad visionem beatificam, nisi prius, saltem natura, gratiam sanctificantem illi infundat; alioquin simul viveret & non viveret vita perfecte supernaturali; sicut non potest facere quod corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, nisi prius natura animam illi infundat.

Secunda pars Minoris principalis, quæ affirit visionem 88
beatificam, aversionem a Deo ut ultimo fine virtualiter saltem excludere, & cum ea non posse componi, facile suadetur. Visio enim beatifica est adeptio ultimi finis, seu perfectissima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis disputatione præcedenti. Sed consecutio ultimi finis, seu perfecta cum Deo ultimo fine conjunctio, separationem & aversionem a Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea incompossibilis est, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo & visio beatifica.

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

Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit visionem beat- 89
ificam, rationem voluntarii, in peccato habituali ita usum virtualiter saltem destruere, sic ostenditur. Non potest visio clara Dei non destruere virtualiter illud quod amor beatificus destruit formaliter: Sed amor beatificus destruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem.

tinentem: Ergo visio Dei eandem destruet virtualiter. Minor est certa: quia voluntaria prosecutio summi boni destruit necessario voluntariam prosequutionem cujuscumque objecti peccaminosi, sibi directe oppositam. Major vero probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præstat effectum ejus formalem: Sed visio clara Dei est forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus est radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici est destruere rationem voluntarii, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo visio beatifica hoc ipsum virtualiter præstabit.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

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

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

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

Respondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque est de essentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, sed potius aliquis defectus illi convenions per accidens, & prout est in subjecto non dum confirmato in gratia, vel nondum clare vidente divinam essentiam. Nam ut perbelle discurrit Sanctus Thomas 1. part. q. 62. art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones: Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet: ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum; hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diverse eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid aversendo ab ordine finis (quod est peccare) hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quam in nobis qui peccare possumus.* De quo uberius Tractatu sequenti. Disp. 2. art. 3. §. 2.

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

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

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

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

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam: Quia arguitur a sensu composito ad divisum: sicut in ista. Actu non ponere actum præfitum a Deo, est actu falsificare scientiam Dei. Ergo posse illum non ponere, est posse illam falsificare. Vel clareatur: gratia distinguo Consequens: posse omittere actum præceptum, potentia consequenti, & omissione privative accepta, est posse peccare, concedo. Posse omittere, potentia solum antecedenti, & omissione pure negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia consequens dicitur, quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cum perfecte & complete practica fit, a nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia autem antecedens est, quæ ad actum reducenda non est, & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, teneturque in actum vel negationem actus, secundum se, præscindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eo quod non sit practica complete. Cum ergo supposito præcepto de aliquo actu, omissioni illius connexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quod potentia consequens ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privative sumptam, subintelligenda peccandum, non vero potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actus secundum se, & cum præscindere eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista consequentia: Beatus potentia antecedenti potest omittere actum præceptum: Ergo potest peccare: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte potuit non mori potentia antecedenti: Ergo potuit peccare; & præceptum Patris non implere.

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

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

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

Respondeo secundo, quod si instante aliquo præcepto su- 98
pernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concursum denegaret, omissio talis præcepti non esset privativa & culpabilis, sed pure negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis Disp. 4. art. 2. ostendemus, ut omissio sit voluntaria & culpabilis, debet necessario habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsece & positive malus. Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso deesset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi præceptum.

Objicies

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

100 Respondeo primo, negando Majorem; nam sicut non potest per absolutam Dei potentiam elici actus vitalis, absque principio radicali vitæ; ita nec visio beata, sine gratia; cum visio sit actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali; gratia vero principium radicale vitæ supernaturalis, ut in tertia ratione secundæ conclusionis fuse expendimus.

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

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

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

104 Respondeo secundo: quod licet visio beatifica, formaliter sub ratione visionis, non opponatur immediate peccato habituali, ut importat aversionem a Deo ut ultimo fine, bene tamen sub ratione tentionis seu comprehensionis; quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum in quo tamquam in termino ipsa quiescit; ut infra patebit, cum agemus de dotibus animæ beatæ.

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

DISPUTATIO V.

De dotibus & aureolis Beatorum.

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

ARTICULUS I.

Quæ, & quæ ponenda sint dotes in anima beata, & an illa sint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum.

SUpponimus tamquam certum & indubitatum apud omnes Theologos, in beatis dotes deberi admitti. Dos enim, ut 1
jurisperitis accipitur pro dono quo sponsa dotatur, quando in domum sponsi sollemniter traducitur, tum in solatium matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornamentum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cum in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, recte, a Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quædam sponsæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præsenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.

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

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

Secundo respondeo potest cum D. Thoma in supplemen- 4
to q. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori, negando minorem; nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsæ, quam a patre sponsi.*

Dices secundo: Dos assignatur sponsæ, & traditur spon- 5
so, ad sustinenda onera matrimonii: Atqui in matrimonio spirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & Caritatem & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potius summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.

Respondet D. Thomas loc. cit. in solutione ad 8. quod *do-* 6
tibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet societatem matrimonii, sed per accidens, illud per eas removetur, scilicet onus matrimonii quod per eas levatur; sicut gratia per se competit facere justum, sed per accidens, quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

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

§. II.

Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur.

DIco primo: Tres tantum sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thoma 1. p. q. 12. art. 7. ad 1. in supplemento q. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatur conclusio ratione fundamentali. De ratione do- 7
tis tria sunt: primum est, ut solum in patria conveniant dos datur ratione matrimonii consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hic incheatur per fidem & caritatem, solum consummatus & redditur

tinentem: Ergo visio Dei eandem destruet virtualiter. Minor est certa: quia voluntaria prosecutio summi boni destruit necessario voluntariam prosequutionem cujuscumque objecti peccaminosi, sibi directe oppositam. Major vero probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præstat effectum ejus formalem: Sed visio clara Dei est forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus est radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici est destruere rationem voluntarii, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo visio beatifica hoc ipsum virtualiter præstabit.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

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

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

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

Respondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque est de essentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, sed potius aliquis defectus illi convenions per accidens, & prout est in subjecto non dum confirmato in gratia, vel nondum clare vidente divinam essentiam. Nam ut perbelle discurrit Sanctus Thomas 1. part. q. 62. art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones: Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet: ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum; hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diverse eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid aversendo ab ordine finis (quod est peccare) hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quam in nobis qui peccare possumus.* De quo uberius Tractatu sequenti. Disp. 2. art. 3. §. 2.

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

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

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

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

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam: Quia arguitur a sensu composito ad divisum: sicut in ista. Actu non ponere actum præfitum a Deo, est actu falsificare scientiam Dei. Ergo posse illum non ponere, est posse illam falsificare. Vel clareatur: gratia distinguo Consequens: posse omittere actum præceptum, potentia consequenti, & omissione privative accepta, est posse peccare, concedo. Posse omittere, potentia solum antecedenti, & omissione pure negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia consequens dicitur, quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cum perfecte & complete practica fit, a nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia autem antecedens est, quæ ad actum reducenda non est, & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, teneturque in actum vel negationem actus, secundum se, præscindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eo quod non sit practica complete. Cum ergo supposito præcepto de aliquo actu, omissioni illius connexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quod potentia consequens ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privative sumptam, subintelligenda peccandum, non vero potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actus secundum se, & cum præscindere eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista consequentia: Beatus potentia antecedenti potest omittere actum præceptum: Ergo potest peccare: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte potuit non mori potentia antecedenti: Ergo potuit peccare; & præceptum Patris non implere.

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

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

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

Respondeo secundo, quod si instante aliquo præcepto su- 98
pernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concursum denegaret, omissio talis præcepti non esset privativa & culpabilis, sed pure negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis Disp. 4. art. 2. ostendemus, ut omissio sit voluntaria & culpabilis, debet necessario habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsece & positive malus. Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso deesset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi præceptum.

Objicies

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

100 Respondeo primo, negando Majorem; nam sicut non potest per absolutam Dei potentiam elici actus vitalis, absque principio radicali vitæ; ita nec visio beata, sine gratia; cum visio sit actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali; gratia vero principium radicale vitæ supernaturalis, ut in tertia ratione secundæ conclusionis fuse expendimus.

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

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

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

104 Respondeo secundo: quod licet visio beatifica, formaliter sub ratione visionis, non opponatur immediate peccato habituali, ut importat aversionem a Deo ut ultimo fine, bene tamen sub ratione tentionis seu comprehensionis; quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum in quo tamquam in termino ipsa quiescit; ut infra patebit, cum agemus de dotibus animæ beatæ.

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

DISPUTATIO V.

De dotibus & aureolis Beatorum.

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

ARTICULUS I.

Quæ, & quæ ponenda sint dotes in anima beata, & an illa sint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum.

SUpponimus tamquam certum & indubitatum apud omnes Theologos, in beatis dotes deberi admitti. Dos enim, ut 1
jurisperitis accipitur pro dono quo sponsa dotatur, quando in domum sponsi sollemniter traducitur, tum in solatium matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornamentum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cum in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, recte, a Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quædam sponsæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præsenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.

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

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

Secundo respondeo potest cum D. Thoma in supplemen- 4
to q. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori, negando minorem; nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsæ, quam a patre sponsi.*

Dices secundo: Dos assignatur sponsæ, & traditur spon- 5
so, ad sustinenda onera matrimonii: Atqui in matrimonio spirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & Caritatem & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potius summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.

Respondet D. Thomas loc. cit. in solutione ad 8. quod *do-* 6
tibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet societatem matrimonii, sed per accidens, illud per eas removetur, scilicet onus matrimonii quod per eas levatur; sicut gratia per se competit facere justum, sed per accidens, quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

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

§. II.

Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur.

DIco primo: Tres tantum sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thoma 1. p. q. 12. art. 7. ad 1. in supplemento q. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatur conclusio ratione fundamentali. De ratione do- 7
tis tria sunt: primum est, ut solum in patria conveniant dos datur ratione matrimonii consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hic incheatur per fidem & caritatem, solum consummatus & redditur

tinentem: Ergo visio Dei eandem destruet virtualiter. Minor est certa: quia voluntaria prosecutio summi boni destruit necessario voluntariam prosequutionem cujuscumque objecti peccaminosi, sibi directe oppositam. Major vero probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præstat effectum ejus formalem: Sed visio clara Dei est forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus est radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici est destruere rationem voluntarii, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo visio beatifica hoc ipsum virtualiter præstabit.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

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

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

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

Respondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque est de essentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum, sed potius aliquis defectus illi convenions per accidens, & prout est in subjecto non dum confirmato in gratia, vel nondum clare vidente divinam essentiam. Nam ut perbelle discurrit Sanctus Thomas 1. part. q. 62. art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones: Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet: ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum; hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diverse eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid aversendo ab ordine finis (quod est peccare) hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quam in nobis qui peccare possumus.* De quo uberius Tractatu sequenti. Disp. 2. art. 3. §. 2.

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

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

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

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

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam: Quia arguitur a sensu composito ad divisum: sicut in ista. Actu non ponere actum præfitum a Deo, est actu falsificare scientiam Dei. Ergo posse illum non ponere, est posse illam falsificare. Vel clareatur: gratia distinguo Consequens: posse omittere actum præceptum, potentia consequenti, & omissione privative accepta, est posse peccare, concedo. Posse omittere, potentia solum antecedenti, & omissione pure negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia consequens dicitur, quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cum perfecte & complete practica fit, a nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia autem antecedens est, quæ ad actum reducenda non est, & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, teneturque in actum vel negationem actus, secundum se, præscindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eo quod non sit practica complete. Cum ergo supposito præcepto de aliquo actu, omissioni illius connexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quod potentia consequens ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privative sumptam, subintelligenda peccandum, non vero potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actus secundum se, & cum præscindere eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista consequentia: Beatus potentia antecedenti potest omittere actum præceptum: Ergo potest peccare: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte potuit non mori potentia antecedenti: Ergo potuit peccare; & præceptum Patris non implere.

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

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

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

Respondeo secundo, quod si instante aliquo præcepto su- 98
pernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concursum denegaret, omissio talis præcepti non esset privativa & culpabilis, sed pure negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis Disp. 4. art. 2. ostendemus, ut omissio sit voluntaria & culpabilis, debet necessario habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsece & positive malus. Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso deesset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi præceptum.

Objicies

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

100 Respondeo primo, negando Majorem; nam sicut non potest per absolutam Dei potentiam elici actus vitalis, absque principio radicali vitæ; ita nec visio beata, sine gratia; cum visio sit actus perfecte vitalis vitalitate supernaturali; gratia vero principium radicale vitæ supernaturalis, ut in tertia ratione secundæ conclusionis fuse expendimus.

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

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

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

104 Respondeo secundo: quod licet visio beatifica, formaliter sub ratione visionis, non opponatur immediate peccato habituali, ut importat aversionem a Deo ut ultimo fine, bene tamen sub ratione tentionis seu comprehensionis; quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum in quo tamquam in termino ipsa quiescit; ut infra patebit, cum agemus de dotibus animæ beatæ.

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

DISPUTATIO V.

De dotibus & aureolis Beatorum.

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

ARTICULUS I.

Quæ, & quæ ponenda sint dotes in anima beata, & an illa sint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum.

SUpponimus tamquam certum & indubitatum apud omnes Theologos, in beatis dotes deberi admitti. Dos enim, ut 1
jurisperitis accipitur pro dono quo sponsa dotatur, quando in domum sponsi sollemniter traducitur, tum in solatium matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornamentum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cum in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, recte, a Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quædam sponsæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præsenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.

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

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

Secundo respondeo potest cum D. Thoma in supplemen- 4
to q. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori, negando minorem; nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsæ, quam a patre sponsi.*

Dices secundo: Dos assignatur sponsæ, & traditur spon- 5
so, ad sustinenda onera matrimonii: Atqui in matrimonio spirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & Caritatem & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potius summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.

Respondet D. Thomas loc. cit. in solutione ad 8. quod *do-* 6
tibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet societatem matrimonii, sed per accidens, illud per eas removetur, scilicet onus matrimonii quod per eas levatur; sicut gratia per se competit facere justum, sed per accidens, quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

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

§. II.

Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur.

DIco primo: Tres tantum sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu tentio, & delectatio. Ita D. Thoma 1. p. q. 12. art. 7. ad 1. in supplemento q. 95. citata, art. 3. & alii Theologi communiter.

Probatur conclusio ratione fundamentali. De ratione do- 7
tis tria sunt: primum est, ut solum in patria conveniant dos datur ratione matrimonii consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hic incheatur per fidem & caritatem, solum consummatus & redditur

ctum tribuere debeat corpori glorioso; sed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora: seu esse penetrative in quolibet alio corpore, quantumvis solido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac sententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis: nam subtile significare videtur penetrabile, seu penetrativum, & ideo subtilem vocamus intellectum, vel visum, qui objectum usque ad intima penetrat: tum etiam quia corpus Christi (cui per resurrectionem corpus nostrum conformabitur) per dotem subtilitatis habuit, quod post resurrectionem sepulcrum penetraret, & clausis januis ad discipulos intraret. Unde Ambrosius lib. 1. in Lucam cap. ultimo: *Christus stetit in medio discipulorum januis clausis, non per incorpoream naturam, sed per resurrectionis corporeæ qualitatem, impervia ista claustra penetrans. Nos autem in corpore simili corpori Christi resurgemus: seminatur enim corpus nostrum animale, resurget spirituale.* Et Laurentius Justinianus lib. de discipl. & perfect. Monachorum cap. 23. *Caro* (inquit) *cum in hac vita degit, & peregrinatur a Domino, animalis naturæ est; post vero resurrectionis gloriam, vera spiritualis efficitur, ita ut omne solidum ei sit pervium: non clausteli teneri poterit inclusa, non vinculis religata, non restricta custodibus, sed liberam ingrediendi & egrediendi ibi que recipiet facultatem.*

31 Nihilominus dicendum est, dotem subtilitatis physice, seu efficienter & active, hunc effectum non præstituram, sed moraliter tantum, quatenus ad ejus præsentiam, & in signum talis dotis præstabitur penetratio illa a Deo, ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento q. 83. art. 2. ubi sic discurrit: „ Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ, causetur a natura „ quantitatis dimensivæ, cui per se convenit situs . . . „ Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non auf„ fert; unde nullo modo aufert illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; & ideo corpus „ glorioſum non habebit ratione suæ subtilitatis, quod „ possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul „ cum alio corpore esse ex operatione divinæ virtutis. „ Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad umbram ejus sanarentur infirmi, „ sed hoc fiebat virtute divina ad ædificationem fidei: „ ita faciet virtus divina ut corpus glorioſum possit simul „ cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ."

Notat tamen idem S. Doctor in 4. dist. 44. q. 2. art. 1. quæstiunc. 4. quod quamvis modo dicto corpus glorioſum possit penetrare non glorioſum, duo tamen corpora glorioſa nunquam se penetrabunt: quia licet hoc de potentia absoluta non repugnet; „ non est tamen conveniens (in„ quit) quod corpus glorioſum sit simul cum alio cor32 „ pore glorioso: tum quia in eis servabitur debitus or„ do, qui distinctionem requirit: tum etiam quia unum „ corpus glorioſum non se opponet alteri, & sic nunquam „ duo corpora glorioſa erunt simul."

Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ, dicendum est, quod hoc nomen *subtilitas* non solum vim penetrandi designat, sed etiam immunitatem ab omni crassitie, & terrenæ labis concretione; quæ, ut ostendimus, est præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. dist. 43. quæst. 5. *Corpora Sanctorum vocantur subtilia, quoniam sordes, crassities, & alia ignobiles proprietates erunt eis ablata.*

Ad illud quod subditur, respondet D. Thomas loco primo laudato in resp. ad 1. „ Quod corpus Christi non ha„ buit ex subtilitatis dote quod posset esse simul cum alio „ corpore in eodem loco, sed hoc factum est virtute Di„ vinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate, quan„ do, ut inquit D. Gregorius, ex clauso exiit utero Vir„ ginis." Et super caput 15. epist. 1. ad Corinth. lect. 6. „ Non negandum est (inquit) quin corpus glorioſum pos„ sit esse simul cum alio corpore in eodem loco: quia „ corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos „ januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione con„ formandum speramus. Sed sicut corpus Christi hoc ha„ buit, non ex proprietate corporis, sed ex virtute Di„ vinitatis unitæ, ita corpus cujuslibet Sancti hoc habe„ bit, non ex dote, sed ex virtute Divinitatis existentis „ in eo: per quem modum corpus Petri habuit quod ad „ umbram ejus sanarentur infirmi, non per aliquam pro„ prietatem ipsius." Nec obstant verba Ambrosii supra adducta; his enim solum significare voluit, quod sicut corpus Christi, ratione dotis subtilitatis, jus aliquod morale habuit, ut per virtutem divinam, illi connaturaliter debitam, sepulcrum penetraret, & ad Discipulos januis clausis intraret; ita & corpora glorioſa post resurrectionem, ratione dotis subtilitatis, qua erunt prædita, jus quoddam, & existentium habebunt, ut Deus miraculose cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotiescumque voluerint. In eodem sensu intelligendus est Laurentius Justinianus, & alii SS. Patres, cum afferunt, quod corpora glorioſa Sanctorum, ratione dotis subtilitatis, omnia alia corpora penetrabunt.

§. III.

Tertia dos corporis glorioſi.

TErtia dos est *agilitas*, id est vis celerrime se quocum- 33
que movendi, seu maxima facilitas, qua corpus animæ ad nutum obedit, maxime quantum ad motum localem, ut brevissimo spatio, ad instar avium, seu ventorum, de loco in locum se transferat. Unde Isaiæ 40. dicitur de Sanctis: *Assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt justi, & tamquam scintillæ in arundineto discurrent;* quæ utique magna velocitate & celeritate moventur.

Circa hanc dotem primo notandum est cum S. Thoma 34
in Supplem. quæst. 54. artic. 1. quod per dotes „ corpus „ glorioſum erit omnino subjectum animæ glorificatæ . . „ anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, „ sed etiam ut motor: & utroque modo oportet quod „ corpus glorioſum animæ glorificatæ sit summe subjec„ tum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis dans esse spe„ cificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei, in quan„ tum est motor, ut scilicet sit expeditum & habile ad „ obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus „ animæ."

Advertendum est etiam, quod dos agilitatis non tollet 35
gravitatem & pondus naturale corporis mixti & terreni, hæc enim est proprietas illius, qua non carebit Beatus, sicut nec quantitate & limeamentis debitis, & mixtione; sed per agilitatem solum impeditur usus & actus illius, non quidem omnis, sed tantum qui onerosus sit Beato, & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus ratione hujus dotis, uti gravitate corporis cum voluerit descendere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minus velociter descendat, vel totaliter impedire usum illius, si voluerit ascendere, sicut ascendit Christus.

Denique observandum est, quod licet per dotem agili- 36
tatis possit Beatus celerrime moveri, & de uno loco in alium quamtumcumque distantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet Sanctus Thomas loco citato artic. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motus localis, qui cum sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quam discreto, in Tractatu de Angelis ostensum est.

§. III.

Quarta dos corporis glorioſi.

QUarta dos corporis glorioſi est *claritas*, seu *luciditas:* 37
circa quam dubitari potest primo, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem; ita ut prælista corpora non solum sint lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfecte possit?

Partem negativam tenet Tannerus hic dubio 6. secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulæ partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulcritudinem, cum pulcritudo (ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suavitate: Sed omnis color caussat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Addit, quod decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundum externam tantum superficiem: eo quod varietas tot partium internarum & minutarum potius confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo infert, quod Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non vero partes ejus internas.

Opposita tamen, seu affirmativa sententia, communior 38
est apud Theologos, eamque expresse docet S. Thomas in Supplem. q. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. Moral. c. 13. ubi exponens illa verba Job 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36. asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: „ Auri metallum novimus potiori metallis omnibus clari„ tate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extrinsecus „ visu pura, intrinsecus perspicuitate perluceat. In illo „ metallo quidquid intrinsecus continetur, absconditur: „ in vitro vero quilibet liquor, qualis continetur inte„ rius, talis exterius demonstratur; atque, ut ita dixerim, „ omnis liquor in vitreo vasculo clausus, patet. Quid ergo „ aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam pa„ triam, illam Beatorum civium societatem, quorum corda „ sibi invicem & claritate fulgent, & puritate translucent?

„ Quam

„ Quam Joannes in Apocalypsi conspexerat, cum dice„ bat: *Et erat structura muri ejus ex lapide Jaspide, ipsa „ vero civitas aurum mundum simile vitro mundo.* Quia „ enim Sancti omnes, summa in ea beatitudinis gloria, „ claritate fulgebunt, extructa auro dicitur. Et quoniam „ ipsa eorum claritas, vicissim sibi in alternis cordibus „ patet, & cum uniuscujusque vultus attenditur, simul „ & conscientia penetratur; hoc ipsum aurum vitro mun„ do simile esse memoratur. Ibi quippe uniuscujusque „ mentem ab altorius oculis membrorum corpulentia non „ absondet, sed patebit animus, patebit corporalibus ocu„ lis *ipsa etiam corporis harmonia*, sicque unusquisque tam „ erit conspicabilis, sicut nunc esse non potest conspicia„ bilis sibi." Idem docent Augustinus de civit. cap. ultimo, & Anselmus in Elucidario.

Favet etiam Scriptura sacra, nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt justi sicut Sol*, & Daniel 12. *tamquam stellæ:* At sol & stellæ firmamenti lucent ab intrinseco, & non solum quantum ad externam superficiem. Ergo etiam corpora Sanctorum post resurrectionem erunt lucida ab intrinseco, sicut crystallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non solum quantum ad superficiem, sicut specula. Unde Cyrillus Hierosolymitanus catech. 18. circa medium: „ Justi (inquit) splendebunt ut sol & tamquam luna, & „ sicut splendor firmamenti. Et prævidens illam hominum „ incredulitatem Deus, vermibus parvulis æstate, lucidum „ dedit corpus & pondus naturale corporis mixti & terreni, „ hæc enim est proprietas illius, qua non carebit Beatus, „ sicut nec quantitate & limeamentis debitis, & mixtione; „ sed per agilitatem solum impeditur usus & actus illius, „ non quidem omnis, sed tantum qui onerosus sit Beato, „ & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus ratione „ hujus dotis, uti gravitate corporis cum voluerit descen„ dere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel „ minus velociter descendat, vel totaliter impedire usum il„ lius, si voluerit ascendere, sicut ascendit Christus.

Denique observandum est, quod licet per dotem agili- 36
tatis possit Beatus celerrime moveri, & de uno loco in alium quamtumcumque distantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet Sanctus Thomas loco citato artic. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motus localis, qui cum sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quam discreto, in Tractatu de Angelis ostensum est.

§. III.

Quarta dos corporis glorioſi.

QUarta dos corporis glorioſi est *claritas*, seu *luciditas:* 37
circa quam dubitari potest primo, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem; ita ut prælista corpora non solum sint lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfecte possit?

Partem negativam tenet Tannerus hic dubio 6. secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulæ partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulcritudinem, cum pulcritudo (ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suavitate: Sed omnis color caussat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Addit, quod decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundum externam tantum superficiem: eo quod varietas tot partium internarum & minutarum potius confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo infert, quod Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non vero partes ejus internas.

Oppositæ tamen, seu affirmativæ sententiæ, communior 38
est apud Theologos, eamque expresse docet S. Thomas in Supplem. q. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. Moral. c. 13. ubi exponens illa verba Job 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36. asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: „ Auri metallum novimus potiori metallis omnibus clari„ tate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extrinsecus „ visu pura, intrinsecus perspicuitate perluceat. In illo „ metallo quidquid intrinsecus continetur, absconditur: „ in vitro vero quilibet liquor, qualis continetur inte„ rius, talis exterius demonstratur; atque, ut ita dixerim, „ omnis liquor in vitreo vasculo clausus, patet. Quid ergo „ aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam pa„ triam, illam Beatorum civium societatem, quorum corda „ sibi invicem & claritate fulgent, & puritate translucent?

„ Quam Joannes in Apocalypsi conspexerat, cum dice„ bat: *Et erat structura muri ejus ex lapide Jaspide, ipsa „ vero civitas aurum mundum simile vitro mundo.* Quia „ enim Sancti omnes, summa in ea beatitudinis gloria, „ claritate fulgebunt, extructa auro dicitur. Et quoniam „ ipsa eorum claritas, vicissim sibi in alternis cordibus „ patet, & cum uniuscujusque vultus attenditur, simul „ & conscientia penetratur; hoc ipsum aurum vitro mun„ do simile esse memoratur. Ibi quippe uniuscujusque „ mentem ab altorius oculis membrorum corpulentia non „ absondet, sed patebit animus, patebit corporalibus ocu„ lis *ipsa etiam corporis harmonia*, sicque unusquisque tam „ erit conspicabilis, sicut nunc esse non potest conspicia„ bilis sibi." Idem docent Augustinus de civit. cap. ultimo, & Anselmus in Elucidario.

Favet etiam Scriptura sacra, nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt justi sicut Sol*, & Daniel 12. *tamquam stellæ:* At sol & stellæ firmamenti lucent ab intrinseco, & non solum quantum ad externam superficiem. Ergo etiam corpora Sanctorum post resurrectionem erunt lucida ab intrinseco, sicut crystallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non solum quantum ad superficiem, sicut specula. Unde Cyrillus Hierosolymitanus catech. 18. circa medium: „ Justi (inquit) splendebunt ut sol & tamquam luna, & „ sicut splendor firmamenti. Et prævidens illam hominum „ incredulitatem Deus, vermibus parvulis æstate, lucidum „ dedit corpus & pondus naturale corporis mixti & terreni, „ hæc enim est proprietas illius, qua non carebit Beatus, „ sicut nec quantitate & limeamentis debitis, & mixtione; „ sed per agilitatem solum impeditur usus & actus illius, „ non quidem omnis, sed tantum qui onerosus sit Beato, „ & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus ratione „ hujus dotis, uti gravitate corporis cum voluerit descen„ dere, temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel „ minus velociter descendat, vel totaliter impedire usum il„ lius, si voluerit ascendere, sicut ascendit Christus.

Denique observandum est, quod licet per dotem agili- 36
tatis possit Beatus celerrime moveri, & de uno loco in alium quamtumcumque distantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet Sanctus Thomas loco citato artic. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motus localis, qui cum sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quam discreto, in Tractatu de Angelis ostensum est.

§. III.

Quarta dos corporis glorioſi.

QUarta dos corporis glorioſi est *claritas*, seu *luciditas:* 37
circa quam dubitari potest primo, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundum superficiem, sed etiam secundum profunditatem; ita ut prælista corpora non solum sint lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfecte possit?

Partem negativam tenet Tannerus hic dubio 6. secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulæ partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulcritudinem, cum pulcritudo (ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suavitate: Sed omnis color caussat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Addit, quod decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundum externam tantum superficiem: eo quod varietas tot partium internarum & minutarum potius confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo infert, quod Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non vero partes ejus internas.

Oppositæ tamen, seu affirmativæ sententiæ, communior 38
est apud Theologos, eamque expresse docet S. Thomas in Supplem. q. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. Moral. c. 13. ubi exponens illa verba Job 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparari auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36. asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: „ Auri metallum novimus potiori metallis omnibus clari„ tate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extrinsecus „ visu pura, intrinsecus perspicuitate perluceat. In illo „ metallo quidquid intrinsecus continetur, absconditur: „ in vitro vero quilibet liquor, qualis continetur inte„ rius, talis exterius demonstratur; atque, ut ita dixerim, „ omnis liquor in vitreo vasculo clausus, patet. Quid ergo „ aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam pa„ triam, illam Beatorum civium societatem, quorum corda „ sibi invicem & claritate fulgent, & puritate translucent?

„ Quam

redditur indissolubile in patria ; adeoque solum in patria dotes sunt admittendæ. Secundum est, quod ad solum Sponsum dos terminetur & referatur : matrimonium enim facit ut sponsa fiat unus spiritus cum Sponso cælesti ; atque adeo sola illa perfectio quæ cum Sponso conjungit, nomen dotis meretur. Tertium est, quod eadem Dos respondeat solis virtutibus Theologicis ; quia cum his illas solum contrahuntur sponsalia in hac vita, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide*, ideo dotes matrimonium ornantes illis solum debent correspondere. Aequi (subsumo) solum tribus prædictis, videlicet fidei, comprehensioni ; & delectationi, tria enumerata conveniunt : Ergo tres tantum sunt dotes [illegible] beatæ, &c. Minor subsumpta [illegible], quod tres enumeratæ conditiones, [illegible] obveniant, patet : nam illa tria conveniunt [illegible] in patria, eam intime cum cælesti Sponso [illegible], & fidei, ratione claritatis, correspondet vitæ, utpote imperfectionem & obscuritatem excludit ; comprehensio autem correspondet spei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, unde illius imperfectionem tollit ; denique delectatio caritati correspondet, illiusque imperfectionem removet ; quatenus objectum, quod absens per caritatem amabatur in via, fit præsens per gaudium & delectationem in patria : Ergo &c.

8 Quod autem nulli alteri perfectioni hæc tria competere possint, videtur etiam manifestum : nam gratia, caritas, virtutes morales, dona Spiritus Sancti, gratiæ gratis datæ [illegible] omnia sunt viæ & [illegible] revelationes quas beati habent ex [illegible] Verbum, aureolæ, & alia gaudia accidentalia, versantur circa aliquid creatum, non circa ipsum Deum immediate ; neque correspondent virtutibus Theologicis, quibus contrahuntur sponsalia in hac vita.

Addo quod dos (ut docet D. Thomas loco citato) disponit & habilitat sponsam ad ipsam beatitudinem, quasi ad conjunctionem cum Deo, non autem illam comitatur aut consequitur ; unde etiam ea civilibus dona quæ sponsus post consummationem matrimonii largitur, sponsæ, non dicuntur proprie dos, sed sponsalitia largitas, aut donatio inter conjuges : At præfatæ particulares revelationes, seu charismata, post beatitudinem consequuntur in anima, nec omnibus beatis sunt communia, sicut dotes, sed quibusdam tantum, ut aureolæ : Ergo nulli alteri, præterquam visioni, comprehensioni & delectationi, conditiones ad rationem dotis requisitæ conveniunt. Ex quo solvuntur omnia argumenta, quæ contra hanc conclusionem fieri solent.

9 Dico secundo, Dotes consistunt in habitibus, connectando operationes, tamquam proprios actus.

Est contra plures ex Recentioribus, qui dotes animæ non esse habitus, sed actuales operationes docent, vel supponunt. Est tamen D. Thomæ loco supra citato ex supplemento art. 2. in corp. ubi sic ait : *Dicendum quod beatitudo & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima fruitur Deo et conjungitur ; sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel aliquid hujusmodi aliter qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem.* Et in solut. ad 3. *Visio* (inquit) *dupliciter potest accipi, uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis, & sic visio non est dos, sed ipsa beatitudo : alio modo potest accipi habitualiter, id est pro [illegible] qua talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloria [illegible] oculi, visionis illustratur ad Deum videndum [illegible] principium hujusmodi actus. . . . Et eodem modo dicendum ad quartum de fruitione.*

10 Nec valet quod aliqui dicunt ; D. Thom. retractasse illam sententiam hic q. 4. art. 3. dotes animæ explicando numinibus importantibus operationem, dum ait : *Secunda est de beatitudinem ipsa tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quæ importat præsentiam finis, delectationem vel fruitionem quæ importat quietationem rei amantis in amato.* Non valet (inquam) tum quia in illo articulo non loquitur de visione, comprehensione, & fruitione, ut sunt dotes, sed ut sunt operationes quædam beatitudinem constituentes, vel ad illam pertinentes, nec ullam plane dotis facit mentionem : tum etiam quia loco citato ex supplemento, eodem modo visionem & fruitionem appellat nominibus importantibus operationem ; & tamen nulli dubium esse potest, ibi tenuisse nostram sententiam : Ergo quod iisdem nominibus hic utatur, non potest esse signum retractationis. Addo quod, ut prædictæ dotes nominibus importantibus operationes explicentur, sufficit quod illas in obliquo connotato importent, ut asserit secunda pars conclusionis.

11 Probatur insuper conclusio ratione fundamentali quam idem S. Doctor locis citatis insinuat. Dotes dispondent & ornant animam ad intimam conjunctionem cum Deo, [illegible] supra dictis patet : At visio, comprehensio, & de[illegible], ut sunt operationes, non dispondunt animam ad [illegible] conjunctionem, sed vel sunt ipsa conjunctio, vel [illegible] subsequens : Ergo ratio dotis non actibus, [illegible] competit.

12 [illegible] ratio dotis transfertur a Theologis ex [illegible] proprie [illegible] quæ importat munus datum sponsæ in carnali [illegible], ad significandum [illegible] quæ animam beatam percipiunt in illa [illegible] : At in prima significatione, non actum, sed habitum important : Ergo & in secunda habitum, & non actum significare.

13 Confirmatur amplius : Sicut in matrimonio carnali, nisi ridiculè, assignare potest pro dote ipsam consummationem matrimonii, aut aliquid consecutum ex consummatione, sed necessario assignari debet aliquid antecedens, & quasi habilitans & ornans sponsam, ut conjungatur sponso, & traducatur in domum ejus : ita pariter absurdum videtur, assignari pro dotibus animæ beatæ ipsam visionem, quæ est ipsa consummata assecutio finis, & conjunctio ad Sponsum, seu consummatio supernaturalis matrimonii, quod Deus contrahit cum anima beata, & delectationem seu fruitionem, quæ sunt operationes post consummationem secutæ : Ergo dotes animæ beatæ, non in consummationem secutæ : Ergo dotes animæ beatæ, non in hujusmodi operationibus sed in habitibus luminis gloriæ, & caritatis, eas antecedentibus, debent formaliter consistere ; & hujusmodi actus ad summum de connotato & in obliquo importare, ut asserit secunda pars conclusionis. Quod ut magis declaretur & adversariorum argumentis occurratur,

14 Advertendum est, duplicem rationem seu formalitatem in his habitibus reperiri : nam primo habent quod sint principia eliciendi operationes, quæ vel sunt consummatio beatitudinis, vel ad illam sequuntur, & sic non magis induunt rationem dotis, quam ipsa consummatio matrimonii : secundo, quod elevent animam ad quemdam statum altiorem, & dillimilem a statu viæ, ratione cujus non possunt amplius habere imperfectiones hujus vitæ ; & sub hac ratione induunt rationem dotis, id est ornatus, & dispositionis sponsæ ad illas nuptias divinas. V. G. lumen gloriæ non solum habet munus eliciendi visionem Dei, sed etiam disponendi intellectum ad recipiendam divinam essentiam loco speciei, & ita clarificandum intellectum, quod non sit capax illius obscuritatis, & fidei, sed solum evidentiæ & claritatis. & sub hac ratione vocatur visio habitualiter & per modum dotis, quatenus ex vi illius luminis videtur summum visibile, & non remanet intellectus in statu ullius obscuritatis & imperfectionis. Similiter comprehensio, quatenus est dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & disponentem ad recipiendam essentiam divinam ut speciem intelligibilem (sub hac enim ratione & formalitate, ut diximus, constituit dotem visionis) sed ut tenentem habitualiter ipsam visionem, quæ est tentio seu comprehensio actualis, ut magis constabit ex infra dicendis. Dos denique fruitionis, seu delectationis, est ipse habitus caritatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & ut sic solum reperitur in patria.

Dices : Essentialis beatitudo consistit in operatione : Ergo ornamenta illius, qualia sunt dotes, in operatione, & non in habitu debent consistere. Consequentia patet : operatio enim non dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur : Dotes matrimonium exornant, [illegible] tia illius, & consequenter illud consummationem [illegible] At matrimonium consummatur essentialiter [illegible] in actu : Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem essentialem præcedunt, sed immediate illam consequentur, & constituunt.

15 Ad instantiam respondeo, dotes esse ornamenta beati in concreto, ea autem beatitudinis in abstracto, nisi ea ratione qua dispositio antecedens vel concomitans formam, potest dici ornamentum ejusdem illius : Beatus autem habitibus & actibus exornatus est, non dotibus, illis ut complemento dotium. Ex quo patet solutio ad confirmationem : dotes enim non tam matrimonium quam contrahentes exornare dicuntur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

16 Ex dictis inferes contra aliquos ex nostris Themistis, dotem comprehensionis, neque in relatione ad finem præsentem & habitum in voluntate existentem, neque in habitu caritatis consistere, sed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter visionem, quæ est tentio & comprehensio actualis.

17 Prima pars patet ex dictis : Nam ex D. Thoma supra ostendimus dotes esse habitus, qualitates, aut dispositiones : Sed comprehensio veram habet rationem dotis : Ergo non in relatione, sed in habitu consistit.

18 Confirmatur : Comprehensio est terminus insecutionis spei, & illius imperfectionem excludens : At insecutio spei non est ad relationem, sed ad ejus fundamentum, per quod spei imperfectio excluditur : Ergo non in relatione, sed in aliquo relationem fundante debet consistere.

19 Secunda pars suadetur : Comprehensio idem est quod tentio & assecutio : Sed assequi & tenere objectum, non spectat ad voluntatem, quæ affectiva non est, ut docuit D. Thomas supra q. 3. art. 4. Ergo comprehensio est habitus luminis gloriæ existens in intellectu, qui affectivus est, & veluti manus intellectualis animæ, qua objecta tenet & apprehendit, ut diff. 3. art. 2. fuse expendimus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

20 Objicies primo : D. Thomas hic quæst. 4. art. 3. ad 2. ait : *Sicut ad voluntatem pertinet spes & amor . . . . ita etiam comprehensio & delectatio.* Et in resp. ad 3. *Comprehensio*, inquit, *non est aliquis operatio, præter visionem, sed quidam habitudo ad finem habitum* : Ergo ex Divo Thoma comprehensio spectat ad voluntatem, nec est operatio, vel habitus, sed habitudo voluntatis ad finem jam habitum.

21 Respondeo, comprehensionem spectare ad voluntatem, non elicitive, seu objective & terminative, in quantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & finis seu terminus, in quo voluntas quiescit.

Ad illud quod subditur, dicendum est comprehensionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut constituentem dotem, sed ut quid consecutum ad illam : ex eo enim quod intellectus per lumen gloriæ & beatificam visionem finem consequitur, resultat in voluntate relatio seu habitudo ad finem jam habitum, in quo tamquam in termino voluntas quiescit.

22 Objicies secundo : Visio & comprehensio sunt dotes distinctæ : At visionis dos consistit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum vidente : Ergo comprehensio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, sed ad voluntatem spectante, debet consistere.

Respondeo prædictas dotes solum ratione distingui, ad quod sufficit quod lumen, ut est dos visionis, tendat ad Deum ut clare videndum, & correspondeat fidei ; ut vero comprehensio est, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correspondeat spei.

23 Objicies tertio : Comprehensio est terminus insecutionis spei, ejus imperfectionem excludens : At lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, sed potius visio, cum per spem non tendamus ad tenendum per habitum, sed per actum perfecte & consummate tenentem : Ergo dato quod dos comprehensionis spectaret ad intellectum, non in habitu luminis, sed in actu visionis deberet constitui.

24 Respondeo distinguendo Majorem : Est terminus insecutionis spei, exornans & disponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem : terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : Lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem : exornans & disponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & Consequentiam. Itaque per spem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per visionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem disponentem : & hæc secunda sententia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans, & disponens ad actualem cum Deo conjunctionem : dos autem comprehensionis, non in actuali conjunctione cum Deo, sed in ornamento animæ ad illam disponente, debet consistere, ut ex supra dictis patet.

ARTICULUS II.

Quatuor dotes corporis gloriosi explicantur.

25 Quemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo, & ad matrimonium, domum, & greminm sponsi, indissolubili nexu ex tunc admissa, accipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, fruitionem, ut articulo præcedenti ostensum est : ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ conjungetur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, nempe impassibilitatem, subtilitatem, agilitatem, & claritatem, ut fiat dignum habitaculum animæ gloriosæ, & Deo desponsatæ : *Sicut* enim (inquit S. Doctor 4. contra gentes cap. 86.) *anima hominis elevabitur ad gloriam spiritualem cælestium : ut Deum per essentiam videat . . . ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cælestium corporum, in quantum erit clarum, impassibile, absque difficultate & labore mobile, & perfectissimæ suæ formæ perfectum.* Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus nostrum in corruptione, surget in incorruptione : seminatur in ignobilitate, surget in gloria : seminatur in infirmitate, surget in virtute : seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Id est, corpus nostrum in hac vita est obnoxium corruptioni & morti, committiturque sepulturæ, ut semen committitur agro : sed resurget incorruptibile, impassibile, clarum, agile, & subtile, ac perfecte subjectum spiritui, & quasi ad conditionem spiritus elevatum : tunc enim (inquit idem Apostolus ad Philipp. 3.) *Christus reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* ; id est, efficiet corpora nostra similia corpori suo glorioso, & iisdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in resurrectione fuit ipse ornatus. Unde præclare Leo Papa homil. de Transfiguratione sit : *In filio Christi mysterio spes Ecclesiæ fundabatur, ut totum agnosceret quo esset commutatione donandum, & ejus honoris consortium sibi membra promitterent, qui in capite præfulsisset.*

§. I.

Prima dos corporis gloriosi.

26 Prima dos corporis gloriosi est *impassibilitas*, quæ non solum mortem & corruptionem, sed etiam omnem dolorem & passionem læsivam, seu corruptivam excludit : unde corpora damnatorum, quamvis futura sint incorruptibilia & perpetua, non tamen impassibilia, quia non erunt expertia passionis nocivæ, sed acerbissimos secundum omnes sensus patientur dolores. Dixi autem *passionis læsivæ seu corruptivæ* : quia dos impassibilitatis non excludet passionem perfectivam, qualis est receptio actuum immanentium, sensitivarum & accidentium omnium perficientium, sed solum passionem læsivam & corruptivam, secundum quam alteratur subjectum, & male disponitur.

27 Si autem quæras unde dos illa in corporibus gloriosis proveniet ? Respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 44. q. 2. art. 1. illam ex plena & perfecta subjectione corporis ad animam, tamquam a prima radice, oriturum. Sicut enim corruptibilitas in corporibus sublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena subjectione materiæ ad formam ; quamobrem dixit Philosophus 1. Physic. cap. ultimo, *Materiam non satiatam forma machinatur malificium* ; quia nimirum dum forma eam complete non actuat, nec totum ejus appetitum explet, ipsa materia dat locum alterationibus & dispositionibus pro introductione formæ contrariæ : e converso autem corpora cælestia ideo sunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad suum esse trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, sicque materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti dispositiones ad talem formam : ita pariter, quod corpus nostrum natura sua corruptibile, redditur incorruptibile, provenire debet ex dominio animæ supra ipsum, seu ex plena subjectione ipsius ad animam, qua fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expleta, aut saltem cohibita & ligata ad ipsam formam seu animam, ut nulli alterationi vel dispositioni ad aliam, locum aperiant, aut reliquant.

§. II.

Secunda dos corporis gloriosi.

28 Secunda dos corporis gloriosi dicitur *subtilitas* : cujus præcipuus effectus erit, corpus gloriosum ab omni terrenæ labis concretione & crassitie reddere liberum, ipsumque, alioquin animale & terrestre, efficere quasi cæleste & spirituale, juxta illud Apostoli 1. ad Cor. 15. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Non quidem quod post resurrectionem corpus mutandum sit in spiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Augustinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aeri aut vento simile erit, ut somniabat olim Eutychius Patriarcha Constantinopolitanus, sicut refert D. Gregorius 14. Moral. cap. 20. & ultimo : sed quia erit spiritui perfecte subjectum, & quasi ad conditionem spiritus elevatum, ut supra diximus.

29 Quod ut magis percipiatur, advertendum est, quod anima rationalis & dicitur anima, & vocatur spiritus : primum convenit illi, in quantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omnino materiales, sicut sunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum ceteris formis vitalibus materiæ immersis : posterius vero convenit illi, in quantum habet affinitatem cum intelligentiis, & subsistentiis separatis. Quia igitur in resurrectione anima non exercebit per corpus, nisi operationes aliquo modo spirituales, & valde elevatas supra materiam, cessabitque ab operationibus partis vegetativæ pure materialibus & animalibus, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Esca ventri, & venter escis : Deus autem & hunc & illas destruet*, id est, post resurrectionem nullus erit escarum & ciborum usus, nullum ventris in illis digerendis officium : ideo dicetur illud informare, non tam ut anima, id est, ut animalis forma, quam ut spiritus & intelligentia : & corpus sit informatum, tunc non dicetur animale & terrestre, sed subtile & spirituale.

30 In hoc conveniunt omnes Auctores : sed difficultas & controversia est, an dos subtilitatis non solum hunc effectum

primam coronam ait significari præmium essentiale Beatorum; per suppositum vero aureolam, præmium accidentale, quod essentiali superponitur.

49 Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. Thomas 4. sent. dist. 49. q. 5. art. 3. dicens illam esse *Privilegiatum præmium, privilegiata victoria respondens*. Duplicem nempe victoriam in via Justi reportant; unam ex vi caritatis; & huic uti præcipuæ, præcipuum respondet præmium, beatitudo scilicet essentialis, quæ *aurea* dicitur; alteram vero ex vi alicujus alterius virtutis, puta fortitudinis, aut virginitatis, & huic respondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

50 In quo autem hoc præmium accidentale consistat, non est omnium concors sententia, aliqui enim olim dicebant esse solum speciale decorum & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel signi corporei, quod singularem eorum dignitatem ostenderet. Quam sententiam rejicit D. Thomas loco citato, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & specialis illæ decor proveniet ex speciali gloria animæ, sublatoque illi non erit beatitudo accidentalis & aureola. Licet ergo in corporibus Sanctorum, qui aliqua aureola ornati sunt, sit specialis quidam fulgor, vel decor, ut infra dicemus, hic tamen non est aureola formaliter, sed dumtaxat effectus aut signum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud esse, præter visionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyrii datur, dicitur aureola Martyrum, prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam merito improbat S. Doctor, si enim idem esset aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ superponi. Deinde, præmium respondet merito. Sed est speciale meritum ex pugna contra concupiscentiam in Virgine, & contra hostes fidei in Martyre: Ergo debet esse speciale præmium distinctum ab essentiali.

51 Dicendum ergo cum D. Thoma aureolam esse gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, puta fortitudinis, aut virginitatis, reportant.

Hujus rei non alia ratio addi potest, nisi quia nihil aliud potest assignari, in quo consistat aureola, non enim est splendor corporis, ut ostendimus, nec signum quoddam spirituale impressum animæ, ad modum characteris, qui in susceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam somniarunt, nec visio, aut delectatio de Deo ut viso, hæc enim pertinent ad auream vel formaliter, vel consecutive, & reperiuntur in omnibus Sanctis, superest ergo quod sit gaudium aliquod accidentale, de insigni aliqua victoria reportata, unde aureola formaliter in voluntate residet; quamvis supponat cognitionem ex parte intellectus, & ex ea quidam decor & pulcritudo redundet in corpus, ut infra patebit.

52 Cetorum aureolam triplicem, Martyrum scilicet, Virginum, & Doctorum, agnoscunt Theologi. Etenim non quilibet egregium opus aureolam promeretur, sed solum insignis quædam victoria de hoste reportata, hæc vero triplex est, sicut triplex pugna contra triplicem hostem, mundum scilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum est omnium malorum, quæ possit mundus inferre, & ita felici victoria vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quia nos ut proprio baculo hostis cædit, inquit Bernardus, cum ejus illecebris resistitur; ita carnem subigunt Virgines, & de hoste domestico, contra quem est continua pugna, & de quo rara victoria, gloriose triumphant. Vincitur denique diabolus, cum a cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatores vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ sacræ interpretes, Dæmonem vincunt, quem a suo regno deturbant.

53 Porro dubitant aliqui, quænam ex his tribus aureolis potior sit ac præstantior? Ratio dubitandi est, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio, ait enim Tertullianus: *Majus est vincere cum castitate, quam mori pro castitate*. Et Hieronymus: *Inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, in quibus est continua pugna, & rara victoria*. Item Cyprianus libro de habitu Virginum, asserit quod virginitas, *Pleni est Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, Dei imago respondens ad similitudinem Domini*; & demum de Virginibus ait, quod sunt *illustrior portio gregis Christi*.

54 Dicendum tamen est cum S. Thoma in supplem. q. 96. art. 12. quod „ præeminentiæ aureolæ ad aureolam potest „ dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur „ aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur, & per hunc „ modum aureola Martyrum aliis aureolis præeminet „ quodammodo, & aureola Virginum alio modo; pugna „ enim Martyrum est fortior secundum seipsam, & vehementius affligens, sed pugna carnis est periculosior, in „ quantum est diuturnior, & magis nobis imminet e vi„ cino. Secundo, ex parte eorum de quibus est pugna, „ & sic aureola Doctorum inter omnes est potior, quia „ hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliæ „ vero pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminen„ tia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essen„ tialior; quia aureola secundum propriam rationem res„ picit victoriam & pugnam; difficultas autem pugnæ quæ „ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior, quam il„ la quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est no„ bis vicinior; & ideo simpliciter loquendo, aureola Mar„ tyrum inter omnes est potior . . . sed quantum ad ali„ quid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse."

Quærunt alii, an in corporibus beatis futurum sit aliquid speciale correspondens aureolis in anima existentibus?

Huic etiam interrogationi satisfacit D. Thomas loco ci- 55
tato artic. 10. ubi sic ait: „ Sicut ex gaudio essentialis
„ præmii quod est aurea, redundat quidam decor in cor„ pore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolæ
„ resultat aliquis decor in corpore: ut sic aureola prin„ cipaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam
„ resulgeat etiam in corpore vel in carne."

Quod si adhuc quæras, utrum in toto corpore, vel in 56
aliqua speciali parte, futurus sit ille specialis decor? Respondet Scotus in 4. dist. 49. q. 5. art. 2. probabile esse quod talis decor specialiter fulget in capite, & figuram cujusdam coronulæ diversificatæ coloribus refert: non quod ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beati sunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; sed quod claritas ipsa gloriæ in capitibus Virginum decorem quendam alboris præ se ferat, & in Martyribus coloris purpurei, in Doctoribus vero subviridis. Addit idem Auctor, quod fortassis virgines portabunt in manibus alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. *Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum*; & Doctores virides ramos; nihil enim vetat, quominus cælestis claritas illas effformet varietates. Quænam autem requirantur ad obtinendam triplicem illam aureolam, in Manuali Thomitarum tract. de beatitudine cap. 5. §. 3. declaravimus. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

ARTICULUS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur?

PRæter Aureolas, ad accidentalem beatitudinem perti- 57
net etiam Fructus spiritualis, seu Evangelicus, qui per metaphoram & similitudinem ad fructum materialem multiplicitèr dicitur. Primo enim ratione dulcedinis sumitur pro fruitione, qua in via vel in patria reficimur, ut imperfecte, vel perfecte habet rationem ultimi, fructus enim materialis est ultimum arboris & terminus virtutis ejus. Secundo sumitur pro actionibus virtuosis, ex quarum operatione mens etiam sincera delectatione reficitur, sed non per modum ultimi, & hoc modo hujusmodi fructus duodecim enumerantur, scilicet *Caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*. Tertio sumitur, ut est quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quo sensu loquens Apostolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*. Quarto tandem sumitur secundum quod ex bono quasi semine in terra bene dispositâ, in minori vel majori quantitate consurgit, ad quod alludens Christus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum*. Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præsenti, qui definitur a D. Thoma in Supplem. quæst. 96. art. 2. *Præmium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quod ex carnali vita in spiritualem transit, ad modum quo ex terreno semine fructus consurgit*. Tria autem quæri possunt de illo. Primo utrum differat ab Aureola, & quomodo? Secundum, an soli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrum, secundum tres continentiæ partes, tres etiam fructus convenienter assignentur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Fructus Evangelicus realiter differt ab 58
Aureola. Ita D. Thomas in 4. dist. 49. q. 5. art. 2. quæstiunc. 1. Scotus ibidem, & alii.

Probatur primo conclusio: Fructus consistit in gaudio 59
quod habetur de ipsa dispositione operantis, secundum spiritualitatis gradum, in quem proficit ex semine verbi Dei: Aureola vero, in gaudio de operum perfectione percepto. Sed hæ duæ rationes distinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ, & progressus; secunda vero rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Probatur secundo: Quæ possunt separari realiter, di- 60
stinguuntur realiter. Sed Aureola, & Fructus possunt separari realiter, & de facto separantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter distinguuntur.

61 Tertio: Fructus, & Aureola diversis divisionibus incompossibilibus dividuntur: Ergo distinguuntur realiter. Consequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus vero in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ divisiones, saltem duæ ultimæ, sunt incompossibiles; & de tertia statim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Dices: Eidem merito non debentur diversa præmia: Sed idem est meritum Virginum: Ergo non debent ei correspondere duo præmia, Aureola scilicet & Fructus.

Respondeo distinguendo Majorem: secundum idem, concedo: secundum diversa, nego: sic enim non solum unicum præmium, sed etiam tria eidem virginitati competere possunt: nam prout imperatur a caritate, correspondet ei gloria essentialis: prout est opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola: quatenus vero fit per illam a carnalitate ad spiritualitatem transitus, Fructus, etiam centesimus, ut dicit Glossa super locum Matthæi citatum, & asserunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 8. Lucæ, & alii.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco secundo: Fructus trigesimus, sexagesimus, & 62
centesimus, licet diversis rebus accommodari possit, speciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur a D. Augustino lib. de sancta virginitate cap. 45. & 46. & a D. Thom. in Matth. cap. 13. de gloria essentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum: vel etiam ab eodem August. lib. 1. quæst. Evangelicarum quæst. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus, & Doctoribus: Theophylacto, D. Anselmo, & D. Gregorio, de vita contemplativa, & de vita mixta perfecte exercita: & tandem a D. Remigio, relato a D. Thom. in catena aurea, de bona cogitatione, de bona locutione, & de bono opere. Item Ecclesia in Hymno laudum S. Joannis Baptistæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres istos Fructus, Virginitati, Doctoratui, & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denis alios coronant
Aucta crementis, duplicata quosdam;
Trina centeno cumulata fructu,
Te decet ornant.

Atqui hæ SS. Patrum, & Ecclesiæ expositiones non possunt non esse legitimæ: Ergo, &c.

63 Probatur secunda pars quæ est communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipue correspondet, quæ hominem specialiter a carnis corruptione liberat, eamque efficit spiritualem: Sed hoc præcipue continentiæ competit: Ergo distinctio illa Fructus Evangelici in trigesimum, sexagesimum, & centesimum, speciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex semine Evangelico, quod est verbum Dei, cujus proprium est carnales homines in spirituales & divinos convertere: ac proinde Fructus Evangelicus illi virtuti proprie debetur, quæ homines magis a carnis corruptione liberat, & facit spirituales, sive quæ magis terram cordis nostri disponit, ut a carnalitate ad spiritualitatem transeat. Minor vero probatur, primo auctoritate Christi Matth. 22. *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in cælo*: quo loco ex privatione delectationum carnalium infert Angelicam spiritualitatem. Secundo probatur ratione: quia homo præcipue carni subjicitur per venereas delectationes, ita ut in actu carnali, nec spiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus, nec sit possibile aliquid intelligere; eo quod per illum ratio totaliter absorbeatur, ut asserit Philosophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continentiæ præcipue competit hominem a delectationibus carnalibus abstrahere, eumque efficere spiritualem.

64 Dices: Fructus correspondet labori, juxta illud Sap. 3. *Beatorum laborum gloriosus est fructus*. Sed major est labor in aliis virtutibus, v. g. in ponendo modum per abstinentiam & sobrietatem in cibis & potibus, sine quibus vita non potest transigi, sicut potest sine delectationibus carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores, & passiones: Ergo potius illis virtutibus debet correspondere fructus, quam continentiæ.

65 Respondeo fructum, sub ratione fructus, non tam correspondere labori, quam fructificationi ad quam continentia magis disponit, quam abstinentia: nam delectationes quas illa reprimit, non ita absorbent rationem, quam delectationes veneræ, nec consequenter tantum impediunt fructificationem. Idem dico de laboribus & passionibus,

quorum insultus minus opponuntur illi fructificationi, quam opera carnis. Unde licet in illa victoria, Fructus sub ratione mercedis, & præmii essentialis, possit esse gloriosior, non tamen sub hac speciali ratione fructificationis.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur.

DIco tertio: Convenienter distinguuntur tres continen- 66
tiæ partes, scilicet Conjugatorum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus trigesimus, sexagesimus, & centesimus correspondet.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per continentiam homo separatur ab operibus carnis, & in quamdam spiritualitatem transit: Atqui tribus tantum modis potest ab illis per continentiam separari: Ergo &c. Probatur Minor: Vel enim illa separatio fit per continentiam omnino necessariam, vel per superabundantem? Si per necessariam, solum est continentia Conjugatorum, qui delectationibus carnis secundum rationem utentes, spiritus rectitudinem non pervertunt: Si per superabundantem, vel est ita superabundans, ut omnino homo ab hujusmodi delectationibus abstrahatur, & respectu cujuslibet temporis, præsentis, præteriti, & futuri; & sic est continentia & spiritualitas Virginum: vel solum secundum aliquod tempus, & sic est continentia & spiritualitas Viduarum. Ergo tribus tantum modis a voluptatibus carnis abstrahitur, ac proinde tres tantum dantur continentiæ partes.

Probatur secunda pars ex similitudine sementis: Nam 67
regulariter grana in terra pingui seminata, pro uno triginta reddunt: in anno abundanti sexaginta, in feracissimo centum: quod licet raro contingat, de facto tamen aliquoties evenit; ut constat Genesis 26. ubi dicitur: *Seminavit Isaac in terra illa, & invenit in ipso anno centuplum*; Sed Conjugati frequentiores sunt quam Viduæ, & hæ Virginibus, utpote rarissimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigesimus correspondet continentiæ conjugali, sexagesimus viduali, & virginali centesimus.

Objicies primo: Fructus nominat aliquod præmium spe- 68
ciale, quod non convenit omnibus Beatis, sicut nec Aureola: Sed tres fructus assignati conveniunt omnibus Beatis; cum omnes sub tribus illis continentiæ partibus comprehendantur; sunt enim vel conjugati, vel vidui, quatenus sub illis continentur etiam non conjugati, vel Virgines: Ergo non debent sic assignari.

Respondeo primo, negando Majorem. Nullum enim est 69
inconveniens, quod aliquod accidentale præmium sit omnibus Beatis commune, sicut essentiale.

Respondeo secundo, negando Minorem. Pœnitentes enim in fine vitæ, qui usque ad illam periodum incontinenter vixerunt, sub nullo illorum statuum continentur.

Objicies secundo: Sicut viduitas excedit continentiam 70
conjugalem, ita virginitas viduitatem: Sed sexagenarius non excedit æqualiter trigenarium, comparative ad centenarium; siquidem sexagenarius excedit trigenarium in triginta solum, excedituar vero in quadraginta a centenario: Ergo inconveniens est illa accommodatio.

Respondeo cum S. Thoma in Supplem. q. 96. art. 4. ad 5. 71
quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species & figuras numerorum, quam secundum quantitates ipsorum: tamen etiam quantum ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari: Conjugatus enim abstinet tantum a non sua: Vidua vero a sua, & non sua; & sic invenitur illi quadam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad trigenarium: centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex duplo quaternarii in denarium. Quaternarius autem est primus numerus solidus & cubicus, & sic convenit talis additio virginitati, qua supra perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem adjungit.

DISPUTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæst. 5. D. Thomæ.

PAuca circa hanc quæstionem occurrunt dicenda: quæ enim hic aliqui de possibilitate, appetitu, & inæqualitate beatitudinis inferunt, in Tractatu de visione beata fuere a nobis exposita. Unde fit

ARTICULUS I.

Utrum anima justorum a corporibus separata, & plene purgata, statim consequantur beatitudinem?

PArtem negativam tenuere olim plures ex SS. Patribus 1
tam Græcis, quam Latinis, existimantes animas justorum a corporibus separatas, ac plene purgatas, non fore beatas, nec visuras divinam essentiam, usque ad diem judi-

primam coronam ait significari præmium essentiale Beatorum; per suppositum vero aureolam, præmium accidentale, quod essentiali superponitur.

49 Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. Thomas 4. sent. dist. 49. q. 5. art. 3. dicens illam esse *Privilegiatum præmium, privilegiata victoria respondens*. Duplicem nempe victoriam in via Justi reportant; unam ex vi caritatis; & huic uti præcipuæ, præcipuum respondet præmium, beatitudo scilicet essentialis, quæ *aurea* dicitur; alteram vero ex vi alicujus alterius virtutis, puta fortitudinis, aut virginitatis, & huic respondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

50 In quo autem hoc præmium accidentale consistat, non est omnium concors sententia, aliqui enim olim dicebant esse solum speciale decorum & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel signi corporei, quod singularem eorum dignitatem ostenderet. Quam sententiam rejicit D. Thomas loco citato, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & specialis illæ decor proveniet ex speciali gloria animæ, sublatoque illi non erit beatitudo accidentalis & aureola. Licet ergo in corporibus Sanctorum, qui aliqua aureola ornati sunt, sit specialis quidam fulgor, vel decor, ut infra dicemus, hic tamen non est aureola formaliter, sed dumtaxat effectus aut signum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud esse, præter visionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyrii datur, dicitur aureola Martyrum, prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam merito improbat S. Doctor, si enim idem esset aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ superponi. Deinde, præmium respondet merito. Sed est speciale meritum ex pugna contra concupiscentiam in Virgine, & contra hostes fidei in Martyre: Ergo debet esse speciale præmium distinctum ab essentiali.

51 Dicendum ergo cum D. Thoma aureolam esse gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, puta fortitudinis, aut virginitatis, reportant.

Hujus rei non alia ratio addi potest, nisi quia nihil aliud potest assignari, in quo consistat aureola, non enim est splendor corporis, ut ostendimus, nec signum quoddam spirituale impressum animæ, ad modum characteris, qui in susceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam somniarunt, nec visio, aut delectatio de Deo ut viso, hæc enim pertinent ad auream vel formaliter, vel consecutive, & reperiuntur in omnibus Sanctis, superest ergo quod sit gaudium aliquod accidentale, de insigni aliqua victoria reportata, unde aureola formaliter in voluntate residet; quamvis supponat cognitionem ex parte intellectus, & ex ea quidam decor & pulcritudo redundet in corpus, ut infra patebit.

52 Cetorum aureolam triplicem, Martyrum scilicet, Virginum, & Doctorum, agnoscunt Theologi. Etenim non quilibet egregium opus aureolam promeretur, sed solum insignis quædam victoria de hoste reportata, hæc vero triplex est, sicut triplex pugna contra triplicem hostem, mundum scilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum est omnium malorum, quæ possit mundus inferre, & ita felici victoria vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quia nos ut proprio baculo hostis cædit, inquit Bernardus, cum ejus illecebris resistitur; ita carnem subigunt Virgines, & de hoste domestico, contra quem est continua pugna, & de quo rara victoria, gloriose triumphant. Vincitur denique diabolus, cum a cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatores vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ sacræ interpretes, Dæmonem vincunt, quem a suo regno deturbant.

53 Porro dubitant aliqui, quænam ex his tribus aureolis potior sit ac præstantior? Ratio dubitandi est, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio, ait enim Tertullianus: *Majus est vincere cum castitate, quam mori pro castitate*. Et Hieronymus: *Inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, in quibus est continua pugna, & rara victoria*. Item Cyprianus libro de habitu Virginum, asserit quod virginitas, *Pleni est Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, Dei imago respondens ad similitudinem Domini*; & demum de Virginibus ait, quod sunt *illustrior portio gregis Christi*.

54 Dicendum tamen est cum S. Thoma in supplem. q. 96. art. 12. quod „ præeminentiæ aureolæ ad aureolam potest „ dupliciter attendi. Primo ex parte pugnæ, ut dicatur „ aureola potior, quæ fortiori pugnæ debetur, & per hunc „ modum aureola Martyrum aliis aureolis præeminet „ quodammodo, & aureola Virginum alio modo; pugna „ enim Martyrum est fortior secundum seipsam, & vehementius affligens, sed pugna carnis est periculosior, in „ quantum est diuturnior, & magis nobis imminet e vi„ cino. Secundo, ex parte eorum de quibus est pugna, „ & sic aureola Doctorum inter omnes est potior, quia „ hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliæ „ vero pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminen„ tia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essen„ tialior; quia aureola secundum propriam rationem res„ picit victoriam & pugnam; difficultas autem pugnæ quæ „ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potior, quam il„ la quæ attenditur ex parte nostri, in quantum est no„ bis vicinior; & ideo simpliciter loquendo, aureola Mar„ tyrum inter omnes est potior . . . sed quantum ad ali„ quid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse."

Quærunt alii, an in corporibus beatis futurum sit aliquid speciale correspondens aureolis in anima existentibus?

Huic etiam interrogationi satisfacit D. Thomas loco ci- 55
tato artic. 10. ubi sic ait: „ Sicut ex gaudio essentialis
„ præmii quod est aurea, redundat quidam decor in cor„ pore, qui est gloria corporis, ita ex gaudio aureolæ
„ resultat aliquis decor in corpore: ut sic aureola prin„ cipaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam
„ resulgeat etiam in corpore vel in carne."

Quod si adhuc quæras, utrum in toto corpore, vel in 56
aliqua speciali parte, futurus sit ille specialis decor? Respondet Scotus in 4. dist. 49. q. 5. art. 2. probabile esse quod talis decor specialiter fulget in capite, & figuram cujusdam coronulæ diversificatæ coloribus refert: non quod ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beati sunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; sed quod claritas ipsa gloriæ in capitibus Virginum decorem quendam alboris præ se ferat, & in Martyribus coloris purpurei, in Doctoribus vero subviridis. Addit idem Auctor, quod fortassis virgines portabunt in manibus alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. *Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum*; & Doctores virides ramos; nihil enim vetat, quominus cælestis claritas illas effformet varietates. Quænam autem requirantur ad obtinendam triplicem illam aureolam, in Manuali Thomitarum tract. de beatitudine cap. 5. §. 3. declaravimus. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus.

ARTICULUS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur?

PRæter Aureolas, ad accidentalem beatitudinem perti- 57
net etiam Fructus spiritualis, seu Evangelicus, qui per metaphoram & similitudinem ad fructum materialem multiplicitèr dicitur. Primo enim ratione dulcedinis sumitur pro fruitione, qua in via vel in patria reficimur, ut imperfecte, vel perfecte habet rationem ultimi, fructus enim materialis est ultimum arboris & terminus virtutis ejus. Secundo sumitur pro actionibus virtuosis, ex quarum operatione mens etiam sincera delectatione reficitur, sed non per modum ultimi, & hoc modo hujusmodi fructus duodecim enumerantur, scilicet *Caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*. Tertio sumitur, ut est quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quo sensu loquens Apostolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam*. Quarto tandem sumitur secundum quod ex bono quasi semine in terra bene dispositâ, in minori vel majori quantitate consurgit, ad quod alludens Christus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum*. Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præsenti, qui definitur a D. Thoma in Supplem. quæst. 96. art. 2. *Præmium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quod ex carnali vita in spiritualem transit, ad modum quo ex terreno semine fructus consurgit*. Tria autem quæri possunt de illo. Primo utrum differat ab Aureola, & quomodo? Secundum, an soli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrum, secundum tres continentiæ partes, tres etiam fructus convenienter assignentur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Fructus Evangelicus realiter differt ab 58
Aureola. Ita D. Thomas in 4. dist. 49. q. 5. art. 2. quæstiunc. 1. Scotus ibidem, & alii.

Probatur primo conclusio: Fructus consistit in gaudio 59
quod habetur de ipsa dispositione operantis, secundum spiritualitatis gradum, in quem proficit ex semine verbi Dei: Aureola vero, in gaudio de operum perfectione percepto. Sed hæ duæ rationes distinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ, & progressus; secunda vero rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Probatur secundo: Quæ possunt separari realiter, di- 60
stinguuntur realiter. Sed Aureola, & Fructus possunt separari realiter, & de facto separantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter distinguuntur.

61 Tertio: Fructus, & Aureola diversis divisionibus incompossibilibus dividuntur: Ergo distinguuntur realiter. Consequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus vero in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ divisiones, saltem duæ ultimæ, sunt incompossibiles; & de tertia statim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

Dices: Eidem merito non debentur diversa præmia: Sed idem est meritum Virginum: Ergo non debent ei correspondere duo præmia, Aureola scilicet & Fructus.

Respondeo distinguendo Majorem: secundum idem, concedo: secundum diversa, nego: sic enim non solum unicum præmium, sed etiam tria eidem virginitati competere possunt: nam prout imperatur a caritate, correspondet ei gloria essentialis: prout est opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola: quatenus vero fit per illam a carnalitate ad spiritualitatem transitus, Fructus, etiam centesimus, ut dicit Glossa super locum Matthæi citatum, & asserunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 8. Lucæ, & alii.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco secundo: Fructus trigesimus, sexagesimus, & 62
centesimus, licet diversis rebus accommodari possit, speciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur a D. Augustino lib. de sancta virginitate cap. 45. & 46. & a D. Thom. in Matth. cap. 13. de gloria essentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum: vel etiam ab eodem August. lib. 1. quæst. Evangelicarum quæst. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus, & Doctoribus: Theophylacto, D. Anselmo, & D. Gregorio, de vita contemplativa, & de vita mixta perfecte exercita: & tandem a D. Remigio, relato a D. Thom. in catena aurea, de bona cogitatione, de bona locutione, & de bono opere. Item Ecclesia in Hymno laudum S. Joannis Baptistæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres istos Fructus, Virginitati, Doctoratui, & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denis alios coronant
Aucta crementis, duplicata quosdam;
Trina centeno cumulata fructu,
Te decet ornant.

Atqui hæ SS. Patrum, & Ecclesiæ expositiones non possunt non esse legitimæ: Ergo, &c.

63 Probatur secunda pars quæ est communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipue correspondet, quæ hominem specialiter a carnis corruptione liberat, eamque efficit spiritualem: Sed hoc præcipue continentiæ competit: Ergo distinctio illa Fructus Evangelici in trigesimum, sexagesimum, & centesimum, speciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex semine Evangelico, quod est verbum Dei, cujus proprium est carnales homines in spirituales & divinos convertere: ac proinde Fructus Evangelicus illi virtuti proprie debetur, quæ homines magis a carnis corruptione liberat, & facit spirituales, sive quæ magis terram cordis nostri disponit, ut a carnalitate ad spiritualitatem transeat. Minor vero probatur, primo auctoritate Christi Matth. 22. *In resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei in cælo*: quo loco ex privatione delectationum carnalium infert Angelicam spiritualitatem. Secundo probatur ratione: quia homo præcipue carni subjicitur per venereas delectationes, ita ut in actu carnali, nec spiritus prophetiæ corda Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus, nec sit possibile aliquid intelligere; eo quod per illum ratio totaliter absorbeatur, ut asserit Philosophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continentiæ præcipue competit hominem a delectationibus carnalibus abstrahere, eumque efficere spiritualem.

64 Dices: Fructus correspondet labori, juxta illud Sap. 3. *Beatorum laborum gloriosus est fructus*. Sed major est labor in aliis virtutibus, v. g. in ponendo modum per abstinentiam & sobrietatem in cibis & potibus, sine quibus vita non potest transigi, sicut potest sine delectationibus carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores, & passiones: Ergo potius illis virtutibus debet correspondere fructus, quam continentiæ.

65 Respondeo fructum, sub ratione fructus, non tam correspondere labori, quam fructificationi ad quam continentia magis disponit, quam abstinentia: nam delectationes quas illa reprimit, non ita absorbent rationem, quam delectationes veneræ, nec consequenter tantum impediunt fructificationem. Idem dico de laboribus & passionibus,

quorum insultus minus opponuntur illi fructificationi, quam opera carnis. Unde licet in illa victoria, Fructus sub ratione mercedis, & præmii essentialis, possit esse gloriosior, non tamen sub hac speciali ratione fructificationis.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur.

DIco tertio: Convenienter distinguuntur tres continen- 66
tiæ partes, scilicet Conjugatorum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus trigesimus, sexagesimus, & centesimus correspondet.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per continentiam homo separatur ab operibus carnis, & in quamdam spiritualitatem transit: Atqui tribus tantum modis potest ab illis per continentiam separari: Ergo &c. Probatur Minor: Vel enim illa separatio fit per continentiam omnino necessariam, vel per superabundantem? Si per necessariam, solum est continentia Conjugatorum, qui delectationibus carnis secundum rationem utentes, spiritus rectitudinem non pervertunt: Si per superabundantem, vel est ita superabundans, ut omnino homo ab hujusmodi delectationibus abstrahatur, & respectu cujuslibet temporis, præsentis, præteriti, & futuri; & sic est continentia & spiritualitas Virginum: vel solum secundum aliquod tempus, & sic est continentia & spiritualitas Viduarum. Ergo tribus tantum modis a voluptatibus carnis abstrahitur, ac proinde tres tantum dantur continentiæ partes.

Probatur secunda pars ex similitudine sementis: Nam 67
regulariter grana in terra pingui seminata, pro uno triginta reddunt: in anno abundanti sexaginta, in feracissimo centum: quod licet raro contingat, de facto tamen aliquoties evenit; ut constat Genesis 26. ubi dicitur: *Seminavit Isaac in terra illa, & invenit in ipso anno centuplum*; Sed Conjugati frequentiores sunt quam Viduæ, & hæ Virginibus, utpote rarissimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigesimus correspondet continentiæ conjugali, sexagesimus viduali, & virginali centesimus.

Objicies primo: Fructus nominat aliquod præmium spe- 68
ciale, quod non convenit omnibus Beatis, sicut nec Aureola: Sed tres fructus assignati conveniunt omnibus Beatis; cum omnes sub tribus illis continentiæ partibus comprehendantur; sunt enim vel conjugati, vel vidui, quatenus sub illis continentur etiam non conjugati, vel Virgines: Ergo non debent sic assignari.

Respondeo primo, negando Majorem. Nullum enim est 69
inconveniens, quod aliquod accidentale præmium sit omnibus Beatis commune, sicut essentiale.

Respondeo secundo, negando Minorem. Pœnitentes enim in fine vitæ, qui usque ad illam periodum incontinenter vixerunt, sub nullo illorum statuum continentur.

Objicies secundo: Sicut viduitas excedit continentiam 70
conjugalem, ita virginitas viduitatem: Sed sexagenarius non excedit æqualiter trigenarium, comparative ad centenarium; siquidem sexagenarius excedit trigenarium in triginta solum, excedituar vero in quadraginta a centenario: Ergo inconveniens est illa accommodatio.

Respondeo cum S. Thoma in Supplem. q. 96. art. 4. ad 5. 71
quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species & figuras numerorum, quam secundum quantitates ipsorum: tamen etiam quantum ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari: Conjugatus enim abstinet tantum a non sua: Vidua vero a sua, & non sua; & sic invenitur illi quadam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad trigenarium: centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex duplo quaternarii in denarium. Quaternarius autem est primus numerus solidus & cubicus, & sic convenit talis additio virginitati, qua supra perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem adjungit.

DISPUTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæst. 5. D. Thomæ.

PAuca circa hanc quæstionem occurrunt dicenda: quæ enim hic aliqui de possibilitate, appetitu, & inæqualitate beatitudinis inferunt, in Tractatu de visione beata fuere a nobis exposita. Unde fit

ARTICULUS I.

Utrum anima justorum a corporibus separata, & plene purgata, statim consequantur beatitudinem?

PArtem negativam tenuere olim plures ex SS. Patribus 1
tam Græcis, quam Latinis, existimantes animas justorum a corporibus separatas, ac plene purgatas, non fore beatas, nec visuras divinam essentiam, usque ad diem judi-

cii, & generalis resurrectionis, in qua (ajebat rursus) unientur corporibus suis, & numerus electorum erit omnino completus. Ita D. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis, ubi ait: *In illam beatissimam Dei domum animæ nec sine nobis introibunt, nec sine corporibus suis, scilicet nec sanctis sine plebe, nec spiritus sine carne.* Cui sententiæ ita acriter adhæsit olim Joannes XXII. ut plures Ordinis nostri Doctores, qui zelo Catholicæ veritatis firmiter ei se opponebant, incarceraverit, nominatim Patrem Thomam Valens, qui ipso festo S. Joannis Evangelistæ Avenioni prædicans, maxima Cardinalium & aliorum Prælatorum astante caterva, contra hunc errorem vehementissime invectus fuerat, ipsisque verbo & exemplo Pauli, qui in faciem restitit Petro, eo quod reprehensibilis esset, necnon maledictionem omnibus, qui huic perverso dogmati adhærent, pronuntians, addiderat hæc verba Apostoli: *Si quis vobis annunciaverit præter id quod accepistis, anathema sit.* Quæ cum resciviset Ludovicus Bavarus, qui se Imperatorem dicebat, quique extremo odio Pontificem & Dominicanos ei summopere addictos prosequebatur, animum insensum, quem erga Patres nostros gerebat, deponens, & illorum zelum pro veritate tuenda demiratus, exclamat: *Nunc comperio quod Ordo Prædicatorum sit Ordo veritatis: siquidem Joannem errantem deseruisti; quem autem non erroneum contra me tam animose defendit.* Ita referunt Antonius Senensis in Chronicis FF. Prædicatorum ad annum 1331. Bzovius ad eumdem annum, & alii quos illi citant.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

2 DIco igitur, Animas justorum, a peccatis perfecte purgatas, in cælum evolare, & frui clara Dei visione, non expectata resurrectione, aut generali judicio.

Hæc conclusio nunc est certa de fide, utpote definita in Florentino sess. ultima, ubi dicitur: *Animas a corporibus exeuntes & purgatas, in talem mox recipi, & intueri ipsum Deum Unum & Trinum sicuti est.* Eamdem veritatem prius definierat Benedictus XII. in qualdam Extravaganti quæ incipit, *Benedictus Deus*, ut refertur in Directorio Inquisitorum, part. 2.

3 Colligitur etiam ex Scriptura; nam ad Philipp. 1. Apostolus ait: *Desiderium habens dissolvi & esse cum Christo*: inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset visurus Deum statim post mortem. Item 2. ad Corinth. 5. dicitur, *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*: Ergo relicto corpore non ambulamus per fidem, sed per speciem, videndo claræ divinam essentiam. Unde Apocal. 7. videntur Justi amicti stolis albis, quod præmium illorum denotat. Et Lucæ 23. Christus dixit ad latronem: *Hodie mecum eris in paradiso*: quod non potuit intelligi de paradiso terrestri, ut quidam explicant; cum Christus ex die in paradiso terrestri non fuerit, sed in lymbo, qui paradisus dicitur; quia ibi latroni & SS. Patribus communicata fuit beatitudo, & visio divinæ essentiæ; nam ut ait August. Ep. 57. *Generale paradisi nomen est, ubi feliciter vivitur.*

4 Favent etiam SS. Patres: nam D. Gregorius super Ps. 4. pœnitentialem, ait: *Beatitudo & animabus Sanctorum ante resurrectionem tribuitur, & corporibus alibi eisdem post judicium*; & id probat late 14. dialog. cap. 25. Item D. Chrysostomus hom. 32. in Epist. ad Roman. dicit: *Paulo animam versari in summo cæli, & prope Regis solium, ubi Cherubim & Seraphim volitant.* Fulgentius serm. de S. Stephano: *Hodie* (inquit) *miles de tabernaculo corporis exiens, triumphator migravit ad cælum.* Item: *Stephanus hodie stola immortalitatis est indutus.* Unde Ecclesia diem mortis Sanctorum appellat natalem ipsorum: quia nimirum quemadmodum per nativitatem corporalem nascuntur mundo, ita per transitum ex mundo nascuntur cælo: *Natalem Sanctorum* (inquit Chrysologus) *cum auditis, nolite putare illum diei quo nascuntur in terram de carne, sed de terra in cælum, de labore ad requiem, de cruciatibus ad delicias, non fluxas, sed fortes, & stabiles, & æternas.* Et Emissenus homil. de natali S. Genesii: „ Beatorum Martyrum passiones, natales vocamus dies, quando eos martyrii, vitæ & gloriæ „ fides dum ingerit morti, genuit æternitati, & perpetua „ gaudia brevi dolore parturit. Merito plane dicendi natales dies, per quos qui nati fuerant in hanc fragilitatis „ humanæ miseriam, subito nascuntur in gloriam, vitæ perennis initium de mortis fine sumentes. Etenim si istos „ dies natales vocamus, quibus in hanc lucem in delictis „ & doloribus nascimur ad dolores, quibus hunc mundum fletu infantiæ vagientes ingredimur; justius isti celebrantur natales, quibus Sancti ex corruptibili in novam illam „ futuri sæculi veniunt claritatem, & filii hominum in adoptionem divinæ paternitatis ascendunt, & consortes paulo „ ante mortalium, subito cives incipiant esse Angelorum."

5 Varia etiam rationibus seu congruentiis probant aliqui nostram conclusionem: puta quia beatitudo, seu clara Dei visio, cum non fiat per aliquam speciem a phantasmatibus eductam, non dependet a corpore; unde non est ratio cur differatur usque ad resumptionem corporum; maxime quia ea dilatio præmii valde esset afflictiva animas purgatas. Addunt quod, cum beatitudo debeatur homini ut corona & merces, tantum post finitam pugnam, & laborem expletum dari debet, juxta illud Levitici 19. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane.* Confirmant exemplo Angelorum, qui statim via statim acceperunt præmium; & multorum hominum, quibus statim datur pœna æterna post mortem: Deus autem pronior est, inquiunt, ad misserendum & præmiandum, quam ad puniendum.

Verum hæ rationes parum urgent. Ad primam enim 6 facile responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis cum anima separata; sed quia ante judicium generale, & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari: vel certe quia Deus ipse ita voluit ac disposuit, propter occultos fines suæ providentiæ. Alia vero patiuntur instantiam in animabus justorum, qui ante adventum Christi decesserunt: illæ enim, quamvis perfecte purgatæ, statim post separationem a corpore non viderunt divinam essentiam, immo per multa sæcula earum beatitudo & merces fuit dilata, cælo adhuc clauso, ob culpam originalem.

Quare existimo aliam hujus rei, utpote a sola Dei vo- 7
luntate pendentis, non debere assignari rationem, præter eam quam tradit D. Thom. 3. p. q. 49. art. 5. & 4. ubi ait, quod *Christus sua passione mortis nobis introitum regni cælestis, & impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cælestis introduxit. Et ideo dicitur quod ascendit patulens iter ante eos.* Unde licet ante passionem Christi, ejusque in cælum ascensionem, nullus quantumcumque justus regnum cæleste intrare posset; attamen in lege gratiæ, animæ justorum, cum primum sunt perfecte purgatæ, statim consequuntur beatitudinem, post decessum a corpore. *Et hoc* (inquit Sanctus Doctor ibidem in corp. art. 1.) *figuratur Num. 35. ubi dicitur quod homicida meretur illi (scilicet in civitate refugii) donec sacerdos magnus, qui eleo sancto unctus est, moriatur, quo mortuo, poterit in domum suam redire.* Quare Apostolus ad Hebr. 9. postquam dixit, quod olim in sancta sanctorum non poterant ingredi sacerdotes, nec populus, subdit: *Hoc significante Spiritu Sancto nondum perfectam esse sanctorum viam adhuc priori tabernaculo habente statum:* id est, per hoc Spiritus Sanctus declarare intendebat, toto tempore veteris testamenti non fuisse apertam viam ad cælum; ideoque etiam justissimos quosque ad inferos descendisse: At postquam Christus pertupit velum templi, cessaverunt figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad cæleste tabernaculum, & calorum janua per passionem Christi nobis aperta est. Unde Leo Papa serm. 1. de Ascensione: *Christi ascensio* (inquit) *nostra provectio est, & quo præcesse gloria capitis, eo spes vocatur & corporis: hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam cælorum in Christo superna penetravimus, ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam.* Item D. Joannes Apocal. 21. dicit cælestem Jerusalem habere portas duodecim, & subdit: *Ab Oriente porta tres, & ab Aquilone porta tres; & ab Austro porta tres, & ab Occasu porta tres:* per hoc innuens, modo post Christi passionem & ascensionem, undequaque patere aditum in cælum; omneque impedimentum penitus esse sublatum; ac proinde que justorum animas, cum primum a peccatis perfecte purgatæ sunt, confestim beatitudinem, & clara Dei visione perfrui, non expectata resurrectione, vel die judicii.

§. II.

Solvuntur objectiones.

COntra hanc conclusionem primo objici possunt plura 8
Scripturæ testimonia, quibus significari videtur, præmium beatitudinis, & visionem Dei reservari in diem judicii. Matthæi namque 20. dicitur omnibus simul operariis redditum fuisse mercedem, *cum vero factum esset*, hoc est in fine mundi. Et cap. 25. cum describitur judicium universale, dicitur: *Venite ad possessionem æternam, justi autem in vitam æternam.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die*, extremi scilicet judicii. Et ad Hebr. 11. inquit de Sanctis: *Non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummentur.* Item 1. Joann. 3. dicitur: *Cum apparuerit* (nempe Christus in die judicii) *similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est.* Denique Apocal. 6. dicit idem Apostolus: *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei; & dictum est illis, ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum*, idest: ut expectent tempus resurrectionis, & generalis judicii, in quo, completo numero electorum, omnes simul recipient mercedem & beatitudinem.

Verumtamen hæc parum urgent; nam quoad tria prima 9
loca, si intelligantur de die judicii generalis dicendum est, tunc

tunc præmium meritorum cum publico honore, ac solemni pompa, & manifestatione omnium bonorum operum, justis esse conferendum: vel tunc nova, & publica sententia, non solum animæ, sed etiam toti homini reddendum esse. Dixi, si intelligantur de die judicii generalis, quia in primo loco ly *ad vesperam* denotat finem vitæ cujuslibet, ut ait Glossa interlinearis. Item cum Apostolus ait, quod Deus justus judex reddet ipsi coronam justitiæ *in illa die*, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo præmiserat: *Tempus resolutionis meæ instat.* Quartus locus facilis est: nam vel loquitur Apostolus de præmio completo per resurrectionem, vel intendit Sanctos veteris Testamenti non intrasse cælum sine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, sed aliquibus. Testimonium vero primum ex Joanne plene caret difficultate: nam ly *cum apparuerit*, non significat, cum Christus venerit ad judicandum (neque enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos) sed intelligitur de Deo secundum se, ut sit sensus: *quando se nobis per visionem ostenderit.* Quod si aliquis hæc verba ad Christum in secundo adventu referat, Glossa interlinearis ait, tunc nos futuros ei similes, id est *secundum corpus immortales*, quia videbimus eum sicuti est: nam ex gloria animæ redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui est ex Apocalypsi, communiter explicatur de desiderio unionis ad corpus, quod habent animæ Sanctorum; illud enim non complebitur, nisi in die resurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipsas gloria essentiali frui in cælis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: *Data sunt illis singula stola alba*: nam ut explicant Sancti Patres, per stolam illam intelligitur gloria & beatitudo essentialis.

10 Secundo, objici possunt plura SS. Patrum testimonia, in quibus aperte dicitur Sanctorum beatitudinem usque ad tempus resurrectionis esse differendam.

Verum, vel hæc explicari possunt de adæquata beatitudine corporis & animæ; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuisse, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Ecclesia definita; tunc vero nou dicere de hoc dubitare, ob definitionem Concilii Florentini, & Benedicti XII. supra adductas.

Tertio, objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui iste Ocham in opere sex dierum, & Gersone in serm. de Paschate, dicitur definisse contrarium.

Sed respondetur, verum quidem esse, illum fuisse valde propensum in hanc sententiam, eamque persuadere studuisse: non tamen ut Pontificem definivisse, sed, ut ait Benedictus XII. in sua Extravaganti, speciali Dei providentia raptum fuisse, antequam aliquid definiret. Nec credendum est Ochamo, quippe qui Joanni XXII. fuit infensissimus, utpote ab eo excommunicatus.

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo semel adepta posse amitti?

11 FErtur communiter error Origenis, negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam vicissitudinem felicitatis & miseriæ: licet aliqui eum excusare nitantur, dicentes hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis fuisse insertum, fed immerito, quia tum D. Thom. hic art. 2. & 4. contra gent. cap. 62. tum etiam D. August. lib. 21. de civit. cap. 17. & libro de hæresibus hæresi 43. & Hieronymus in Epistola ad Avitum, immo & sexta Synodus generalis actione 11. in Epistola Sophronii, approbata actione 13. hunc errorem Origeni tribuunt.

Porro contra illum militant plura Scripturæ testimonia, quibus asseritur beatitudinem Sanctorum perpetuo duraturam: præsertim illud Matth. 25. quod adducit S. Thom. *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Et Joann. 22. Christus dicebat Apostolis: *Gaudium vestrum nemo tollet a vobis.* Item 1. Petri 2. beatitudo vocatur hæreditas *incorruptibilis, incontaminata, & immarcescibilis.* Et cap. 5. *immarcescibilis gloriæ corona.* Denique in Fidei symbolo profitemur nos expectare vitam æternam.

12 De fide ergo certum est, beatitudinem Sanctorum fore perpetuam & nunquam desituram. Sed dubitant ac disputant Theologi, an hoc ei conveniat ab intrinseco, & ex natura rei, vel solum ab extrinseco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuo conservantis? Scotus enim & Durandus in 4. dist. 49. q. 6. docent illam sola Dei voluntate, & non ab intrinseco esse perpetuam. Idem videtur sentire Vasquez hic disp. 23. cap. 2. ubi ait eodem modo philosophandum esse de visione beatifica & lumine gloriæ, sicut de Angelis: unde sicut Angeli, in ejus sententia, non sunt incorruptibiles ex natura sua, seu solum ab extrinseca Dei providentia illos conservante: ita & lumen gloriæ, ac visio beatifica. Alii dicunt beatitudinem posse dupliciter considerari, scilicet in ratione beatitudinis, & boni perfecti ac plene satistivi, & in ratione visionis & operationis: & primo modo esse ab intrinseco insuperabilem & incorruptibilem, non autem secundo modo. Ita

Curiel hic art. 4. dubio unico. Thomistæ vero asserunt perpetuitatem ab intrinseco convenire beatitudini, tam ut est visio Dei, quam ut est perfecta beatitudo: sic Cajetanus, Conradus, Martinez, Alvarez, Suarez, & alii.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Visionem beatam, tam ut beatitudo, 13
quam ut visio est, ab intrinseco esse incorruptibilem. Ita D. Thom. hic art. 4. ubi docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur post hanc vitam, & ex ipsa communi ratione beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in speciali, quæ in clara Dei visione consistit, habere quod non possit deficere: unde in resp. ad 1. ait per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis, transcendentis omnem mutationem; & 1. p. qu. 10. art. 3. inter entia natura sua immutabilia & æterna ponit visionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam; & art. 5. ad 1. asserit illam visionem non mensurari tempore, vel ævo, sed æternitate participata: Idem habet in 2. dist. 2. quæst. 1. artic. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 62.

Probatur ergo prima pars conclusionis prima ratione 14
D. Thomæ hic art. 4. Beatitudo, cum sit bonum sufficiens & perfectum, ab intrinseco & ex propria ratione habet quod desiderium hominis quietet, & omne malum excludat; Sed neutrum præstaret, si non esset ab intrinseco inamissibilis & incorruptibilis: Ergo inamissibilitas & incorruptibilitas ab intrinseco illi convenit. Major patet, Minor quoad utramque partem suadetur. Nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, est perpetuitas boni quod possidet; unde maxime anxiaretur, si existimaret tale bonum non fore perpetuum: Ergo si beatitudo non esset perpetua & incorruptibilis ab intrinseco, nec perfecte satiaret hominis appetitum, nec omnem miseriam & anxietatem excluderet. Unde Augustinus: *Nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.*

Dices, sufficere ad hoc ut beatus quietetur, & omnis 15
anxietas ab eo tollatur, quod Deus decreverit illi beatitudinem perpetuo conservare, & hoc illi innotescat.

Verum hæc solutio ex non penetrata rationis efficacia procedit; unde sic eam explico, & datam solutionem everto. De ratione formæ in qua beatitudo essentialiter consistit, est quod vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem excludat, ut disput. 3. art. 1. fuse ostendimus: Atqui perpetuitas seu inamissibilitas beatitudinis exigitur ad tollendam anxietatem beati, & illius appetitum quietandum: Ergo illa debita est formali beatitudini, eique ab intrinseco (id est vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur) & non solum ab extrinseco, & ex gratuita Dei voluntate, debet competere.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod clara Dei 16
visio, non solum in ratione beatitudinis, sed etiam in ratione visionis Dei, est incorruptibilis ab intrinseco, secunda ratione D. Thomæ suadetur. Visio Dei, neque ex voluntate ipsius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinseco impediente cessare potest: Ergo ex propria ratione habet, quod sit perpetua, & duret in æternum, subindeque quod ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis. Consequentia patet a sufficienti enumeratione: nihil enim aliud assignari potest, ex quo visio Dei possit cessare. Antecedens vero probatur, quantum ad singulas partes. Et primo, quod visio Dei ex voluntate ipsius videntis cessare nequeat, sic ostenditur: Omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, & quæritur aliud sufficientius loco ejus, aut habet aliquod incommodum annexum, propter quod in fastidium venit: Sed visio Dei est bonum plene sufficiens, cum enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis, & omnis ejus desideria explet, ut disp. 3. in digressione de visione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum prorsus habet incommodum annexum, ratione cujus possit causare fastidium; immo potius, ut ibidem ostendimus, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorii in moralibus: *Cum ad fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul & satietas; sed longe aberit a siti necessitas, longe a satietate fastidium; quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus:* Ergo visio ex voluntate ipsius beati cessare nequit.

Deinde, quod ex parte Dei non possit desinere, saltem de 17
potentia ordinaria, probat D. Thomas: quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest a Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa: Sed nulla culpa reperiri potest in eo qui fruitur clara Dei visione; cum ad illam ex necessitate sequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis, ut supra vidimus, disp. 4. art. 4. Ergo nec ex parte Dei provenire potest cessatio beatificæ visionis. Tandem, quod a causa extrinseca impediri nequeat, patet:

quia visio, qua homo unitur Deo, est superior actione omnis causæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertingere potest.

18 Simili ratione utitur S. Doctor 3. contra Gentes c. 62. ubi sic discurrit: *Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi; sicut cum aliquis moritur, vel excæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur: aut erit, quia non vult amplius videre; sicut cum aliquis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia objectum subtrahitur ... Substantia autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem & recipientis & dantis: neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percepit in illa visione esse suam ultimam felicitatem; sicut non potest velle non esse felix: neque etiam videre desinet per subtractionem objecti; quia objectum illud quod est Deus, semper, eodem modo se habet, nec elongatur a nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso: impossibile igitur est, quod visio illa Dei, qua beatos facit, unquam deficiat.*

19 Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit S. Thom. 1. part. quæst. 50. artic. 5. ad 3. *Non dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet:* Sed visio beatifica, quamvis a Deo destrui possit, non tamen habet in se aliquod principium corruptionis: Ergo non est, nec dici debet corruptibilis, sed incorruptibilis ab intrinseco, etiam per respectum ad Deum. Major constat, tum ex Aristotele, & D. Thoma, & ex consensu omnium Sapientium, a quibus petendæ sunt rerum definitiones, & non pro libito confingendæ: tum inductione, nam cæli, Angeli, animæ rationales, sunt & dicuntur incorruptibilia: quia licet per absolutam Dei potentiam, & suspensionem divini concursus conservativi, possint destrui, & desinere esse, non habent tamen in seipsis aliquod principium corruptionis, seu aliquam potentiam ad non esse, qua exigant aliquando suspensionem concursus, quo Deus illa conservativo esse. Item lapis dici non potest natura sua mobilis sursum, etiam respectu Dei, quia licet Deus possit movere lapidem sursum, caret tamen principio intrinseco ad locum sursum inclinante. Denique, licet Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conservare possit; quia tamen in se habent principium intrinsecum corruptionis; materiam scilicet non tritatam forma illorum, non possunt dici incorruptibilia: ergo ex opposito, ut aliquid sit & dicatur corruptibile, non sufficit quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed requiritur necessario quod in seipso aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem suadetur: Nam in illa visione subjectum est incorruptibile, & lumen a nullo alio pendet nisi a Deo; neque visio pendet nisi ab intellectu & lumine, quæ perpetua sunt, & necessario operantur in illo statu, illisque debetur concursus divinus accommodatus: quod si loquamur de causa morali corruptionis, quæ solum potest esse peccatum, etiam visio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla potest hic cogitari causa intrinseca corruptionis.

20 Dices ex Curiele ubi supra: ad hoc ut visio beata possit dici ab intrinseco corruptibilis, sufficere quod in intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, sit potentia ad non esse visionis, & quod illi nec lumen nec visio debeantur.

Sed contra: In intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, non datur potentia naturalis, sed tantum obedientialis ad non esse visionis: At hæc non sufficit ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis; alioquin Angeli, cæli, anima rationalis, & unio hypostatica, possent dici ab intrinseco corruptibilia, cum in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui & annihilari: Ergo ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis, non sufficit quod in intellectu beati sit potentia ad non esse visionis. Item unio hypostatica est naturæ humanæ indebita; & tamen est ab intrinseco indissolubilis & incorruptibilis, unde mensuratur æternitate participata, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod lumen gloriæ & visio beatifica non sint intellectui beati connaturaliter debita, non recte colligitur visionem beatam non esse ab intrinseco corruptibilem, & inamissibilem.

21 Tertio probari potest eadem pars: Forma perfecte complens & satians appetitum subjecti, est ex natura sua incorruptibilis & inamissibilis: Sed visio beatifica totaliter satiat appetitum beati: Ergo ex natura sua incorruptibilis est. Major patet in forma cælorum, quæ dicitur ab intrinseco incorruptibilis, quia perfecte satiat appetitum materiæ, nec finit eam appetere aliquam formam ipsi contrariam: Unde probatur Minor: Illa forma totaliter satiat appetitum subjecti, quæ facit ut subjectum non possit aliquid aliud appetere sibi oppositum. Sed visio beata hoc præstat, facit enim ut proprium subjectum appetere nequeat cessationem visionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur visioni) quatenus facit ut non possit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter satiat appetitum beati.

Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per subsistentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfecte satiatur; quocirca compositum, ex illa & Verbi subsistentia resultans, incorruptibile est: Ergo si visio beatifica satiet intellectus appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppositam; & consequenter compositum resultans ex visione & intellectu, incorruptibile erit. 22

Confirmatur amplius: Forma quæ caret contrario, ab intrinseco incorruptibilis est: Sed visio beatifica caret contrario, error enim, qui solus videtur illi opponi, ei proprie non contrariatur; quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere; illa quippe visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod prius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Ad rationem beatitudinis non est necessarium ponere illam incorruptibilem ex natura sua, sed sufficit quod ex Dei dono & conservatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntarie ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Consequentia est bona. Antecedens probatur: quia ut beatus sit perfecte felix, & non sit auxius de suo statu, sufficit quod Deus statuerit conservare beatitudinem ejus, & hoc sit illi notum. 23

Huic objectioni solutio patet ex dictis in probatione 24 primæ partis conclusionis, negandum scilicet esse Antecedens: nam cum de essentia beatitudinis sit, quod vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet omnem appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem ab eo excludat, non esset vera beatitudo si ex se & ab intrinseco non haberet securum reddere beatum de perpetuitate sui status: hoc autem præstare non potest, nisi ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis; adeoque non sufficit extrinsecum Dei decretum, quo statuit perpetuo conservare Sanctorum beatitudinem, sed insuper requiritur quod ipsa beatitudo ratione sui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis sibi debitæ, exigat perpetuo durare & conservari a Deo.

Objicies secundo: Beatitudo habet potentiam intrinsecam 25 ut a Deo destruatur: Ergo est corruptibilis ab intrinseco, saltem per respectum ad Deum. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur: Visio beata est destructilis a Deo suspendente concursum. At non est destructilis per solam denominationem extrinsecam a potentia Dei: Ergo est destructilis per potentiam intrinsecam. Probatur Minor. Si solum esset destructilis per denominationem extrinsecam a potentia Dei, hæc causalis esset vera, ideo est destructilis, quia Deus potest eam destruere: At rursus hæc est vera: Deus potest illam destruere, quia destructilis est: Ergo de primo ad ultimum, ideo posset Deus destruere visionem, quia posset: quod est circulus vitiosus, quem D. Th. 1. p. q. 25 art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentiæ.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Beatitudo habet 26 potentiam intrinsecam ut destruatur a Deo, physicam, nego Antecedens: Logicam & obedientialem, consistentem in non repugnantia ut destruatur a Deo operante supra leges communes, & contra peculiarem ipsius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinseco corruptibile, per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis ut ab illo destruatur, ut supra ostensum est, sed exigitur potentia physica inclinata secundario ad non esse: ideo enim homo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsionem animæ, & non esse hominis.

Objicies tertio contra secundam partem conclusionis: For- 27 ma recepta in subjecto non connaturali sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter & corruptibiliter, ut patet in calore, qui in subjecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eo quod aqua sit subjectum extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut subjecto extraneo, non vero connaturali: cum lumen gloriæ, a quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico.

Confirmatur: Gratia sanctificans est qualitas corrupti- 28 bilis, ut experientia constat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multo magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet Consequentia: tum quia gratia sanctificans est nobilior forma in ordine supernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut essentia ad proprietatem: non potest autem proprietas esse incorruptibilior, quam natura a qua dimanat.

Ad

29 Ad objectionem respondeo, Majorem esse veram, quando forma ex se non habet quod sit incorruptibilis, sed ex conditione subjecti; tunc enim si recipitur in subjecto extraneo, est in eo corruptibiliter & amissibiliter; secus vero, quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, & perfecte participata a subjecto extraneo, tunc enim non solum non participat corruptibilitatem subjecti, sed insuper illud trahit & elevat ad suam incorruptibilitatem. Patet hoc in subsistentia divina, quæ quia ex se est incorruptibilis & æterna, etiam communicata subjecto extraneo, scilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad suam perpetuitatem: unde Christus naturam semel assumptam numquam dimisit, etiam dissoluta unione illius naturæ per mortem. Ceterum visio beata ex se & ex natura sua incorruptibilis est: tum quia est participatio visionis Dei, & mensuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina essentia, in ratione speciei unita, & propria natura sunt incorruptibilia; & sic visio quamvis recepta in subjecto extraneo (intellectu scilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem seu mutabilitatem illius, sed potius illud trahit & elevat ad esse omnino immutabile & incorruptibile: adeoque licet anima vel intellectus secundum se mensurentur ævo, ut tamen subjiciuntur lumini gloriæ, & visioni beatæ, æternitate participata mensurantur, & omnino invariabiliter se habent. Dixi autem, quando forma ex se incorruptibilis est, & perfecte participata a subjecto: quia si participatur imperfecte (ut gratia & caritas viæ, ratione cognitionis obscuræ fidei per quam regulantur) etiamsi ex natura sua sit incorruptibilis, nihilominus potest de facto corrumpi ex defectu subjecti, quia tunc non trahit subjectum ad suam perfectionem, sed potius trahitur ab illo ad suam imperfectionem.

30 Ex quo patet responsio ad confirmationem: licet enim gratia sanctificans de se postulet perpetuitatem, & illam secum afferat, si sit in statu perfecto & connaturali, uti est in patria, ubi clara Dei cognitione regulatur: in via tamen potest aliqua ratione corrumpi seu amitti, quia est in statu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obscuram: adhuc tamen in illo non est physice corruptibilis intrinsece, quia non habet aliquod physicum principium corruptionis, sed tantum morale, quod est peccatum.

31 Ex his solutum manet præcipuum Curielis fundamentum, quod potest sic breviter proponi. Principium proximum visionis beatificæ non petit ab intrinseco perpetuo conservari: Ergo illa non est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibilis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum visionis beatæ est intellectus, ut illustratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conservatio ratione subjecti, cum lumen gloriæ sit illi indebitum; nec ratione luminis, quia cum accidentis esse sit inesse subjecto, ex parte subjecti dijudicandum ac metiendum est an accidenti debita vel indebita sit conservatio, sicut ex parte subjecti judicamus ac metimur an accidens naturale sit vel supernaturale: Ergo principium proximum visionis beatificæ non petit ab intrinseco perpetuo conservari.

32 Huic, inquam, argumento patet solutio ex jam dictis, negandum scilicet esse Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda est Minor, pro secunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licet verum sit accidens quod subordinatur subjecto, debere mensurari quoad debitum conservationis, penes subjecti exigentiam; non tamen est verum, quando accidens sibi subordinat subjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem est discrimen inter gratiam viæ, & lumen beatificum, quod gratia viæ libero hominis arbitrio quoad sui conservationem subjicitur, ita ut illam pro arbitrii libertate possit abjicere: lumen autem beatificum non subjicitur intellectui creato, sed illum sibi subjicit ac subordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea exposuimus; ideoque an sit debitum perpetuo conservari, non ex subjecti exigentia, sed ex propria hujus luminis gloriosi natura, dijudicandum & metiendum est. Unde est disparitas quantum ad hoc inter supernaturalem accidentis, & debitum conservationis illius in subjecto, cum enim supernaturalitas sumatur ex excessu & elevatione formæ supra naturam & exigentiam subjecti in quo recipitur, ex parte subjecti metimur an accidens naturale vel supernaturale sit: e contra vero cum debitum conservationis reguletur penes immutabilitatem formæ conservandæ, non penes exigentiam subjecti, sed penes propriam naturam ipsius formæ metiendum est; præsertim quando talis forma est in suo statu perfecto & connaturali, ut contingit in proposito.

Objicies ultimo: Visio communicata Paulo in raptu 33 fuit ejusdem speciei cum visione Beatorum: At illa non petebat ab intrinseco perpetuo conservari: Ergo nec visio beatorum id exposcit. Major videtur certa, Minor vero probatur primo. Actio non potest excedere durationem principii a quo essentialiter pendet: At principium, scilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari, cum fuerit facile transiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruscationis transeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus visio. Secundo eadem Minor suadetur; quia alias non solum fuisset miraculosum, quod Paulus manens viator viderit divinam essentiam, sed etiam quod illius visio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula absque necessitate: Ergo visio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari.

Huic argumento respondent aliqui, negando Majorem: 34 existimant enim visionem communicatam Paulo in raptu, & visionem patriæ quam Beati eliciunt, esse diversæ speciei, quia prima ex natura sua fuit transiens, & non processit a lumine gloriæ, sed a solo auxilio; altera vero est permanens, & a lumine gloriæ procedens. Sententia tamen quæ docet utramque visionem esse ejusdem speciei, solumque differre accidentaliter & ex parte subjecti, verior & probabilior est: tum quia utraque respicit idem objectum formale, nimirum ellentiam divinam clare cognitam: tum etiam quia qualitates facile mobiles, & difficile mobiles ex parte subjecti, non differunt specie & essentialiter, juxta D. Thomam infra qu. 49. art. 2. ad 3.

Melius ergo respondetur, concessa Majori, negando Mi- 35 norem: visio enim Pauli ex se & ex natura sua erat perpetua, & exigebat ab intrinseco perpetuo conservari; sed ex dispensatione Dei & per miraculum non duravit de facto: sicut Cælum, vel Angelus, quæ ab intrinseco incorruptibilia sunt, & exigunt perpetuo conservari, de potentia absolata possunt desinere esse. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licet tale lumen habuerit modum dispositionis transeuntis, fuit tamen habitus quoad substantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet solum quantum ad modum essendi intrinsecæ, non vero quantum ad substantiam seu rationem specificam. Ad secundam probationem, concessa Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula sunt inter se subordinata, & unum includitur in alio, aut sequntur ex illo: quia scilicet eo ipso quod viatori communicatur clara Dei visio, non nisi ad tempus debet communicari, præter quam Christo: qui fuit viator & comprehensor: vel si sunt duo miracula non subordinata, multiplicantur cum urgenti necessitate, orta ex natura visionis, ut satis ostendi.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE ACTIBUS HUMANIS.

Expedito tractatu de beatitudine, incipit D. Thomas agere de actibus humanis; quippe qui sunt potissima media, quibus hæc beatitudo acquiritur, & ut ait D. Bernardus ad cleric. cap. 15. *Semina æternitatis:* sicut enim arbor & fructus virtualiter continentur in semine: ita & vita æterna in bonis operibus: unde Apostolus 2. ad Corinthios 9. *Qui parce seminat, parce & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Verum quia prima & generalis conditio actuum humanorum est, ut a voluntate procedant, unde voluntarii nominantur: priusquam S. Doctor de ipsis actibus humanis in particulari, eorumque principiis differat, agit qu. 6. de voluntario, & involuntario. Sit ergo

DISPUTATIO PRIMA.

De Voluntario & Involuntario.

Ad quæst. 6. D. Thomæ.

CUm eadem sit contrariorum doctrina, in hac disputatione primo agemus de voluntario, secundo de involuntario, tertio de mixto ex utroque.

ARTI-

quia visio, qua homo unitur Deo, est superior actione omnis causæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertingere potest.

18 Simili ratione utitur S. Doctor 3. contra Gentes c. 62. ubi sic discurrit: *Si aliquis videre desinat quod primo videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi; sicut cum aliquis moritur, vel excæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur: aut erit, quia non vult amplius videre; sicut cum aliquis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia objectum subtrahitur ... Substantia autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem & recipientis & dantis: neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percepit in illa visione esse suam ultimam felicitatem; sicut non potest velle non esse felix: neque etiam videre desinet per subtractionem objecti; quia objectum illud quod est Deus, semper, eodem modo se habet, nec elongatur a nobis, nisi in quantum nos elongamur ab ipso: impossibile igitur est, quod visio illa Dei, qua beatos facit, unquam deficiat.*

19 Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit S. Thom. 1. part. quæst. 50. artic. 5. ad 3. *Non dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet:* Sed visio beatifica, quamvis a Deo destrui possit, non tamen habet in se aliquod principium corruptionis: Ergo non est, nec dici debet corruptibilis, sed incorruptibilis ab intrinseco, etiam per respectum ad Deum. Major constat, tum ex Aristotele, & D. Thoma, & ex consensu omnium Sapientium, a quibus petendæ sunt rerum definitiones, & non pro libito confingendæ: tum inductione, nam cæli, Angeli, animæ rationales, sunt & dicuntur incorruptibilia: quia licet per absolutam Dei potentiam, & suspensionem divini concursus conservativi, possint destrui, & desinere esse, non habent tamen in seipsis aliquod principium corruptionis, seu aliquam potentiam ad non esse, qua exigant aliquando suspensionem concursus, quo Deus illa conservativo esse. Item lapis dici non potest natura sua mobilis sursum, etiam respectu Dei, quia licet Deus possit movere lapidem sursum, caret tamen principio intrinseco ad locum sursum inclinante. Denique, licet Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conservare possit; quia tamen in se habent principium intrinsecum corruptionis; materiam scilicet non tritatam forma illorum, non possunt dici incorruptibilia: ergo ex opposito, ut aliquid sit & dicatur corruptibile, non sufficit quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed requiritur necessario quod in seipso aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem suadetur: Nam in illa visione subjectum est incorruptibile, & lumen a nullo alio pendet nisi a Deo; neque visio pendet nisi ab intellectu & lumine, quæ perpetua sunt, & necessario operantur in illo statu, illisque debetur concursus divinus accommodatus: quod si loquamur de causa morali corruptionis, quæ solum potest esse peccatum, etiam visio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla potest hic cogitari causa intrinseca corruptionis.

20 Dices ex Curiele ubi supra: ad hoc ut visio beata possit dici ab intrinseco corruptibilis, sufficere quod in intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, sit potentia ad non esse visionis, & quod illi nec lumen nec visio debeantur.

Sed contra: In intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, non datur potentia naturalis, sed tantum obedientialis ad non esse visionis: At hæc non sufficit ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis; alioquin Angeli, cæli, anima rationalis, & unio hypostatica, possent dici ab intrinseco corruptibilia, cum in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui & annihilari: Ergo ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis, non sufficit quod in intellectu beati sit potentia ad non esse visionis. Item unio hypostatica est naturæ humanæ indebita; & tamen est ab intrinseco indissolubilis & incorruptibilis, unde mensuratur æternitate participata, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod lumen gloriæ & visio beatifica non sint intellectui beati connaturaliter debita, non recte colligitur visionem beatam non esse ab intrinseco corruptibilem, & inamissibilem.

21 Tertio probari potest eadem pars: Forma perfecte complens & satians appetitum subjecti, est ex natura sua incorruptibilis & inamissibilis: Sed visio beatifica totaliter satiat appetitum beati: Ergo ex natura sua incorruptibilis est. Major patet in forma cælorum, quæ dicitur ab intrinseco incorruptibilis, quia perfecte satiat appetitum materiæ, nec finit eam appetere aliquam formam ipsi contrariam: Unde probatur Minor: Illa forma totaliter satiat appetitum subjecti, quæ facit ut subjectum non possit aliquid aliud appetere sibi oppositum. Sed visio beata hoc præstat, facit enim ut proprium subjectum appetere nequeat cessationem visionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur visioni) quatenus facit ut non possit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter satiat appetitum beati.

Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per subsistentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfecte satiatur; quocirca compositum, ex illa & Verbi subsistentia resultans, incorruptibile est: Ergo si visio beatifica satiet intellectus appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppositam; & consequenter compositum resultans ex visione & intellectu, incorruptibile erit. 22

Confirmatur amplius: Forma quæ caret contrario, ab intrinseco incorruptibilis est: Sed visio beatifica caret contrario, error enim, qui solus videtur illi opponi, ei proprie non contrariatur; quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuo se expellere; illa quippe visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod prius.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: Ad rationem beatitudinis non est necessarium ponere illam incorruptibilem ex natura sua, sed sufficit quod ex Dei dono & conservatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntarie ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Consequentia est bona. Antecedens probatur: quia ut beatus sit perfecte felix, & non sit auxius de suo statu, sufficit quod Deus statuerit conservare beatitudinem ejus, & hoc sit illi notum. 23

Huic objectioni solutio patet ex dictis in probatione 24 primæ partis conclusionis, negandum scilicet esse Antecedens: nam cum de essentia beatitudinis sit, quod vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet omnem appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem ab eo excludat, non esset vera beatitudo si ex se & ab intrinseco non haberet securum reddere beatum de perpetuitate sui status: hoc autem præstare non potest, nisi ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis; adeoque non sufficit extrinsecum Dei decretum, quo statuit perpetuo conservare Sanctorum beatitudinem, sed insuper requiritur quod ipsa beatitudo ratione sui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis sibi debitæ, exigat perpetuo durare & conservari a Deo.

Objicies secundo: Beatitudo habet potentiam intrinsecam 25 ut a Deo destruatur: Ergo est corruptibilis ab intrinseco, saltem per respectum ad Deum. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur: Visio beata est destructilis a Deo suspendente concursum. At non est destructilis per solam denominationem extrinsecam a potentia Dei: Ergo est destructilis per potentiam intrinsecam. Probatur Minor. Si solum esset destructilis per denominationem extrinsecam a potentia Dei, hæc causalis esset vera, ideo est destructilis, quia Deus potest eam destruere: At rursus hæc est vera: Deus potest illam destruere, quia destructilis est: Ergo de primo ad ultimum, ideo posset Deus destruere visionem, quia posset: quod est circulus vitiosus, quem D. Th. 1. p. q. 25 art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentiæ.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Beatitudo habet 26 potentiam intrinsecam ut destruatur a Deo, physicam, nego Antecedens: Logicam & obedientialem, consistentem in non repugnantia ut destruatur a Deo operante supra leges communes, & contra peculiarem ipsius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinseco corruptibile, per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis ut ab illo destruatur, ut supra ostensum est, sed exigitur potentia physica inclinata secundario ad non esse: ideo enim homo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsionem animæ, & non esse hominis.

Objicies tertio contra secundam partem conclusionis: For- 27 ma recepta in subjecto non connaturali sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter & corruptibiliter, ut patet in calore, qui in subjecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eo quod aqua sit subjectum extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut subjecto extraneo, non vero connaturali: cum lumen gloriæ, a quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico.

Confirmatur: Gratia sanctificans est qualitas corrupti- 28 bilis, ut experientia constat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multo magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet Consequentia: tum quia gratia sanctificans est nobilior forma in ordine supernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut essentia ad proprietatem: non potest autem proprietas esse incorruptibilior, quam natura a qua dimanat.

Ad

29 Ad objectionem respondeo, Majorem esse veram, quando forma ex se non habet quod sit incorruptibilis, sed ex conditione subjecti; tunc enim si recipitur in subjecto extraneo, est in eo corruptibiliter & amissibiliter; secus vero, quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, & perfecte participata a subjecto extraneo, tunc enim non solum non participat corruptibilitatem subjecti, sed insuper illud trahit & elevat ad suam incorruptibilitatem. Patet hoc in subsistentia divina, quæ quia ex se est incorruptibilis & æterna, etiam communicata subjecto extraneo, scilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad suam perpetuitatem: unde Christus naturam semel assumptam numquam dimisit, etiam dissoluta unione illius naturæ per mortem. Ceterum visio beata ex se & ex natura sua incorruptibilis est: tum quia est participatio visionis Dei, & mensuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina essentia, in ratione speciei unita, & propria natura sunt incorruptibilia; & sic visio quamvis recepta in subjecto extraneo (intellectu scilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem seu mutabilitatem illius, sed potius illud trahit & elevat ad esse omnino immutabile & incorruptibile: adeoque licet anima vel intellectus secundum se mensurentur ævo, ut tamen subjiciuntur lumini gloriæ, & visioni beatæ, æternitate participata mensurantur, & omnino invariabiliter se habent. Dixi autem, quando forma ex se incorruptibilis est, & perfecte participata a subjecto: quia si participatur imperfecte (ut gratia & caritas viæ, ratione cognitionis obscuræ fidei per quam regulantur) etiamsi ex natura sua sit incorruptibilis, nihilominus potest de facto corrumpi ex defectu subjecti, quia tunc non trahit subjectum ad suam perfectionem, sed potius trahitur ab illo ad suam imperfectionem.

30 Ex quo patet responsio ad confirmationem: licet enim gratia sanctificans de se postulet perpetuitatem, & illam secum afferat, si sit in statu perfecto & connaturali, uti est in patria, ubi clara Dei cognitione regulatur: in via tamen potest aliqua ratione corrumpi seu amitti, quia est in statu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obscuram: adhuc tamen in illo non est physice corruptibilis intrinsece, quia non habet aliquod physicum principium corruptionis, sed tantum morale, quod est peccatum.

31 Ex his solutum manet præcipuum Curielis fundamentum, quod potest sic breviter proponi. Principium proximum visionis beatificæ non petit ab intrinseco perpetuo conservari: Ergo illa non est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibilis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum visionis beatæ est intellectus, ut illustratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conservatio ratione subjecti, cum lumen gloriæ sit illi indebitum; nec ratione luminis, quia cum accidentis esse sit inesse subjecto, ex parte subjecti dijudicandum ac metiendum est an accidenti debita vel indebita sit conservatio, sicut ex parte subjecti judicamus ac metimur an accidens naturale sit vel supernaturale: Ergo principium proximum visionis beatificæ non petit ab intrinseco perpetuo conservari.

32 Huic, inquam, argumento patet solutio ex jam dictis, negandum scilicet esse Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda est Minor, pro secunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licet verum sit accidens quod subordinatur subjecto, debere mensurari quoad debitum conservationis, penes subjecti exigentiam; non tamen est verum, quando accidens sibi subordinat subjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem est discrimen inter gratiam viæ, & lumen beatificum, quod gratia viæ libero hominis arbitrio quoad sui conservationem subjicitur, ita ut illam pro arbitrii libertate possit abjicere: lumen autem beatificum non subjicitur intellectui creato, sed illum sibi subjicit ac subordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea exposuimus; ideoque an sit debitum perpetuo conservari, non ex subjecti exigentia, sed ex propria hujus luminis gloriosi natura, dijudicandum & metiendum est. Unde est disparitas quantum ad hoc inter supernaturalem accidentis, & debitum conservationis illius in subjecto, cum enim supernaturalitas sumatur ex excessu & elevatione formæ supra naturam & exigentiam subjecti in quo recipitur, ex parte subjecti metimur an accidens naturale vel supernaturale sit: e contra vero cum debitum conservationis reguletur penes immutabilitatem formæ conservandæ, non penes exigentiam subjecti, sed penes propriam naturam ipsius formæ metiendum est; præsertim quando talis forma est in suo statu perfecto & connaturali, ut contingit in proposito.

Objicies ultimo: Visio communicata Paulo in raptu 33 fuit ejusdem speciei cum visione Beatorum: At illa non petebat ab intrinseco perpetuo conservari: Ergo nec visio beatorum id exposcit. Major videtur certa, Minor vero probatur primo. Actio non potest excedere durationem principii a quo essentialiter pendet: At principium, scilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari, cum fuerit facile transiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruscationis transeuntis, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 2. Ergo nec ejus visio. Secundo eadem Minor suadetur; quia alias non solum fuisset miraculosum, quod Paulus manens viator viderit divinam essentiam, sed etiam quod illius visio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula absque necessitate: Ergo visio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinseco perpetuo conservari.

Huic argumento respondent aliqui, negando Majorem: 34 existimant enim visionem communicatam Paulo in raptu, & visionem patriæ quam Beati eliciunt, esse diversæ speciei, quia prima ex natura sua fuit transiens, & non processit a lumine gloriæ, sed a solo auxilio; altera vero est permanens, & a lumine gloriæ procedens. Sententia tamen quæ docet utramque visionem esse ejusdem speciei, solumque differre accidentaliter & ex parte subjecti, verior & probabilior est: tum quia utraque respicit idem objectum formale, nimirum ellentiam divinam clare cognitam: tum etiam quia qualitates facile mobiles, & difficile mobiles ex parte subjecti, non differunt specie & essentialiter, juxta D. Thomam infra qu. 49. art. 2. ad 3.

Melius ergo respondetur, concessa Majori, negando Mi- 35 norem: visio enim Pauli ex se & ex natura sua erat perpetua, & exigebat ab intrinseco perpetuo conservari; sed ex dispensatione Dei & per miraculum non duravit de facto: sicut Cælum, vel Angelus, quæ ab intrinseco incorruptibilia sunt, & exigunt perpetuo conservari, de potentia absolata possunt desinere esse. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licet tale lumen habuerit modum dispositionis transeuntis, fuit tamen habitus quoad substantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet solum quantum ad modum essendi intrinsecæ, non vero quantum ad substantiam seu rationem specificam. Ad secundam probationem, concessa Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula sunt inter se subordinata, & unum includitur in alio, aut sequntur ex illo: quia scilicet eo ipso quod viatori communicatur clara Dei visio, non nisi ad tempus debet communicari, præter quam Christo: qui fuit viator & comprehensor: vel si sunt duo miracula non subordinata, multiplicantur cum urgenti necessitate, orta ex natura visionis, ut satis ostendi.

TRACTATUS SECUNDUS.

DE ACTIBUS HUMANIS.

Expedito tractatu de beatitudine, incipit D. Thomas agere de actibus humanis; quippe qui sunt potissima media, quibus hæc beatitudo acquiritur, & ut ait D. Bernardus ad cleric. cap. 15. *Semina æternitatis:* sicut enim arbor & fructus virtualiter continentur in semine: ita & vita æterna in bonis operibus: unde Apostolus 2. ad Corinthios 9. *Qui parce seminat, parce & metet; & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Verum quia prima & generalis conditio actuum humanorum est, ut a voluntate procedant, unde voluntarii nominantur: priusquam S. Doctor de ipsis actibus humanis in particulari, eorumque principiis differat, agit qu. 6. de voluntario, & involuntario. Sit ergo

DISPUTATIO PRIMA.

De Voluntario & Involuntario.

Ad quæst. 6. D. Thomæ.

CUm eadem sit contrariorum doctrina, in hac disputatione primo agemus de voluntario, secundo de involuntario, tertio de mixto ex utroque.

ARTI-

ARTICULUS III.

Utrum ut omissio, & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur?

87 COmmuniter dici solet ad omissionem voluntariam requiri hæc tria, posse, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla sit controversia, de secundo tamen non est ita certum & exploratum: aliqui enim existimant, tam omissionem, quam effectum ex illa sequutum, esse voluntaria, licet nullum sit præceptum, vel obligatio ponendi actum omissum. Ita Salas hic disp. 1. sect. 4. n. 46 Alii, ut Martinez, Alvarez, & Joannes a S. Thoma, distinguunt inter omissionem & effectum, & hunc fatentur non esse voluntarium indirecte, quando non est obligatio ponendi actum omissum; de ipsa vero omissione id negant. Alij cum Cajetano & Conrado contendunt præceptum seu obligationem ad utrumque requiri, idest ut tam omissio, quam effectus ex illa sequutus censeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas sententias reducere, dicunt debitum, seu obligationem ponendi actum, requiri ut omissio & actus ex illa sequutus sint voluntaria moraliter seu culpabiliter (quia non est culpa nisi sit transgressio præcepti seu legis: *ubi autem non est lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non vero ut sint voluntaria physice & inculpabiliter; ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter se habent.

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

88 SUppono primo: Aliquid posse dici voluntarium dupliciter, scilicet in potentia, & in actu: ut dicatur voluntarium in potentia, sufficit ipsum esse in potestate voluntatis, tamquam in causa quæ habeat facultatem ad ipsum; quo pacto ambulatio hominis sedentis dici potest voluntaria, quia in potestate ipsius voluntatis continetur: ut vero aliquid sit voluntarium in actu, requiritur insuper quod illa facultas voluntatis sit aliquo modo reducta in actum, seu habeat aliquam causalitatem respectu ipsius. Ratio utriusque est, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad causam; Ergo ut sit voluntarium in potentia, sufficit quod voluntas habeat potestatem in ipsum; ut autem sit voluntarium in actu, necessaria est aliqua causalitas voluntatis respectu illius.

89 Suppono secundo, voluntarium in actu adhuc esse duplex, unum directum, aliud indirectum. Directum est illud quod procedit a voluntate per verum & positivum influxum, sive immediate, sive mediate; unde est aliquis actus a voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum est illud quod non procedit quidem a voluntate, sed tamen ei imputatur; quia connexionem habet cum aliquo ab ipsa directe volito: & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum*.

90 Suppono tertio, requiri necessario ad quodcumque voluntarium, quod objectum sit cognitum, saltem in communi & confuse: quia ut communiter dicitur: *nihil volitum quin præcognitum*, unde ut omissio & effectus illam consequens, sint voluntaria, debet omittens advertere; adeoque si quis absque ulla cognitione seu prævisione missæ audiendæ, somno se dederit, ratione cujus missam non audiit, non censebitur illa omissio voluntaria, sed ex mera oblivione processisse dicetur. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controversia est, an præter advertentiam requiratur insuper debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipsa omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria in actu: nam utrumque esse voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controversiam est.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

91 DIco igitur: Ut omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria, requiritur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur.

Probatur primo ex D. Thom. hic art. 3. ubi utramque partem nostræ conclusionis satis aperte docet. Nam primo loquens de effectu ex omissione sequuto, sic ait: *Sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest & tenetur agere.* Et affert exemplum illius cui non esset commissa navis gubernatio: licet enim ille prospiciat quod si non gubernet navim, submergetur; illi tamen non imputatur navis submersio, quia non tenetur eam gubernare. Postea vero loquens de ipsa omissione subdit: *Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod non est velle & non agere,* ET ALIQUANDO DEBET, *ideo non velle & non agere imputatur ei quasi ab illa existens.*

Duplex solutio solet huic loco adhiberi: prima est, 34
quod D. Thomas loquitur non de ipsa omissione in se, sed de effectu sequuto ad illam: secunda vero, quod loquitur de omissione in quantum culpabili, non ut voluntaria est præcise.

Utraque tamen insufficiens est: prima quidem quia licet S. Doctor initio articuli de ipso effectu ad omissionem subsequuto loquatur, postea tamen loquitur de ipsa omissione in se considerata, ut patet ex verbis ultimo relatis. Addo quod D. Thom. in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium possit esse absque omni actu? & respondet posse esse, suppositis illis duabus conditionibus, quod scilicet voluntas possit & debeat: cum ergo voluntarium quod potest esse absque omni actu, sit duplex, scilicet omissio, & effectus ad illum sequens; si de solo effectu loqueretur, diminute omnino procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæst de ipsa omissione, ratione cujus effectus est voluntarius.

Secunda vero solutio ex eo rejicitur, quod D. Thom. non solum loquitur de omissione ut imputabili, sed ut existente a voluntate, & prout reducitur ad ipsam ut causam; ut patet ex prioribus verbis: *Non semper reducitur sicut in causam in agens, sed tunc solum cum potest & debet*; & ex posterioribus, cum dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quasi ab eo existens.* Sed existere a voluntate, & reduci in ipsam ut in causam, non solum pertinet ad imputabilitatem, sed etiam ad ipsam rationem voluntarii: Ergo ad talem rationem voluntarii requirit D. Thom. obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præsenti solum agit de voluntario in communi, abstrahendo a ratione boni: de hoc enim infra acturus est quæst. 18. Ergo ejus resolutio de voluntario in esse physico, non vero in esse morali, debet procedere.

Probatur secundo conclusio ratione fundamentali & si- 33
mul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omissio sit voluntaria indirecte, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompossibili cum ea quæ omittitur, tamquam in causa: v. g. ut omissio Missæ censeatur voluntaria indirecte & interpretative, debet contineri virtualiter & tamquam in causa in volitione studii, vel ludi eo tempore quo celebratur Missa. At secluso præcepto, virtualiter in ea non continetur: Ergo illo remoto non est voluntaria, etiam indirecte & interpretative. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum: ideo enim volunt omissionem Missæ v. g. in die in quo non est obligatio illam audiendi, esse indirecte seu interpretative voluntariam, quia voluntas omittendi non audiendi Missam, in actu incompossibili, qui tempore Missæ exercetur, puta studio, virtualiter & interpretative continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in secunda suppositione: Voluntarium enim indirectum est illud quod non procedit directe a voluntate: habet tamen cum aliquo directe ab ipsa volito connexionem; Ergo ut aliqua omissio indirecte & interpretative sit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directe volita, & cum ea quæ omittitur incompossibili.

Minor autem in qua est difficultas, sic ostenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur discrimen, quod negatio nullum habet fundamentum, bene tamen privatio: unde privatio in alio ut in causa potest contineri, non tamen pura carentia vel negatio; At secluso præcepto audiendi Missam, ejus omissio non habet rationem privationis, sed tantum puræ carentiæ, & negationis: Ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter, & tamquam in causa, in actu studendi vel ludendi, qui tempore Missæ exercetur, sed hujusmodi actio mere indifferenter & concomitanter se habet in ordine ad illam: & sic manet illa omissio permissa, sed non voluntaria; sicut peccata hominum sunt permissa a Deo, sed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præstare, ut infra latius exponemus. Major & Consequentia patent: Minor autem suadetur. Nam sicut in physicis quando aliqua forma est debita inesse subjecto, ratione dispositionum, ejus carentia habet rationem privationis: quando vero non est illi debita, ejus carentia solum est negatio: ita in moralibus omissio actus habet rationem privationis, quando actus illi oppositus est debitus subjecto; quando vero non est illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At secluso præcepto, actus omittendi oppositus non est debitus subjecto, ut patet; ejus enim debitum seu obligatio non aliunde provenit quam a lege seu præcepto ad illum obligante: Ergo illo remoto omissio Missæ non habet rationem privationis, sed tantum puræ carentiæ & negationis.

Confirmatur: Omissio Missæ non potest causari a stu- 34
dio, nisi causetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At secluso præcepto, neutro modo potest causari: Ergo illo seclu-

so non potest in studio tamquam in causa virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantum ad primam partem evidens est. Nam privatio est carentia formæ debitæ inesse subjecto: secluso autem præcepto, non est debitum nec obligatio audiendi Missam: Ergo illo non stante, omissio Missæ non potest causari a studio tamquam privatio. Probatur vero quantum ad secundam. Ut omissio in ratione negationis dicatur vere fieri, debet prius non esse: Sed omissio Missæ in ratione simplicis negationis erat ante studium; immo cum homo dormiebat; Ergo non causatur a studio in ratione negationis. Sicut ob eamdem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non est causa negationis omnium aliarum formarum, sed tantum formæ quæ erat in subjecto, vel ipsi debebatur ratione dispositionum; quia negatio aliarum formarum jam præsupponebatur in subjecto ante adventum formæ.

Confirmatur amplius. Si studium quod tempore Missæ exercetur, esset sufficiens ratio reducendi in voluntatem tamquam in causam omissionem Missæ, & efficeret illam indirecte & interpretative voluntariam, etiam secluso præcepto; eodem modo esset sufficiens ad reducendam in voluntatem omissiones omnium actionum incompossibilium cum actu studendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas. Sed hoc videtur absurdum. Ergo & illud. Sequela Majoris patet, nam si præceptum non est necessarium, non est major ratio unius quam alterius. Falsitas etiam Minoris constat, quia innumeræ fere sunt actiones incompossibiles cum studio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. & sic omissiones omnium illarum actionum essent illi voluntariæ, & liberæ in actu secundo, haberentque meritum & demeritum ergo omnes illas, quod est absurdum.

36 Nec valet si dicas cum Joanne a S. Thoma, omissionem Missæ reduci in voluntatem tamquam in causam, non vero omissiones aliorum actuum incompossibilium cum actu studendi, quia illo qui vacat studio, ad omissionem Missæ advertit, non vero ad omissionem omnium aliorum actuum cum studio incompossibilium. Non valet inquam: quia cum cognitio præcedens æque se habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omissionem, non potest secluso præcepto ipsam omissionem, in voluntatem tamquam in causam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, sed tantum in potentia, quatenus voluntas potest eam, vel actum ipsi oppositum eligere, ut ex solutione argumentorum patebit.

37 Probatur tertio conclusio. Sine præcepto omissio nec est bona, nec mala in exercitio. Ergo neque voluntaria. Consequentia patet, nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infra qu. 18. artic. 9. Antecedens vero probatur exemplo sæpe adducto de omissione Missæ, illa enim secluso præcepto, nec videtur moraliter bona, neque mala, non quidem bona, quia omissio operis boni, quod cadit sub consilio, non potest esse bona, saltem si fiat intuitu minoris boni, ut est ludus, vel studium; nec etiam mala, quia non est contra præceptum, cum non detur, ut supponimus. Ergo sine præcepto omissio nec est bona, nec mala.

38 Denique fusderi potest conclusio specialiter quoad secundam partem, & variis exemplis ostendi, effectum qui sequitur omissionem non esse voluntarium, quando non adest præceptum seu obligatio eum impediendi. In primis peccata non sunt Deo voluntaria, etiam physice, quia nimirum licet possit ea impedire, & non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda. Ergo ut effectus sequutus ex omissione sit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi.

Dices forte, peccata ideo non esse Deo voluntaria, quia ea consilio & præcepto impedit.

Sed contra. Licet Deus hoc modo peccata impediat, quia tamen potest magis adhuc ea impedire, auxilio minorum efficaci, & non impedit, ideo si posse & non facere sufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et vero si Deus teneretur auxilio efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque consilio vel præcepto ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non sunt, quia præcepto vel consilio ea impedit, sed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infra qu. 79. artic. 1. ubi dicit quod Deus peccati causa etiam indirecte dici non potest, tametsi aliquibus non præbeat auxilium, quod si præberet, non peccarent, quia *hoc totum facit secundum ordinem sua sapientiæ & justitiæ, cum ipse sit sapientia & justitia: unde non imputatur ei quod aliquis peccet, sicut causa peccati. Sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quod non gubernat navim, nisi quando subtrahit gubernaculum, potens & debens gubernare.*

39 In ejusdem veritatis confirmationem alia exempla ex humanis adduci possunt. Exiens quis v. g. ab Ecclesia, relinquit fores apertas, advertens venturum fortasse furem, qui & revera venit, & furtum committit; hoc tamen furtum ipsi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere, contra vero id ipsum voluntarium esset ostiario, quia tenetur fores claudere & custodire. Item cum quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde sequuta non tribuitur illi ut voluntaria, si non tenetur subvenire: bene tamen si tenetur juxta illud vulgatissimum Ambrosii dictum: *si non pavisti* (nempe esurientem, quem id facere tenebaris) *occidisti*, hoc est, perinde te habuisti, ac si occidisses.

Addo quod non solum in omissione, sed etiam in ipsis 40
actionibus, effectus per accidens sequuti non sunt voluntarii, nisi intervenisset obligatio ad evitandos tales effectus, ut patet in muliere se decenter juxta statum suum ornante, ex quo ornatu sequitur amor inordinatus in juvene illam conspiciente, ipsa enim non tenetur hunc omittere ornatum, sicut nec attenuare pulcritudinem naturalem, quæ multo magis incitativa est; nec recludi domo, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente necessitate petit mutuum ab usurario, quem videt peccaturum in exigendis usuris; aut qui petit Sacramenta a Parocho, quem videt in peccato administraturum, & non haber alium a quo commode petat; neuter peccat, neutrumque peccatum usurarii aut sacerdotis censetur voluntarium; quia neuter illud vitare tenetur, sed uterque utitur jure suo. Denique Confessarius & Medicus, qui ex auditione confessionis, vel ex applicatione medicinæ, sentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa ministeria relinquere, quando necessaria sunt, sed solum non consentire, quia hoc solum est in potestate voluntatis.

Dices, effectus illos ex omissione vel ex actione posi- 41
tiva per accidens sequutos, non esse quidem voluntarios moraliter seu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non est debitum seu obligatio illos impediendi; esse tamen voluntarios physice, quia ad hoc præceptum seu obligatio indifferenter se habet.

Sed contra: Licet liberum physice possit reperiri sine 42
libero morali, in eo qui non est compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum usum rationis, illi enim prius deveniunt ad deliberationem de bono & malo physico, prout convenienti vel disconveniens est subjecto, quam deveniant ad deliberationem de bono & malo morali; prout est consonum vel dissonum regulis morum, in subjecto tamen perfectæ rationis compote, non potest dari libertas physica sine morali; nec per consequens omissio, & effectus ad illam consequens, esse voluntaria physice, nisi etiam sint voluntaria moraliter & culpabiliter.

Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non po- 43
test non esse artificiosum, si procedat a subjecto regulis artis subdito; ita non potest non esse voluntarium morale, quod procedit a principio subjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis est subjectum regulis morum subditum: Ergo si semel ponitur quod omissio, & effectus ex illa sequens, procedant a voluntate perfecte libera, non potest negari, quin sint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo sufficienter impugnata manet ultima sententia, quæ asserit debitum seu obligationem ponendi actum requiri, ut omissio & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria moraliter & culpabiliter, non vero ut sint voluntaria physice & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo, quod est in potestate voluntatis, vo- 44
luntarium est. Sed omissio Missæ, etiamsi non sit præceptum, est in potestate voluntatis. Ergo est voluntaria. Minor patet, quia in potestate hominis est audire sacrum in die festo, vel illud non audire. Major vero probatur: Nam ut ait D. Thomas hic art. 3. in argumento, sed contra: *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium.* Sed domini sumus ejus quod est in potestate voluntatis. Ergo illud quod est in potestate voluntatis, voluntarium est.

Confirmatur, qui omittit libere, omittit voluntarie, 45
voluntarium enim supponitur ad liberum, cum liberum aliquid addat supra ipsum. Sed ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, libere omittit, & æque libere, ac cum omittit illud audire in die festo, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntarie omittit.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem. Quod 46
est in potestate voluntatis; voluntarium est, in potentia concedo: in actu, nego. Similiter concessa Minori, distinguo Consequens: Ergo etiamsi non sit præceptum, omissio est voluntaria, in potentia, concedo: in actu, nego.

Solutio patet ex dictis in prima suppositione, duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod sufficit potentia seu facultas ipsius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum

seu

ARTICULUS I.

Quid & quotuplex sit voluntarium, & an, non solum in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur?

1 DIco primo: Voluntarium est id quod procedit a principio intrinseco, cum cognitione finis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 1. post Aristot. Gregorium Nissenum, & Damascen. quos S. Doctor ibidem refert.

Explicatur hæc definitio: Voluntarium dicitur actio *procedens a principio intrinseco*, ut distinguatur a motu violento, qui est a principio extrinseco, ut dicitur 2. physic. Additur *cum cognitione finis*, ut distinguatur a motu naturali, cum quo convenit in prioribus particulis, quæ proinde habent locum generis: nutritio enim plantarum, motus gravium & levium in proprium centrum, & similes motus, vere procedunt a principio intrinseco, nempe ab anima vegetativa, & a gravitate vel levitate, sed non cum cognitione, & ideo non sunt voluntarii; sicut nec illi actus intellectus, qui sic præcedunt volitionem, ut ab illa non imperentur, quia non supponunt cognitionem ut sui causam, sed potius sunt ipsa cognitio: unde Verbi generatio in Divinis, scientia simplicis intelligentiæ, & alia attributa, vel actus qui voluntatem præcedunt, & ab ea non imperantur, non possunt dici voluntarii, nisi improprie & concomitanter. Ex quo intelliges, rationem voluntarii solum propriæ convenire actibus voluntatis elicitis, vel imperatis, saltem loquendo de voluntario perfecto: imperfectum enim, ut infra dicemus, in actibus appetitus sensitivi reperitur.

2 Confirmatur: Cum voluntarium opponatur involuntario, definitio voluntarii debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad involuntarium: Sed ad involuntarium duæ præcipuæ causæ seu conditiones concurrunt, scilicet violentia & ignorantia: Ergo definitio voluntarii debet ambas excludere: At esse ab intrinseco excludit violentiam, hæc enim infertur a principio extrinseco, cum sit contra inclinationem subjecti; esse autem cum cognitione finis, excludit ignorantiam, ut patet: Ergo hæc definitio voluntarii legitima est.

3 Advertendum tamen cum Curiele hic art. 3. dubio unico, quod cum D. Thom. dicit voluntarium esse id quod est a principio intrinseco cum cognitione finis, nomine finis non solum intelligit veram causam finalem, sed etiam terminum vel objectum actus voluntatis, quando ille non habet finem cujus gratia fiat, ut contingit in amore essentiali quo Deus se diligit, & in amore notionali quo producitur Spiritus Sanctus, vel etiam in actu dilectationis & quietis de fine jam adepto, qui *fruitio* appellatur; ille enim, in mea sententia, non est proprie propter finem, nec finis effectus. De quo tractatu præcedenti disp. 3. art. 2. § 2.

4 Dico secundo: Voluntarium esse duplex, unum perfectum, & aliud imperfectum: primumque reperiri in sola natura intellectuali; secundum vero non solum in hominibus, sed etiam in brutis locum habere. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi sic discurrit: *Ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta; perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ: imperfecta autem cognitio finis est, qua in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem; & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimativam naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberare de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis, sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem, non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli naturæ rationali competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: unde ulteriori probatione non indiget.

5 Sed quæres, utrum voluntarium univoce vel solum analogice dicitur de homine & de bruto? Respondeo univoce de utroque prædicari. Ratio est, quia bruta conveniunt univoce & generice nobiscum in gradu & ratione cognoscitivi. Ergo etiam in ratione appetitivi, seu voluntarii. Consequentia patet: quia appetitus sequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis est modus voluntarii & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus: Ergo ubi ratio cognoscitivi est univoca, etiam ratio voluntarii seu appetitivi univoca erit. Antecedens vero probatur. Bruta & homo continentur sub eodem genere & gradu animalis: Ergo & sub eodem gradu cognoscitivi. Consequentia patet: nam animal, quod univoce se habet ad utrumque, est vivens sensibile: Ergo & vivens cognoscens; sentire enim cognoscere est: Ergo quæ conveniunt univoce in ratione generica animalis, conveniunt univoce in ratione cognoscitivi.

6 Dices: Voluntarium dicitur a voluntate: Sed voluntas non reperitur in brutis, nisi metaphorice, sicut risus in prato: Ergo nec ratio voluntarii.

Respondeo, voluntarium dici quidem a voluntate, ut ab eo a quo nomen imponitur, tamquam a principaliori in genere appetitus; non tamen significare solum actum ab illo elicitum, sed etiam actum elicitum ab appetitu sensitivo brutorum: quia aliud est id a quo nomen imponitur, & aliud id ad quod significandum imponitur, lapis enim v. g. dicitur a lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non est lapis. Vel etiam dici potest, quod voluntarium dicitur a voluntate, non specifice sumpta, pro voluntate rationali, sed a voluntate generice sumpta, prout abstrahit a rationali & irrationali, & solum significat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione: & sic sumptum voluntarium dividitur in duas species, scilicet in voluntarium perfectum, quod in solo homine reperitur, & in voluntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis: sicut etiam animal, seu vivens sensibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarii ab Almaino traditam: *Voluntarium est actio vel omissio, quæ ita est in potestate agentis, ut positis omnibus requisitis, possit eam ponere vel non ponere*, non esse legitimam: illa enim solum convenit actibus liberis: voluntarium autem latius & universalius se habet quam liberum, nam convenit pueris amentibus, & brutis, quibus tamen non convenit libertas, ut ex Aristotele docet D. Thomas hic art. 2. in argumento, *sed contra*. Item in beatis amor beatificus, & fruitio ultimi finis, sunt actus omnino necessarii, & tamen sunt perfecte voluntarii, ut patebit ex dicendis articulo sequenti. 7

ARTICULUS II.

An ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quam in necessariis?

AFfirmant Vasquez hic disp. 23. cap. 4. Salas, & Lorca, citantes Almainum, Conradum, & alios. Negant vero Cajetanus, Medina, & alii Discipuli D. Thomæ. Pro resolutione.

Notandum est, ex duplici capite posse contingere quod aliquis actus sit necessarius: primo ex imperfectione cognitionis; quo pacto motus primo primi & indeliberati in homine sunt necessarii: secundo ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum ut in se est clare voluntati repræsentat. Hoc præmisso, sit 8

§. I.

Vera sententia statuitur.

DIco igitur: Actus necessarios ex perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quam actus liberos. 9

Probatur primo conclusio: Deus necessario seipsum amat, & libere diligit creaturas: Sed amor quo seipsum diligit, est magis voluntarius, quam amor quo diligit creaturas: Ergo actus necessarius in Deo est magis voluntarius quam actus libur. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus seipsum diligit, est major in ratione amoris, quam amor quo libere diligit creaturas: Ergo etiam est major in ratione voluntarii. Antecedens est certum: quia Deus magis amat seipsum, quam creaturas; amat enim seipsum, ut summum & infinitum bonum: creaturas vero, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Consequentia vero probatur, Amor in ratione amoris est essentialiter voluntarius; cum amor nihil aliud sit quam quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Augustini in confessionibus: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*: Ergo si amor quo Deus seipsum diligit, sit major in ratione amoris, amore quo diligit creaturas, erit etiam major seu perfectior in ratione voluntarii. Simile argumentum fieri potest de amore notionali, quo Spiritus Sanctus producitur: absurdum enim videtur dicere, quod productio creaturarum sit magis voluntaria in Deo, quam hujus divini amoris spiratio.

Respondet Vasquez, amorem quo Deus seipsum diligit, & quo Spiritus Sanctus producitur, excedere amorem quo diligit creaturas, non in ratione voluntarii, sed ex parte objecti: quia scilicet Deus amat seipsum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas vero ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens. 10

Sed hæc responsio magis confirmat, quam infirmet rationem adductam: quia perfectio amoris sumitur ex ordine

dine & intrinseca habitudine ad objectum: Ergo quo perfectius erit tale objectum, eo perfectior erit amor in ratione amoris, subindeque in ratione voluntarii, quam essentialiter amor includit.

11 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarii desumpta. Cum voluntarium sit id quod procedat a principio intrinseco cum cognitione finis, impossibile est voluntarium liberum in Deo excedere necessarium in ratione voluntarii, nisi excedat illud in hoc quod est esse ab intrinseco cum cognitione: Sed omnino absurdum est dicere productionem creaturarum in Deo esse magis ab intrinseco, aut ex perfectiori cognitione, quam Spiritus Sancti processionem, quæ est omnino necessaria: Ergo absurdum est dicere in Deo voluntarium liberum excedere necessarium in ratione voluntarii.

12 Hæ rationes probant, non solum in Deo, sed etiam in natura rationali creata, actus necessarios in perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quam actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & necessitas sunt originatæ & exemplatæ a libertate & necessitate divina, unde sequendum est de voluntario libero & necessario creaturæ rationalis, sicut de actibus liberis & necessariis voluntatis divinæ, servata tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ est major in ratione amoris, quam amor viæ; adeoque in ratione voluntarii quæ in amore essentialiter includitur; Tum denique quia amor patriæ est magis ab intrinseco, quam amor viæ: cum caritas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ex perfectiori etiam cognitione procedit, cum dimanet a visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio ultimi finis.

13 Respondet Vasquez ubi supra, perfectionem voluntarii non peti ex perfectione cujuscumque cognitionis, sed solum ex perfectione illius cognitionis quæ est radix voluntarii: hæc autem (inquit) est cognitio indifferens, seu apprehendens objectum sub indifferentia boni & mali.

14 Sed contra: D. Thom. hic art. 2. loquens de cognitione quæ est radix perfecti voluntarii, quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam esse *qua non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum*: Sed hæc cognitio abstrahit ab indifferentia, ut patet; quia tam bene cognitio necessaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quam cognitio indifferens: Ergo falsum est quod cognitio, quæ est radix perfecti voluntarii, sit solum illa quæ apprehendit objectum sub indifferentia boni & mali.

15 Confirmatur: In tantum requiritur cognitio ad voluntarium, in quantum tollit ignorantiam quæ causat involuntarium: Atqui ignorantia non causatur per defectum indifferentiæ, sed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectioris vel imperfectioris voluntarii, non est attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectus, sed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 Objicies primo contra illam conclusionem. D. Thom. hic art. 2. in corp. sic ait: *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberare de fine & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri*: Sed quod fit cum deliberatione, est liberum. Ergo voluntarium perfectum, in sententia D. Thom. est idem quod liberum: Ergo non reperitur in actibus necessariis.

17 Confirmatur primo, S. Doctor in eodem articulo resp. ad 3. docet, Quod *laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundum perfectam rationem voluntarii*: Sed laus & vituperium non sequuntur nisi ad actus liberos; qui enim necessario agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod prius.

Confirmatur ampliùs: Idem Sanctus Doctor interdum asserit actus notionales in Deo non esse voluntarios, quia necessarii.

18 Respondeo primum locum D. Thom. quem Vasquez & Lorca, tamquam expressum in sui favorem, magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonsus hic disp. 38. fragm. 5. Verior & conformior textui est illa, quæ asserit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam*, essentialem voluntarii perfecti rationem voluisse exponere, hæc enim ad perfectam cognitionem consequitur, & per illam differt a voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus, & brutis reperitur: in reliquis autem verbis, quando subdit: *Prout scilicet apprehenso fine potest quis deliberare de fine, &c.* solum ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti, in eo quod nobis notius est, scilicet in actu libero, ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum sine libertate: sicut si quis dicat, animal distinguitur a planta in eo quod sentit, quemadmodum videmus homines sentire: inde non licet colligere quod solum homines sentiant, non vero bruta.

Ad primam confirmationem dicendum est, quod laus & vituperium sequantur voluntarium perfectum, sed non omne: est enim hæc proprietas sicut proprium secundo modo, quod convenit soli, sed non omni. 19

Addo, quod licet in amore beatifico, & aliis actibus ex perfectione cognitionis necessariis, non inveniatur laus formaliter, bene tamen eminenter; quia invenitur aliquid altius laude, scilicet gloria, quæ est laus in præmio, & consummatio omnis laudis: sicut etiam Deus est dignus omni laude propter gloriam suam, quam tamen habet necessario, & propter amorem quo se amat, & quo Spiritus Sanctus procedit. 20

Ad secundam confirmationem respondeo, quod quando D. Thomas ait actus notionales in Deo non esse perfecte voluntarios, vel loquitur de generatione Filii, quæ non est voluntaria formaliter (cum Filius non procedat a voluntate, sed ab intellectu) sed tantum concomitanter, quia Pater vult se generare, & in tali generatione sibi complacet, ut ipsemet S. Doctor explicat 1. p. q. 41. art. 2. Vel limit voluntarium pro libero. In hoc enim distinguitur generatio adoptiva a naturali, quod prima sit voluntarie seu libere, sit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Jacobi 1. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*: secunda vero est naturalis & necessaria, quia fit per naturalem & necessariam divinæ substantiæ communicationem: propter quod Hilarius & alii SS. Patres dicunt Filium non voluntate, sed natura procedere. 21

Objicies secundo, Modus operandi libere est perfectior modo operandi necessario: Ergo in modo operandi libere, perfectior ratio voluntarii reperiri debet. Consequentia videtur bona; Antecedens probatur: quia modus operandi libere convenit naturæ rationali, secundum gradum perfectionis, quem habet super irrationalem; modus vero operandi necessario, est communis ipsi naturæ rationali cum inferioribus naturis. 22

Respondeo distinguendo Antecedens: Est perfectior modo operandi necessario, quia sequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modo operandi necessario ex perfecta cognitione, nego Antecedens. Ad probationem dico, quod sicut modus operandi libere est proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita modus operandi necessario sequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit. 23

Objicies tertio. Voluntarium liberum est magis ab intrinseco & ex perfectiori cognitione finis, quam voluntarium necessarium: Ergo voluntarium liberum excedit necessarium in ratione voluntarii. Consequentia patet ex supra dictis. Antec. probatur primo quoad primam partem: quia voluntas libere agens magis movet seipsam, quam cum necessario agit, nam inclinatio naturalis est ab Auctore naturæ impressa, libera autem a voluntate in seipsa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum est magis ab intrinseco, quam voluntarium necessarium. Probatur etiam idem Antec. quoad secundam partem. Cognitio concurrens ad actum liberum, non solum proponit objectum, sed etiam influit in operationem ipsam, cum enim fit deliberatio rationis, deliberat de ipsa operatione, ac proinde influit in illam, quod non facit cognitio requisita ad actum necessarium: Ergo voluntarium liberum est magis ex cognitione finis, quam necessarium. 24

Respondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere seipsam ad actum liberum, quam ad per se necessarium: immo magis se movet ad per se necessarium, ut patet in amore Dei in patria; ad quem voluntas se movet totis suis viribus, quod non ita præstat in amore libero, quem elicit in via. Nec obstat quod inclinatio naturalis sit ab Auctore naturæ impressa, nam ut sit D. Thom. hic art. 1. ad 1. *Licet de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii, quod causetur, vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum.* 25

Ad probationem secundæ partis, nego quod in actu necessario sit judicium solum de bonitate objecti, non vero de ipsa operatione voluntatis, nam per visionem beatificam v. g. non solum manifestatur summa bonitas ex parte objecti ut amabilis, sed etiam ipsum exercitium actus amandi ita repræsentatur bonum & conveniens, quod cessatio ab illo non potest apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex visione beatifica, non solum judicat de bonitate objecti, sed etiam de convenientia actus; non minus quam judicium practicum quod regulat actus liberos. 26

ARTI-

seu causalitatem voluntatis, per quam ipsius facultas reducatur in actum, cum autem secluso præcepto nullus detur actus voluntatis ad omissionem etiam indirecte terminatus, ut supra ostendimus, illo remoto, omissio est voluntaria solum in potentia, non vero in actu, de quo solum est controversia. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod sicut voluntarium aliud est in potentia, aliud in actu, ita & dominium primum habemus respectu eorum quæ non procedunt actu a voluntate, sed possunt procedere: secundum vero respectu eorum, quæ actu ab illa procedunt. Unde distinguenda est Minor, ejus quod est in potestate voluntatis domini sumus, in potentia, concedo: in actu nego. Similiter ad confirmationem distinguo Majorem, qui omittit libere in actu primo, omittit voluntarie in actu primo, concedo: voluntarie in actu secundo, nego. Idem ad Minorem, & Consequentiam. Eodem ergo modo ille qui omittit audire sacrum diebus profestis, in quibus nulla est obligatio audiendi, omittit voluntarie quæ omittit libere, non omittit vero libere, nisi in actu primo & in potentia, siquidem libertas illa non est exercita: Ergo nec voluntarie.

47 Objicies secundo: Omissio est voluntaria indirecte, quando est obligatio & præceptum: Ergo etiam cum non est præceptum, voluntaria erit. Probatur Consequentia, quia præceptum, cum sit quid extrinsecum, non reddit omissionem voluntariam aut volitam, immo potius quantum est de se voluntatem avocat ab illa.

48 Confirmatur: Omissio ante præceptum est voluntaria & libera: Ergo ut sit voluntaria, non requiritur præceptum. Consequentia patet, Antecedens probatur, Præceptum non datur nisi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat sub præcepto, debet esse voluntarius & liber, & per consequens etiam ejus omissio ante præceptum debet esse voluntaria.

49 Ad objectionem, concesso Antecedente, nego Consequentiam; nam quando est præceptum, omissio indnit rationem privationis, atque adeo continetur in actu incompossibili tanquam in causa; v. g. omissio Missæ in studio aut ludo, unde cum voluntas directe terminatur ad talem actum, indirecte & virtualiter terminatur ad omissionem: quando vero non est præceptum, omissio est pura negatio, & sic non continetur in actu incompossibili, tamquam in causa, atque adeo nisi actu directo sit volita (de quo non disputamus in præsenti) non potest esse actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione conclusionis fuse expendimus. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet præceptum sit quid extrinsecum, & voluntatem avocet ab omissione, est tamen conditio a causa, ob quam omissio ad voluntatem omittentis per se & meraliter pertineat, unde sicut licet præceptum quantum est de se, avocet voluntatem a peccato, si tamen non est præceptum, omissio peccatum non est, ita nec est voluntaria sine præcepto & obligatione.

50 Ad confirmationem respondetur, quod omissio ante præceptum supponitur voluntaria & libera in potentia, non vero in actu. Ad probationem in contrarium similiter dico, præceptum esse de actu vel de omissione voluntarii & libera in potentia & in actu primo, hoc est, quæ possunt libere exerceri, sicque præceptum emissionem liberam & voluntariam supponeret; veruntamen ut omissio in actu secundo & in exercitio sit indirecte voluntaria & libera, necessaria est obligatio præcepti; sine hac enim habet rationem puræ negationis, adeoque non continetur in actu incompossibili cum eo qui omittitur, tamquam in causa.

51 Dices: Omissio potest esse directe voluntaria absque præcepto & obligatione, ut patet cum quis in diebus profestis habet expressam voluntatem non audiendi Missam: Ergo etiam poterit esse indirecte voluntaria, absque ullo præcepto & obligatione: non enim est major ratio unius quam alterius.

Sed nego consequentiam & paritatem. Ratio autem differentiæ est, quia quando omissio est directe voluntaria, in illam per se tendit actus voluntatis, ac proinde etiamsi nulla sit obligatio, per se ad voluntatem spectat. At vero quando est indirecte voluntaria, cum in illam per se non tendat voluntatis actus, sed tantum ratione causæ, debet aliunde habere per se connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad causam, per se spectare: quod non habet nisi ratione obligationis præcepti, ut patet ex supra dictis.

52 Objicies tertio. Quotiescumque aliquis vult aliquam causam, vult etiam indirecte & interpretative ea quæ ex illa necessario sequuntur: Sed omissio Missæ necessario sequitur ex actione incompossibili cum ejus auditione, puta ex studio, ludo, piscatione, aut venatione: Ergo qui vult directe hujusmodi actiones exercere, tempore quo celebratur Missa, indirecte & interpretative vult ejus omissionem, quamvis tunc nulla sit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, necessario vult consequens quod necessario infertur ex illo, maxime si prævideatur futurum, ut modo supponimus. Et hoc patet tum in naturalibus, qui enim v. g. est causa directa generationis, est causa quoque indirecta corruptionis consecutæ ad illam, tum etiam in moralibus; nam qui est causa emissionis sagittæ, sine sufficienti diligentia, est indirecte causa homicidii subsecuti, & similiter sacerdos qui unicum Breviarium, quod habet præ manibus, voluntarie projicit in mare, interpretative & indirecte vult non recitare Officium.

Respondeo, quod quando aliquis vult aliquam causam, formaliter quatenus causa est, & prout ex illa sequitur effectus, censetur quidem virtualiter & interpretative velle talem effectum, secus tamen si non vult illam causam, formaliter quatenus causam. Patet hoc variis exemplis, licet enim artifex sit causa statuæ, & huic conveniat motus deorsum, talis tamen motus non dicitur esse ab artifice ut a causa, quia non convenit statuæ ut ab artifice est, sed solum materialiter, quia videlicet est materia gravis. Item etsi anima velit, & causet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non sequitur per se ex influxu animæ, sed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licet causet materiale peccati, non tamen causat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec causat illud materiale, ut ex illo sequitur deformitas, sed solum ut habet rationem actus & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum est in proposito. Ille enim qui nullo tunc præcepto vult actionem incompossibilem cum auditione Missæ, puta studium, ludum, piscationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut causam omissionis Missæ, & prout ex illa talis omissio sequitur, sed solum ut materialiter & concomitanter ad illam se habet; tum quia secluso præcepto, omissio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tamquam in causa propriæ continetur; tum etiam, quia alias ille non solum indirecte & interpretative vellet omissionem Missæ, sed etiam omissionem omnium aliorum actuum cum studio vel ludo incompossibilium, quod absurdum est, ut supra annotavimus. Unde non est simile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit sagittam sine sufficienti diligentia: quia cum in tali subjecto sit debitum recitandi Officium, vel adhibendi sufficientem diligentiam antequam mittat sagittam, illa Breviarii projectio, vel sagittæ emissio, non est tantum voluntaria absolute, sicut studium impediens auditionem Missæ, quando non est præceptum audiendi, sed est voluntaria ut causa omissionis, vel occisionis sequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ potest hoc modo distingui. Qui vult antecedens, quatenus est causa consequentis, vult etiam consequens, concedo: qui vult antecedens absolute, vult etiam consequens, nego.

Quærunt hic aliqui, an possit dari omissio culpabilis absque omni actu qui sit causa vel occasio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari solet infra quæst. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit, utrum in quolibet peccato sit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICULUS IV.

An violentia seu coactio possit a Deo inferri voluntati?

POstquam D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarii, omnesque conditiones ad illud requisitas exposuit, articulo quarto, & sequentibus agit de involuntario, & de causis ejus; quæ possunt esse quatuor, scilicet violentia, metus, concupiscentia, seu passio vehemens, & ignorantia: sicut enim voluntarium causatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quod operatio est a principio extrinseco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam aut passionem. De his ergo quatuor causis involuntarii breviter hic est agendum, incipiendo a violentia, seu coactione, quæ prima & præcipua est. Unde fit

§. I.

Quid sit violentum, breviter explicatur.

NOtandum primo, violentum sic a Philosophis communiter definiri: *Violentum est illud quod est a principio extrinseco, passo non conferente vim.* Quæ ultima verba non solum negative sunt intelligenda, quasi sufficiat subjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento; sed etiam positive & contrarie, ita ut passum positive reniteretur, & agenti extrinseco resistat, alioquin infusio habituum & donorum supernaturalium esset violenta; quia passum, scilicet anima, non confert vim ad talem infusionem, sed mere negative se habet in recipiendo, recipit enim illa per solam potentiam obedientialem, quæ est mera non repugnantia. Hoc etiam satis exprimit nomen violenti, nam violentum idem est, ac vi illatum; quando autem nulla est resistentia passi, nulla fit vis ut inferatur effectus: Ergo tunc nulla est violentia.

Porro

56 Porro aliqui putant illud esse violentum, quod est contra intrinsecam inclinationem principii activi. Tum quia existimant principium mere passivum, v. g. materiam, proprie & in rigore non esse naturam, & consequenter nihil esse illi violentum, licet videatur illi contrariari, quia non est contra naturam. Tum etiam quia si ad rationem violenti sufficeret esse contra inclinationem principii passivi, tenebræ dici possent violentæ aeri, sicut & materiæ aquæ forma substantialis quam modo habet; quia tenebræ sunt contra potentiam naturalem passivam, quam habet aer ad lumen, & una forma substantialis est contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet materia ad aliam formam. Item humanitas Christi, cum habeat naturalem inclinationem passivam ad propriam personalitatem, sub personalitate Verbi Divini violenter existeret, sicut & accidentia in Eucharistia, sub modo perfectatis, quo Deus supplet inhæsionem illorum in subjecto. Ac denique cum in cælo sit potentia passiva ad motum, motus illi esset naturalis, & quies violenta: quod tamen non est dicendum, quia nullum violentum est perpetuum, cæli autem post diem judicii perpetuo quiescent. Ita Vasquez hic disp. 25. cap. 3.

57 Nihilominus tamen dicendum est, quod ut aliquid sit violentum, sufficit quod sit contra naturalem inclinationem subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva: sicut a contrario, ad hoc ut aliquid sit naturale, sufficit quod sit conforme inclinationi naturali subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva. Ita expresse docet D. Thom. hic art. 4. ad 2. ubi asserit violentum motum esse, *quando fit contra interiorem inclinationem passivi*; & alterationes ac generationes simplicium corporum non esse violentas, sed naturales, *propter naturalem appetitum interiorem materiæ vel subjecti*.

58 Ratio etiam suffragatur: Nam materia, quæ est principium passivum, natura est, ut docent Aristoteles & D. Thom. 2. Physic. cap. 1. sect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compositum: Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam est, subindeque violentum: v. g. si materia disposita ad unam formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam, aut si pollet materia ab omni forma spoliari, talis status denudationis esset ex violentus, quia inclinationem & appetitum habet ad formas. Ex quo patet responsio ad primum fundamentum oppositæ sententiæ.

Ad secundum vero, nego sequi illa absurda ex nostra sententia: nam potentia passiva diaphani est disjunctive ad lucem vel ad tenebras, & materia prima habet potentiam passivam indifferentem ad omnes formas; unde naturaliter sunt in diaphano tam lux quam ejus privatio, & in materia prima tam forma aquæ cum privatione ignis, quam forma ignis cum privatione aquæ. Subsistentia etiam Verbi Divini non est violenter in humanitate Christi, sicut nec modus perfectatis in accidentibus Eucharisticis, ob duplicem rationem. Primo quia, ut infra ostendimus, nulla creatura, absolute & simpliciter loquendo, potest pati violentiam a Deo, naturaliter vel supernaturaliter operante. Secundo, quia tunc solum violentatur active vel passive, quando non recipit quod sibi naturaliter debetur, seu in quod naturaliter tendit, nec in ipso, nec in alio in quo illud sit eminenter. Si enim idem quod appetit, recipiat sub esse perfectiori & eminentiori, non violentatur, sed perficitur; unde cum personalitas divina eminenter contineat humanam, & modus quo Deus supplet in accidentibus Eucharistiæ inhæsionem subjecti, tribuat illis totum quod subjectum debebat tribuere; humanitas Christi, & accidentia Eucharistica non subsistunt vel existunt violenter, sed tantum præternaturaliter, aut supernaturaliter.

59 Ad illud quod subjungitur, dicatur motum cæli non esse violentum, sed naturalem, ob rationem insinuatam, nempe quia in cælo est potentia passiva ad talem motum. Nec obstat, quod etiam quies est naturalis cælo: nam sicut ex eo quod materia prima dicit potentiam ad plures formas, omnes illæ naturaliter ei advenient; ita quia cælum ex propria natura inclinatur ut moveatur ab intelligentia, & ad hoc quod cessante tali motu quiescat; utrumque est illi naturale, & neutrum violentum, aut præternaturale.

60 Notandum secundo: hæc quatuor nomina, *necessarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter se differre secundum diversas formalitates quas exprimunt. Necessarium enim dicitur, prout opponitur contingenti seu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppositum. Violentum includit quidem eandem necessitatem ad determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, sed addit supra necessarium, quod sit a principio extrinseco; quia a principio proprio & intrinseco nihil violentatur, cum tamen possit aliquid fieri necessario, & tamen esse a principio intrinseco, ut patet in brutis, & in motibus primo primis. Coactum fere idem est quod violentum; sed proprie loquendo coactum solum opponitur spontaneo seu voluntario, & ideo solum invenitur in cognoscentibus; violentum vero etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cum lapis projicitur sursum. Involuntarium interdum sumitur pro coacto aut violento; sed tamen latius patet, quia potest contingere quod aliquid sit involuntarium non solum ratione violentiæ, seu quia est a principio extrinseco, sed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infra patebit.

His præmissis, inquirimus an voluntati possit inferri a 61
Deo violentia seu coactio: Quod potest tripliciter intelligi: Primo, an illi possit inferri violentia, quantum ad actus ab ea elicitos? Secundo, utrum in cessatione ab actu possit voluntas pati violentiam? Tertio, an possit pati violentiam, saltem quantum ad actus a se imperatos, qui sunt duplicis generis, quidam enim solum a voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut visio, deambulatio, &c. Alii vero non solum sunt a voluntate imperati, sed etiam ab illa eliciti, ut cum voluntas per unum actum seipsam applicat ad eliciendum alium, v. g. cum ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici sensu resolvenda est difficultas proposita.

§. II.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thom. hic art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & q. 22. de ver. art. 5. post Anselmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait: *invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle.*

Probatur primo conclusio: Omnis actus elicitus a vo- 62
luntate est essentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam potest esse violentus aut coactus. Consequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus a voluntate, est a principio intrinseco cum cognitione: nam voluntas est principium intrinsecum, & sine cognitione prævia operari non potest: Ergo est voluntas.

Probatur secundo: Violentum est illud quod est con- 63
tra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus a voluntate elicitus, est secundum ejus inclinationem, immo est quædam inclinatio ejus actualis; licet enim non semper inclinetur voluntas in objectum, sed aliquando illud averletur & fugiat, tamen ipsa nolitio seu actus aversionis, est quoddam pondus voluntatis ad fugiendam & refutandum objectum; & sic semper est inclinatio ex parte actus, licet sit repugnantia erga objectum: Ergo nullus actus a voluntate elicitus, potest esse violentus.

Quadam tamen in contrarium fieri possunt instantiæ. 64
Prima est: Voluntas potest necessitari a Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Consequentia: tum a paritate rationis; tum etiam quia voluntas ex natura sua inclinata est ut libere operetur: Ergo cum necessitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem suam inclinationem, & consequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quod, non solum violentatur res, quando impe- 65
ditur a proprio actu, sed etiam quando ab extrinseco fit ut majori pondere tendat quam tenderet secundum propriam inclinationem: ut lapis non solum violentatur, quando detinetur ne descendat: sed etiam quando deorsum jicitur majori impetu quam expostulet ejus gravitas: At quando Deus necessitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quam ejus natura expostulet: Ergo tunc voluntas violentatur, seu cogitur.

Secunda instantia est: Dato quod actus elicitus a vo- 65
luntate non sit, nec esse possit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis; non tamen repugnat esse contra inclinationem ejus habitualem, seu propensionem innatam ipsius; ut patet in peccato, quod est contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thom. infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur a voluntate: Sed ad violentiam sufficit quod actus sit contra inclinationem habitualem, seu propensionem innatam ipsius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito potest pati violentiam.

Tertia instantia: Si ratio addocta valeret, sequeretur 66
quod nec intellectus, nec alia potentiæ vitales possent pati violentiam, quantum ad elicientiam suorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infra patebit: Ergo &c. Sequela probatur: quia intellectio & quælibet actio vitalis, necessario debet esse a principio intrinseco, & consequenter sine repugnantia intellectus, & principii vitalis; nam quod ab intrinseco emanat, sine repugnantia emanat: Ergo si actus voluntatis non potest elici violenter, quia est a principio intrinseco inclinante & non repugnante, similiter actus intellectus, vel alterius potentiæ vitalis, violentus esse non poterit.

Quarta instantia: Deus potest voluntatem inclinatam 67
in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare

ad

ad oppositum, & si sit in eo odium Petri v. g. ponere ejus amorem: Ergo potest illi inferre violentiam: etiam quantum ad actus elicitos.

68 Ad primam instantiam respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia non est idem voluntatem necessitari, & cogi: nam necessarium non opponitur voluntario, immo voluntarium abstrahit a necessario & libero, ut supra ostensum est: violentum vero, cum debeat esse a principio extrinseco, e diametro opponitur voluntario: unde licet voluntas in actu elicito possit a Deo necessitari, non tamen potest ab ipso cogi; ad primum enim sufficit quod sine indifferentia judicii moveatur & eliciat actus suos; ad secundum vero requiritur quod moveatur & eliciat actus a principio extrinseco cum resistentia intrinseca; quod repugnat actui voluntatis, cum essentialiter sit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut supra ponderatum est. Unde D. Thom. q. 22. de ver. art. 5. *Duplex est necessitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: sicut lapis necessitatur ad descensum deorsum naturali pondere & instinctione, & ad motum in locum superiorem necessitatur ex violento.* Ex quo patet responsio ad primam probationem Consequentiæ, & ratio discriminis quæ inter necessarium & violentum seu coactum reperitur.

69 Ad secundam, nego quod operari necessario sit contra inclinationem voluntatis: nam voluntas non minus inclinata est ad operandum necessario, quando objectum sine indifferentia proponitur, quam ad operandum libere, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum est violentum: sicut supra dicebamus, quod quia calum est capax ab intrinseco motus & quietis, non est violentum ei quod moveatur, nec erit illi violentum quod quiescat post diem judicii, vel sicut quia aer est capax lucis & tenebrarum, nec lux nec tenebræ ei violentæ sunt.

70 Ad tertiam probationem nego Majorem: Nam quando lapis descendit majori impetu quam expostulet ejus gravitas, talis motus non est ei violentus, neque naturalis, sed præternaturalis: sicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circularis ignis in sua sphæra ad raptum cæli; & ratio est, quia licet sit a principio extrinseco, non est tamen contra, sed præter inclinationem patii. Vel quicquid sit de hoc, Respondeo secundo, data Majori, negando Minorem: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, & subjuntur doctum & cognitionem rationis, ex natura sua inclinata est ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræsentatur ut indifferens, sed ut continens omnem rationem boni, quam id aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræsentatur.

71 Ad secundam instantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum esse contra naturalem hominis inclinationem, inadequatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim distingui solet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honestum & rationi consonum, quod est objectum ejus partiale & inadequatum; altera ad suum objectum adæquatum, quod est bonum in communi, prout abstrahit a vero vel apparenti, ab honesto vel delectabili: Itaque actus peccati est contra primam inclinationem, non vero contra secundam: Cum enim nemo intendens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, saltem apparens & delectabile secundum sensum; adeoque actus peccati non est violentus, sed naturalis simpliciter, licet possit dici secundum quid violentus, quatenus est contra inclinationem rectæ rationis.

72 Ad tertiam instantiam, distinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non possent pati violentiam in suis actibus, absolute & quoad substantiam considerati, concedo Majorem: in suis actibus respective sumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem a qua imperantur, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ subsunt motioni voluntatis, possunt considerari quantum ad efficientiam suorum actuum dupliciter, uno modo absolute, & quoad substantiam actus qui elicitur; alio modo respective ad voluntatem, vel ad aliud principium interius a quo moventur: Si considerentur primo modo, non possunt pati violentiam in actibus a se elicitis; quia hoc ipso quod illi actus sunt vitales, a principio intrinseco procedunt, & sic implicat quod sint violenti; unde in hoc participantur cum actibus elicitis a voluntate: At vero secundo modo potest pati violentiam non tam ipse intellectus qui movetur a voluntate, quam ipsa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum potest suo intento & imperio frustrari: quare actus imperati possunt esse partim naturales, partim violenti, seu mixti ex naturali & violento; sunt enim naturales, quatenus procedunt a suis potentiis, & violenti, quatenus interdum sunt contra inclinationem voluntatis.

73 Ad ultimam, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam ut ait D. Thom. qu. 22. de ver. art. 8. *quantumcumque voluntas immutatur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contra inclinationem illius rei qua cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut precedenti inclinationi succedat alia inclinatio: ita quod prima auferatur, & secunda maneat: unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi qua prius inerat; unde non est violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione sue gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum: hac autem inclinatione manente, si sursum projicitur, erit violentia; si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; & ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat.* Et in 2. sent. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, secundum ejus exigentiam: unde etiamsi voluntatem hominis in aliud moveat, nihilominus tamen hoc suo omnipotentia facit, ut illud in quod mutatur voluntarie velit.*

§. III.

Secundo difficultas expeditur.

74 Dico secundo: Si Deus voluntatem ad operandum propensam, per subtractionem sui concursus, vel objecti, impediret ne in actum prorumperet, vel operationem jam inceptam continuaret, non inferret illi violentiam, sed voluntas tunc connaturaliter quiesceret, & ab operatione cessaret. Est contra Almainum, Vasquez, Lorcam, Valentiam, & alios, qui existimant voluntatem posse pati a Deo violentiam in cessatione ab actu: v. g. si Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, subtraheret Deus concursum ad talem amorem, aut si voluntati prævenienti cognitione congrua, & paratæ ad consensum, Deus concursum ad consentiendum denegaret, violentiam illi inferret.

75 Probatur conclusio ratione fundamentali: Causæ inferiores non petunt ex natura sua operari, nisi stante motione & influxu causæ superioris, cui per se subordinantur in agendo: Ergo sicut naturaliter inclinantur ad agendum, supposito influxu & motu talis causæ superioris, ita naturaliter quiescunt, & sine ulla plane violentia aut resistentia cessant ab operando, si causa superior non influat nec moveat: unde sicut naturale & non violentum est, cessare lucem in aere, cessante luminoso; aut calum quiescere, cessante motu intelligentiæ, vel subtracto divino concursu ignem a combustione cessare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale est voluntati, cessante concursu Dei, non operari, vel ab operatione jam incepta desistere.

76 Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet se respectu Dei ut instrumentum quoddam; quia sicut instrumentum non potest operari, nisi per actualem motionem causæ principalis, ita neque aliqua causa secunda potest agere, nisi actualiter mota a prima. Sed cessante motu causæ principalis in instrumento, naturale est illi non operari: Ergo naturale est voluntati, & cuilibet causæ secundæ, non operari, cessante motione Dei. Idem dicendum est, si subtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, naturale est illi non ferri in cognitum: Ergo remoto vel non cognito objecto, non est violentum quod non operetur vel cesset ab actu, sed potius connaturale.

77 Dices: Impedire aliquam rem a motu, vel operatione, ad quam ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam: Sed voluntas beati, v. g. est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minus enim est illi naturale & necessarium amare Deum, quam igni comburere, & lapidi descendere: Ergo sicut inferretur igni violentia, si impediretur ne combureret; & lapidi, si impediretur ne descenderet; ita & voluntati beati, si per subtractionem divini concursus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico desistere cogeretur.

78 Respondeo primo, distinguendo Majorem: Impedire aliquam rem a motu, ad quem ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam, si talis impeditio fiat a causa particulari, cui contranititur tua propensio & inclinatio, concedo: si fiat a causa universali, scilicet a Deo, nego; quia contra illum non nititur particularis, immo plus ad illum propendet, quam ad proprium motum & operationem. Sicut ergo si aliqua causa particularis facit quod aqua ascendat, vel quod lapis non descendat, erit violentia; secus autem, si propter bonum universi, ne scilicet detur vacuum, ascendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale universi, quam ad bonum particulare & proprium: ita pariter si voluntas beati ab aliqua causa particulari extrinseca impediri posset ab amore, inferretur illi violentia, non autem si a Deo impediretur per subtractionem concursus: quia licet ad actum amoris sit

sit necessario determinata, multo tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur.

79 Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: Voluntas beati est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, supposito divino concursu, & aliis ad operandum necessariis, concedo Minorem: Remoto Dei concursu, & aliis ad agendum requisitis, nego Minorem: cum enim inclinatio voluntatis ad operandum sit dependens a superiori, & primæ causæ subordinata, absolute non tendit ad operationem, sed cum suis dependentiis, & supposita Dei motione & concursu, unde illo subtracto naturale est voluntati non operari, sicut ignis, si desit approximatio.

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

80 Dico tertio: Voluntas non potest cogi, quantum ad actus quos imperat & simul elicit, bene tamen quantum ad actus, ab ea quidem imperatos, sed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hic art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate velut ab ipsa elicitus, scilicet velle: alius a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare & loqui . . . Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda sunt illa verba: *a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus*: quibus insinuat nomine actus imperati se non intelligere eos qui sunt elicitive ab ipsa voluntate: nam licet etiam isti possint imperari, sicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præsens attinet, cum elicitis comprehenduntur: in ipsis enim non potest esse violentia, sicut nec in pure elicitis. Et ratio est, quia ex eo voluntas cogi non potest in actu tantum elicito, quod talis actus sit quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus simul elicitus & imperatus, est quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum: necessario enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo similiter repugnat talem actum esse violentum.

81 Quod autem voluntas possit pati violentiam, quantum ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifestum est: Si enim v. g. voluntas nolit videre, possit quis vi aperire oculos: vel si vellet videre, posset illos vi claudere: & in hoc casu cum aperirentur oculi, illa visio non esset violenta potentiæ visivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius: esset tamen violenta voluntati imperanti, quia esset contra inclinationem elicitam ipsius. Immo etiam esset aliquo modo violenta potentiæ visivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem: unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum: & alteram universalem, qua subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: licet ergo visio non esset tunc violenta potentiæ visivæ, secundum particularem ipsius inclinationem, esset tamen violenta secundum universalem: & absolute violenta dici deberet, quia esset contra præcipuam suppositi inclinationem.

§. V.

Corollaria notatu digna.

82 Ex dictis colliges primo contra Vasquez, Lorcam, & alios, non solum voluntatem, sed nec ullam etiam creaturam posse pati violentiam a Deo. Quod enim est secundum inclinationem præcipuam creaturæ, non est illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, est secundum præcipuam ipsius inclinationem: Ergo non est illi violentum, sed connaturale. Major patet: non enim potest esse violentia, nisi sit resistentia; nec est resistentia ubi est inclinatio. Minor vero probatur: Sicut quælibet potentia, ut supra dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, qua subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: vel etiam sicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta suum esse particulare, qua propendent in proprium & conveniens bonum, v. g. lapis per gravitatem in centrum; altera qua illis convenit in ordine ad bonum universi, cujus sunt partes, & per quam magis propendent in bonum universi, quam in proprium: quare licet grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorsum, & leve per levitatem sursum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum ascendit, & leve contempta levitate descendit: Ita etiam in qualibet re, præter proprium inclinationem, qua propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere; tanta promptitudine ac propensione fertur, ut illud absque ulla violentia præferat quamvis sit contra proprium inclinationem. Unde Sapientiæ 16. sic habetur: *Ignis ut nutriretur fusti, etiam sua virtutis oblitus est: creatura enim tibi factori deserviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quod dum creaturæ a Deo moventur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi oblivisantur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum, ait quod *Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit a quo est omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Item D. Thom. 3. contra gentes c. 100. variis rationibus probat, ea quæ Deus & præter naturæ ordinem facit, non esse contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplo rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui sunt in ipsis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem sua forma; non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione celestis corporis, licet naturalis motus aqua sit solum ad unam partem, scilicet ad medium: multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet qu. 6. de potentia art. 1. ad 17. & qu. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit: & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus; alia qua obedientia dicitur ad ea qua a Deo recipiunt.*

Ex quo patet Vasquez hic disp. 25. cap. 4. leviter & inconsiderate dixisse, duplicem illam inclinationem, quam supra in qualibet creatura agnovimus, unam qua propendet in proprium & conveniens bonum, alteram qua ad bonum universi, cujus est pars, & ad obediendum Deo, a quo, ut ait Augustinus, est *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philosophorum esse figmentum*: Patet, inquam, hæc verba vulgaris esse Theologi, & in doctrina D. Thomæ parum versati: cum S. Doctor, Theologorum Scholasticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoscat. Et ratio etiam suffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod est alterius, majorem habet inclinationem in id cujus est, quam in bonum proprium. Sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum sibi proprium & conveniens. Majorem declarat D. Thomas exemplo manus, quæ seipsam naturaliter exponit istui ad conservationem totius corporis; & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quam in bonum proprium. 83

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; opposita enim inclinatio est inordinata, ac subinde non potest esse a Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi, & bonum divinum, sunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur: Ergo idem quod prius. 84

Dices tamen cum Vasquez: non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppositas inclinationes: Sed inclinationes ad descendendum & ascendendum sunt oppositæ, cum habeant terminos oppositos & incompossibiles: Ergo figmentum est ponere in aqua, v. g. inclinationem universalem qua naturaliter feratur sursum, ad vitandum vacuum toti naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad descendendum.

Confirmatur primo: Si in aqua esset talis inclinatio ad ascendendum, sequeretur quod cum de facto ascendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorsum: Sed hoc est falsum, & contra experientiam; videmus enim quod si per fistulam ascendat aqua, attracta respiratione, quo plus aquæ ascendit, eo magis fistula gravat manum: Ergo &c. 85

Confirmatur secundo: Si aquæ naturale sit ascendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo; deberet in ea esse aliquod instrumentum, seu virtus activa ad talem motum producendum, sicut revera habet gravitatem ad motum deorsum: Sed nullum habet principium activum ad motum sursum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad ascendendum, ut viterur vacuum, sed cum ascendit, hoc fit ex virtute corporis superioris continui, trahentis post se corpus inferius, ne detur vacuum, sicut magnes trahit ferrum. 86

Ad objectionem respondeo, hujusmodi inclinationes, licet oppositas non esse tamen incompossibiles, sed subordinatas, & aquæ secundum diversam rationem convenientes; nam prior competit ipsi quatenus est corpus, secunda 87

vero quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quod in creatura sint hoc modo diverse & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod in quantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarii: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, in quantum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

88 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris: licet enim quando aqua, ne detur vacuum, ascendit & inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis; quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari, est tamen violentus secundum quid, in quantum per gravitatem aqua contra nititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur furium, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti; & nihilominus gravitas talium corporum semper contra nititur & resistit, tendens deorsum: unde hujusmodi animalia ascendendo & volando lassantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

89 Ad secundam confirmationem, nego etiam sequelam majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quod subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quod passum resistat active, ut supra ostendimus) sed sufficit principium passivum: unde inclinatio illa universalis quæ est in aqua ad ascendendum, nihil aliud est quam potentia obedientialis passiva, quæ naturaliter inest cuilibet enti creato qua tale, ad recipiendum a Deo quicquid absolute non repugnat, ut docet D. Thomas loco supra laudato. Quare fictitia & imaginaria est virtus illa attractiva, quam ponit Vasquez in corpore superiori respectu inferioris, similis virtuti activæ qua ferrum a magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, solum quando imminet vacuum, & hoc est ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus necessariis ad consistentiam universi: vel continuo inest rebus: & sic non solum quando imminet vacuum, traherentur sursum corpora gravia, sed semper & continuo sicut magnes semper attrahit ferrum.

90 Colliges secundo cum D. Thoma hic art. 5. violentiam causare involuntarium simpliciter: quia violentia directe opponitur voluntario, cum violentum sit ab extrinseco, voluntarium vero ab intrinseco. Unde si reluctanti seminæ prævalidus aliquis stuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deut. 22. sancitam legimus. Ita Christianas feminas, quæ per Gothicam irruptionem, Roma capta, vim a Barbaris perpessæ fuerant, solatur Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 16. quod *incussa ac stabili permanente virtute; quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valent vitari, præter culpam se patientis.*

91 Dices: Virgo dum a juvene violatur, renitente ejus voluntate, violentiam patitur, etiam si exterius non resistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus sistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus non est involuntarius, cum in eo casu virgo mortaliter peccet, non resistendo quantum potest: Ergo violentia non causat semper involuntarium simpliciter.

92 Respondeo, negando Antecedens quoad secundam partem: Quando enim virgo non resistit, vel non resistit quantum potest & debet, indirecte & interpretative censetur consentire oppressioni, cum non adhibeat media quæ potest ad illam evitandam; Unde ille actus non est violentus, sed voluntarius simpliciter, & involuntarius tantum secundum quid.

93 Sed quæres, quænam media externa teneatur apponere virgo ad resistendum oppressioni, ut inde dignosci possit, quandonam oppressio sit ipsi voluntaria interpretative & indirecte, si talia media non adhibeat.

Respondeo cum distinctione; si enim virgo non timeat in se periculum consentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, si clamet, vel aggressorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggressorem interficere (quamvis licite utrumque possit, eo quod id præstet in sui defensionem) quia tunc resistere aggressori est præceptum affirmativum, quod non obligat pro semper, nec cum tanto periculo: si vero credit probabiliter se esse expositam periculo consentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ dispendio, resistere, clamando, & aggressorem occidere tentando, quia præceptum negativum de non consentiendo actui illicito obligat semper, & ad semper: unde tandem concludendum est cum Curiele, quod quia raro contingit, ut in tali casu non immineat periculum consentiendi, debent tunc virgines omnibus modis resistere; & ita semper ipsis consulendum est.

ARTICULUS V.

An & quemodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

94 Dico primo: Quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Ita D. Thomas hic art. 6. ubi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho, & Nysseno, qui ea quæ per metum aguntur appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, secundum se non sunt voluntaria, immo sunt involuntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum quod timetur; v. g. mercator absolute, & absque periculo tempestatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere & de facto projicit in mare; Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actus ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitionem & volitionem, quæ sunt principia voluntarii & involuntarii: v. g. in hoc quod est projicere merces in mare, est ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cum assumatur ut medium ad conservandam vitam, seu ad evadendum mortis periculum.

95 Verum ut hæc conclusio magis declaretur, & quædam instantiæ, quæ fieri possent in contrarium, diluantur, Observandum est primo, quod cum dicimus metum causare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non sic intelligendum est, quasi ipse metus causset in actu utramque rationem; hoc enim impossibile est, cum rationes oppositæ non possint provenire ab eodem principio: sed in tantum dicitur metus causare involuntarium, in quantum causat actum in quo involuntarium reperitur, causatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum postponitur. Sicut si dicamus, quod anima, vel virtus motiva animalis, causat metum mixtum ex naturali & violento, non est sensus, quod potentia motiva, vel anima causset in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio desumitur per ordinem ad corpus grave, cui progressivus vel volatilis motus violentus est) sed significatur quod illa causat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis scilicet (utpote cum a principio intrinseco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipse motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

96 Notandum est secundo, quod metus dupliciter potest se habere ad actionem, causaliter scilicet, & concomitanter; Tunc se habet causaliter, quando est vera causa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad sic operandum, ut cum quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem se habet mere concomitanter, quando reperitur simul cum actione, sed non est causa impellens & movens ad illam, sicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ex metu, vel per metum; illæ enim particulæ *ex* & *per* causalitatem denotant: quæ vero fiunt secundo modo, dicunt fieri cum metu, sed non ex metu, vel propter metum, particula enim *cum* solam concomitantiam & simultatem designat, non vero influxum & causalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu esse mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantum (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) sed de metu qui est vera causa actionis, & qui in illam influit, non quidem physice & efficienter, sed moraliter & objective, quatenus mediante propositione objecti terribilis, v. g. mortis, seu naufragii, movet voluntatem ad sic operandum: in quo differt metus a violentia, nam violentia, seu vis extrinsecus illata efficit ipsam actionem voluntate renitente; metus vero non efficit sine voluntate, sed movet dumtaxat voluntatem ut agat.

97 Denique advertendum est, quod metus dupliciter potest esse causa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc est causa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam simul cum aliis, propter quod, etiam cessante metu, fieret actio: tunc vero est causa totalis, quando solus metus causat actionem, atque adeo cessante metu actio non fieret, quia præcise fit propter metum: v. g. incutitur ab aliquo ficario gravis metus mulieri inhonestæ, & mulieri honestæ, ut coeant secum, ex quo utraque consentit fornicationi; talis metus respectu mulieris fornicariæ causa est illius actus, sed non totalis, eo quod talis mulier, cessante etiam illa causa, quia fornicaria est, coiret cum illo: sed respectu mulieris honestæ & quæ alias cessante metu non consentiret, metus est tota causa quare consentit. Nostra ergo conclusio intelligenda est de metu, qui est causa totalis actionis, seu totale motivum aliquid operandi; non vero de metu qui est causa dumtaxat partialis, seu partiale motivum; hic enim non causat actum mixtum ex voluntario & involuntario, bene tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima unubere consetur omnino voluntaria, eo quod non omnino procedat ex metu; in secunda vero est mixta ex voluntario & involuntario, quia metus est causa totalis talis actus. Unde si quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipsa honestate operis, vel ex affectu caritatis, legem Dei observaret, talis observantia non esset mixta ex voluntario & involuntario; bene tamen, si ex solo timore illam servaret modo statim explicando.

98 Objicitur ergo contra nostram conclusionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem observat, talis observatio nihil habet involuntarii aut diplicentiæ, alias esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sess. 6. can. 8. & sess. 14. cap 14. Ergo quæ fiunt ex metu, non fiunt mixta ex voluntario & involuntario.

99 Mirum est quantum hoc argumentum Theol. torqueat, & in quam varios dicendi modos eos inflectat: superfluum esset eos referre & impugnare, satius erit legitimam solutionem tradere. Dicendum est igitur, in observatione legis facta ex solo metu gehennæ, esse aliquid involuntarii & displicentiæ, & nihilominus timorem illum non esse malum, nec vitiosum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis observatione posse considerari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in esse rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam, hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licite resputi; primo vero modo potest esse licita, quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidii, quod secundum se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare, ut patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, sibi a Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundum se & præcise sumpta. Unde tantum abest quod talis displicentia observationis præcepti, reddat illam peccaminosam aut vitiosam, quin potius soleat meritum augere: nam quo major est repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum splendet in exequendo illud, & superando prædictam difficultatem.

100 Secundo dici potest, metum non semper causare involuntarium secundum quid, sed solum quando objectum est malum secundum se sumptum, & non tantum ut hic & nunc consideratum: sicut projicere merces est bonum mercatori, ex suppositione solum quod sit tempestas & imminet vitæ periculum, sed abstrahendo a tali circumstantia est malum; & ideo voluntas non vult eas projicere sub hac consideratione. Ceterum quando objectum non est malum secundum se, sed absolute bonum, voluntas non potest habere actum nolitionis circa ipsum. Et hoc reperitur in casu argumenti, nam observatio mandatorum est per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo a periculo gehennæ inferni; & ideo observatio facta ex timore, non est involuntaria secundum quid.

101 Quæres, an ad hoc ut ex quæ per metum aguntur, sint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui sit nolitio inefficax illius medii, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur; v. g. an ad hoc ut projectio mercium sit mixta ex voluntario & involuntario, necessarius sit actus conditionatus & inefficax, quo mercator nollet projicere merces, si non immineret periculum vitæ?

102 Respondeo affirmative, quidquid in contrarium dicat Curiel hic dubio 1. §. 2. asserens projectionem mercium denominari involuntariam secundum quid ab amore mercium; atque adeo non esse necessarium actum illum conditionatum, qui sit nolitio projiciendi merces secundum se spectatas.

Probatur breviter: Nam sicut projectio mercium remote tantum & radicaliter redditur voluntaria simpliciter per actum, quo mercator vult vitare naufragium, formaliter vero & proxime per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu causatam; ita amor, seu volitio conservandi merces secundum se consideratas, potest quidem remote & radicaliter reddere eamdem projectionem secundum quid involuntariam, sed non formaliter & proxime: Ergo ponendus est alius actus, ex amore mercium habens, qui tribuat proxime talem denominationem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quia universaliter volitio finis denominat tantum ipsum finem formaliter volitum; media vero radicaliter tantum & remote; unde oportet ponere aliquem actum qui directe tendens in ipsa, denominet illa proxime & formaliter volita, seu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, est medium in ordine ad possessionem & conservationem illarum; sicut projicere illas est medium ad conservandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio absoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium nascitur actus, quo mercator vellet, si esset possibile, eas conservare. Sicut Christus volebat vivere, si hoc esset possibile juxta Patris voluntatem: sed quia sciebat Patrem velle & præcipere mortem, absolute volebat mori.

Dices: Non est necesse in violento, quod concurrat duplex actus, ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali. Ergo neque in metu, ut res sit mixta ex voluntatio & involuntario. Consequentia patet a paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis est, unde qui allegant se fecisse aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progressivo animalis ubi elevatio pedis est violenta illi corpori in quantum gravi, & est naturalis eidem ut viventi: & tamen non est ibi duplex actus vel motus, sed unus tantum quo animal movetur: Ergo ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus. 103

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio differminis est, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, sed in actu externo & imperato, atque adeo executivo voluntatis: non potest autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus absolutus, alter conditionatus; quia cum fit motus in executione, omnino absolutus est: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, sed tantum unus: v.g. in ipsa projectione mercium, unus tantum motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non solum in actibus externis & a voluntate imperatis, sed etiam præcipue in internis & elicitis reperiuntur: unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diversimode consideratum terminetur. 104

Dices rursus: Vel ille actus a quo projectio mercium denominatur involuntaria secundum quid, est conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actus? Si ex parte actus, nondum datur de facto, sed dabitur si ponatur conditio: si ex parte objecti, talis actus est absolutus ex parte voluntatis, & sic projectio mercium erit absolute voluntaria & absolute involuntaria, quod implicat. 105

Respondeo, actum illum esse conditionatum solum ex parte objecti, & absolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet repugnet projectionem mercium esse absolute voluntariam, & absolute involuntariam, si ly *absolute* usurpetur pro perfecte seu efficaciter, non tamen si accipiatur pro actu absoluto quidem ex parte potentiæ, sed imperfecto & inefficaci: quamvis autem asseramus illam volitionem projiciendi merces esse in seipsa absolutam, & conditionatam solum ex parte objecti, non tamen possimus esse efficacem. 106

Instat Curiel, & sit esse valde difficile, & forte improbabile, quod ille qui videt periculum sui mersionis præsens, & judicat non posse vitari, nisi projiciendo merces, & propteres efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem elicit, nolo projicere merces si tempestas non detur, vel si non adsit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non est. 107

Respondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quemdam hominem reprobum intallibiliter esse damnandum, & consequenter habens actum quo vult efficaciter ipsi denegare gloriam; simul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipsius salute, absolute & secundum se, seu præcisis circumstantiis, considerata, ut in tractatu de voluntate Dei fuse ostendimus Disput. 4. art. 3. Est tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & nostrum propositum, quod in Deo, ratione infinitatis, idem actus qui est volitio efficax denegandi gloriam reprobo, est volitio conditionata ex parte objecti ipsum salvandi, in nostro autem proposito debent poni duo actus distincti. 108

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundo: Quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria tantum secundum quid. 109

Ita D. Thom. hic art. 6. ubi sic discurrit: illud quod est voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circumstantiis, & involuntarium solum secundum se, abstrahendo a circumstantiis, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: Sed opus actum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circumstantiis, & involuntarium consideratum secundum se: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Minor patet in exemplo supra adducto projectionis mercium.

ARTICULUS III.

Utrum ut omissio, & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur?

87 COmmuniter dici solet ad omissionem voluntariam requiri hæc tria, posse, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla sit controversia, de secundo tamen non est ita certum & exploratum: aliqui enim existimant, tam omissionem, quam effectum ex illa sequutum, esse voluntaria, licet nullum sit præceptum, vel obligatio ponendi actum omissum. Ita Salas hic disp. 1. sect. 4. n. 46 Alii, ut Martinez, Alvarez, & Joannes a S. Thoma, distinguunt inter omissionem & effectum, & hunc fatentur non esse voluntarium indirecte, quando non est obligatio ponendi actum omissum; de ipsa vero omissione id negant. Alij cum Cajetano & Conrado contendunt præceptum seu obligationem ad utrumque requiri, idest ut tam omissio, quam effectus ex illa sequutus censeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas sententias reducere, dicunt debitum, seu obligationem ponendi actum, requiri ut omissio & actus ex illa sequutus sint voluntaria moraliter seu culpabiliter (quia non est culpa nisi sit transgressio præcepti seu legis: *ubi autem non est lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non vero ut sint voluntaria physice & inculpabiliter; ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter se habent.

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

88 SUppono primo: Aliquid posse dici voluntarium dupliciter, scilicet in potentia, & in actu: ut dicatur voluntarium in potentia, sufficit ipsum esse in potestate voluntatis, tamquam in causa quæ habeat facultatem ad ipsum; quo pacto ambulatio hominis sedentis dici potest voluntaria, quia in potestate ipsius voluntatis continetur: ut vero aliquid sit voluntarium in actu, requiritur insuper quod illa facultas voluntatis sit aliquo modo reducta in actum, seu habeat aliquam causalitatem respectu ipsius. Ratio utriusque est, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad causam; Ergo ut sit voluntarium in potentia, sufficit quod voluntas habeat potestatem in ipsum; ut autem sit voluntarium in actu, necessaria est aliqua causalitas voluntatis respectu illius.

89 Suppono secundo, voluntarium in actu adhuc esse duplex, unum directum, aliud indirectum. Directum est illud quod procedit a voluntate per verum & positivum influxum, sive immediate, sive mediate; unde est aliquis actus a voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum est illud quod non procedit quidem a voluntate, sed tamen ei imputatur; quia connexionem habet cum aliquo ab ipsa directe volito: & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum*.

90 Suppono tertio, requiri necessario ad quodcumque voluntarium, quod objectum sit cognitum, saltem in communi & confuse: quia ut communiter dicitur: *nihil volitum quin præcognitum*, unde ut omissio & effectus illam consequens, sint voluntaria, debet omittens advertere; adeoque si quis absque ulla cognitione seu prævisione missæ audiendæ, somno se dederit, ratione cujus missam non audiit, non censebitur illa omissio voluntaria, sed ex mera oblivione processisse dicetur. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controversia est, an præter advertentiam requiratur insuper debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipsa omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria in actu: nam utrumque esse voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controversiam est.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

91 DIco igitur: Ut omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria, requiritur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur.

Probatur primo ex D. Thom. hic art. 3. ubi utramque partem nostræ conclusionis satis aperte docet. Nam primo loquens de effectu ex omissione sequuto, sic ait: *Sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest & tenetur agere.* Et affert exemplum illius cui non esset commissa navis gubernatio: licet enim ille prospiciat quod si non gubernet navim, submergetur; illi tamen non imputatur navis submersio, quia non tenetur eam gubernare. Postea vero loquens de ipsa omissione subdit: *Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod non est velle & non agere,* ET ALIQUANDO DEBET, *ideo non velle & non agere imputatur ei quasi ab illa existens.*

Duplex solutio solet huic loco adhiberi: prima est, 34
quod D. Thomas loquitur non de ipsa omissione in se, sed de effectu sequuto ad illam: secunda vero, quod loquitur de omissione in quantum culpabili, non ut voluntaria est præcise.

Utraque tamen insufficiens est: prima quidem quia licet S. Doctor initio articuli de ipso effectu ad omissionem subsequuto loquatur, postea tamen loquitur de ipsa omissione in se considerata, ut patet ex verbis ultimo relatis. Addo quod D. Thom. in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium possit esse absque omni actu? & respondet posse esse, suppositis illis duabus conditionibus, quod scilicet voluntas possit & debeat: cum ergo voluntarium quod potest esse absque omni actu, sit duplex, scilicet omissio, & effectus ad illum sequens; si de solo effectu loqueretur, diminute omnino procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæst de ipsa omissione, ratione cujus effectus est voluntarius.

Secunda vero solutio ex eo rejicitur, quod D. Thom. non solum loquitur de omissione ut imputabili, sed ut existente a voluntate, & prout reducitur ad ipsam ut causam; ut patet ex prioribus verbis: *Non semper reducitur sicut in causam in agens, sed tunc solum cum potest & debet*; & ex posterioribus, cum dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quasi ab eo existens.* Sed existere a voluntate, & reduci in ipsam ut in causam, non solum pertinet ad imputabilitatem, sed etiam ad ipsam rationem voluntarii: Ergo ad talem rationem voluntarii requirit D. Thom. obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præsenti solum agit de voluntario in communi, abstrahendo a ratione boni: de hoc enim infra acturus est quæst. 18. Ergo ejus resolutio de voluntario in esse physico, non vero in esse morali, debet procedere.

Probatur secundo conclusio ratione fundamentali & si- 33
mul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omissio sit voluntaria indirecte, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompossibili cum ea quæ omittitur, tamquam in causa: v. g. ut omissio Missæ censeatur voluntaria indirecte & interpretative, debet contineri virtualiter & tamquam in causa in volitione studii, vel ludi eo tempore quo celebratur Missa. At secluso præcepto, virtualiter in ea non continetur: Ergo illo remoto non est voluntaria, etiam indirecte & interpretative. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum: ideo enim volunt omissionem Missæ v. g. in die in quo non est obligatio illam audiendi, esse indirecte seu interpretative voluntariam, quia voluntas omittendi non audiendi Missam, in actu incompossibili, qui tempore Missæ exercetur, puta studio, virtualiter & interpretative continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in secunda suppositione: Voluntarium enim indirectum est illud quod non procedit directe a voluntate: habet tamen cum aliquo directe ab ipsa volito connexionem; Ergo ut aliqua omissio indirecte & interpretative sit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directe volita, & cum ea quæ omittitur incompossibili.

Minor autem in qua est difficultas, sic ostenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur discrimen, quod negatio nullum habet fundamentum, bene tamen privatio: unde privatio in alio ut in causa potest contineri, non tamen pura carentia vel negatio; At secluso præcepto audiendi Missam, ejus omissio non habet rationem privationis, sed tantum puræ carentiæ, & negationis: Ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter, & tamquam in causa, in actu studendi vel ludendi, qui tempore Missæ exercetur, sed hujusmodi actio mere indifferenter & concomitanter se habet in ordine ad illam: & sic manet illa omissio permissa, sed non voluntaria; sicut peccata hominum sunt permissa a Deo, sed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præstare, ut infra latius exponemus. Major & Consequentia patent: Minor autem suadetur. Nam sicut in physicis quando aliqua forma est debita inesse subjecto, ratione dispositionum, ejus carentia habet rationem privationis: quando vero non est illi debita, ejus carentia solum est negatio: ita in moralibus omissio actus habet rationem privationis, quando actus illi oppositus est debitus subjecto; quando vero non est illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At secluso præcepto, actus omittendi oppositus non est debitus subjecto, ut patet; ejus enim debitum seu obligatio non aliunde provenit quam a lege seu præcepto ad illum obligante: Ergo illo remoto omissio Missæ non habet rationem privationis, sed tantum puræ carentiæ & negationis.

Confirmatur: Omissio Missæ non potest causari a stu- 34
dio, nisi causetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At secluso præcepto, neutro modo potest causari: Ergo illo seclu-

so non potest in studio tamquam in causa virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantum ad primam partem evidens est. Nam privatio est carentia formæ debitæ inesse subjecto: secluso autem præcepto, non est debitum nec obligatio audiendi Missam: Ergo illo non stante, omissio Missæ non potest causari a studio tamquam privatio. Probatur vero quantum ad secundam. Ut omissio in ratione negationis dicatur vere fieri, debet prius non esse: Sed omissio Missæ in ratione simplicis negationis erat ante studium; immo cum homo dormiebat; Ergo non causatur a studio in ratione negationis. Sicut ob eamdem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non est causa negationis omnium aliarum formarum, sed tantum formæ quæ erat in subjecto, vel ipsi debebatur ratione dispositionum; quia negatio aliarum formarum jam præsupponebatur in subjecto ante adventum formæ.

Confirmatur amplius. Si studium quod tempore Missæ exercetur, esset sufficiens ratio reducendi in voluntatem tamquam in causam omissionem Missæ, & efficeret illam indirecte & interpretative voluntariam, etiam secluso præcepto; eodem modo esset sufficiens ad reducendam in voluntatem omissiones omnium actionum incompossibilium cum actu studendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas. Sed hoc videtur absurdum. Ergo & illud. Sequela Majoris patet, nam si præceptum non est necessarium, non est major ratio unius quam alterius. Falsitas etiam Minoris constat, quia innumeræ fere sunt actiones incompossibiles cum studio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. & sic omissiones omnium illarum actionum essent illi voluntariæ, & liberæ in actu secundo, haberentque meritum & demeritum ergo omnes illas, quod est absurdum.

36 Nec valet si dicas cum Joanne a S. Thoma, omissionem Missæ reduci in voluntatem tamquam in causam, non vero omissiones aliorum actuum incompossibilium cum actu studendi, quia illo qui vacat studio, ad omissionem Missæ advertit, non vero ad omissionem omnium aliorum actuum cum studio incompossibilium. Non valet inquam: quia cum cognitio præcedens æque se habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omissionem, non potest secluso præcepto ipsam omissionem, in voluntatem tamquam in causam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, sed tantum in potentia, quatenus voluntas potest eam, vel actum ipsi oppositum eligere, ut ex solutione argumentorum patebit.

37 Probatur tertio conclusio. Sine præcepto omissio nec est bona, nec mala in exercitio. Ergo neque voluntaria. Consequentia patet, nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infra qu. 18. artic. 9. Antecedens vero probatur exemplo sæpe adducto de omissione Missæ, illa enim secluso præcepto, nec videtur moraliter bona, neque mala, non quidem bona, quia omissio operis boni, quod cadit sub consilio, non potest esse bona, saltem si fiat intuitu minoris boni, ut est ludus, vel studium; nec etiam mala, quia non est contra præceptum, cum non detur, ut supponimus. Ergo sine præcepto omissio nec est bona, nec mala.

38 Denique fusderi potest conclusio specialiter quoad secundam partem, & variis exemplis ostendi, effectum qui sequitur omissionem non esse voluntarium, quando non adest præceptum seu obligatio eum impediendi. In primis peccata non sunt Deo voluntaria, etiam physice, quia nimirum licet possit ea impedire, & non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda. Ergo ut effectus sequutus ex omissione sit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi.

Dices forte, peccata ideo non esse Deo voluntaria, quia ea consilio & præcepto impedit.

Sed contra. Licet Deus hoc modo peccata impediat, quia tamen potest magis adhuc ea impedire, auxilio minorum efficaci, & non impedit, ideo si posse & non facere sufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et vero si Deus teneretur auxilio efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque consilio vel præcepto ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non sunt, quia præcepto vel consilio ea impedit, sed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infra qu. 79. artic. 1. ubi dicit quod Deus peccati causa etiam indirecte dici non potest, tametsi aliquibus non præbeat auxilium, quod si præberet, non peccarent, quia *hoc totum facit secundum ordinem sua sapientiæ & justitiæ, cum ipse sit sapientia & justitia: unde non imputatur ei quod aliquis peccet, sicut causa peccati. Sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quod non gubernat navim, nisi quando subtrahit gubernaculum, potens & debens gubernare.*

39 In ejusdem veritatis confirmationem alia exempla ex humanis adduci possunt. Exiens quis v. g. ab Ecclesia, relinquit fores apertas, advertens venturum fortasse furem, qui & revera venit, & furtum committit; hoc tamen furtum ipsi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere, contra vero id ipsum voluntarium esset ostiario, quia tenetur fores claudere & custodire. Item cum quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde sequuta non tribuitur illi ut voluntaria, si non tenetur subvenire: bene tamen si tenetur juxta illud vulgatissimum Ambrosii dictum: *si non pavisti* (nempe esurientem, quem id facere tenebaris) *occidisti*, hoc est, perinde te habuisti, ac si occidisses.

Addo quod non solum in omissione, sed etiam in ipsis 40
actionibus, effectus per accidens sequuti non sunt voluntarii, nisi intervenisset obligatio ad evitandos tales effectus, ut patet in muliere se decenter juxta statum suum ornante, ex quo ornatu sequitur amor inordinatus in juvene illam conspiciente, ipsa enim non tenetur hunc omittere ornatum, sicut nec attenuare pulcritudinem naturalem, quæ multo magis incitativa est; nec recludi domo, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente necessitate petit mutuum ab usurario, quem videt peccaturum in exigendis usuris; aut qui petit Sacramenta a Parocho, quem videt in peccato administraturum, & non haber alium a quo commode petat; neuter peccat, neutrumque peccatum usurarii aut sacerdotis censetur voluntarium; quia neuter illud vitare tenetur, sed uterque utitur jure suo. Denique Confessarius & Medicus, qui ex auditione confessionis, vel ex applicatione medicinæ, sentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa ministeria relinquere, quando necessaria sunt, sed solum non consentire, quia hoc solum est in potestate voluntatis.

Dices, effectus illos ex omissione vel ex actione posi- 41
tiva per accidens sequutos, non esse quidem voluntarios moraliter seu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non est debitum seu obligatio illos impediendi; esse tamen voluntarios physice, quia ad hoc præceptum seu obligatio indifferenter se habet.

Sed contra: Licet liberum physice possit reperiri sine 42
libero morali, in eo qui non est compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum usum rationis, illi enim prius deveniunt ad deliberationem de bono & malo physico, prout convenienti vel disconveniens est subjecto, quam deveniant ad deliberationem de bono & malo morali; prout est consonum vel dissonum regulis morum, in subjecto tamen perfectæ rationis compote, non potest dari libertas physica sine morali; nec per consequens omissio, & effectus ad illam consequens, esse voluntaria physice, nisi etiam sint voluntaria moraliter & culpabiliter.

Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non po- 43
test non esse artificiosum, si procedat a subjecto regulis artis subdito; ita non potest non esse voluntarium morale, quod procedit a principio subjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis est subjectum regulis morum subditum: Ergo si semel ponitur quod omissio, & effectus ex illa sequens, procedant a voluntate perfecte libera, non potest negari, quin sint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo sufficienter impugnata manet ultima sententia, quæ asserit debitum seu obligationem ponendi actum requiri, ut omissio & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria moraliter & culpabiliter, non vero ut sint voluntaria physice & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo, quod est in potestate voluntatis, vo- 44
luntarium est. Sed omissio Missæ, etiamsi non sit præceptum, est in potestate voluntatis. Ergo est voluntaria. Minor patet, quia in potestate hominis est audire sacrum in die festo, vel illud non audire. Major vero probatur: Nam ut ait D. Thomas hic art. 3. in argumento, sed contra: *Illud cujus domini sumus dicitur esse voluntarium.* Sed domini sumus ejus quod est in potestate voluntatis. Ergo illud quod est in potestate voluntatis, voluntarium est.

Confirmatur, qui omittit libere, omittit voluntarie, 45
voluntarium enim supponitur ad liberum, cum liberum aliquid addat supra ipsum. Sed ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, libere omittit, & æque libere, ac cum omittit illud audire in die festo, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntarie omittit.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem. Quod 46
est in potestate voluntatis; voluntarium est, in potentia concedo: in actu, nego. Similiter concessa Minori, distinguo Consequens: Ergo etiamsi non sit præceptum, omissio est voluntaria, in potentia, concedo: in actu, nego.

Solutio patet ex dictis in prima suppositione, duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod sufficit potentia seu facultas ipsius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum

seu

ARTICULUS I.

Quid & quotuplex sit voluntarium, & an, non solum in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur?

1 DIco primo: Voluntarium est id quod procedit a principio intrinseco, cum cognitione finis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 1. post Aristot. Gregorium Nissenum, & Damascen. quos S. Doctor ibidem refert.

Explicatur hæc definitio: Voluntarium dicitur actio *procedens a principio intrinseco*, ut distinguatur a motu violento, qui est a principio extrinseco, ut dicitur 2. physic. Additur *cum cognitione finis*, ut distinguatur a motu naturali, cum quo convenit in prioribus particulis, quæ proinde habent locum generis: nutritio enim plantarum, motus gravium & levium in proprium centrum, & similes motus, vere procedunt a principio intrinseco, nempe ab anima vegetativa, & a gravitate vel levitate, sed non cum cognitione, & ideo non sunt voluntarii; sicut nec illi actus intellectus, qui sic præcedunt volitionem, ut ab illa non imperentur, quia non supponunt cognitionem ut sui causam, sed potius sunt ipsa cognitio: unde Verbi generatio in Divinis, scientia simplicis intelligentiæ, & alia attributa, vel actus qui voluntatem præcedunt, & ab ea non imperantur, non possunt dici voluntarii, nisi improprie & concomitanter. Ex quo intelliges, rationem voluntarii solum propriæ convenire actibus voluntatis elicitis, vel imperatis, saltem loquendo de voluntario perfecto: imperfectum enim, ut infra dicemus, in actibus appetitus sensitivi reperitur.

2 Confirmatur: Cum voluntarium opponatur involuntario, definitio voluntarii debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad involuntarium: Sed ad involuntarium duæ præcipuæ causæ seu conditiones concurrunt, scilicet violentia & ignorantia: Ergo definitio voluntarii debet ambas excludere: At esse ab intrinseco excludit violentiam, hæc enim infertur a principio extrinseco, cum sit contra inclinationem subjecti; esse autem cum cognitione finis, excludit ignorantiam, ut patet: Ergo hæc definitio voluntarii legitima est.

3 Advertendum tamen cum Curiele hic art. 3. dubio unico, quod cum D. Thom. dicit voluntarium esse id quod est a principio intrinseco cum cognitione finis, nomine finis non solum intelligit veram causam finalem, sed etiam terminum vel objectum actus voluntatis, quando ille non habet finem cujus gratia fiat, ut contingit in amore essentiali quo Deus se diligit, & in amore notionali quo producitur Spiritus Sanctus, vel etiam in actu dilectationis & quietis de fine jam adepto, qui *fruitio* appellatur; ille enim, in mea sententia, non est proprie propter finem, nec finis effectus. De quo tractatu præcedenti disp. 3. art. 2. § 2.

4 Dico secundo: Voluntarium esse duplex, unum perfectum, & aliud imperfectum: primumque reperiri in sola natura intellectuali; secundum vero non solum in hominibus, sed etiam in brutis locum habere. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi sic discurrit: *Ad rationem voluntarii requiritur, quod principium actus sit intra, cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta; perfecta quidem finis cognitio est, quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ: imperfecta autem cognitio finis est, qua in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, & proportio actus ad finem; & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimativam naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberare de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis, sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem, non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli naturæ rationali competit voluntarium secundum rationem perfectam: sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: unde ulteriori probatione non indiget.

5 Sed quæres, utrum voluntarium univoce vel solum analogice dicitur de homine & de bruto? Respondeo univoce de utroque prædicari. Ratio est, quia bruta conveniunt univoce & generice nobiscum in gradu & ratione cognoscitivi. Ergo etiam in ratione appetitivi, seu voluntarii. Consequentia patet: quia appetitus sequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis est modus voluntarii & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus: Ergo ubi ratio cognoscitivi est univoca, etiam ratio voluntarii seu appetitivi univoca erit. Antecedens vero probatur. Bruta & homo continentur sub eodem genere & gradu animalis: Ergo & sub eodem gradu cognoscitivi. Consequentia patet: nam animal, quod univoce se habet ad utrumque, est vivens sensibile: Ergo & vivens cognoscens; sentire enim cognoscere est: Ergo quæ conveniunt univoce in ratione generica animalis, conveniunt univoce in ratione cognoscitivi.

6 Dices: Voluntarium dicitur a voluntate: Sed voluntas non reperitur in brutis, nisi metaphorice, sicut risus in prato: Ergo nec ratio voluntarii.

Respondeo, voluntarium dici quidem a voluntate, ut ab eo a quo nomen imponitur, tamquam a principaliori in genere appetitus; non tamen significare solum actum ab illo elicitum, sed etiam actum elicitum ab appetitu sensitivo brutorum: quia aliud est id a quo nomen imponitur, & aliud id ad quod significandum imponitur, lapis enim v. g. dicitur a lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non est lapis. Vel etiam dici potest, quod voluntarium dicitur a voluntate, non specifice sumpta, pro voluntate rationali, sed a voluntate generice sumpta, prout abstrahit a rationali & irrationali, & solum significat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione: & sic sumptum voluntarium dividitur in duas species, scilicet in voluntarium perfectum, quod in solo homine reperitur, & in voluntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis: sicut etiam animal, seu vivens sensibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarii ab Almaino traditam: *Voluntarium est actio vel omissio, quæ ita est in potestate agentis, ut positis omnibus requisitis, possit eam ponere vel non ponere*, non esse legitimam: illa enim solum convenit actibus liberis: voluntarium autem latius & universalius se habet quam liberum, nam convenit pueris amentibus, & brutis, quibus tamen non convenit libertas, ut ex Aristotele docet D. Thomas hic art. 2. in argumento, *sed contra*. Item in beatis amor beatificus, & fruitio ultimi finis, sunt actus omnino necessarii, & tamen sunt perfecte voluntarii, ut patebit ex dicendis articulo sequenti. 7

ARTICULUS II.

An ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quam in necessariis?

AFfirmant Vasquez hic disp. 23. cap. 4. Salas, & Lorca, citantes Almainum, Conradum, & alios. Negant vero Cajetanus, Medina, & alii Discipuli D. Thomæ. Pro resolutione.

Notandum est, ex duplici capite posse contingere quod aliquis actus sit necessarius: primo ex imperfectione cognitionis; quo pacto motus primo primi & indeliberati in homine sunt necessarii: secundo ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum ut in se est clare voluntati repræsentat. Hoc præmisso, sit 8

§. I.

Vera sententia statuitur.

DIco igitur: Actus necessarios ex perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quam actus liberos. 9

Probatur primo conclusio: Deus necessario seipsum amat, & libere diligit creaturas: Sed amor quo seipsum diligit, est magis voluntarius, quam amor quo diligit creaturas: Ergo actus necessarius in Deo est magis voluntarius quam actus libur. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus seipsum diligit, est major in ratione amoris, quam amor quo libere diligit creaturas: Ergo etiam est major in ratione voluntarii. Antecedens est certum: quia Deus magis amat seipsum, quam creaturas; amat enim seipsum, ut summum & infinitum bonum: creaturas vero, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Consequentia vero probatur, Amor in ratione amoris est essentialiter voluntarius; cum amor nihil aliud sit quam quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Augustini in confessionibus: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*: Ergo si amor quo Deus seipsum diligit, sit major in ratione amoris, amore quo diligit creaturas, erit etiam major seu perfectior in ratione voluntarii. Simile argumentum fieri potest de amore notionali, quo Spiritus Sanctus producitur: absurdum enim videtur dicere, quod productio creaturarum sit magis voluntaria in Deo, quam hujus divini amoris spiratio.

Respondet Vasquez, amorem quo Deus seipsum diligit, & quo Spiritus Sanctus producitur, excedere amorem quo diligit creaturas, non in ratione voluntarii, sed ex parte objecti: quia scilicet Deus amat seipsum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas vero ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens. 10

Sed hæc responsio magis confirmat, quam infirmet rationem adductam: quia perfectio amoris sumitur ex ordine

dine & intrinseca habitudine ad objectum: Ergo quo perfectius erit tale objectum, eo perfectior erit amor in ratione amoris, subindeque in ratione voluntarii, quam essentialiter amor includit.

11 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarii desumpta. Cum voluntarium sit id quod procedat a principio intrinseco cum cognitione finis, impossibile est voluntarium liberum in Deo excedere necessarium in ratione voluntarii, nisi excedat illud in hoc quod est esse ab intrinseco cum cognitione: Sed omnino absurdum est dicere productionem creaturarum in Deo esse magis ab intrinseco, aut ex perfectiori cognitione, quam Spiritus Sancti processionem, quæ est omnino necessaria: Ergo absurdum est dicere in Deo voluntarium liberum excedere necessarium in ratione voluntarii.

12 Hæ rationes probant, non solum in Deo, sed etiam in natura rationali creata, actus necessarios in perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quam actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & necessitas sunt originatæ & exemplatæ a libertate & necessitate divina, unde sequendum est de voluntario libero & necessario creaturæ rationalis, sicut de actibus liberis & necessariis voluntatis divinæ, servata tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ est major in ratione amoris, quam amor viæ; adeoque in ratione voluntarii quæ in amore essentialiter includitur; Tum denique quia amor patriæ est magis ab intrinseco, quam amor viæ: cum caritas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ex perfectiori etiam cognitione procedit, cum dimanet a visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio ultimi finis.

13 Respondet Vasquez ubi supra, perfectionem voluntarii non peti ex perfectione cujuscumque cognitionis, sed solum ex perfectione illius cognitionis quæ est radix voluntarii: hæc autem (inquit) est cognitio indifferens, seu apprehendens objectum sub indifferentia boni & mali.

14 Sed contra: D. Thom. hic art. 2. loquens de cognitione quæ est radix perfecti voluntarii, quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam esse *qua non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum*: Sed hæc cognitio abstrahit ab indifferentia, ut patet; quia tam bene cognitio necessaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quam cognitio indifferens: Ergo falsum est quod cognitio, quæ est radix perfecti voluntarii, sit solum illa quæ apprehendit objectum sub indifferentia boni & mali.

15 Confirmatur: In tantum requiritur cognitio ad voluntarium, in quantum tollit ignorantiam quæ causat involuntarium: Atqui ignorantia non causatur per defectum indifferentiæ, sed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectioris vel imperfectioris voluntarii, non est attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectus, sed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 Objicies primo contra illam conclusionem. D. Thom. hic art. 2. in corp. sic ait: *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest, deliberare de fine & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri*: Sed quod fit cum deliberatione, est liberum. Ergo voluntarium perfectum, in sententia D. Thom. est idem quod liberum: Ergo non reperitur in actibus necessariis.

17 Confirmatur primo, S. Doctor in eodem articulo resp. ad 3. docet, Quod *laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundum perfectam rationem voluntarii*: Sed laus & vituperium non sequuntur nisi ad actus liberos; qui enim necessario agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod prius.

Confirmatur ampliùs: Idem Sanctus Doctor interdum asserit actus notionales in Deo non esse voluntarios, quia necessarii.

18 Respondeo primum locum D. Thom. quem Vasquez & Lorca, tamquam expressum in sui favorem, magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonsus hic disp. 38. fragm. 5. Verior & conformior textui est illa, quæ asserit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam*, essentialem voluntarii perfecti rationem voluisse exponere, hæc enim ad perfectam cognitionem consequitur, & per illam differt a voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus, & brutis reperitur: in reliquis autem verbis, quando subdit: *Prout scilicet apprehenso fine potest quis deliberare de fine, &c.* solum ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti, in eo quod nobis notius est, scilicet in actu libero, ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum sine libertate: sicut si quis dicat, animal distinguitur a planta in eo quod sentit, quemadmodum videmus homines sentire: inde non licet colligere quod solum homines sentiant, non vero bruta.

Ad primam confirmationem dicendum est, quod laus & vituperium sequantur voluntarium perfectum, sed non omne: est enim hæc proprietas sicut proprium secundo modo, quod convenit soli, sed non omni. 19

Addo, quod licet in amore beatifico, & aliis actibus ex perfectione cognitionis necessariis, non inveniatur laus formaliter, bene tamen eminenter; quia invenitur aliquid altius laude, scilicet gloria, quæ est laus in præmio, & consummatio omnis laudis: sicut etiam Deus est dignus omni laude propter gloriam suam, quam tamen habet necessario, & propter amorem quo se amat, & quo Spiritus Sanctus procedit. 20

Ad secundam confirmationem respondeo, quod quando D. Thomas ait actus notionales in Deo non esse perfecte voluntarios, vel loquitur de generatione Filii, quæ non est voluntaria formaliter (cum Filius non procedat a voluntate, sed ab intellectu) sed tantum concomitanter, quia Pater vult se generare, & in tali generatione sibi complacet, ut ipsemet S. Doctor explicat 1. p. q. 41. art. 2. Vel limit voluntarium pro libero. In hoc enim distinguitur generatio adoptiva a naturali, quod prima sit voluntarie seu libere, sit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Jacobi 1. *Voluntarie genuit nos verbo veritatis*: secunda vero est naturalis & necessaria, quia fit per naturalem & necessariam divinæ substantiæ communicationem: propter quod Hilarius & alii SS. Patres dicunt Filium non voluntate, sed natura procedere. 21

Objicies secundo, Modus operandi libere est perfectior modo operandi necessario: Ergo in modo operandi libere, perfectior ratio voluntarii reperiri debet. Consequentia videtur bona; Antecedens probatur: quia modus operandi libere convenit naturæ rationali, secundum gradum perfectionis, quem habet super irrationalem; modus vero operandi necessario, est communis ipsi naturæ rationali cum inferioribus naturis. 22

Respondeo distinguendo Antecedens: Est perfectior modo operandi necessario, quia sequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modo operandi necessario ex perfecta cognitione, nego Antecedens. Ad probationem dico, quod sicut modus operandi libere est proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita modus operandi necessario sequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit. 23

Objicies tertio. Voluntarium liberum est magis ab intrinseco & ex perfectiori cognitione finis, quam voluntarium necessarium: Ergo voluntarium liberum excedit necessarium in ratione voluntarii. Consequentia patet ex supra dictis. Antec. probatur primo quoad primam partem: quia voluntas libere agens magis movet seipsam, quam cum necessario agit, nam inclinatio naturalis est ab Auctore naturæ impressa, libera autem a voluntate in seipsa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum est magis ab intrinseco, quam voluntarium necessarium. Probatur etiam idem Antec. quoad secundam partem. Cognitio concurrens ad actum liberum, non solum proponit objectum, sed etiam influit in operationem ipsam, cum enim fit deliberatio rationis, deliberat de ipsa operatione, ac proinde influit in illam, quod non facit cognitio requisita ad actum necessarium: Ergo voluntarium liberum est magis ex cognitione finis, quam necessarium. 24

Respondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere seipsam ad actum liberum, quam ad per se necessarium: immo magis se movet ad per se necessarium, ut patet in amore Dei in patria; ad quem voluntas se movet totis suis viribus, quod non ita præstat in amore libero, quem elicit in via. Nec obstat quod inclinatio naturalis sit ab Auctore naturæ impressa, nam ut sit D. Thom. hic art. 1. ad 1. *Licet de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra; non tamen est contra rationem voluntarii, quod causetur, vel moveatur ab exteriori principio, quia non est de ratione voluntarii, quod principium intrinsecum sit principium primum.* 25

Ad probationem secundæ partis, nego quod in actu necessario sit judicium solum de bonitate objecti, non vero de ipsa operatione voluntatis, nam per visionem beatificam v. g. non solum manifestatur summa bonitas ex parte objecti ut amabilis, sed etiam ipsum exercitium actus amandi ita repræsentatur bonum & conveniens, quod cessatio ab illo non potest apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex visione beatifica, non solum judicat de bonitate objecti, sed etiam de convenientia actus; non minus quam judicium practicum quod regulat actus liberos. 26

ARTI-

seu causalitatem voluntatis, per quam ipsius facultas reducatur in actum, cum autem secluso præcepto nullus detur actus voluntatis ad omissionem etiam indirecte terminatus, ut supra ostendimus, illo remoto, omissio est voluntaria solum in potentia, non vero in actu, de quo solum est controversia. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod sicut voluntarium aliud est in potentia, aliud in actu, ita & dominium primum habemus respectu eorum quæ non procedunt actu a voluntate, sed possunt procedere: secundum vero respectu eorum, quæ actu ab illa procedunt. Unde distinguenda est Minor, ejus quod est in potestate voluntatis domini sumus, in potentia, concedo: in actu nego. Similiter ad confirmationem distinguo Majorem, qui omittit libere in actu primo, omittit voluntarie in actu primo, concedo: voluntarie in actu secundo, nego. Idem ad Minorem, & Consequentiam. Eodem ergo modo ille qui omittit audire sacrum diebus profestis, in quibus nulla est obligatio audiendi, omittit voluntarie quæ omittit libere, non omittit vero libere, nisi in actu primo & in potentia, siquidem libertas illa non est exercita: Ergo nec voluntarie.

47 Objicies secundo: Omissio est voluntaria indirecte, quando est obligatio & præceptum: Ergo etiam cum non est præceptum, voluntaria erit. Probatur Consequentia, quia præceptum, cum sit quid extrinsecum, non reddit omissionem voluntariam aut volitam, immo potius quantum est de se voluntatem avocat ab illa.

48 Confirmatur: Omissio ante præceptum est voluntaria & libera: Ergo ut sit voluntaria, non requiritur præceptum. Consequentia patet, Antecedens probatur, Præceptum non datur nisi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat sub præcepto, debet esse voluntarius & liber, & per consequens etiam ejus omissio ante præceptum debet esse voluntaria.

49 Ad objectionem, concesso Antecedente, nego Consequentiam; nam quando est præceptum, omissio indnit rationem privationis, atque adeo continetur in actu incompossibili tanquam in causa; v. g. omissio Missæ in studio aut ludo, unde cum voluntas directe terminatur ad talem actum, indirecte & virtualiter terminatur ad omissionem: quando vero non est præceptum, omissio est pura negatio, & sic non continetur in actu incompossibili, tamquam in causa, atque adeo nisi actu directo sit volita (de quo non disputamus in præsenti) non potest esse actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione conclusionis fuse expendimus. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet præceptum sit quid extrinsecum, & voluntatem avocet ab omissione, est tamen conditio a causa, ob quam omissio ad voluntatem omittentis per se & meraliter pertineat, unde sicut licet præceptum quantum est de se, avocet voluntatem a peccato, si tamen non est præceptum, omissio peccatum non est, ita nec est voluntaria sine præcepto & obligatione.

50 Ad confirmationem respondetur, quod omissio ante præceptum supponitur voluntaria & libera in potentia, non vero in actu. Ad probationem in contrarium similiter dico, præceptum esse de actu vel de omissione voluntarii & libera in potentia & in actu primo, hoc est, quæ possunt libere exerceri, sicque præceptum emissionem liberam & voluntariam supponeret; veruntamen ut omissio in actu secundo & in exercitio sit indirecte voluntaria & libera, necessaria est obligatio præcepti; sine hac enim habet rationem puræ negationis, adeoque non continetur in actu incompossibili cum eo qui omittitur, tamquam in causa.

51 Dices: Omissio potest esse directe voluntaria absque præcepto & obligatione, ut patet cum quis in diebus profestis habet expressam voluntatem non audiendi Missam: Ergo etiam poterit esse indirecte voluntaria, absque ullo præcepto & obligatione: non enim est major ratio unius quam alterius.

Sed nego consequentiam & paritatem. Ratio autem differentiæ est, quia quando omissio est directe voluntaria, in illam per se tendit actus voluntatis, ac proinde etiamsi nulla sit obligatio, per se ad voluntatem spectat. At vero quando est indirecte voluntaria, cum in illam per se non tendat voluntatis actus, sed tantum ratione causæ, debet aliunde habere per se connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad causam, per se spectare: quod non habet nisi ratione obligationis præcepti, ut patet ex supra dictis.

52 Objicies tertio. Quotiescumque aliquis vult aliquam causam, vult etiam indirecte & interpretative ea quæ ex illa necessario sequuntur: Sed omissio Missæ necessario sequitur ex actione incompossibili cum ejus auditione, puta ex studio, ludo, piscatione, aut venatione: Ergo qui vult directe hujusmodi actiones exercere, tempore quo celebratur Missa, indirecte & interpretative vult ejus omissionem, quamvis tunc nulla sit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, necessario vult consequens quod necessario infertur ex illo, maxime si prævideatur futurum, ut modo supponimus. Et hoc patet tum in naturalibus, qui enim v. g. est causa directa generationis, est causa quoque indirecta corruptionis consecutæ ad illam, tum etiam in moralibus; nam qui est causa emissionis sagittæ, sine sufficienti diligentia, est indirecte causa homicidii subsecuti, & similiter sacerdos qui unicum Breviarium, quod habet præ manibus, voluntarie projicit in mare, interpretative & indirecte vult non recitare Officium.

Respondeo, quod quando aliquis vult aliquam causam, formaliter quatenus causa est, & prout ex illa sequitur effectus, censetur quidem virtualiter & interpretative velle talem effectum, secus tamen si non vult illam causam, formaliter quatenus causam. Patet hoc variis exemplis, licet enim artifex sit causa statuæ, & huic conveniat motus deorsum, talis tamen motus non dicitur esse ab artifice ut a causa, quia non convenit statuæ ut ab artifice est, sed solum materialiter, quia videlicet est materia gravis. Item etsi anima velit, & causet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non sequitur per se ex influxu animæ, sed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licet causet materiale peccati, non tamen causat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec causat illud materiale, ut ex illo sequitur deformitas, sed solum ut habet rationem actus & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum est in proposito. Ille enim qui nullo tunc præcepto vult actionem incompossibilem cum auditione Missæ, puta studium, ludum, piscationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut causam omissionis Missæ, & prout ex illa talis omissio sequitur, sed solum ut materialiter & concomitanter ad illam se habet; tum quia secluso præcepto, omissio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tamquam in causa propriæ continetur; tum etiam, quia alias ille non solum indirecte & interpretative vellet omissionem Missæ, sed etiam omissionem omnium aliorum actuum cum studio vel ludo incompossibilium, quod absurdum est, ut supra annotavimus. Unde non est simile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit sagittam sine sufficienti diligentia: quia cum in tali subjecto sit debitum recitandi Officium, vel adhibendi sufficientem diligentiam antequam mittat sagittam, illa Breviarii projectio, vel sagittæ emissio, non est tantum voluntaria absolute, sicut studium impediens auditionem Missæ, quando non est præceptum audiendi, sed est voluntaria ut causa omissionis, vel occisionis sequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ potest hoc modo distingui. Qui vult antecedens, quatenus est causa consequentis, vult etiam consequens, concedo: qui vult antecedens absolute, vult etiam consequens, nego.

Quærunt hic aliqui, an possit dari omissio culpabilis absque omni actu qui sit causa vel occasio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari solet infra quæst. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit, utrum in quolibet peccato sit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICULUS IV.

An violentia seu coactio possit a Deo inferri voluntati?

POstquam D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarii, omnesque conditiones ad illud requisitas exposuit, articulo quarto, & sequentibus agit de involuntario, & de causis ejus; quæ possunt esse quatuor, scilicet violentia, metus, concupiscentia, seu passio vehemens, & ignorantia: sicut enim voluntarium causatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quod operatio est a principio extrinseco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam aut passionem. De his ergo quatuor causis involuntarii breviter hic est agendum, incipiendo a violentia, seu coactione, quæ prima & præcipua est. Unde fit

§. I.

Quid sit violentum, breviter explicatur.

NOtandum primo, violentum sic a Philosophis communiter definiri: *Violentum est illud quod est a principio extrinseco, passo non conferente vim.* Quæ ultima verba non solum negative sunt intelligenda, quasi sufficiat subjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento; sed etiam positive & contrarie, ita ut passum positive reniteretur, & agenti extrinseco resistat, alioquin infusio habituum & donorum supernaturalium esset violenta; quia passum, scilicet anima, non confert vim ad talem infusionem, sed mere negative se habet in recipiendo, recipit enim illa per solam potentiam obedientialem, quæ est mera non repugnantia. Hoc etiam satis exprimit nomen violenti, nam violentum idem est, ac vi illatum; quando autem nulla est resistentia passi, nulla fit vis ut inferatur effectus: Ergo tunc nulla est violentia.

Porro

56 Porro aliqui putant illud esse violentum, quod est contra intrinsecam inclinationem principii activi. Tum quia existimant principium mere passivum, v. g. materiam, proprie & in rigore non esse naturam, & consequenter nihil esse illi violentum, licet videatur illi contrariari, quia non est contra naturam. Tum etiam quia si ad rationem violenti sufficeret esse contra inclinationem principii passivi, tenebræ dici possent violentæ aeri, sicut & materiæ aquæ forma substantialis quam modo habet; quia tenebræ sunt contra potentiam naturalem passivam, quam habet aer ad lumen, & una forma substantialis est contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet materia ad aliam formam. Item humanitas Christi, cum habeat naturalem inclinationem passivam ad propriam personalitatem, sub personalitate Verbi Divini violenter existeret, sicut & accidentia in Eucharistia, sub modo perfectatis, quo Deus supplet inhæsionem illorum in subjecto. Ac denique cum in cælo sit potentia passiva ad motum, motus illi esset naturalis, & quies violenta: quod tamen non est dicendum, quia nullum violentum est perpetuum, cæli autem post diem judicii perpetuo quiescent. Ita Vasquez hic disp. 25. cap. 3.

57 Nihilominus tamen dicendum est, quod ut aliquid sit violentum, sufficit quod sit contra naturalem inclinationem subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva: sicut a contrario, ad hoc ut aliquid sit naturale, sufficit quod sit conforme inclinationi naturali subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva. Ita expresse docet D. Thom. hic art. 4. ad 2. ubi asserit violentum motum esse, *quando fit contra interiorem inclinationem passivi*; & alterationes ac generationes simplicium corporum non esse violentas, sed naturales, *propter naturalem appetitum interiorem materiæ vel subjecti*.

58 Ratio etiam suffragatur: Nam materia, quæ est principium passivum, natura est, ut docent Aristoteles & D. Thom. 2. Physic. cap. 1. sect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compositum: Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam est, subindeque violentum: v. g. si materia disposita ad unam formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam, aut si pollet materia ab omni forma spoliari, talis status denudationis esset ex violentus, quia inclinationem & appetitum habet ad formas. Ex quo patet responsio ad primum fundamentum oppositæ sententiæ.

Ad secundum vero, nego sequi illa absurda ex nostra sententia: nam potentia passiva diaphani est disjunctive ad lucem vel ad tenebras, & materia prima habet potentiam passivam indifferentem ad omnes formas; unde naturaliter sunt in diaphano tam lux quam ejus privatio, & in materia prima tam forma aquæ cum privatione ignis, quam forma ignis cum privatione aquæ. Subsistentia etiam Verbi Divini non est violenter in humanitate Christi, sicut nec modus perfectatis in accidentibus Eucharisticis, ob duplicem rationem. Primo quia, ut infra ostendimus, nulla creatura, absolute & simpliciter loquendo, potest pati violentiam a Deo, naturaliter vel supernaturaliter operante. Secundo, quia tunc solum violentatur active vel passive, quando non recipit quod sibi naturaliter debetur, seu in quod naturaliter tendit, nec in ipso, nec in alio in quo illud sit eminenter. Si enim idem quod appetit, recipiat sub esse perfectiori & eminentiori, non violentatur, sed perficitur; unde cum personalitas divina eminenter contineat humanam, & modus quo Deus supplet in accidentibus Eucharistiæ inhæsionem subjecti, tribuat illis totum quod subjectum debebat tribuere; humanitas Christi, & accidentia Eucharistica non subsistunt vel existunt violenter, sed tantum præternaturaliter, aut supernaturaliter.

59 Ad illud quod subjungitur, dicatur motum cæli non esse violentum, sed naturalem, ob rationem insinuatam, nempe quia in cælo est potentia passiva ad talem motum. Nec obstat, quod etiam quies est naturalis cælo: nam sicut ex eo quod materia prima dicit potentiam ad plures formas, omnes illæ naturaliter ei advenient; ita quia cælum ex propria natura inclinatur ut moveatur ab intelligentia, & ad hoc quod cessante tali motu quiescat; utrumque est illi naturale, & neutrum violentum, aut præternaturale.

60 Notandum secundo: hæc quatuor nomina, *necessarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter se differre secundum diversas formalitates quas exprimunt. Necessarium enim dicitur, prout opponitur contingenti seu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppositum. Violentum includit quidem eandem necessitatem ad determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, sed addit supra necessarium, quod sit a principio extrinseco; quia a principio proprio & intrinseco nihil violentatur, cum tamen possit aliquid fieri necessario, & tamen esse a principio intrinseco, ut patet in brutis, & in motibus primo primis. Coactum fere idem est quod violentum; sed proprie loquendo coactum solum opponitur spontaneo seu voluntario, & ideo solum invenitur in cognoscentibus; violentum vero etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cum lapis projicitur sursum. Involuntarium interdum sumitur pro coacto aut violento; sed tamen latius patet, quia potest contingere quod aliquid sit involuntarium non solum ratione violentiæ, seu quia est a principio extrinseco, sed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infra patebit.

His præmissis, inquirimus an voluntati possit inferri a 61
Deo violentia seu coactio: Quod potest tripliciter intelligi: Primo, an illi possit inferri violentia, quantum ad actus ab ea elicitos? Secundo, utrum in cessatione ab actu possit voluntas pati violentiam? Tertio, an possit pati violentiam, saltem quantum ad actus a se imperatos, qui sunt duplicis generis, quidam enim solum a voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut visio, deambulatio, &c. Alii vero non solum sunt a voluntate imperati, sed etiam ab illa eliciti, ut cum voluntas per unum actum seipsam applicat ad eliciendum alium, v. g. cum ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici sensu resolvenda est difficultas proposita.

§. II.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thom. hic art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & q. 22. de ver. art. 5. post Anselmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait: *invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle.*

Probatur primo conclusio: Omnis actus elicitus a vo- 62
luntate est essentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam potest esse violentus aut coactus. Consequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus a voluntate, est a principio intrinseco cum cognitione: nam voluntas est principium intrinsecum, & sine cognitione prævia operari non potest: Ergo est voluntas.

Probatur secundo: Violentum est illud quod est con- 63
tra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus a voluntate elicitus, est secundum ejus inclinationem, immo est quædam inclinatio ejus actualis; licet enim non semper inclinetur voluntas in objectum, sed aliquando illud averletur & fugiat, tamen ipsa nolitio seu actus aversionis, est quoddam pondus voluntatis ad fugiendam & refutandum objectum; & sic semper est inclinatio ex parte actus, licet sit repugnantia erga objectum: Ergo nullus actus a voluntate elicitus, potest esse violentus.

Quadam tamen in contrarium fieri possunt instantiæ. 64
Prima est: Voluntas potest necessitari a Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Consequentia: tum a paritate rationis; tum etiam quia voluntas ex natura sua inclinata est ut libere operetur: Ergo cum necessitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem suam inclinationem, & consequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quod, non solum violentatur res, quando impe- 65
ditur a proprio actu, sed etiam quando ab extrinseco fit ut majori pondere tendat quam tenderet secundum propriam inclinationem: ut lapis non solum violentatur, quando detinetur ne descendat: sed etiam quando deorsum jicitur majori impetu quam expostulet ejus gravitas: At quando Deus necessitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quam ejus natura expostulet: Ergo tunc voluntas violentatur, seu cogitur.

Secunda instantia est: Dato quod actus elicitus a vo- 65
luntate non sit, nec esse possit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis; non tamen repugnat esse contra inclinationem ejus habitualem, seu propensionem innatam ipsius; ut patet in peccato, quod est contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thom. infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur a voluntate: Sed ad violentiam sufficit quod actus sit contra inclinationem habitualem, seu propensionem innatam ipsius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito potest pati violentiam.

Tertia instantia: Si ratio addocta valeret, sequeretur 66
quod nec intellectus, nec alia potentiæ vitales possent pati violentiam, quantum ad elicientiam suorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infra patebit: Ergo &c. Sequela probatur: quia intellectio & quælibet actio vitalis, necessario debet esse a principio intrinseco, & consequenter sine repugnantia intellectus, & principii vitalis; nam quod ab intrinseco emanat, sine repugnantia emanat: Ergo si actus voluntatis non potest elici violenter, quia est a principio intrinseco inclinante & non repugnante, similiter actus intellectus, vel alterius potentiæ vitalis, violentus esse non poterit.

Quarta instantia: Deus potest voluntatem inclinatam 67
in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare

ad

ad oppositum, & si sit in eo odium Petri v. g. ponere ejus amorem: Ergo potest illi inferre violentiam: etiam quantum ad actus elicitos.

68 Ad primam instantiam respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia non est idem voluntatem necessitari, & cogi: nam necessarium non opponitur voluntario, immo voluntarium abstrahit a necessario & libero, ut supra ostensum est: violentum vero, cum debeat esse a principio extrinseco, e diametro opponitur voluntario: unde licet voluntas in actu elicito possit a Deo necessitari, non tamen potest ab ipso cogi; ad primum enim sufficit quod sine indifferentia judicii moveatur & eliciat actus suos; ad secundum vero requiritur quod moveatur & eliciat actus a principio extrinseco cum resistentia intrinseca; quod repugnat actui voluntatis, cum essentialiter sit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut supra ponderatum est. Unde D. Thom. q. 22. de ver. art. 5. *Duplex est necessitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: sicut lapis necessitatur ad descensum deorsum naturali pondere & instinctione, & ad motum in locum superiorem necessitatur ex violento.* Ex quo patet responsio ad primam probationem Consequentiæ, & ratio discriminis quæ inter necessarium & violentum seu coactum reperitur.

69 Ad secundam, nego quod operari necessario sit contra inclinationem voluntatis: nam voluntas non minus inclinata est ad operandum necessario, quando objectum sine indifferentia proponitur, quam ad operandum libere, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum est violentum: sicut supra dicebamus, quod quia calum est capax ab intrinseco motus & quietis, non est violentum ei quod moveatur, nec erit illi violentum quod quiescat post diem judicii, vel sicut quia aer est capax lucis & tenebrarum, nec lux nec tenebræ ei violentæ sunt.

70 Ad tertiam probationem nego Majorem: Nam quando lapis descendit majori impetu quam expostulet ejus gravitas, talis motus non est ei violentus, neque naturalis, sed præternaturalis: sicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circularis ignis in sua sphæra ad raptum cæli; & ratio est, quia licet sit a principio extrinseco, non est tamen contra, sed præter inclinationem patii. Vel quicquid sit de hoc, Respondeo secundo, data Majori, negando Minorem: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, & subjuntur doctum & cognitionem rationis, ex natura sua inclinata est ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræsentatur ut indifferens, sed ut continens omnem rationem boni, quam id aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræsentatur.

71 Ad secundam instantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum esse contra naturalem hominis inclinationem, inadequatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim distingui solet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honestum & rationi consonum, quod est objectum ejus partiale & inadequatum; altera ad suum objectum adæquatum, quod est bonum in communi, prout abstrahit a vero vel apparenti, ab honesto vel delectabili: Itaque actus peccati est contra primam inclinationem, non vero contra secundam: Cum enim nemo intendens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, saltem apparens & delectabile secundum sensum; adeoque actus peccati non est violentus, sed naturalis simpliciter, licet possit dici secundum quid violentus, quatenus est contra inclinationem rectæ rationis.

72 Ad tertiam instantiam, distinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non possent pati violentiam in suis actibus, absolute & quoad substantiam considerati, concedo Majorem: in suis actibus respective sumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem a qua imperantur, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ subsunt motioni voluntatis, possunt considerari quantum ad efficientiam suorum actuum dupliciter, uno modo absolute, & quoad substantiam actus qui elicitur; alio modo respective ad voluntatem, vel ad aliud principium interius a quo moventur: Si considerentur primo modo, non possunt pati violentiam in actibus a se elicitis; quia hoc ipso quod illi actus sunt vitales, a principio intrinseco procedunt, & sic implicat quod sint violenti; unde in hoc participantur cum actibus elicitis a voluntate: At vero secundo modo potest pati violentiam non tam ipse intellectus qui movetur a voluntate, quam ipsa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum potest suo intento & imperio frustrari: quare actus imperati possunt esse partim naturales, partim violenti, seu mixti ex naturali & violento; sunt enim naturales, quatenus procedunt a suis potentiis, & violenti, quatenus interdum sunt contra inclinationem voluntatis.

73 Ad ultimam, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam ut ait D. Thom. qu. 22. de ver. art. 8. *quantumcumque voluntas immutatur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contra inclinationem illius rei qua cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut precedenti inclinationi succedat alia inclinatio: ita quod prima auferatur, & secunda maneat: unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi qua prius inerat; unde non est violentia, neque coactio. Sicut lapidi ratione sue gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum: hac autem inclinatione manente, si sursum projicitur, erit violentia; si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; & ita immutatio motus potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quod Deus voluntatem immutat sine eo quod voluntatem cogat.* Et in 2. sent. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, secundum ejus exigentiam: unde etiamsi voluntatem hominis in aliud moveat, nihilominus tamen hoc suo omnipotentia facit, ut illud in quod mutatur voluntarie velit.*

§. III.

Secundo difficultas expeditur.

74 Dico secundo: Si Deus voluntatem ad operandum propensam, per subtractionem sui concursus, vel objecti, impediret ne in actum prorumperet, vel operationem jam inceptam continuaret, non inferret illi violentiam, sed voluntas tunc connaturaliter quiesceret, & ab operatione cessaret. Est contra Almainum, Vasquez, Lorcam, Valentiam, & alios, qui existimant voluntatem posse pati a Deo violentiam in cessatione ab actu: v. g. si Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, subtraheret Deus concursum ad talem amorem, aut si voluntati prævenienti cognitione congrua, & paratæ ad consensum, Deus concursum ad consentiendum denegaret, violentiam illi inferret.

75 Probatur conclusio ratione fundamentali: Causæ inferiores non petunt ex natura sua operari, nisi stante motione & influxu causæ superioris, cui per se subordinantur in agendo: Ergo sicut naturaliter inclinantur ad agendum, supposito influxu & motu talis causæ superioris, ita naturaliter quiescunt, & sine ulla plane violentia aut resistentia cessant ab operando, si causa superior non influat nec moveat: unde sicut naturale & non violentum est, cessare lucem in aere, cessante luminoso; aut calum quiescere, cessante motu intelligentiæ, vel subtracto divino concursu ignem a combustione cessare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale est voluntati, cessante concursu Dei, non operari, vel ab operatione jam incepta desistere.

76 Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet se respectu Dei ut instrumentum quoddam; quia sicut instrumentum non potest operari, nisi per actualem motionem causæ principalis, ita neque aliqua causa secunda potest agere, nisi actualiter mota a prima. Sed cessante motu causæ principalis in instrumento, naturale est illi non operari: Ergo naturale est voluntati, & cuilibet causæ secundæ, non operari, cessante motione Dei. Idem dicendum est, si subtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur: cum enim voluntas sit appetitus rationalis, naturale est illi non ferri in cognitum: Ergo remoto vel non cognito objecto, non est violentum quod non operetur vel cesset ab actu, sed potius connaturale.

77 Dices: Impedire aliquam rem a motu, vel operatione, ad quam ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam: Sed voluntas beati, v. g. est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minus enim est illi naturale & necessarium amare Deum, quam igni comburere, & lapidi descendere: Ergo sicut inferretur igni violentia, si impediretur ne combureret; & lapidi, si impediretur ne descenderet; ita & voluntati beati, si per subtractionem divini concursus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico desistere cogeretur.

78 Respondeo primo, distinguendo Majorem: Impedire aliquam rem a motu, ad quem ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam, si talis impeditio fiat a causa particulari, cui contranititur tua propensio & inclinatio, concedo: si fiat a causa universali, scilicet a Deo, nego; quia contra illum non nititur particularis, immo plus ad illum propendet, quam ad proprium motum & operationem. Sicut ergo si aliqua causa particularis facit quod aqua ascendat, vel quod lapis non descendat, erit violentia; secus autem, si propter bonum universi, ne scilicet detur vacuum, ascendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale universi, quam ad bonum particulare & proprium: ita pariter si voluntas beati ab aliqua causa particulari extrinseca impediri posset ab amore, inferretur illi violentia, non autem si a Deo impediretur per subtractionem concursus: quia licet ad actum amoris sit

sit necessario determinata, multo tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur.

79 Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: Voluntas beati est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, supposito divino concursu, & aliis ad operandum necessariis, concedo Minorem: Remoto Dei concursu, & aliis ad agendum requisitis, nego Minorem: cum enim inclinatio voluntatis ad operandum sit dependens a superiori, & primæ causæ subordinata, absolute non tendit ad operationem, sed cum suis dependentiis, & supposita Dei motione & concursu, unde illo subtracto naturale est voluntati non operari, sicut ignis, si desit approximatio.

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

80 Dico tertio: Voluntas non potest cogi, quantum ad actus quos imperat & simul elicit, bene tamen quantum ad actus, ab ea quidem imperatos, sed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hic art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediate velut ab ipsa elicitus, scilicet velle: alius a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus, ut ambulare & loqui . . . Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda sunt illa verba: *a voluntate imperatus, & mediante alia potentia exercitus*: quibus insinuat nomine actus imperati se non intelligere eos qui sunt elicitive ab ipsa voluntate: nam licet etiam isti possint imperari, sicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præsens attinet, cum elicitis comprehenduntur: in ipsis enim non potest esse violentia, sicut nec in pure elicitis. Et ratio est, quia ex eo voluntas cogi non potest in actu tantum elicito, quod talis actus sit quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus simul elicitus & imperatus, est quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum: necessario enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo similiter repugnat talem actum esse violentum.

81 Quod autem voluntas possit pati violentiam, quantum ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifestum est: Si enim v. g. voluntas nolit videre, possit quis vi aperire oculos: vel si vellet videre, posset illos vi claudere: & in hoc casu cum aperirentur oculi, illa visio non esset violenta potentiæ visivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius: esset tamen violenta voluntati imperanti, quia esset contra inclinationem elicitam ipsius. Immo etiam esset aliquo modo violenta potentiæ visivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem: unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum: & alteram universalem, qua subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: licet ergo visio non esset tunc violenta potentiæ visivæ, secundum particularem ipsius inclinationem, esset tamen violenta secundum universalem: & absolute violenta dici deberet, quia esset contra præcipuam suppositi inclinationem.

§. V.

Corollaria notatu digna.

82 Ex dictis colliges primo contra Vasquez, Lorcam, & alios, non solum voluntatem, sed nec ullam etiam creaturam posse pati violentiam a Deo. Quod enim est secundum inclinationem præcipuam creaturæ, non est illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, est secundum præcipuam ipsius inclinationem: Ergo non est illi violentum, sed connaturale. Major patet: non enim potest esse violentia, nisi sit resistentia; nec est resistentia ubi est inclinatio. Minor vero probatur: Sicut quælibet potentia, ut supra dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, qua subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: vel etiam sicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta suum esse particulare, qua propendent in proprium & conveniens bonum, v. g. lapis per gravitatem in centrum; altera qua illis convenit in ordine ad bonum universi, cujus sunt partes, & per quam magis propendent in bonum universi, quam in proprium: quare licet grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorsum, & leve per levitatem sursum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum ascendit, & leve contempta levitate descendit: Ita etiam in qualibet re, præter proprium inclinationem, qua propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere; tanta promptitudine ac propensione fertur, ut illud absque ulla violentia præferat quamvis sit contra proprium inclinationem. Unde Sapientiæ 16. sic habetur: *Ignis ut nutriretur fusti, etiam sua virtutis oblitus est: creatura enim tibi factori deserviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quod dum creaturæ a Deo moventur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi oblivisantur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum, ait quod *Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit a quo est omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Item D. Thom. 3. contra gentes c. 100. variis rationibus probat, ea quæ Deus & præter naturæ ordinem facit, non esse contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplo rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui sunt in ipsis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem sua forma; non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione celestis corporis, licet naturalis motus aqua sit solum ad unam partem, scilicet ad medium: multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet qu. 6. de potentia art. 1. ad 17. & qu. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit: & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus; alia qua obedientia dicitur ad ea qua a Deo recipiunt.*

Ex quo patet Vasquez hic disp. 25. cap. 4. leviter & inconsiderate dixisse, duplicem illam inclinationem, quam supra in qualibet creatura agnovimus, unam qua propendet in proprium & conveniens bonum, alteram qua ad bonum universi, cujus est pars, & ad obediendum Deo, a quo, ut ait Augustinus, est *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philosophorum esse figmentum*: Patet, inquam, hæc verba vulgaris esse Theologi, & in doctrina D. Thomæ parum versati: cum S. Doctor, Theologorum Scholasticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoscat. Et ratio etiam suffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod est alterius, majorem habet inclinationem in id cujus est, quam in bonum proprium. Sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum sibi proprium & conveniens. Majorem declarat D. Thomas exemplo manus, quæ seipsam naturaliter exponit istui ad conservationem totius corporis; & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quam in bonum proprium. 83

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; opposita enim inclinatio est inordinata, ac subinde non potest esse a Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi, & bonum divinum, sunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur: Ergo idem quod prius. 84

Dices tamen cum Vasquez: non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppositas inclinationes: Sed inclinationes ad descendendum & ascendendum sunt oppositæ, cum habeant terminos oppositos & incompossibiles: Ergo figmentum est ponere in aqua, v. g. inclinationem universalem qua naturaliter feratur sursum, ad vitandum vacuum toti naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad descendendum.

Confirmatur primo: Si in aqua esset talis inclinatio ad ascendendum, sequeretur quod cum de facto ascendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorsum: Sed hoc est falsum, & contra experientiam; videmus enim quod si per fistulam ascendat aqua, attracta respiratione, quo plus aquæ ascendit, eo magis fistula gravat manum: Ergo &c. 85

Confirmatur secundo: Si aquæ naturale sit ascendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo; deberet in ea esse aliquod instrumentum, seu virtus activa ad talem motum producendum, sicut revera habet gravitatem ad motum deorsum: Sed nullum habet principium activum ad motum sursum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad ascendendum, ut viterur vacuum, sed cum ascendit, hoc fit ex virtute corporis superioris continui, trahentis post se corpus inferius, ne detur vacuum, sicut magnes trahit ferrum. 86

Ad objectionem respondeo, hujusmodi inclinationes, licet oppositas non esse tamen incompossibiles, sed subordinatas, & aquæ secundum diversam rationem convenientes; nam prior competit ipsi quatenus est corpus, secunda 87

vero quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quod in creatura sint hoc modo diverse & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod in quantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarii: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, in quantum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

88 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris: licet enim quando aqua, ne detur vacuum, ascendit & inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis; quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari, est tamen violentus secundum quid, in quantum per gravitatem aqua contra nititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur furium, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti; & nihilominus gravitas talium corporum semper contra nititur & resistit, tendens deorsum: unde hujusmodi animalia ascendendo & volando lassantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

89 Ad secundam confirmationem, nego etiam sequelam majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quod subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quod passum resistat active, ut supra ostendimus) sed sufficit principium passivum: unde inclinatio illa universalis quæ est in aqua ad ascendendum, nihil aliud est quam potentia obedientialis passiva, quæ naturaliter inest cuilibet enti creato qua tale, ad recipiendum a Deo quicquid absolute non repugnat, ut docet D. Thomas loco supra laudato. Quare fictitia & imaginaria est virtus illa attractiva, quam ponit Vasquez in corpore superiori respectu inferioris, similis virtuti activæ qua ferrum a magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, solum quando imminet vacuum, & hoc est ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus necessariis ad consistentiam universi: vel continuo inest rebus: & sic non solum quando imminet vacuum, traherentur sursum corpora gravia, sed semper & continuo sicut magnes semper attrahit ferrum.

90 Colliges secundo cum D. Thoma hic art. 5. violentiam causare involuntarium simpliciter: quia violentia directe opponitur voluntario, cum violentum sit ab extrinseco, voluntarium vero ab intrinseco. Unde si reluctanti seminæ prævalidus aliquis stuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deut. 22. sancitam legimus. Ita Christianas feminas, quæ per Gothicam irruptionem, Roma capta, vim a Barbaris perpessæ fuerant, solatur Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 16. quod *incussa ac stabili permanente virtute; quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valent vitari, præter culpam se patientis.*

91 Dices: Virgo dum a juvene violatur, renitente ejus voluntate, violentiam patitur, etiam si exterius non resistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus sistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus non est involuntarius, cum in eo casu virgo mortaliter peccet, non resistendo quantum potest: Ergo violentia non causat semper involuntarium simpliciter.

92 Respondeo, negando Antecedens quoad secundam partem: Quando enim virgo non resistit, vel non resistit quantum potest & debet, indirecte & interpretative censetur consentire oppressioni, cum non adhibeat media quæ potest ad illam evitandam; Unde ille actus non est violentus, sed voluntarius simpliciter, & involuntarius tantum secundum quid.

93 Sed quæres, quænam media externa teneatur apponere virgo ad resistendum oppressioni, ut inde dignosci possit, quandonam oppressio sit ipsi voluntaria interpretative & indirecte, si talia media non adhibeat.

Respondeo cum distinctione; si enim virgo non timeat in se periculum consentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, si clamet, vel aggressorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggressorem interficere (quamvis licite utrumque possit, eo quod id præstet in sui defensionem) quia tunc resistere aggressori est præceptum affirmativum, quod non obligat pro semper, nec cum tanto periculo: si vero credit probabiliter se esse expositam periculo consentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ dispendio, resistere, clamando, & aggressorem occidere tentando, quia præceptum negativum de non consentiendo actui illicito obligat semper, & ad semper: unde tandem concludendum est cum Curiele, quod quia raro contingit, ut in tali casu non immineat periculum consentiendi, debent tunc virgines omnibus modis resistere; & ita semper ipsis consulendum est.

ARTICULUS V.

An & quemodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

94 Dico primo: Quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Ita D. Thomas hic art. 6. ubi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho, & Nysseno, qui ea quæ per metum aguntur appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, secundum se non sunt voluntaria, immo sunt involuntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum quod timetur; v. g. mercator absolute, & absque periculo tempestatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere & de facto projicit in mare; Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actus ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitionem & volitionem, quæ sunt principia voluntarii & involuntarii: v. g. in hoc quod est projicere merces in mare, est ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cum assumatur ut medium ad conservandam vitam, seu ad evadendum mortis periculum.

95 Verum ut hæc conclusio magis declaretur, & quædam instantiæ, quæ fieri possent in contrarium, diluantur, Observandum est primo, quod cum dicimus metum causare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non sic intelligendum est, quasi ipse metus causset in actu utramque rationem; hoc enim impossibile est, cum rationes oppositæ non possint provenire ab eodem principio: sed in tantum dicitur metus causare involuntarium, in quantum causat actum in quo involuntarium reperitur, causatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum postponitur. Sicut si dicamus, quod anima, vel virtus motiva animalis, causat metum mixtum ex naturali & violento, non est sensus, quod potentia motiva, vel anima causset in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio desumitur per ordinem ad corpus grave, cui progressivus vel volatilis motus violentus est) sed significatur quod illa causat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis scilicet (utpote cum a principio intrinseco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipse motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

96 Notandum est secundo, quod metus dupliciter potest se habere ad actionem, causaliter scilicet, & concomitanter; Tunc se habet causaliter, quando est vera causa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad sic operandum, ut cum quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem se habet mere concomitanter, quando reperitur simul cum actione, sed non est causa impellens & movens ad illam, sicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ex metu, vel per metum; illæ enim particulæ *ex* & *per* causalitatem denotant: quæ vero fiunt secundo modo, dicunt fieri cum metu, sed non ex metu, vel propter metum, particula enim *cum* solam concomitantiam & simultatem designat, non vero influxum & causalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu esse mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantum (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) sed de metu qui est vera causa actionis, & qui in illam influit, non quidem physice & efficienter, sed moraliter & objective, quatenus mediante propositione objecti terribilis, v. g. mortis, seu naufragii, movet voluntatem ad sic operandum: in quo differt metus a violentia, nam violentia, seu vis extrinsecus illata efficit ipsam actionem voluntate renitente; metus vero non efficit sine voluntate, sed movet dumtaxat voluntatem ut agat.

97 Denique advertendum est, quod metus dupliciter potest esse causa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc est causa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam simul cum aliis, propter quod, etiam cessante metu, fieret actio: tunc vero est causa totalis, quando solus metus causat actionem, atque adeo cessante metu actio non fieret, quia præcise fit propter metum: v. g. incutitur ab aliquo ficario gravis metus mulieri inhonestæ, & mulieri honestæ, ut coeant secum, ex quo utraque consentit fornicationi; talis metus respectu mulieris fornicariæ causa est illius actus, sed non totalis, eo quod talis mulier, cessante etiam illa causa, quia fornicaria est, coiret cum illo: sed respectu mulieris honestæ & quæ alias cessante metu non consentiret, metus est tota causa quare consentit. Nostra ergo conclusio intelligenda est de metu, qui est causa totalis actionis, seu totale motivum aliquid operandi; non vero de metu qui est causa dumtaxat partialis, seu partiale motivum; hic enim non causat actum mixtum ex voluntario & involuntario, bene tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima unubere consetur omnino voluntaria, eo quod non omnino procedat ex metu; in secunda vero est mixta ex voluntario & involuntario, quia metus est causa totalis talis actus. Unde si quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipsa honestate operis, vel ex affectu caritatis, legem Dei observaret, talis observantia non esset mixta ex voluntario & involuntario; bene tamen, si ex solo timore illam servaret modo statim explicando.

98 Objicitur ergo contra nostram conclusionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem observat, talis observatio nihil habet involuntarii aut diplicentiæ, alias esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sess. 6. can. 8. & sess. 14. cap 14. Ergo quæ fiunt ex metu, non fiunt mixta ex voluntario & involuntario.

99 Mirum est quantum hoc argumentum Theol. torqueat, & in quam varios dicendi modos eos inflectat: superfluum esset eos referre & impugnare, satius erit legitimam solutionem tradere. Dicendum est igitur, in observatione legis facta ex solo metu gehennæ, esse aliquid involuntarii & displicentiæ, & nihilominus timorem illum non esse malum, nec vitiosum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis observatione posse considerari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in esse rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam, hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licite resputi; primo vero modo potest esse licita, quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidii, quod secundum se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare, ut patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, sibi a Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundum se & præcise sumpta. Unde tantum abest quod talis displicentia observationis præcepti, reddat illam peccaminosam aut vitiosam, quin potius soleat meritum augere: nam quo major est repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum splendet in exequendo illud, & superando prædictam difficultatem.

100 Secundo dici potest, metum non semper causare involuntarium secundum quid, sed solum quando objectum est malum secundum se sumptum, & non tantum ut hic & nunc consideratum: sicut projicere merces est bonum mercatori, ex suppositione solum quod sit tempestas & imminet vitæ periculum, sed abstrahendo a tali circumstantia est malum; & ideo voluntas non vult eas projicere sub hac consideratione. Ceterum quando objectum non est malum secundum se, sed absolute bonum, voluntas non potest habere actum nolitionis circa ipsum. Et hoc reperitur in casu argumenti, nam observatio mandatorum est per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo a periculo gehennæ inferni; & ideo observatio facta ex timore, non est involuntaria secundum quid.

101 Quæres, an ad hoc ut ex quæ per metum aguntur, sint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui sit nolitio inefficax illius medii, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur; v. g. an ad hoc ut projectio mercium sit mixta ex voluntario & involuntario, necessarius sit actus conditionatus & inefficax, quo mercator nollet projicere merces, si non immineret periculum vitæ?

102 Respondeo affirmative, quidquid in contrarium dicat Curiel hic dubio 1. §. 2. asserens projectionem mercium denominari involuntariam secundum quid ab amore mercium; atque adeo non esse necessarium actum illum conditionatum, qui sit nolitio projiciendi merces secundum se spectatas.

Probatur breviter: Nam sicut projectio mercium remote tantum & radicaliter redditur voluntaria simpliciter per actum, quo mercator vult vitare naufragium, formaliter vero & proxime per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu causatam; ita amor, seu volitio conservandi merces secundum se consideratas, potest quidem remote & radicaliter reddere eamdem projectionem secundum quid involuntariam, sed non formaliter & proxime: Ergo ponendus est alius actus, ex amore mercium habens, qui tribuat proxime talem denominationem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quia universaliter volitio finis denominat tantum ipsum finem formaliter volitum; media vero radicaliter tantum & remote; unde oportet ponere aliquem actum qui directe tendens in ipsa, denominet illa proxime & formaliter volita, seu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, est medium in ordine ad possessionem & conservationem illarum; sicut projicere illas est medium ad conservandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio absoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium nascitur actus, quo mercator vellet, si esset possibile, eas conservare. Sicut Christus volebat vivere, si hoc esset possibile juxta Patris voluntatem: sed quia sciebat Patrem velle & præcipere mortem, absolute volebat mori.

Dices: Non est necesse in violento, quod concurrat duplex actus, ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali. Ergo neque in metu, ut res sit mixta ex voluntatio & involuntario. Consequentia patet a paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis est, unde qui allegant se fecisse aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progressivo animalis ubi elevatio pedis est violenta illi corpori in quantum gravi, & est naturalis eidem ut viventi: & tamen non est ibi duplex actus vel motus, sed unus tantum quo animal movetur: Ergo ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus. 103

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio differminis est, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, sed in actu externo & imperato, atque adeo executivo voluntatis: non potest autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus absolutus, alter conditionatus; quia cum fit motus in executione, omnino absolutus est: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, sed tantum unus: v.g. in ipsa projectione mercium, unus tantum motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non solum in actibus externis & a voluntate imperatis, sed etiam præcipue in internis & elicitis reperiuntur: unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diversimode consideratum terminetur. 104

Dices rursus: Vel ille actus a quo projectio mercium denominatur involuntaria secundum quid, est conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actus? Si ex parte actus, nondum datur de facto, sed dabitur si ponatur conditio: si ex parte objecti, talis actus est absolutus ex parte voluntatis, & sic projectio mercium erit absolute voluntaria & absolute involuntaria, quod implicat. 105

Respondeo, actum illum esse conditionatum solum ex parte objecti, & absolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet repugnet projectionem mercium esse absolute voluntariam, & absolute involuntariam, si ly *absolute* usurpetur pro perfecte seu efficaciter, non tamen si accipiatur pro actu absoluto quidem ex parte potentiæ, sed imperfecto & inefficaci: quamvis autem asseramus illam volitionem projiciendi merces esse in seipsa absolutam, & conditionatam solum ex parte objecti, non tamen possimus esse efficacem. 106

Instat Curiel, & sit esse valde difficile, & forte improbabile, quod ille qui videt periculum sui mersionis præsens, & judicat non posse vitari, nisi projiciendo merces, & propteres efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem elicit, nolo projicere merces si tempestas non detur, vel si non adsit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non est. 107

Respondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quemdam hominem reprobum intallibiliter esse damnandum, & consequenter habens actum quo vult efficaciter ipsi denegare gloriam; simul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipsius salute, absolute & secundum se, seu præcisis circumstantiis, considerata, ut in tractatu de voluntate Dei fuse ostendimus Disput. 4. art. 3. Est tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & nostrum propositum, quod in Deo, ratione infinitatis, idem actus qui est volitio efficax denegandi gloriam reprobo, est volitio conditionata ex parte objecti ipsum salvandi, in nostro autem proposito debent poni duo actus distincti. 108

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundo: Quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria tantum secundum quid. 109

Ita D. Thom. hic art. 6. ubi sic discurrit: illud quod est voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circumstantiis, & involuntarium solum secundum se, abstrahendo a circumstantiis, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: Sed opus actum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circumstantiis, & involuntarium consideratum secundum se: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Minor patet in exemplo supra adducto projectionis mercium.

vero quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quod in creatura sint hoc modo diverse & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod in quantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarii: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, in quantum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

88 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris: licet enim quando aqua, ne detur vacuum, ascendit & inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis; quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari, est tamen violentus secundum quid, in quantum per gravitatem aqua contra nititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur furium, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti; & nihilominus gravitas talium corporum semper contra nititur & resistit, tendens deorsum: unde hujusmodi animalia ascendendo & volando lassantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

89 Ad secundam confirmationem, nego etiam sequelam majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quod subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quod passum resistat active, ut supra ostendimus) sed sufficit principium passivum: unde inclinatio illa universalis quæ est in aqua ad ascendendum, nihil aliud est quam potentia obedientialis passiva, quæ naturaliter inest cuilibet enti creato qua tale, ad recipiendum a Deo quicquid absolute non repugnat, ut docet D. Thomas loco supra laudato. Quare fictitia & imaginaria est virtus illa attractiva, quam ponit Vasquez in corpore superiori respectu inferioris, similis virtuti activæ qua ferrum a magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, solum quando imminet vacuum, & hoc est ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus necessariis ad consistentiam universi: vel continuo inest rebus: & sic non solum quando imminet vacuum, traherentur sursum corpora gravia, sed semper & continuo sicut magnes semper attrahit ferrum.

90 Colliges secundo cum D. Thoma hic art. 5. violentiam causare involuntarium simpliciter: quia violentia directe opponitur voluntario, cum violentum sit ab extrinseco, voluntarium vero ab intrinseco. Unde si reluctanti seminæ prævalidus aliquis stuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deut. 22. sancitam legimus. Ita Christianas feminas, quæ per Gothicam irruptionem, Roma capta, vim a Barbaris perpessæ fuerant, solatur Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 16. quod *incussa ac stabili permanente virtute; quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valent vitari, præter culpam se patientis.*

91 Dices: Virgo dum a juvene violatur, renitente ejus voluntate, violentiam patitur, etiam si exterius non resistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus sistat, vel non resistat quantum potest, & tamen ille actus non est involuntarius, cum in eo casu virgo mortaliter peccet, non resistendo quantum potest: Ergo violentia non causat semper involuntarium simpliciter.

92 Respondeo, negando Antecedens quoad secundam partem: Quando enim virgo non resistit, vel non resistit quantum potest & debet, indirecte & interpretative censetur consentire oppressioni, cum non adhibeat media quæ potest ad illam evitandam; Unde ille actus non est violentus, sed voluntarius simpliciter, & involuntarius tantum secundum quid.

93 Sed quæres, quænam media externa teneatur apponere virgo ad resistendum oppressioni, ut inde dignosci possit, quandonam oppressio sit ipsi voluntaria interpretative & indirecte, si talia media non adhibeat.

Respondeo cum distinctione; si enim virgo non timeat in se periculum consentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, si clamet, vel aggressorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggressorem interficere (quamvis licite utrumque possit, eo quod id præstet in sui defensionem) quia tunc resistere aggressori est præceptum affirmativum, quod non obligat pro semper, nec cum tanto periculo: si vero credit probabiliter se esse expositam periculo consentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ dispendio, resistere, clamando, & aggressorem occidere tentando, quia præceptum negativum de non consentiendo actui illicito obligat semper, & ad semper: unde tandem concludendum est cum Curiele, quod quia raro contingit, ut in tali casu non immineat periculum consentiendi, debent tunc virgines omnibus modis resistere; & ita semper ipsis consulendum est.

ARTICULUS V.

An & quemodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

94 Dico primo: Quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Ita D. Thomas hic art. 6. ubi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho, & Nysseno, qui ea quæ per metum aguntur appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, secundum se non sunt voluntaria, immo sunt involuntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum quod timetur; v. g. mercator absolute, & absque periculo tempestatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere & de facto projicit in mare; Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actus ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitionem & volitionem, quæ sunt principia voluntarii & involuntarii: v. g. in hoc quod est projicere merces in mare, est ratio mali, ut patet, cum ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cum assumatur ut medium ad conservandam vitam, seu ad evadendum mortis periculum.

95 Verum ut hæc conclusio magis declaretur, & quædam instantiæ, quæ fieri possent in contrarium, diluantur, Observandum est primo, quod cum dicimus metum causare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non sic intelligendum est, quasi ipse metus causset in actu utramque rationem; hoc enim impossibile est, cum rationes oppositæ non possint provenire ab eodem principio: sed in tantum dicitur metus causare involuntarium, in quantum causat actum in quo involuntarium reperitur, causatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum postponitur. Sicut si dicamus, quod anima, vel virtus motiva animalis, causat metum mixtum ex naturali & violento, non est sensus, quod potentia motiva, vel anima causset in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio desumitur per ordinem ad corpus grave, cui progressivus vel volatilis motus violentus est) sed significatur quod illa causat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis scilicet (utpote cum a principio intrinseco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipse motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

96 Notandum est secundo, quod metus dupliciter potest se habere ad actionem, causaliter scilicet, & concomitanter; Tunc se habet causaliter, quando est vera causa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad sic operandum, ut cum quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem se habet mere concomitanter, quando reperitur simul cum actione, sed non est causa impellens & movens ad illam, sicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo, dicuntur fieri ex metu, vel per metum; illæ enim particulæ *ex* & *per* causalitatem denotant: quæ vero fiunt secundo modo, dicunt fieri cum metu, sed non ex metu, vel propter metum, particula enim *cum* solam concomitantiam & simultatem designat, non vero influxum & causalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu esse mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantum (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) sed de metu qui est vera causa actionis, & qui in illam influit, non quidem physice & efficienter, sed moraliter & objective, quatenus mediante propositione objecti terribilis, v. g. mortis, seu naufragii, movet voluntatem ad sic operandum: in quo differt metus a violentia, nam violentia, seu vis extrinsecus illata efficit ipsam actionem voluntate renitente; metus vero non efficit sine voluntate, sed movet dumtaxat voluntatem ut agat.

97 Denique advertendum est, quod metus dupliciter potest esse causa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc est causa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam simul cum aliis, propter quod, etiam cessante metu, fieret actio: tunc vero est causa totalis, quando solus metus causat actionem, atque adeo cessante metu actio non fieret, quia præcise fit propter metum: v. g. incutitur ab aliquo ficario gravis metus mulieri inhonestæ, & mulieri honestæ, ut coeant secum, ex quo utraque consentit fornicationi; talis metus respectu mulieris fornicariæ causa est illius actus, sed non totalis, eo quod talis mulier, cessante etiam illa causa, quia fornicaria est, coiret cum illo: sed respectu mulieris honestæ & quæ alias cessante metu non consentiret, metus est tota causa quare consentit. Nostra ergo conclusio intelligenda est de metu, qui est causa totalis actionis, seu totale motivum aliquid operandi; non vero de metu qui est causa dumtaxat partialis, seu partiale motivum; hic enim non causat actum mixtum ex voluntario & involuntario, bene tamen alter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima unubere consetur omnino voluntaria, eo quod non omnino procedat ex metu; in secunda vero est mixta ex voluntario & involuntario, quia metus est causa totalis talis actus. Unde si quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipsa honestate operis, vel ex affectu caritatis, legem Dei observaret, talis observantia non esset mixta ex voluntario & involuntario; bene tamen, si ex solo timore illam servaret modo statim explicando.

98 Objicitur ergo contra nostram conclusionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem observat, talis observatio nihil habet involuntarii aut diplicentiæ, alias esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sess. 6. can. 8. & sess. 14. cap 14. Ergo quæ fiunt ex metu, non fiunt mixta ex voluntario & involuntario.

99 Mirum est quantum hoc argumentum Theol. torqueat, & in quam varios dicendi modos eos inflectat: superfluum esset eos referre & impugnare, satius erit legitimam solutionem tradere. Dicendum est igitur, in observatione legis facta ex solo metu gehennæ, esse aliquid involuntarii & displicentiæ, & nihilominus timorem illum non esse malum, nec vitiosum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis observatione posse considerari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in esse rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam, hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licite resputi; primo vero modo potest esse licita, quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidii, quod secundum se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare, ut patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, sibi a Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundum se & præcise sumpta. Unde tantum abest quod talis displicentia observationis præcepti, reddat illam peccaminosam aut vitiosam, quin potius soleat meritum augere: nam quo major est repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum splendet in exequendo illud, & superando prædictam difficultatem.

100 Secundo dici potest, metum non semper causare involuntarium secundum quid, sed solum quando objectum est malum secundum se sumptum, & non tantum ut hic & nunc consideratum: sicut projicere merces est bonum mercatori, ex suppositione solum quod sit tempestas & imminet vitæ periculum, sed abstrahendo a tali circumstantia est malum; & ideo voluntas non vult eas projicere sub hac consideratione. Ceterum quando objectum non est malum secundum se, sed absolute bonum, voluntas non potest habere actum nolitionis circa ipsum. Et hoc reperitur in casu argumenti, nam observatio mandatorum est per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo a periculo gehennæ inferni; & ideo observatio facta ex timore, non est involuntaria secundum quid.

101 Quæres, an ad hoc ut ex quæ per metum aguntur, sint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui sit nolitio inefficax illius medii, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur; v. g. an ad hoc ut projectio mercium sit mixta ex voluntario & involuntario, necessarius sit actus conditionatus & inefficax, quo mercator nollet projicere merces, si non immineret periculum vitæ?

102 Respondeo affirmative, quidquid in contrarium dicat Curiel hic dubio 1. §. 2. asserens projectionem mercium denominari involuntariam secundum quid ab amore mercium; atque adeo non esse necessarium actum illum conditionatum, qui sit nolitio projiciendi merces secundum se spectatas.

Probatur breviter: Nam sicut projectio mercium remote tantum & radicaliter redditur voluntaria simpliciter per actum, quo mercator vult vitare naufragium, formaliter vero & proxime per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu causatam; ita amor, seu volitio conservandi merces secundum se consideratas, potest quidem remote & radicaliter reddere eamdem projectionem secundum quid involuntariam, sed non formaliter & proxime: Ergo ponendus est alius actus, ex amore mercium habens, qui tribuat proxime talem denominationem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quia universaliter volitio finis denominat tantum ipsum finem formaliter volitum; media vero radicaliter tantum & remote; unde oportet ponere aliquem actum qui directe tendens in ipsa, denominet illa proxime & formaliter volita, seu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, est medium in ordine ad possessionem & conservationem illarum; sicut projicere illas est medium ad conservandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio absoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium nascitur actus, quo mercator vellet, si esset possibile, eas conservare. Sicut Christus volebat vivere, si hoc esset possibile juxta Patris voluntatem: sed quia sciebat Patrem velle & præcipere mortem, absolute volebat mori.

Dices: Non est necesse in violento, quod concurrat duplex actus, ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali. Ergo neque in metu, ut res sit mixta ex voluntatio & involuntario. Consequentia patet a paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis est, unde qui allegant se fecisse aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progressivo animalis ubi elevatio pedis est violenta illi corpori in quantum gravi, & est naturalis eidem ut viventi: & tamen non est ibi duplex actus vel motus, sed unus tantum quo animal movetur: Ergo ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus. 103

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio differminis est, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, sed in actu externo & imperato, atque adeo executivo voluntatis: non potest autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus absolutus, alter conditionatus; quia cum fit motus in executione, omnino absolutus est: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, sed tantum unus: v.g. in ipsa projectione mercium, unus tantum motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non solum in actibus externis & a voluntate imperatis, sed etiam præcipue in internis & elicitis reperiuntur: unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diversimode consideratum terminetur. 104

Dices rursus: Vel ille actus a quo projectio mercium denominatur involuntaria secundum quid, est conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actus? Si ex parte actus, nondum datur de facto, sed dabitur si ponatur conditio: si ex parte objecti, talis actus est absolutus ex parte voluntatis, & sic projectio mercium erit absolute voluntaria & absolute involuntaria, quod implicat. 105

Respondeo, actum illum esse conditionatum solum ex parte objecti, & absolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet repugnet projectionem mercium esse absolute voluntariam, & absolute involuntariam, si ly *absolute* usurpetur pro perfecte seu efficaciter, non tamen si accipiatur pro actu absoluto quidem ex parte potentiæ, sed imperfecto & inefficaci: quamvis autem asseramus illam volitionem projiciendi merces esse in seipsa absolutam, & conditionatam solum ex parte objecti, non tamen possimus esse efficacem. 106

Instat Curiel, & sit esse valde difficile, & forte improbabile, quod ille qui videt periculum sui mersionis præsens, & judicat non posse vitari, nisi projiciendo merces, & propteres efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem elicit, nolo projicere merces si tempestas non detur, vel si non adsit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non est. 107

Respondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quemdam hominem reprobum intallibiliter esse damnandum, & consequenter habens actum quo vult efficaciter ipsi denegare gloriam; simul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipsius salute, absolute & secundum se, seu præcisis circumstantiis, considerata, ut in tractatu de voluntate Dei fuse ostendimus Disput. 4. art. 3. Est tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & nostrum propositum, quod in Deo, ratione infinitatis, idem actus qui est volitio efficax denegandi gloriam reprobo, est volitio conditionata ex parte objecti ipsum salvandi, in nostro autem proposito debent poni duo actus distincti. 108

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundo: Quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria tantum secundum quid. 109

Ita D. Thom. hic art. 6. ubi sic discurrit: illud quod est voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circumstantiis, & involuntarium solum secundum se, abstrahendo a circumstantiis, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: Sed opus actum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circumstantiis, & involuntarium consideratum secundum se: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Minor patet in exemplo supra adducto projectionis mercium.

Major autem probatur ex discrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem, & inter objectum utriusque: nam intellectus trahit ad se res præcise quantum ad quidditatem, & objectum ipsius est quidditas rei materialis, abstrahendo ab omnibus conditionibus individuantibus: At vero voluntas tendit ad res ut sunt in se, & objectum ejus est res ipsa involuta suis omnibus conditionibus, & ut est hic & nunc.

110 Confirmatur: Quod est volitum efficaciter & absolute, nolitum vero inefficaciter & conditionate solum, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: At opus factum ex metu, est volitum efficaciter & absolute, & nolitum inefficaciter solum & conditionate, ut patet ex supra dictis: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Unde quando S. Thom. 2. 2. quæst. 142. art. 3. docet id quod fit ex metu, simpliciter non esse voluntarium, simile illam particulam *simpliciter*, prout idem significat ac pure & non permixte; & solum intendit docere, id quod fit ex metu, non esse pure voluntarium, sed mixtum ex voluntario & involuntario, ut patet ex verbis illius, sic enim ait: *Quæ fiunt ex timore principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethicorum.*

§. III.

Corollaria ex dictis.

111 EX dictis colligitur primo, in his quæ metu fiunt, esse sufficiens voluntarium ad peccatum mortale; nam illa sunt voluntaria simpliciter & absolute, quamvis aliquid involuntarii habeant admixtum: Ergo metus non excusat totaliter a culpa, licet eam diminuat, & levius peccatum faciat, ac mitiori pœna plectendum. Sic adversus Christianos illos, qui in persecutione metu ac terrore vel cruciatu fracti, cesserant, tolerabilior est pœnæ modus constitutus, quam in eos qui sponte deliquerant, ut in Ancyrana Synodo & Nicæna, aliisque factum esse scimus. Sic etiam Lucretiam illam, cujus a Gentilibus impense est commendata castitas: *Fortasse juveni violenter irruenti, etiam sua libidine illectam consensisse*, suspicatur Augustinus lib. 1. de civit. cap. 9. eamque non violenter oppressam, sed metu dedecoris victam esse obtinatam pudicitiam, innuit Poeta, hoc versu,

Succubuit famæ victa puella metu.

Quare non dubia est illius culpa, sed cui facilius possit ignosci, quod invita & metu consenserit.

112 Colligitur secundo, contractus ex metu factos jure naturali non esse irritos; quamvis jure positivo aliqui irritentur, quando metus est gravis, & injuriosus, seu cadens in virum constantem, ut loquuntur Theologi. Ratio est, quia metus de se & ex natura sua non facit involuntarium simpliciter, sed tantum secundum quid: Ergo non solvit valorem contractus ex defectu voluntarii, & ipso jure naturæ.

113 Confirmatur: Non requiritur major voluntas aut libertas ut contractus valeat, quam ut peccatum mortale fiat. Sed voluntarium ex metu sufficit ad peccatum mortale, ut jam vidimus: Ergo & ad valorem contractus, quantum est ex ratione voluntarii, & juris naturalis.

114 Veruntamen jure positivo irritantur plura, quæ fiunt ex metu gravi & cadente in virum constantem: v. g. jure positivo matrimonium contractum ex metu nullum est, ut constat ex c. *Locum*, & ex c. *Veniens* de sponsalibus. Idem est de voto solemni, ex metu gravi emisso, ut patet ex titulo: *De his, quæ vi, metusve causa fiunt*, & ex Trident. sess. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur ut Religiosi ex metu professi, possint intra quinquennium reclamare, & si probaverint professionem ex metu esse factam, quod sit nulla. Quantum vero ad votum simplex ex metu factum, non sic irritatur a Jure, ut annotavit Sylvester in summa, verbo *Metus*; quia scilicet non habet exteriorem traditionem, sed tantum interiorem permissionem seu consensum, qui per metum extorqueri non potest. E contra igitur votum solemne, cum non solum habeat id quod est interioris consensus, sed etiam quod est exterioris mancipationis & traditionis, quatenus fit per modum contractus cum Ecclesia, & spiritualis matrimonii, aut servitutis; ideo voluit Jus pari modo fieri liberæ & sine metu: sicut matrimonium, quod non solum consummatur interiori consensu, sed exteriori etiam traditione, ut sumitur ex c. *Puella* 20. q. 1. & c. *Cum virum* de regularibus. Plura quoque alia ex metu facta Jure positivo irritantur, ut electio Prælati, jurisdictio data vel propagata ex metu, absolutio ab excommunicatione, metu facta, &c. ut videri potest apud Sylvestrum loc. cit.

Porro illa omnia a Jure irritantur, primo ob vitandas lites, aliaque inconvenientia, quæ ex his quæ metu cogente fiunt, sequi solent; secundo, quia sæpissime contingit deesse in his consensum verum, quantumvis verbis externis proferatur: tertio, in pœnam illius qui injuriose metum incutit, meretur enim ut effectu careat quod per injuriam extortum est.

Ex his facile solves argumentum, quod contra secun- 115
dam conclusionem in hunc modum fieri solet: Matrimonium & votum solemne sunt invalida, si fiant ex metu in constantem virum cadente: Ergo non sunt voluntaria simpliciter. Consequentia patet: nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum.

Ad hoc, inquam, patet responsio ex jam dictis: concessio enim Antecedente, neganda est Conseq. Ad cujus probationem, distinguitur Antecedens; debet esse validum per se loquendo, & attento Jure naturali, conceditur: per accidens, & attenta dispositione Juris positivi, negatur. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum aut matrimonium non sint valida, inter quas una est, quod fiant sine metu: sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quod scilicet fiat coram parocho & testibus; ideoque matrimonium clandestinum, licet voluntarium, est invalidum.

Potest etiam objici contra eandem conclusionem, quod 116
magis gravis excusat a culpa transgressionem legis; & ideo non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die festo, aut frangit Ecclesiæ jejunium: Constat autem transgressionem legis non aliter culpa vacare, nisi quia non est voluntaria: Igitur metus tollit voluntarium simpliciter.

Sed respondetur negando Antec. si intelligatur de transgressione formali legis, existente enim hujus obligatione, nullus metus excusat simpliciter a culpa, licet eam diminuat: propterea vero non servans jejunium, vel non audiens sacrum, ob metum gravem, non peccat, quia tunc cessat obligatio legis, eo quod leges humanæ, & etiam aliquæ divinæ, non obligent, nisi cum possunt commode observari; cum vero non possunt absque gravis mali periculo, cessat obligatio, & consequenter formalis earum transgressio.

ARTICULUS VI.

Utrum concupiscentia augeat voluntarium, & causset involuntarium secundum quid?

NOtandum primo, nomine *concupiscentiæ* intelligi hic 117
a Theologis actum appetitus sensitivi, ut comprehendit quamlibet ejus passionem, versantem circa bonum, excluditque dumtaxat actus qui sunt circa malum, timorem & tristitiam. Hæc autem concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi (ut docet S. Thom. infra q. 24. art. 3. ad 1. q. 77. art. 6.) duplex est, una antecedens, alia consequens. Concupiscentia antecedens est quæ præcedit actum voluntatis, & est causa ejus; ut cum vila pulcra mulier accenditur libido, & voluntas movetur ad desiderium vel delectationem circa illam. Consequens vero est quæ consequitur actum voluntatis, & ab illo causatur: aliquando enim voluntas tanto cum ardore prorumpit in actum, ut excitet passionem in corpore. In præsenti ergo solum loquimur de concupiscentia antecedente: hæc enim solum potest esse causa voluntarii, vel involuntarii; nam consequens, cum supponat actum, non potest causare in illo rationem voluntarii, vel involuntarii. Excipiendus tamen est casus, quo aliquis excitaret concupiscentiam, ut ardentius postea voluntas operaretur. Tunc enim concupiscentia, non quatenus consequens, sed ut antecedens, augeret voluntarium, ut constabit ex dicendis.

Notandum secundo, triplicem esse gradum voluntarii, 118
ut habetur ex supra dictis: Primus est voluntarii absolute, & dicit solum esse a principio intrinseco cum cognitione, unde communis est brutis: secundus est voluntarii perfecti, sed necessarii, & ad istum requiritur cognitio non solum objecti, sed etiam circumstantiarum & dignitatis ipsius: tertius est voluntarii liberi, ad quem exigitur indifferentia objectiva judicii, & deliberatio rationis. His præmissis

Dico primo, concupiscentiam antecedentem augere voluntarium, quantum ad primum gradum, minuere vero, aut etiam tollere, quantum ad secundum & tertium.

Probatur prima pars. Concupiscentia antecedens excitat 119
voluntatem, ut ardentius, & majori cum intensione & conatu feratur in objectum, quod experientia constat; nam quanto major est passio & concupiscentia, tanto majori impetu & conatu operatur voluntas, ut patet in vehementi amore vel odio: Ergo auget primum gradum voluntarii, saltem quantum ad intensionem illius, ex parte objecti excitando voluntatem ut majori conatu procedat.

Suadetur etiam secunda conclusionis pars: Concupiscen- 120
tia seu passio vehemens potest impedire cognitionem, ne attendat ad proportionem finis & mediorum, atque ad omnes circumstantias; imo etiam intentum potest tollere seu impedire omnem indifferentiam judicii, quia potest totaliter absorbere rationem, & amentem facere, ut ait D. Thom. hic art. 7. ad 3. Sed per hoc tollitur voluntarium, quantum ad secundum & tertium gradum, ut patet ex secundo notabili: Ergo concupiscentia seu passio vehemens,

vehemens, potest tollere voluntarium, quantum ad secundum & tertium gradum.

Addo quod concupiscentia minuit peccatum, ut docet S. Doctor infra quæst. 77. art. 6. Ergo minuit etiam liberum. Consequentia patet: quia in tantum aliquid est peccatum, in quantum est liberum; Ergo quod minuit peccatum, minuit liberum.

Dico: Non potest ratio inferior minui, nisi minuatur 121
etiam ratio superior, saltem in eodem actu, quia illæ duæ rationes inter se identificantur: Sed ratio liberi & ratio voluntarii ut sic, se habent sicut inferius & superius: Ergo si concupiscentia minuat voluntarium liberum, minuet etiam voluntarium ut sic.

Respondeo distinguendo Majorem: non potest ratio in- 122
ferior minui, quantum ad essentiam, nisi etiam ratio superior minuatur, concedo: non potest minui, quantum ad perfectionem accidentalem, nego. Libertas autem est quidam modus accidentalis actus voluntaris; unde idem actus specie vel numero potest transire de libero in necessarium, ut patet in caritate viæ, quæ remanet in patria, & transit de libera in necessariam.

Dico secundo: Concupiscentiam non causare involuntarium secundum quid; licet interdum per accidens aliquid involuntarii admittat.

Prima pars est D. Thom. hic art. 7. cum enim argu- 123
mento primo sibi objecisset: *Sicut metus est quædam passio, ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo involuntarium; Ergo etiam concupiscentia*, sic respondet: *Ad primum dicendum, quod timor est de malo: concupiscentia vero respicit bonum: malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum: unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quam concupiscentia.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus partis insinuat. Nam cum concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcise bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans: in quo distinguitur a metu, cujus objectum est malum quod difficile potest vitari; & ideo ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare ad eligendum minus malum, quod secundum se voluntati repugnat, solumque eligitur ut conducit ad prædictum finem: & hinc est ut involuntarium in operibus metu factis repertum, ex ipso metu quodammodo ortum ducat: in illis autem quæ per concupiscentiam fiunt, si quid involuntarii admisceatur, non ex ipsa concupiscentia, sed aliunde per accidens provenit.

Addo quod ex diversitate objecti jucundi concupiscen- 124
tiæ, & odiosi timoris, oritur quod primum tollat acerbitatem & nolitionem medii, non vero secundum, ut experientia constat: cum enim quis amore & delectatione fœminæ allicitur, non solum non timet vigilare, nocte armatus incedere, magna frigora, & alia perpeti incommoda; sed absque ulla tristitia & repugnantia illa & similia præstat, vel patitur; & tamen si hæc eadem faceret aut pateretur ad vitandam mortem, quam illi inimicus procurat, non sine repugnantia, dolore, & tristitia ea pateretur: sicut etiam mercator non nisi cum dolore & tristitia projicit merces in mare; quia cum finis ipse sit acerbus, non præstat fluvitatem mediis, sicut bonum delectabile, quod est objectum & finis concupiscentiæ: Ergo licet metus causset involuntarium secundum quid, non tamen concupiscentia.

Quod tamen illa interdum per accidens aliquid involuntarii admittat, ut habet secunda pars conclusionis, etiam constat experientia: licet enim cum vehemens est amor erga aliquam mulierem, v. g. libertissime pecunia & res familiaris abjiciatur; sicut patet exemplo Principis Sichem, ardentissime diligentis Dinam filiam Jacob, quam ut conjugem accideret, ad Jacob & filios ejus dixit: *Si inveniam gratiam coram vobis, & quæcumque statueritis, dabo; dotem autem, & munera postulate, libenter tribuam quod petieritis, tantum date mihi puellam hanc uxorem:* Ex minori tamen concupiscentia, aut forte ex magna concupiscentia avaritia, contingere poterit, quod cum aliqua repugnantia, dolore, & tristitia quis tribuat dotem vel pecuniam pro fœmina, vel alia re concupita; subindeque quod concupiscentia interdum per accidens aliquid involuntarii habeat admixtum. Quod potest hoc exemplo amplius declarari: licet calor ex sua natura habeat calefacere, & expellere omne frigus, per accidens tamen contingit, ut ex debilitate caloris, aut ex hoc quod frigiditas est in subjecto proprio, ut in aqua, omne frigus non expellat a subjecto, sed aliquid ejus cum calore mixtum relinquat, ut patet in aqua tepida. Ita ergo licet concupiscentia, quando est vehemens, omnem repugnantiam, omnemque rationem involuntarii absorbeat & consumat; quando est remissa, & conjuncta cum alio effectu vehementi, ad contrarium illius medii quod assumit inclinante: v. g. cum avaritia, quod nonnisi cum dolore & tristitia pecuniam largitur: tunc omnem tristitiam & repugnantiam, seu omnem rationem involuntarii a voluntate per accidens non excludit, sed aliquid involuntarii admittit.

126 Confirmatur: In operante ex passione multoties sunt

istæ duæ considerationes: hoc opus est mihi bonum secundum sensum, quia delectabile; & est mihi malum secundum rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando consentit passioni, sic vult illud agere, quatenus delectabile sensui, quod nollet illud facere, quatenus est contra rationem; & sic tunc duæ sunt voluntates oppositæ, una efficax, alia inefficax. Quod manifeste declarat Apostolus ad Rom. 7. dum loquens in persona hominis cum passione luctantis, vel passione victi, sic ait: *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Unde qui peccat ex concupiscentia, sæpe cum aliqua tristitia & dolore, & aliquo remorsu conscientiæ peccat: propterea Seneca de brevit. vitæ c. 16. loquens de viris voluptatibus & concupiscentiis deditis, ait: *Ipsa voluptates eorum trepida, & variis terroribus inquietæ sunt: subitoque aut dum maximo exultant sollicita cogitatio, hoc quamdiu erunt? Ab hoc affectu Reges suam flevere potentiam, nec illos magnitudo sua fortuna delectavit, sed eventurus aliquando finis deterruit.*

Ex his intelliges, quod cum D. Thom. post Aristote- 127
lem, Nissenum, & Damascenum, docet ea quæ fiunt ex concupiscentia non esse involuntaria secundum quid, sicut ea quæ procedunt a metu, non intendit omne involuntarium etiam per accidens a concupiscentia excludere, sed tantum duplex inter concupiscentiam & metum discrimen statuere. Primum est, quod metus regulariter loquendo causat involuntarium; licet interdum per accidens illud non causet; quando scilicet medium quod assumitur ad evitandum malum quod timetur, non est asperum & molestum, sed delectabile & jucundum, v. g. cum quis ad evitandam ægritudinem utitur cibo delectabili, vel ad evitandum periculum abstinet ab itinere & navigatione: concupiscentia vero e contra per se & regulariter est immunis ab involuntario; interdum tamen per accidens illud habet admixtum, ut patet in exemplis supra adductis. Secundum discrimen est quod involuntarium, quod regulariter reperitur in his quæ fiunt ex metu, ab ipso metu causatur; illud vero quod interdum per accidens miscetur concupiscentiæ, ab illa non procedit, sed aliunde provenit, ob rationem supra adductam, quæ sumitur ex diversitate objecti circa quod timor & concupiscentia versantur.

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia causset involuntarium?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæsiti.

NOtandum primo ex D. Thom. hic art. 8. ignorantiam 128
pro nunc dividi posse in antecedentem, concomitantem, & consequentem. Antec. dicitur ea quæ antecedit actum voluntatis, hoc est, quæ nullo modo est volita: unde ad illam requiritur quod ille qui ignorat, sufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut si ea ablata esset, non produceret effectum quem producit ex ignorantia: exempli caussa, emittit aliquis sagittam in aliquem locum ubi est homo absconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & sufficientem adhibet diligentiam ut exploret an ibi sit homo: ea intentione ut si sciret eum ibi latere, sagittam non emitteret: si ille talem hominem configat & interficiat, talis occisio dicetur procedere ex ignorantia antecedente. Concomitans vocatur illa, quæ mere per accidens & concomitanter se habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet seu prohibet ab operatione, sed homo est ita dispositus, ut æqualiter & eodem modo operaretur, si talis ignorantia non adesset, ac operatur cum illa: v. g. si quis venationis caussa circumeat sylvam, & deprehendat hostem, ignorat tamen eum esse hostem, & adhibita prius sufficienti diligentia, existimans esse feram ibi latitantem, emittit sagittam, & interficit hostem, talis occisio dicitur procedere ex ignorantia concomitante: quia tunc licet ignoret esse hostem, est tamen ita dispositus, ut si illum agnosceret, interficeret. Denique ignorantia consequens est quæ consequitur actum voluntatis, seu quæ est volita, quando scilicet voluntas vult ignorare id quod scire poterat & tenebatur. Porro dupliciter potest esse volita ignorantia, primo directe, quando scilicet voluntas expresse vult rem aliquam ignorare ut liberius peccet, juxta illud Psalm. 35. *Noluit intelligere ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur affectata: secundo indirecte, quando voluntas expresse quidem non vult ignorare, non tamen curat addiscere ea quæ potest, & tenetur scire, & hæc ignorantia vocatur crassa seu supina.

Ex quibus intelliges divisionem allatam esse bonam & 129
convenientem: Nam ignorantia, ut conducere potest ad rationem voluntarii, tripliciter potest se habere ad actum voluntatis, qui continet actum externum ex ignorantia faciendum: primo ut caussa, secundo ut effectus, tertio neque ut caussa, neque ut effectus, sed ut per accidens concomitans talem actum: Atqui ignorantia, quæ vere est

causâ actus, est ignorantia antecedens, quia causa præcedit effectum, prioritate saltem naturæ: ignorantia vero quæ est effectus voluntatis, est consequens, quia effectus consequitur causam: ignorantia tandem quæ neque est causa, neque effectus, neque præcedit, neque subsequitur ratione causalitatis talem actum, sed solum illum comitatur, & per accidens illi conjungitur, concomitans est: Ergo ignorantia convenienter dividitur in antecedentem, concomitantem, & subsequentem.

130 Notandum secundo, involuntarium posse sumi dupliciter: primo positive, vel contrarie, quatenus dicit aliquid quod est contra inclinationem voluntatis: secundo negative, vel contradictorie, prout dicit puram negationem voluntarii, & melius dicitur non voluntarium: quia licet non sit secundum inclinationem voluntatis, non est tamen contra, sed mere indifferenter se habet. Dubitatur ergo, quenam ex dictis ignorantiis causset involuntarium positive, aut negative?

§. II.

Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.

Dico primo, ignorantiam antecedentem caussare involuntarium simpliciter. Ita D. Thom. hic art. 8.

131 Probatur: Quod caussat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, caussat involuntarium simpliciter: Sed ignorantia antecedens caussat effectum omnino nolitum, ac repugnantem inclinationi voluntatis, ut patet in exemplo supra addusto: projiciens enim sagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluisset occidere, & quem dolet occidisse: Ergo ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter. Ex quo inferes, illam excusare a peccato: quia peccatum adeo voluntarium est, ut si non sit voluntarium, non sit peccatum: unde qui invincibiliter ignorat v. g. esse vigiliam, non peccat carnes comedendo; de quo fusius in tractatu de peccatis disp. 6. art. 1.

Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus, quænam vota, & similia, valida sint, si fiant ex ignorantia antecedente. In his enim attendenda sunt duo; videlicet substantia rei, & accidentia: si ignorantia sit de substantia, invalidus est contractus; secus autem, si sit de accidentibus: unde si quis contraheret matrimonium cum muliere paupere, existimans esse divitem, matrimonium hoc esset validum; quia divitiæ & paupertas sunt quid accidentale matrimonio: si vero contraheret cum Catharina, existimans esse Margaritam, matrimonium non esset validum, quia est ignorantia circa substantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur.

Dico secundo, ignorantiam consequentem caussare voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

132 Probatur prima pars: Qui vult caussam alicujus effectus, vult etiam in ipsa caussa effectum ex ea sequtum: Ergo cum ignorantia consequens sit simpliciter volita, etiam effectus ex illa sequutus, erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius.

133 Altera etiam pars fusdetur: Quod sit contra aliquam inclinationem voluntatis, est involuntarium secundum quid, Sed effectus proveniens ex ignorantia consequenti, sit contra aliqualem inclinationem voluntatis: Ergo est involuntarius secundum quid. Minor probatur: Operans cum tali ignorantia, ita est affectus dum operatur, ut si adesset scientia, non poneret affectum, unde illo posito, & adveniente scientia, tristatur; ut patet cum quis non facta sufficienti diligentia, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet Consequentia: nam ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per insciciam agunt, is quem scili pœnitet, involuntus esse dicitur.* Ex quo inferes, quod sicut illa quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia consequenti.

134 Adverte tamen, quod ignorantia subsequens est duplex: una pure subsequens, quæ conditionem concomitantis non admittit; ut cum quis affectat ignorare, ut liberius peccet, vel cum quis negligit scire quod debet, unde postea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam crassam: alia est ignorantia subsequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideo mixta ex utraque dici potest; v. g. cum aliquis non facta sufficienti diligentia, dum putat se occidere feram, occidit hostem suum, quem valde cupiebat occidere. Ignorantia ergo consequens, quæ non est mixta ex concomitante, sive sit affectata, sive crassa, caussat involuntarium secundum quid; non autem illa quæ est mixta ex concomitante, modo explicato: cum enim omne mixtum participet ex natura utriusque extremi, talis ignorantia mixta participat ex subsequente quod est de ejus essentia, scilicet facere voluntarium simpliciter, excludendo involuntarium simpliciter; & de concomitante, non tristari de effectu, sed lætari, atque adeo non caussare involuntarium secundum quid.

§. IV.

Solvuntur Objectiones.

Contra primam partem conclusionis objici potest: Ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod modo facit ex ignorantia: Ergo talis ignorantia caussat involuntarium simpliciter. Antecedens est D. Thomæ in articulo, ubi loquens de hac ignorantia: *Caussat tamen secundum quid involuntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, quod non esset scientia præsente.* Et probatur exemplo supra addusto: Nam in casu quo quis non facta sufficienti diligentia, dum putat se feram occidere, occidit amicum, illa ignorantia est consequens, siquidem est voluntaria per negligentiam; & tamen removet scientiam præsentiæ amici, quæ si adesset, nullo modo jaceret sagittam, nec illum interficeret: Ergo ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, non faceret homo quod facit per ignorantiam. Consequentia vero probatur; Non alia ratione ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter, nisi quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod facit ex ignorantia: Ergo si eodem modo se habet ignorantia subsequens, eodem modo caussat involuntarium. 135

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego Antecedens: non enim ideo solum ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter, quia privat scientia, quæ si adesset, impediret id quod fit ex ignorantia; cum hæc ratio communis sit utriquæ ignorantiæ, antecedenti scilicet & consequenti, ut argumentum convincit; sed etiam quia ignorantia antecedens, non est voluntaria formaliter aut virtualiter, nec supponit aliquem actum voluntatis, in quo fit volita tamquam in caussa: unde cum ignorantia consequens sit voluntaria formaliter aut virtualiter, utpote supponens actum voluntatis, in quo tamquam in caussa cbntinetur, licet excludat scientiam, quæ si adesset, impediret actum, caussat tamen voluntarium simpliciter, & involuntarium solum secundum quid. 136

Objicies secundo contra secundam partem conclusionis: Tota ratio quare ignorantia consequens caussat involuntarium secundum quid, est quia operans ita est affectus, ut si haberet scientiam non operaretur effectum: Sed hoc non sufficit ut effectus censeatur involuntarius secundum quid: Ergo ignorantia consequens non caussat involuntarium secundum quid. Major patet ex supra dictis. Minor probatur. Quod operans cum ignorantia concomitante sit ita affectus, ut etiam præsente scientia libentius produceret effectum, non sufficit ut talis effectus dicatur voluntarius secundum quid, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo ejus oppositum non sufficit ad involuntarium secundum quid. 137

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ratio disparitatis est, quia ad rationem voluntarii requiritur cognitio, quæ quia deest operanti cum ignorantia concomitante, non potest effectus productus cum tali ignorantia esse voluntarius quamvis operans ita sit habitualiter effectus, ut etiam præsente scientia libentius produceret effectum: ad rationem autem involuntarii, non est necesse adesse cognitionem, sed sufficit quod effectus sit contra propensionem & inclinationem saltem habitualem, quæ tunc sit cum producitur effectus. 138

§. V.

Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.

Dico tertio: Ignorantia concomitans neque caussat voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium: Est etiam D. Thomæ loco citato. 139

Probatur prima pars: Cum sit de ratione voluntarii fieri cum cognitione illius in quod tendit, ut ex ejus definitione habetur, repugnat ut aliquis voluntarie tendat in illud quod ipsi omnino ignotum est: Sed quod procedit ex ignorantia concomitanti, est omnino incognitum: mors enim inimici v. g. facta a venatore, dum adhibita sufficienter diligentia putavit esse feram, omnino ignota est: Ergo quod procedit ex ignorantia concomitanti, non est voluntarium. 140

Dices: facta ex ignorantia consequenti sunt voluntaria simpliciter, ut supra ostendimus, & tamen procedunt ex ignorantia: Ergo falsum est quod ut aliquid sit voluntarium, debeat esse cognitum.

Respon-

Respondeo distinguendo Antecedens: & tamen procedunt ex ignorantia, ut opponitur cognitioni formali & in se, concedo: ut opponitur cognitioni virtuali & in caussa, nego: licet enim facta ex ignorantia consequenti, non sint in se & directe cognita, virtualiter tamen & indirecte sunt cognita in caussa, & hæc virtualis cognitio, seu voluntaria carentia cognitionis debitæ, sufficiens est ad caussandum simpliciter voluntarium. Quæ vero fiunt ex ignorantia concomitanti, nullam omnino supponunt cognitionem effectus ignorati; idest, non solum formalem, sed neque virtualem, seu voluntatem ignorandi, quia nunquam contingit ignorantia concomitans, nisi quando facta est sufficiens diligentia. 141

Probatur secundo eadem pars: Si effectus ex ignorantia concomitanti factus, esset voluntarius, id deberet provenire ex illa voluntate præsupposita ex parte subjecti, qua talem effectum libentius voluisset, si illum cognovisset: Sed talis voluntas non potest tribuere illi effectui rationem voluntarii: Ergo effectus ex ignorantia concomitanti factus, voluntarius non est. Major patet: nihil enim aliud imaginari potest, a quo in tali effectu deriveturratio voluntarii, quam illa voluntas. Minor vero probatur: voluntas illa non imperat talem actum: v. g. cum aliquis emittit sagittam, & interficit hostem, putans se occidere feram; emissio sagittæ non imperatur a voluntate occidendi hostem, cum existimet ibi non adesse, sed a voluntate venandi & occidendi feram, quam putabat ibi latere: Ergo non potest effectus, ignorantia concomitanti factus, esse voluntarius ex voluntate præsupposita. 142

Quod etiam non sit involuntarius positive, ut habet secunda pars conclusionis, patet: Tum quia non repugnat inclinationi voluntatis, immo vero voluntas ita affecta est, ut si sciret, libentius operaretur: Tum etiam, quia cum demum adsit scientia contraria, v. g. cum venator, putans occidere feram, invenit se occidisse inimicum, non dolet, immo potius gaudet: Ergo talis effectus, neque est voluntarius, neque involuntarius, sed solum non voluntarius. 143

Observandum tamen, in hoc casu duo esse distinguenda; primum est emissio sagittæ, vel occisio animalis secundum subsistantiam; alterum est occisio inimici, in quantum hujusmodi formaliter: primum est omnino voluntarium, sicut est de facto cognitum; secundum vero non est voluntarium, quia non est cognitum; cognoscit enim emittens sagittam se occidere animal, sed ignorat hoc animal esse hominem, & hostem suum. 144

Dices, adesse simul cum intentione feram occidendi, habitualem voluntatem, seu inclinationem occidendi inimicum, a qua occisio inimici sub specie feræ, potest dici voluntaria.

Sed contra: Voluntas seu inclinatio habitualis non sufficit ad caussandum seu denominandum voluntarium in actu, sed tantum in potentia: Ergo a voluntate seu inclinatione habituali occidendi inimicum, non potest talis occisio, vel quæcumque alia actio, dici actu voluntaria: Præsertim, quia si voluntas habitualis sufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non solum illa actio, qua de facto inimicus sub specie feræ occiditur, sed omnes aliæ, quecumque ab illo homine exercerentur, essent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis, quia non est minor connectio hujusmodi actionum ad illam habitualem voluntatem, quam prædictæ occisionis; neque est major ratio cur potius in illam quam in illas influat talis voluntas. Ex quo inferes, quod licet cum intentione occidendi feram esset simul volitio actualis occidendi inimicum, non ideo hæc volitio conferret illi malitiam, nec occisionem illam actu volitam denominaret; quia scilicet non impeziret illam, sed mere per accidens & concomitanter ad illam se haberet. Idem dicendum, si quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret sagittam, eo animo ut se exerceret ad occidendum postea inimicum, vel optando illum adesse ibi, vel feram quasi ejus statuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: *si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*: quia animus illius non est occidere ibi & tunc inimicum, quem abesse putat, sed dumtaxat cædere feram, quasi ejus statuam, vel exercere ad illum alio tempore transigendum. 145

Dices: Volitio conditionata sufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium secundum quid: Ergo ab isto actu conditionato: *Si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*, potest occisio inimici sub specie feræ, dici voluntaria secundum quid.

Respondeo, volitionem conditionatam sufficere ut aliquid denominetur voluntarium secundum quid, quando adest illius cognitio, secus autem si sit ignorantia illius, quia repugnat quod aliquid voluntarie tendat, etiam sub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cum venator; dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occisio inimici sub specie feræ, a volitione illa conditionata nequit esse voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

Objicies primo contra istam conclusionem: Respectu subjecti apti non datur medium inter formam & privationem; ideo enim v. g. necessario est videns vel cæcus: sed actus humanus est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii: Ergo omnis actus humanus debet esse voluntarius vel involuntarius, & per consequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non potest esse non voluntarius, sed necessario debet esse voluntarius aut involuntarius privative. 146

Respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem: Actus humanus, cui adest scientia, est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem: cui deest scientia: nego Minorem: Actui autem ex ignorantia concomitante provenienti deest scientia, & ideo non convenit illi quod sit voluntarius vel involuntarius, sed solum quod sit non voluntarius: sicut lapidi, quia non est subjectum aptum ad visum, non convenit esse videntem vel cæcum, sed solum non videntem. 147

Objicies secundo: In tantum ignorantia caussat effectum, in quantum removet scientiam, quæ si adesset, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet scientiam quæ impediret effectum, immo potius, si adesset talis scientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; siquidem si ignorans sciret ibi esse inimicum, libentius ipsum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo caussat hunc effectum. 148

Respondeo, ignorantiam concomitantem non esse caussam effectus secundum entitatem vel subsistantiam, aut secundum aliquid positivum; sed tantum secundum aliquid pure negativum; scilicet quantum ad rationem non voluntarii in eo inclusam: quare si adesset scientia, produceretur idem effectus quantum ad entitatem & subsistantiam, v. g. eadem emissio sagittæ & occisio hominis; non tamen quantum ad rationem non voluntarii, siquidem esset tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, seu rationem illam non voluntarii, impediret scientia, si adesset. Unde in forma respondeo; concessa Majori, distinguendo Minorem: scientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad subsistantiam, concedo: quantum ad rationem non voluntarii, nego. 149

DISPUTATIO II.

Cum inter species voluntarii non infimum locum teneat liberum, illudque sit radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum; hanc disputationem præcedenti adjungimus: ut existentiam & naturam libertatis declaremus, priusquam de actibus humanis, eorumque moralitate, differamus.

ARTICULUS I.

An in statu innocentiæ, & natura lapsa, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique hæreticorum errores referuntur.

Oportet prius rerninum similitudines, quasi ramos obviantes abscindere (inquit Cassiodorus) *ne fœnitam disputationis nostræ vocabulorum consonantium sylva, umbrosis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis significationibus minus proprie & late dictis usurpatur, seu quia multiplex libertatis genus, sub ejusdem nominis velamine latet, velum hoc paullulum attollere; & varias libertatis acceptiones seu divisiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis divisio est, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quam eleganter prosequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex est nobis libertas, a peccato, a miseria, a necessitate. Hanc ultimo loco posuam contulit nobis in conditione natura; in prima restauramur a gratia; media nobis reservatur in patria. Dicatur ergo prima liberras naturæ, secunda gratiæ, tertia vitæ, vel gloriæ. Primo namque in liberam voluntatem, ac voluntatem libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura: secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum etiam virtutis, novissima cumulum jucunditatis.*

Deinde libertas naturæ subdividitur in libertatem spontaneitatis, seu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, seu contingentiæ. Prima dicit solam immunitatem a coa- 151

causâ actus, est ignorantia antecedens, quia causa præcedit effectum, prioritate saltem naturæ: ignorantia vero quæ est effectus voluntatis, est consequens, quia effectus consequitur causam: ignorantia tandem quæ neque est causa, neque effectus, neque præcedit, neque subsequitur ratione causalitatis talem actum, sed solum illum comitatur, & per accidens illi conjungitur, concomitans est: Ergo ignorantia convenienter dividitur in antecedentem, concomitantem, & subsequentem.

130 Notandum secundo, involuntarium posse sumi dupliciter: primo positive, vel contrarie, quatenus dicit aliquid quod est contra inclinationem voluntatis: secundo negative, vel contradictorie, prout dicit puram negationem voluntarii, & melius dicitur non voluntarium: quia licet non sit secundum inclinationem voluntatis, non est tamen contra, sed mere indifferenter se habet. Dubitatur ergo, quenam ex dictis ignorantiis causset involuntarium positive, aut negative?

§. II.

Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem.

Dico primo, ignorantiam antecedentem caussare involuntarium simpliciter. Ita D. Thom. hic art. 8.

131 Probatur: Quod caussat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, caussat involuntarium simpliciter: Sed ignorantia antecedens caussat effectum omnino nolitum, ac repugnantem inclinationi voluntatis, ut patet in exemplo supra addusto: projiciens enim sagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluisset occidere, & quem dolet occidisse: Ergo ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter. Ex quo inferes, illam excusare a peccato: quia peccatum adeo voluntarium est, ut si non sit voluntarium, non sit peccatum: unde qui invincibiliter ignorat v. g. esse vigiliam, non peccat carnes comedendo; de quo fusius in tractatu de peccatis disp. 6. art. 1.

Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus, quænam vota, & similia, valida sint, si fiant ex ignorantia antecedente. In his enim attendenda sunt duo; videlicet substantia rei, & accidentia: si ignorantia sit de substantia, invalidus est contractus; secus autem, si sit de accidentibus: unde si quis contraheret matrimonium cum muliere paupere, existimans esse divitem, matrimonium hoc esset validum; quia divitiæ & paupertas sunt quid accidentale matrimonio: si vero contraheret cum Catharina, existimans esse Margaritam, matrimonium non esset validum, quia est ignorantia circa substantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur.

Dico secundo, ignorantiam consequentem caussare voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

132 Probatur prima pars: Qui vult caussam alicujus effectus, vult etiam in ipsa caussa effectum ex ea sequtum: Ergo cum ignorantia consequens sit simpliciter volita, etiam effectus ex illa sequutus, erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius.

133 Altera etiam pars fusdetur: Quod sit contra aliquam inclinationem voluntatis, est involuntarium secundum quid, Sed effectus proveniens ex ignorantia consequenti, sit contra aliqualem inclinationem voluntatis: Ergo est involuntarius secundum quid. Minor probatur: Operans cum tali ignorantia, ita est affectus dum operatur, ut si adesset scientia, non poneret affectum, unde illo posito, & adveniente scientia, tristatur; ut patet cum quis non facta sufficienti diligentia, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet Consequentia: nam ut ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per insciciam agunt, is quem scili pœnitet, involuntus esse dicitur.* Ex quo inferes, quod sicut illa quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia consequenti.

134 Adverte tamen, quod ignorantia subsequens est duplex: una pure subsequens, quæ conditionem concomitantis non admittit; ut cum quis affectat ignorare, ut liberius peccet, vel cum quis negligit scire quod debet, unde postea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam crassam: alia est ignorantia subsequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideo mixta ex utraque dici potest; v. g. cum aliquis non facta sufficienti diligentia, dum putat se occidere feram, occidit hostem suum, quem valde cupiebat occidere. Ignorantia ergo consequens, quæ non est mixta ex concomitante, sive sit affectata, sive crassa, caussat involuntarium secundum quid; non autem illa quæ est mixta ex concomitante, modo explicato: cum enim omne mixtum participet ex natura utriusque extremi, talis ignorantia mixta participat ex subsequente quod est de ejus essentia, scilicet facere voluntarium simpliciter, excludendo involuntarium simpliciter; & de concomitante, non tristari de effectu, sed lætari, atque adeo non caussare involuntarium secundum quid.

§. IV.

Solvuntur Objectiones.

Contra primam partem conclusionis objici potest: Ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod modo facit ex ignorantia: Ergo talis ignorantia caussat involuntarium simpliciter. Antecedens est D. Thomæ in articulo, ubi loquens de hac ignorantia: *Caussat tamen secundum quid involuntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, quod non esset scientia præsente.* Et probatur exemplo supra addusto: Nam in casu quo quis non facta sufficienti diligentia, dum putat se feram occidere, occidit amicum, illa ignorantia est consequens, siquidem est voluntaria per negligentiam; & tamen removet scientiam præsentiæ amici, quæ si adesset, nullo modo jaceret sagittam, nec illum interficeret: Ergo ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, non faceret homo quod facit per ignorantiam. Consequentia vero probatur; Non alia ratione ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter, nisi quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod facit ex ignorantia: Ergo si eodem modo se habet ignorantia subsequens, eodem modo caussat involuntarium. 135

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego Antecedens: non enim ideo solum ignorantia antecedens caussat involuntarium simpliciter, quia privat scientia, quæ si adesset, impediret id quod fit ex ignorantia; cum hæc ratio communis sit utriquæ ignorantiæ, antecedenti scilicet & consequenti, ut argumentum convincit; sed etiam quia ignorantia antecedens, non est voluntaria formaliter aut virtualiter, nec supponit aliquem actum voluntatis, in quo fit volita tamquam in caussa: unde cum ignorantia consequens sit voluntaria formaliter aut virtualiter, utpote supponens actum voluntatis, in quo tamquam in caussa cbntinetur, licet excludat scientiam, quæ si adesset, impediret actum, caussat tamen voluntarium simpliciter, & involuntarium solum secundum quid. 136

Objicies secundo contra secundam partem conclusionis: Tota ratio quare ignorantia consequens caussat involuntarium secundum quid, est quia operans ita est affectus, ut si haberet scientiam non operaretur effectum: Sed hoc non sufficit ut effectus censeatur involuntarius secundum quid: Ergo ignorantia consequens non caussat involuntarium secundum quid. Major patet ex supra dictis. Minor probatur. Quod operans cum ignorantia concomitante sit ita affectus, ut etiam præsente scientia libentius produceret effectum, non sufficit ut talis effectus dicatur voluntarius secundum quid, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo ejus oppositum non sufficit ad involuntarium secundum quid. 137

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ratio disparitatis est, quia ad rationem voluntarii requiritur cognitio, quæ quia deest operanti cum ignorantia concomitante, non potest effectus productus cum tali ignorantia esse voluntarius quamvis operans ita sit habitualiter effectus, ut etiam præsente scientia libentius produceret effectum: ad rationem autem involuntarii, non est necesse adesse cognitionem, sed sufficit quod effectus sit contra propensionem & inclinationem saltem habitualem, quæ tunc sit cum producitur effectus. 138

§. V.

Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.

Dico tertio: Ignorantia concomitans neque caussat voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium: Est etiam D. Thomæ loco citato. 139

Probatur prima pars: Cum sit de ratione voluntarii fieri cum cognitione illius in quod tendit, ut ex ejus definitione habetur, repugnat ut aliquis voluntarie tendat in illud quod ipsi omnino ignotum est: Sed quod procedit ex ignorantia concomitanti, est omnino incognitum: mors enim inimici v. g. facta a venatore, dum adhibita sufficienter diligentia putavit esse feram, omnino ignota est: Ergo quod procedit ex ignorantia concomitanti, non est voluntarium. 140

Dices: facta ex ignorantia consequenti sunt voluntaria simpliciter, ut supra ostendimus, & tamen procedunt ex ignorantia: Ergo falsum est quod ut aliquid sit voluntarium, debeat esse cognitum.

Respon-

Respondeo distinguendo Antecedens: & tamen procedunt ex ignorantia, ut opponitur cognitioni formali & in se, concedo: ut opponitur cognitioni virtuali & in caussa, nego: licet enim facta ex ignorantia consequenti, non sint in se & directe cognita, virtualiter tamen & indirecte sunt cognita in caussa, & hæc virtualis cognitio, seu voluntaria carentia cognitionis debitæ, sufficiens est ad caussandum simpliciter voluntarium. Quæ vero fiunt ex ignorantia concomitanti, nullam omnino supponunt cognitionem effectus ignorati; idest, non solum formalem, sed neque virtualem, seu voluntatem ignorandi, quia nunquam contingit ignorantia concomitans, nisi quando facta est sufficiens diligentia. 141

Probatur secundo eadem pars: Si effectus ex ignorantia concomitanti factus, esset voluntarius, id deberet provenire ex illa voluntate præsupposita ex parte subjecti, qua talem effectum libentius voluisset, si illum cognovisset: Sed talis voluntas non potest tribuere illi effectui rationem voluntarii: Ergo effectus ex ignorantia concomitanti factus, voluntarius non est. Major patet: nihil enim aliud imaginari potest, a quo in tali effectu deriveturratio voluntarii, quam illa voluntas. Minor vero probatur: voluntas illa non imperat talem actum: v. g. cum aliquis emittit sagittam, & interficit hostem, putans se occidere feram; emissio sagittæ non imperatur a voluntate occidendi hostem, cum existimet ibi non adesse, sed a voluntate venandi & occidendi feram, quam putabat ibi latere: Ergo non potest effectus, ignorantia concomitanti factus, esse voluntarius ex voluntate præsupposita. 142

Quod etiam non sit involuntarius positive, ut habet secunda pars conclusionis, patet: Tum quia non repugnat inclinationi voluntatis, immo vero voluntas ita affecta est, ut si sciret, libentius operaretur: Tum etiam, quia cum demum adsit scientia contraria, v. g. cum venator, putans occidere feram, invenit se occidisse inimicum, non dolet, immo potius gaudet: Ergo talis effectus, neque est voluntarius, neque involuntarius, sed solum non voluntarius. 143

Observandum tamen, in hoc casu duo esse distinguenda; primum est emissio sagittæ, vel occisio animalis secundum subsistantiam; alterum est occisio inimici, in quantum hujusmodi formaliter: primum est omnino voluntarium, sicut est de facto cognitum; secundum vero non est voluntarium, quia non est cognitum; cognoscit enim emittens sagittam se occidere animal, sed ignorat hoc animal esse hominem, & hostem suum. 144

Dices, adesse simul cum intentione feram occidendi, habitualem voluntatem, seu inclinationem occidendi inimicum, a qua occisio inimici sub specie feræ, potest dici voluntaria.

Sed contra: Voluntas seu inclinatio habitualis non sufficit ad caussandum seu denominandum voluntarium in actu, sed tantum in potentia: Ergo a voluntate seu inclinatione habituali occidendi inimicum, non potest talis occisio, vel quæcumque alia actio, dici actu voluntaria: Præsertim, quia si voluntas habitualis sufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non solum illa actio, qua de facto inimicus sub specie feræ occiditur, sed omnes aliæ, quecumque ab illo homine exercerentur, essent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis, quia non est minor connectio hujusmodi actionum ad illam habitualem voluntatem, quam prædictæ occisionis; neque est major ratio cur potius in illam quam in illas influat talis voluntas. Ex quo inferes, quod licet cum intentione occidendi feram esset simul volitio actualis occidendi inimicum, non ideo hæc volitio conferret illi malitiam, nec occisionem illam actu volitam denominaret; quia scilicet non impeziret illam, sed mere per accidens & concomitanter ad illam se haberet. Idem dicendum, si quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret sagittam, eo animo ut se exerceret ad occidendum postea inimicum, vel optando illum adesse ibi, vel feram quasi ejus statuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: *si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*: quia animus illius non est occidere ibi & tunc inimicum, quem abesse putat, sed dumtaxat cædere feram, quasi ejus statuam, vel exercere ad illum alio tempore transigendum. 145

Dices: Volitio conditionata sufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium secundum quid: Ergo ab isto actu conditionato: *Si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*, potest occisio inimici sub specie feræ, dici voluntaria secundum quid.

Respondeo, volitionem conditionatam sufficere ut aliquid denominetur voluntarium secundum quid, quando adest illius cognitio, secus autem si sit ignorantia illius, quia repugnat quod aliquid voluntarie tendat, etiam sub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cum venator; dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occisio inimici sub specie feræ, a volitione illa conditionata nequit esse voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

Objicies primo contra istam conclusionem: Respectu subjecti apti non datur medium inter formam & privationem; ideo enim v. g. necessario est videns vel cæcus: sed actus humanus est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii: Ergo omnis actus humanus debet esse voluntarius vel involuntarius, & per consequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non potest esse non voluntarius, sed necessario debet esse voluntarius aut involuntarius privative. 146

Respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem: Actus humanus, cui adest scientia, est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem: cui deest scientia: nego Minorem: Actui autem ex ignorantia concomitante provenienti deest scientia, & ideo non convenit illi quod sit voluntarius vel involuntarius, sed solum quod sit non voluntarius: sicut lapidi, quia non est subjectum aptum ad visum, non convenit esse videntem vel cæcum, sed solum non videntem. 147

Objicies secundo: In tantum ignorantia caussat effectum, in quantum removet scientiam, quæ si adesset, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet scientiam quæ impediret effectum, immo potius, si adesset talis scientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; siquidem si ignorans sciret ibi esse inimicum, libentius ipsum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo caussat hunc effectum. 148

Respondeo, ignorantiam concomitantem non esse caussam effectus secundum entitatem vel subsistantiam, aut secundum aliquid positivum; sed tantum secundum aliquid pure negativum; scilicet quantum ad rationem non voluntarii in eo inclusam: quare si adesset scientia, produceretur idem effectus quantum ad entitatem & subsistantiam, v. g. eadem emissio sagittæ & occisio hominis; non tamen quantum ad rationem non voluntarii, siquidem esset tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, seu rationem illam non voluntarii, impediret scientia, si adesset. Unde in forma respondeo; concessa Majori, distinguendo Minorem: scientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad subsistantiam, concedo: quantum ad rationem non voluntarii, nego. 149

DISPUTATIO II.

Cum inter species voluntarii non infimum locum teneat liberum, illudque sit radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum; hanc disputationem præcedenti adjungimus: ut existentiam & naturam libertatis declaremus, priusquam de actibus humanis, eorumque moralitate, differamus.

ARTICULUS I.

An in statu innocentiæ, & natura lapsa, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique hæreticorum errores referuntur.

Oportet prius rerninum similitudines, quasi ramos obviantes abscindere (inquit Cassiodorus) *ne fœnitam disputationis nostræ vocabulorum consonantium sylva, umbrosis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis significationibus minus proprie & late dictis usurpatur, seu quia multiplex libertatis genus, sub ejusdem nominis velamine latet, velum hoc paullulum attollere; & varias libertatis acceptiones seu divisiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis divisio est, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quam eleganter prosequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex est nobis libertas, a peccato, a miseria, a necessitate. Hanc ultimo loco posuam contulit nobis in conditione natura; in prima restauramur a gratia; media nobis reservatur in patria. Dicatur ergo prima liberras naturæ, secunda gratiæ, tertia vitæ, vel gloriæ. Primo namque in liberam voluntatem, ac voluntatem libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura: secundo reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura: tertio sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multum honoris, secunda plurimum etiam virtutis, novissima cumulum jucunditatis.*

Deinde libertas naturæ subdividitur in libertatem spontaneitatis, seu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, seu contingentiæ. Prima dicit solam immunitatem a coa- 151

ctione seu violentia, ab agente extrinseco illata, & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam necessariis: ut sunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c. quia ut disputatione præcedenti ostendimus, per nullam potentiam potest inferri violentia voluntarii in actu ab ipsa elicito, juxta illud Anselmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nisi volens velit*. Secunda non solum importat immunitatem a violentia & coactione, sed etiam a necessitate absoluta, seu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, seu facultatem ad opposita, sive contraria, sive contradictoria. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradictionis, seu specificationis, & exercitii. Una dicit facultatem ad actus contrarie oppositos, ut amorem & odium, prosecutionem & fugam: altera ad actum, & negationem vel cessationem ejus, ut ad velle, agere, &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ sciscet dicit immunitatem a servitute; alterius hominis dominio addicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Jurisperiti in institut. *de jure personarum*, & *ff. de statu hominis l. cum igitur*, & seq.

152 Hic ergo solum agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in statu innocentiæ, & in statu naturæ lapsæ, in homine reperiatur? Quam difficultatem excitavimus ad conjutandum diversos Philosophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci possunt.

Primus est Stoicorum & Astrologorum, qui voluntatem nostram & ejus actus fati determinationi subjiciebant, nomine *fati* intelligentes seriem & influxum causarum naturalium, præcipue calorum & astrorum: qua de caussa dicebant (ut testatur ex Aristotele D. Thom. q. 6. de malo art. unico) *quod talis est voluntas hominibus, qualem induxit Pater virorum Deorumque; id est, calum, vel sol*.

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem destruebant, & dicebant homines ad malum necessitari; non ex influxu siderum, sicut Stoici & Astrologi, sed ex duplici natura, quarum una ad bonum, altera ad malum erat ex natura sua determinata. Unde ait Hieronymus in proœmio dialogi adversus Pelagianos, *Manichæorum esse hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium*.

Tertius est error Calvini & sequacium, qui denegant nostris actibus libertatem propter motionem, seu gratiam, qua Deus applicat voluntatem ad agendum: quam existimant ita esse efficacem, ut omnem differentiendi potentiam in voluntate creata absorbeat & consummat; subindeque voluntatem sub divina motione non retinere absolutam differentiendi potentiam, sed puram spontaneitatem, seu immunitatem a coactione, immo vero a necessitate. Qui error a Tridentino sess. 6. can. 4. his verbis proscribitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, a Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque posse dissentire si velit, &c. anathema sit*.

Quartus denique error est etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in statu naturæ integræ præditum fuisse libertate, ajunt tamen perditissse illam præ originale peccatum; nec dicendum jam esse arbitrio liberum, sed peccati servum, solumque libertatis nomen vacuum ad nos transisse; sed ut late scribit Roffensis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum sessione citata can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, &c. anathema sit*.

Ex quibus liquet, plures posse distingui necessitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam seu fatalem, Manichæam & Calvinistam: quæ in hoc conveniunt, quod omnes tam resse & tam valide hominem ad operandum determinant & constringunt, ut in eo non relinquant potentiam ad oppositum: differunt autem in caussa a qua proveniunt; prima enim a siderum influxu, secunda a natura bona vel mala secum animam hominis ad bonum vel malum determinante & abripiente, tertia ab efficacia divinæ motionis, aut a peccato primi parentis procedere dicitur. His præmissis, fit

§. II.

Prima pars quæstii resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentiæ habuisse libertatem indifferentiæ.

153 Dico primo: Homo in statu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ.

Probatur primo ex illo Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo a Deo in sua creatione accepit, communiter referunt: præsertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem c. 5. ubi docet libertatem esse eximiam illam ac singularem perfectionem, secundum quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *Liberum* (inquit) *& sui arbitrii & sua potestatis invenio hominem a Deo institutum, nullam magis imaginem & similitudinem Dei in illo animadvertens, quam ejusmodi statu formam: neque enim facie & corporalibus lineis, cum variis in genere humano, ad uniformem Deum expressus est; sed in eo substantia quam ab ipso Deo traxit, idest anima ad formam Dei splendentis, & arbitrii sui libertate & potestate signatus est*.

Sic etiam Damascenus, quem refert D. Thomas 1. p. qu. 93. art. 9. ait: *Hominem esse ad imaginem Dei, significare intellectualem & arbitrio liberum, & per se potestativum*. Idem docet Irenæus lib. 4. adversus hæreses cap. 4. dicens: *Homo rationalis, & secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio suo, & sua potestatis*. Vel ut loquitur Tertullianus ubi supra c. 6. *Tota libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter uteretur*. Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hæc* (inquit) *dignitatis prærogativa, rationalem singulariter creaturam Conditor insignivit; quod quemadmodum ipse sui juris erat, suaque ipsius voluntatis, non necessitatis erat, quod bonus erat; ita & illa quoque sui quodammodo juris in hac parte existeret: quatenus nonnisi sua voluntate aut mala fieret, & merito salvaretur*.

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Genesis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe;
Et sit imago Dei: similem decet esse creanti,
Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi possunt quicumque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus super reliquas creaturas; consequens enim est, ut qui habet aliorum dominium, habeat multo magis & sui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi supra) *ut totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret; alterum Dominus, sui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cum omnia* (inquit) *in servitutem illi dedisse, solum liberum esse voluit, nam & liber esse debuerat, ne incongruenter Dei imago serviret*.

Plures etiam pro nostra assertione suppetunt rationes, 154
quas adducit D. Thom. 1. p. q. 82. art. 2. & q. 83. a. 1. lib. 2. cont. Gentes c. 84. q. 22. de verit. art. 6. & q. 23. art. 4. & in 2. dist. 25. art. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis est illa quæ sumitur ex propria natura voluntatis, quæ cum sit potentia cæca, debet sequi pe: omnia ductum intellectus: atque adeo sicut iste in judicando de appetibilibus est indifferens, & taliter unumquodque apprehendit; ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo similem servare indifferentiam, ita ut a nullo bono particulari & finito necessitari possit. Unde ait 1. p. quæst. 83. art. . . *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est*.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Natura in- 155
tellectualis triplici gaudet universalitate & amplitudine, qua carent naturæ rationis expertes. Prima est, universalitas in essendo, quatenus per formas apprehensas, & per species intelligibiles, potest fieri omnia, & recipere naturas, & quidditates omnium rerum, non quidem in esse naturali & entitativo, sed in esse intelligibili & repræsentativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac universalitate oritur altera, nempe universalitas in judicando, quatenus potest in omnem faciem vertere objecta, & considerare illa ut sunt digna amore vel odio, & ut sibi necessaria vel utilia, aut nociva & disconvenientia. Et ex hac nascitur tertia, quæ est in appetendo, ratione cujus potest velle vel nolle, eligere, vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum summo bono, seu cum bono ut sic (quod est objectum formale voluntatis) necessariam connexionem. Immaterialitas ergo est radix remota libertatis; universalitas vero & indifferentia judicii immaterialitatem consequitur, estque proxima libertatis radix: unde ex eo quod voluntas humana sit appetitus rationalis, & reguletur per judicium rationis indifferens, recte infert S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non solum spontaneitatis: præsertim cum indifferentia principii in agendo sumatur ex forma per quam agit, quæ respectu appetitus est bonum apprehensum; quare sicut appetitus sequens apprehensionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum simili determinatione, ita qui sequitur formam apprehensam communem & indifferentem ad plura, debet operari cum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu naturæ lapsæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter ostenditur.

Dico secundo: Etiam in statu naturæ lapsæ hominem gaudere libertate indifferentiæ. 156

Conclusio est certa de fide & definita in Tridentino locis citatis, & in Senonensi, celebrato Parisiis contra Lutherum, paulo ante Tridentinum anno 1528. in decretis fidei c. 15. ubi sic dicitur: „Cum reliquerit Deus hominem in „ manu

„ manu consilii sui, oppositeque coram eo ignem & „ aquam, bonum & malum, ut ad quodcumque voluerit „ porrigat manum suam: nec abs re beatus ille judicetur, „ qui potuit transgredi & non est transgressus, facere ma„ la & non fecit, quod sub eo sit appetitus ejus, & de„ minetur illius: ac denique percurrenti Scripturam sa„ cram, passim obvium, fit quod liberum utrumvis in par„ tem hominis arbitrium alleveret, satis esse visum est sa„ cro Provinciali Concilio, libertatis ejusmodi vires & me„ tas exponere." Quibus verbis Concilium non solum libertatem indifferentiæ aperte statuit, sed etiam varia insuuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Augustinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertissime violentus expressum liberum humanæ voluntatis arbitrium*.

157 Nec valet quod ajunt Hæretici cum Calvino, lib. 2. Instit. cap. 5. in his locis a Concilio allegatis sermonem esse de homine integro, qualis a Deo conditus fuit, sive de primo parente, qui in statu innocentiæ indifferentem ad utrumlibet potestatem habuit & exercuit; non autem de homine lapso, qui una cum justitia originali indifferentiam illam voluntatis amisit. Non valet, inquam, quia hæc verba Ecclesiastici: *Si volueris mandata servare, conservabunt te, appositi tibi ignem & aquam, &c.* manifeste diriguntur ad homines viventes, & non solum ad Adamum longe antea mortuum. Illa quoque: *Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei, dabitur illi*; non de unico Adamo vel Eva prolata sunt, in quorum optione non est amplius vita & mors, bonum & malum, sed generaliter de omnibus viventibus, & ratione utentibus ante quos bonum & malum proponitur, intelligenda sunt. Item illud Josuæ ultimo: *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet*, evidentissime dicebatur Israelitis præsentibus, quos vir ille sanctus moreti propinquus, ad retinendam fidem avitam, pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus &c.* dicitur generaliter de justis, Dei mandata servantibus. Denique cum dicitur Genes. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*, est ibi sermo de homine post lapsum Adami, nempe de Caino, non vero de primis parentibus.

158 Potest etiam probari conclusio ex SS. Patribus, qui passim libertatem indifferentiæ in nobis agnoscunt, & variis encomiis celebrant. Eorum testimonia colligunt Controversistæ, præsertim Bellarminus lib. 3. de libero arbitrio cap. 5. Nobis sufficiet pauca & illustriora producere. Primus occurrit Gregorius Nissenus, vel potius Nemesius ejus contemporaneus, qui lib. 7. de Philosophia c. 1. & 2. libertatem arbitrio nostro concessam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria: *ire & non ire; dare & non dare; concupiscere & non concupiscere; & lætari & non lætari*. Similia habent Damascenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanasius orat. contra idola, & Basilius in Psal. 61. ubi ut declaret hanc voluntatis nostræ libertatem & indifferentiam, eam comparat libræ seu statеræ: *Cuilibet nostrum* (inquit) *instar statеræ quidam est a conditore omnium apparata, per quam rerum naturas possit appendere, nonumque a malo differnere*. Quam cogitationem antea Tertullianus expresserat lib. 2. contra Marcionem c. 6. his verbis: *Quasi libripens emancipati a Deo boni libertas & potestas arbitrii*.

159 Favent etiam Patres Latini: nam Augustinus, ut eamdem voluntatis nostræ indifferentiam explicet, comparat eam cardini versatili, qui modo vertus Orientem, postea versus Occidentem vergit: sic enim ait de libero arbitr. c. 1. *Motus quidem atque illum voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus, cum ad superiora; neque culpandus homo esset, cum ad inferiora deterquet quasi quodam cardinem voluntatis*. Idem Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In nostra positum est potestate*, inquit, *vel peccare, vel non peccare, & vel ad bonum, vel ad malum extendere manum, ut liberum servetur arbitrium*: ubi alludit ad illud Eccles. 15. *Appositi tibi ignem & aquam, ad quod voluerit porrige manum tuam*: manus enim in Scriptura significat arbitrium, libertatem, dominium, potestatem, & imperium; quia quæ in manu vel sub manu habemus, eis pro arbitrio libere uti possumus, eisque dominamur. Sic liberi *manumissi* appellabantur, quod jam sui juris essent, & sub manu propria constituti. Et Abraham ad Saram de Agar ait: *Ecce ancilla in manu tua est, utere ea ut libet*. Demum D. Bernardus serm. 18. in Cantica, hanc nostræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis: *Arbitrii libertas est plane divinum quiddam prefulgens in anima, tanquam gemma in aura. Ex hac siquidem inest illi inter bonum & malum, vitam inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras, & cognitio judicii, & opus eligendi*.

Hæc SS. Patrum testimonia disertissimis ad idem institutum Prudentii versibus concludemus e primo libro contra Symmachum:

- - - - *Libertas lucet ipsi*
Atque voluntatis licitum est: seu tramite dextro
Scandere, seu lævo malit decurrere campo:
Sumere seu requiem, seu continuare laborem,
Seu parere Deo, sive in contraria verti.

Probatur tertio conclusio: Homo, ut supra ostendimus, 160
ad imaginem Dei dicitur conditus, quia libertate indifferentiæ fuit a Deo dotatus: Sed imago Dei non est omnino deleta in nobis per peccatum originale, cum illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis; ut eleganter docet D. Bernardus serm. 1. de Annunt. his verbis: *Ad imaginem & similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine, & similitudo quidem periit: veruntamen in imagine pertransit homo: imago siquidem in gehenna ipsa uri potest, non exuri: ardere, non deleri*. Quibus verbis imaginem Dei ab ejus similitudine distinguit, in eo quod imago attenditur penes naturalia, præcipue penes arbitrii libertatem, & ideo saltem in aliquo gradu remanet in Dæmonibus: similitudo vero penes gratuita, quare in illis post peccatum nullo modo pertransit. Unde etiam libro de libero arbitr. cap. 12. ait: *Divina similitudinis summum locum tenent Angeli boni, nec infimum, Adam medium, diaboli nullum*: Ergo libertas indifferentiæ non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale.

Denique suaderi potest conclusio hac ratione: Homo in 161
statu naturæ lapsæ meretur & demeretur, & elicit actiones moraliter bonas vel malas, & laude aut vituperio dignas, ut experientia constat: Sed ut actus nostri sint moraliter boni vel mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni, requiritur libertas indifferentiæ, ut articulo sequenti ostendemus: Ergo in statu naturæ lapsæ reperitur in homine libertas indifferentiæ.

§. IV.

Solvuntur Objectiones.

COntra istam conclusionem & Catholicam veritatem 162
objiciunt Hæretici quædam Augustini testimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidisse arbitrium. Sic enim ait Epistola 107. ad Vitalem: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati gravitate perditimus*. Et in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio male utens homo, & se perdidit & ipsum*. Et libro de perfectione justitiæ cap. 4. *Vitia vitio in quod cecidit voluntate, caritis libertate natura*.

Sed facile respondetur, Augustinum his locis non in- 163
tendere, per peccatum Adami perditam fuisse naturalem & nativam hominis libertatem, ut perperam contendunt Hæretici, sed facultatem ad bene agendum expeditam, seu completam bene agendi & peccati vitandi pollibilitatem, quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clare seipsum explicat Augustinus, lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 1. ubi sic ait: „ Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perie„ rit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas qui„ dem periit per peccatum, sed illa quæ in paradiso fuit, „ habendi plenam cum immortalitate justitiam: propter „ quod natura humana divina indiget gratia, dicente Do„ mino: Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis: „ utique liberi ad bene justeque vivendum, &c." Et lib. 2. cap. 5. „ Peccato Adæ arbitrium liberum de natura homi„ num periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in „ hominibus subditis diabolo: ad bene autem pieque vi„ vendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gra„ tia fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitio„ nis, sermonis adjuta." Quæ ut melius intelligantur, & concilientur alia Augustini loca specie tenus adversa,

Notandum est, vocem liberi arbitrii dupliciter ab illo 164
sumi, videlicet pro naturali facultate eligendi utrumlibet, positis omnibus ad id præquisitis; & pro eadem facultate, ut instructa & munita istidem omnibus prærequisitis, inter quæ est Dei gratia, ad abstinendum a peccato, vel bene operandum utiliter ad vitam æternam. In priori sensu illam usurpat in libris quos scripsit contra Manichæos, qui naturalem illam facultatem negabant, hominemque subjiciebant naturali necessitati, bonæ vel malæ animæ, in agendo bene vel male. Scribens vero contra Pelagianos, qui dicebant vires naturales arbitrii tales esse, tamque potentes & expeditas, ut possit sine auxilio gratiæ bene operari, & a peccato abstinere, illam sumit in posteriori sensu, præsertim cum docet, nos per peccatum Adami liberum arbitrium perdidisse. Vel, quod in idem redit, loquitur de libertate gratiæ, non naturæ, seu de immunitate a servitute & captivitate peccati, non vero de libertate indifferentiæ, de qua nunc disputamus. Liberum enim (ut supra annotavimus) tripliciter dicitur: a servitute seu subjectione, a coactione, & necessitate. Liberum a servitute opponitur servo & captivo, atque in eo consistit, quod quis sit exemptus a servitute peccati, vel alia subjectione: unde Paulinus in Epist. ad Celantiam: *Sola*, inquit, *apud Deum libertas est non servire peccatis; summa apud Deum nobilitas est clarere virtutibus*. Liberum a coactione est idem quod spontaneum, & opponitur coacto seu violento. Liberum a necessitate opponitur necessario,

sario, & est idem quod indifferens ad agendum vel non agendum vel ad agendum hoc vel illud.

165 Objicies secundo: D. Augustinus variis in locis docet in naturam lapsam esse necessitatem peccandi ortam ex peccato Adami, vel ex concupiscentia: Ergo in statu naturæ lapsæ non datur in homine libertas indifferentiæ ad bonum & malum. Consequentia videtur manifesta: libertas enim indifferentiæ ad bonum & malum, cum necessitate peccandi est incompossibilis. Antecedens probatur, tum ex illo dicto Augustini contra Julianum: „ Multum „ erras, qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel non intelligis illius peccati esse pœnam, quod „ nulla necessitate commissum est:" tum ex alio adversus Pelagium, ubi ait: „ Quod ex vitiis naturæ, non ex „ conditione naturæ sit quædam peccandi necessitas audiat „ homo, atque ut eadem necessitas non sit, discat Deo „ dicere: de necessitatibus meis educ me." Addi possunt alia loca, in quibus asserit ex inolita peccandi consuetudine oriri in peccatoribus quamdam peccandi necessitatem, ut libro de perfectione justitiæ c. 5. ubi sic habet: *Quia peccavit voluntas, sequitur est peccantem peccandi dura necessitas*. Cui finitle est quod ait alibi: *Vitia vitio in quod cecidit voluntas, sequntur esse peccandi necessitatem*. Concinit Bernardus tract. 81. in Cantica: „ Qui me (inquit) „ liberabit de manibus meis? non quod volo ago, sed me, „ non alio prohibente, & quod odi, illud facio, sed me, „ non alio compellente. Atque utinam prohibitio hæc, „ & hæc compulsio ita violenta effet, ut non esset voluntaria; forsitan enim sic possem excusari; aut certe „ ita esset voluntaria, ut non violenta: profecto enim sic possem corrigi. Nunc vero nusquam exitus misero patet, quem & voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem „ necessitas facit."

166 Respondeo, quod quando S. Augustinus docet ex peccato Adami, vel ex concupiscentia, ortam esse in nobis necessitatem peccandi, loquitur de necessitate quadam peccandi vage & indeterminate: quia licet homo in statu naturæ lapsæ possit singula divisive vitare peccata, non tamen omnia collective, ut dicemus in Tractatu de gratia, disp. 1. art. 6. Unde S. Thom. q. 25. de verit. art. 6. ad 7. exponens illud Psalmi: *De necessitatibus meis educ me*, ait, *quod peccata dicuntur necessaria, in quantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula*.

Ad alia loca in quibus Augustinus asserit ex consuetudine oriri in peccatoribus peccandi necessitatem, dicendum est, ipsum loqui de necessitate morali, non vero de physica: consuetudo enim peccandi invenit tandem magnam abstinendi a peccato difficultatem, quæ moralis necessitas dicitur, juxta illud Augustini 8. confess. cap. 5. *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas*. Ex juxta illud Anselmi de libero arbitrio c. 6. *Frequenti usu dictorum non non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine difficultate non possumus*. In eodem sensu loquitur Bernardus, dum ait quod *Necessitas incorrigibilem facit*: non enim vult quod correctio sit absolute impossibilis, sed solum quod sit summe difficilis, propter vehementiam pravæ inclinationis.

167 Objicies tertio: D. Augustinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem, quam Julianus & alii Pelagiani in libertatem inducebant, acerrime impugnat, eamque veluti basim & fontem, ac nidum hæresis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non potest tribui hominibus in statu naturæ lapsæ sine hæresi manifesta, & evidenti cum Pelagianis commercio.

168 Respondeo, Augustinum triplici de causa reprobasse libertatem indifferentiæ, quam Julianus & alii Pelagiani admittebant: Primo, quia volebant indifferentiam illam seu potestatem ad agendum vel non agendum, talem esse quod necessitatem divinæ motionis, & gratiæ liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundo, quia existimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto æquilibrio, sicut erat in statu innocentiæ, & æque pronam in bonum ac in malum; subindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuisse attenuatum & debilitatum, & ratione concupiscentiæ magis propensum ad bonum delectabile contrarium rationi, quam ad bonum honestum & rationi consonum; ut refert D. Prosper in Epistola ad Augustinum, ubi Massilienfium errores referens, ait: *Putant ut quia prævaricator ideo dicitur non obedisse, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuisse, quia voluit: & quantum quisque malum, tantum habeat facultatis ad bonum, parique momento animum se ad vitia vel virtutes movere*. Tertio, illam libertatem reprobavit Augustinus, quia Julianus & alii Pelagiani liberum arbitrium generatim definiebant per potestatem bene vel male agendi; cum tamen libertas generaliter sumpta, prout abstrahit a Deo & creaturis, & Beatis ac viatoribus, id non postulet, sed sufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infra declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam subjectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione divina, & gratia applicante; atque ratione concupiscentiæ ad malum propensum, subindeque per peccatum originale debilitatem: Item non negabat potentiam ad peccandum reperiri in viatoribus non confirmatis in gratia, sed tantum negabat eam ingredi essentiam & rationem formalem libertatis. De quo infra.

ARTICULUS II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Dico primo: Ut actus nostri sint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorii vel demeritorii, non sufficit spontaneitas seu libertas a coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ. 166

Conclusio est certa de fide, & opposita sententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova Constitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos a D. Thoma q. 6. de malo art. unico, ubi hæc scribit: „ Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad „ aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas „ cogeretur; non enim omne necessarium est violentum; „ sed solum id cujus principium est extra, unde & motus „ naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus, non enim „ videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis „ sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam „ annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones: quia „ non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia Philosophiæ moralis: si enim non sit liberum aliquid „ in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, „ & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit."

Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres: qui passim docent, sublata libertate indifferentiæ, frustra esse consilia, exhortationes, præcepta, & actus nostros, nec præmio, nec laude, nec vituperio dignos esse. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovin. ubi ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur: alioquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est*. Quod dictum refert Augustinus libro de natura & gratia c. 65. illudque approbat ut verissimum, certissimum, atque notissimum. Unde, ut supra vidimus, lib. 3. de libero arbitrio cap. 3. asserit, quod nisi motus animi, quo ad bonum vel ad malum flectimur, in nostra esset positus potestate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando bene vel male agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis*, inquit, *non clamat stultum, præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere, & iniquum dominare eum, cui non fuit potestas justa complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obscuri scrutandi mihi erant, ut dicerem neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cavent & in mimibus pastores, & in theatris pœta, & indocti in circulis, & delli in Bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in urbe terrarum genus humanum?* 170

Hanc rationem eleganter prosequitur Eusebius lib. 6. de præparatione c. 5. his verbis: „ Sublato libero arbitrio, „ jacebit omnis Philosophia, jacebit pietas, nulla erit laus „ virtutis, nullus fructus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi studiosi; inutiles prorsus leges, „ vanæ exhortationes, cassæ objurgationes: nullum meritum, „ nulla merces, nec virtus erit nec vitium: si non libera „ voluntate, sed necessitate fatorum opera nostra fiant." 171

Potest etiam suaderi conclusio ratione quam insinuat S. Thom. in 2. dist. 24. q. 3. art. 3. ubi dicit quod *ibi incipit genus meriti, ubi primo dominium voluntatis invenitur*: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ, pertinetque in ejus potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, ut docet idem S. Doctor 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. ubi ait quod *summus dominii nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud agere*, & magis constabit ex dicendis articulo sequenti: Ergo libertas indifferentiæ est fundamentum moralitatis, & radix ex qua ac proprietates in actibus humanis, veluti flores & rami progerminant, nempe quod sint laudabiles vel vituperabiles, & capaces meriti vel demeriti. 172

Confirmatur: *Idem sunt actus morales & actus humani*, ut ait S. Thom. supra q. 1. art. 3. Sed actus pure spontanei non possunt dici humani: Ergo nec morales appellari. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi sic habet: *Illa ergo actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*; id est, quæ fiunt ex deliberatione rationis & electione voluntatis: Sed actus pure spontanei & a sola coactione, non vero a necessitate immunes, non procedunt ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, ut constat in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici actus morales & humani. 173

Probatur ultimo conclusio egregia ratione, quam fuse prosequuntur Salmanticenses hic tract. 11. disp. 1. dub. 1. §. 2. & quæ potest sic breviter proponi. Actus nostri non alia ratione dicuntur morales, nisi quia subjacent regulis morum, & ab illis regulantur; sicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod subditur regulis artis: Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes, non possunt regulis morum subjici, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dici. Major patet, Minor probatur. Cum regula seu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, frustra illa adhiberetur actioni, quæ non est variabilis secundum medium & extrema, sed suapte natura invariabilis, & ad unum determinata: Atqui actus pure spontanei, & a sola coactione immunes, sunt omnino invariabiles, & ad unum ex sua natura determinati, ut patet in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non possunt subjici regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari. 174

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Proprium munus regulæ moralis est imponere modum regulato, determinando ipsum ad unum quod ratio dictat, unde quod moraliter regulatur, supponitur indifferens, ut sic vel sic determinetur: Ergo actus qui non sunt indifferentes, sed ad unum totaliter determinati, non possunt cadere sub regula morali, nec dici moraliter boni aut mali. 175

Dico secundo: Ut actus sint moraliter boni aut mali, meritorii vel demeritorii, non requitur necessario libertas contrarietatis seu specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii.

Probatur primo: Christus, dum erat viator, exercebat actus meritorios, & moraliter bonos; & tamen, cum esset ab intrinseco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo instanti beatitudinem meruerunt, per actum caritatis, qui fuit necessarius quoad specificationem, & liber tantum quoad exercitium, cum in illo instanti peccare non potuerint, ut docuimus in Tractatu de Angelis disp. 11. art. 5. Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos, non requiritur necessario libertas contrarietatis & specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii. Unde D. Thomas q. 24. de verit. art. 9. ad 5. dicit: *Posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem in quantum ostendit opus bonum esse voluntarium*. 176

Probatur secundo: Illa libertas sufficit ad moralitatem, quæ satis est ut actus cadant sub regulis morum, ita quod hujusmodi regulæ possint ipsum dirigere, & de eo disponere: Sed ad hoc sufficit libertas quoad exercitium: Ergo ad merendum vel demerendum, sufficit libertas exercitii. Major patet ex dictis conclusione præcedenti, Minor probatur. Eo ipso quod actus sit liber quoad exercitium, potest ratio & lex de illo disponere, ipsumque præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipso sub regulis morum.

Confirmatur: Actus sic liber non est determinatus a natura ut fit vel non fit, sed ad utrumque indifferens: Ergo potest dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

177 Objicies primo contra primam conclusionem: D. Thomas in 2. dist. 40. q. 1. art. 1. ait: *Actus sunt in genere meriti, ex hoc quod sunt voluntarii*: Sed actus pure spontanei, ut volitio boni ut sic, & amor beatificus, sunt voluntarii, quia sunt a principio intrinseco, cum cognitione finis: Ergo sunt in genere moris. Unde idem S. Doctor quæst. 19. de verit. art. 6. & in 3. sent. dist. 28. q. 1. artic. 2. ad 2. docet actum caritatis, quo Christus Deum diligebat, fuisse meritorium. Et in resp. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non fuisse non potest) tamen per hoc non amisisset libertatem, aut rationem laudi, sive meriti, quia in illud non cadit, sed sponte tendit, & ita est actus sui domini.*

178 Respondeo, quod quando S. Thomas ait actus esse in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii, fatetur voluntarium pro libero, non vero pro spontaneo, ut infra patebit.

179 Ad aliud testimonium, relictis variis solutionibus, respondetur cum Bannez, Alvarez, & Salmanticensibus actum caritatis Christi Domini posse considerari dupliciter: primo, prout respicit Deum ut bonum secundum se, & hoc modo fertur in illum omnino necessario, unde prout sic non fuit meritorius: secundo, quatenus respicit Deum secundum quod in actu exercito est ratio diligendi creaturas: & prout sic fertur ad eum libere, saltem quoad exercitium; & hac ratione fuit meritorius. Quemadmodum enim ipse amor divinus & increatus simul est necessarius & liber respectu diversorum: necessarius quidem, quatenus terminatur ad divinam bonitatem sumptam secundum se: liber vero, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem est) ad ipsam divinam bonitatem, ut est in actu exercito ratio illas diligendi: ita etiam actus caritatis Christi Domini, & amor beatificus aliorum beatorum quia sunt participationes formales amoris divini & increati, habent quod secundum illam diversam terminationem objectivam, sint simul necessarii & liberi; licet cum hoc discrimine in beatis, & in Christo, quod in illis non sint secundum illam rationem meritorii, defectu status viæ; cum tamen in Christo, qui simul erat viator & comprehensor, actus caritatis ut terminatus ad essentiam divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præsertim rationales, pro quibus mori debebat, meritorius esset.

Dices: Ideo essentia divina secundum se considerata, amatur absque ulla prorsus indifferentia, quia prout sic est bonum infinitum clare visum: Sed etiam prout est ratio diligendi creaturas, est bonum infinitum clare visum, cum sit eadem prorsus indivisibilis bonitas divinæ essentiæ: Ergo pariter sub hac secunda consideratione rapit voluntatem necessario, & absque ulla indifferentia. 180

Respondeo, bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas, esse quidem in se seu subjective infinitam; tamen formalissime applicatam creaturis, per modum rationis illas diligendi, finitam esse; quia finito modo applicatur, sicut & ipsæ creaturæ finite illam participant. Cujus rei exemplum est in eadem essentia divina, unita per modum speciei impressæ mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita est, quia finite unitur, licet in se seu subjective infinita sit: & rursus in eadem essentia, ut continente rationem idealem æqui, quæ etiam prout sic formaliter comprehensibilis est, licet in se, subjective, incomprehensibilis sit.

Ex his patet solutio ad aliud testimonium: nam D. Thomas ibi solum intendit, quod etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, sollicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantum ad exercitium, seu indifferentia & libertate contradictionis, ad eamdem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas. Unde solum vult in actu necessario posse reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte qua necessarius est, sed pro eo qua liber est libertate contingentiæ, non entitativa, sed terminativa: alioquin sibi aperte contradiceret, ac dustrueret primam responsionem quam ibidem præmittit; in ea enim asserit Christo convenire libertatem ad meritum necessarium, quia licet determinatus sit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia specie ac numero bona: *Dicendum* (inquit) *quod liberum arbitrium Christi non erat determinatum ad unum secundum numerum, sed ad unum secundum genus, scilicet ad bonum*. Quam solutionem clarioribus verbis expressit 3. p. q. 18. art. 4. ad 3. *Dicendum quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum, & ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono*. 181

Instabis: Ergo perperam assignavit D. Thomas, pro ostendenda libertate actus dilectionis in Christo, hanc caussalem: *quia in illum non cadit, sed sponte tendit*: Sed debebat dixisse, quia adhuc respectu ipsius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam. 182

Sed nego consequentiam: Licet enim spontaneitas, seu negatio coactionis, non sit ratio formalis, fundans in dilectione Christi laudabilitatem & meritum, est tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera, libertate contradictionis, nec consequenter meritoria: ut ergo S. Thomas salvet actum dilectionis in Christo, sub aliqua sui consideratione fuisse liberum, libertate contradictionis ac proinde meritorium, recte hanc caussalem assignat, *quia in illum non cadit, sed sponte tendit*: addimus, *& ita est sui actus dominus*: quia, ut dixi, spontaneitas seu negatio coactionis, est ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Christi beatifica ut ad creaturas terminata.

Pro completa hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod quamvis de fide certum sit, ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentiæ requiri, non tamen in Christo, quia Innocentius X. in nova Constitutione definiens ad merendum vel demerendum non sufficere libertatem a coactione, sed requiri libertatem a necessitate, loquitur expresse de merito aut demerito hominis in statu naturæ lapsæ: unde quamvis diceretur Christum, Angelos, vel homines in statu innocentiæ, per actus pure spontaneos meruisse, nihil prædictæ Constitutioni repugnans assereretur. Porro non eo hæc addo, quod negem Christum in merendo liberum fuisse libertate indifferentiæ, cum maxime liber fuerit, sed quod negem illum eo modo quo nos liberi sumus, liberum fuisse; & ut distinguam certa fide dogmata a conclusionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent. 183

Objicies

184 Objicies secundo: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundum se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessario libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primo: Quia amor Dei in patria habet eamdem bonitatem, quam habebat in via, cum tendat in idem objectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundo, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertio, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, essetque proinde minus perfectus, quod admitti non potest.

185 Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eamdem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis, quia licet tendat in idem objectum, non tamen eodem modo, in via enim libere in illud tendit, in patria vero necessario. Sicut licet motus primo primi & indeliberati versentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen illi tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non vero illi.

Ad secundam respondeo, quod licet amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subjectiva, ratione cujus actus imputatur & meritorius est, quia tamen est bonus objective, utpote tendens in objectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eamdem & longe majorem perfectionem ea quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad finem objectum: unde non ideo erit absolute minus perfectus, quamvis non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minus perfectus, quia caret libertate, quam amor viæ, qui est liber. Addo, prædictum amorem non carere absolute bonitate morali, sicut absolute non caret libertate: quia licet ad Deum secundum se terminetur necessario, ad ipsum tamen, ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur libere, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

ARTICULUS III.

An & quis indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

Licet de fide certum sit indifferentiam activam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam; quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicujus rei, quod ad ejus essentiam & quidditatem non pertinet, merito quærunt Theologi: an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solum ad statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, pertineat? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat, difficultas est, an utraque hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solum prima?

§. I.

Statuitur prima conclusio, & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

186 Dico primo, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis; non vero aliquod accidens rei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillelmum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corpoream, præscindendo ad indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiunt Cæsar Vanin. in suis exercit. & Franciscus Macedo Franciscanus quæst. unica de mente Summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenii art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, fere per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solam immunitatem a coactione, cum duce ac directione rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur, quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quo Deus seipsum diligit, aut quo Spiritus Sanctus producitur: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissime velit. Hunc sequutus est Vincentius Lænis in Theriaca de libero arbitrio lib. 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minime ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfecte voluntarium, licet talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfecte liberum.

Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, 187 præsertim e Schola D. Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antverpiensis in libro de libero arbitrio adversus Cornelium Jansenium, & Vincentium Lænem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas pro sua stare sententia; cum potius nullus possit dici vere Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cum id expresse doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum differit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

Probatur ergo primo conclusio ex D. Thoma, percur- 188 rendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum, vel non agendum, non vero per solam spontaneitatem seu immunitatem a coactione explicare: subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non vero solum ad statum ejus accidentalem pertinere.

Primus locus habetur 1. part. quæst. 19. art. 10. in corp. 189 ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantum respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu; ibidemque addit Deum non libere amare seipsum, quia se amat necessario, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessario vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licet non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, *quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse.* Quibus verbis aperte recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non vero ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde quæst. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non sic fertur ad unum in suis affectibus, quia quantum est de se, potest in alind, & secundum hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini.

Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de verit. art. 3. 190 ubi quærit, utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri, similiter & in Angelis, non enim ipse ex necessitate vult.* Unde quartum argumentum quod erat hujusmodi: *Liberum arbitrium est potentia ad oppositus actus se habens: sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem D. Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberi arbitrii, *quia potest hoc velle & non velle*, & quia quicquid vult, *ex necessitate non vult*; & quia *voluntas ejus se habet ad opposita*: sed hoc unum ad suam opinionem stabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, sponte vult, & non coacte: Ergo est liberi arbitrii.

Simile argumentum desumi potest ex libertate angeli- 191 ca, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum; nam 2. contra Gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est:* Ostenderat autem cap. præcedenti, ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipsa existens, agere & non agere.*

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. part. quæst. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, *quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum:* quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consisteret. Unde ibid. art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et quæst. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento, sed contra: *In hominis* (inquit) *potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrii.* Ergo juxta D. Thomam, libertas non solum secundum statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundum propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfecti voluntarii, adæquate consistit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 Eadem veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria: ideoque liberum arbitrium comparant statuæ in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solum hic addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. Constitutiones, in quibus hæ duæ Michaelis Baji propositiones proscribuntur: *Quod voluntarie fit, etsi necessitate fiat, libere tamen fit.* Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responsio Jansenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolute illas propositiones, sed solum per respectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quam illud quod habet saltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim D. Augustinum, & S. Thomam, in libertate simpliciter, & sine addito sumpta, admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam quia, non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baji damnarunt, nisi quia existimarunt eas continere errorem Calvini, qui non negavit libertatem a coactione: sed tantum a necessitate, ut infra ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baji, utpote asserentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primo-primes, habere libertatem; cum tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ac directione rationis operetur, quod non habet in actibus primo-primis. Nam ello differat Jansenii doctrina a secunda propositione Baji, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etsi necessarium sit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

195 Potest etiam conclusio variis rationibus demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partum libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantum volitionem ita terminatam ad unum, ut æque possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. c. 2. docet ea tantum sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra q. 13. art. 2. *Cum electio*, inquit, *sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his qua sunt determinata ad unum, electio locum non habet:* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potestate ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas a coactione.

196 Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ; & sacra pagina per dominium & potestatem, hominis libertatem explicat, ut patet ex illo Genesis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habent necessitatem, potestatem autem habens sua voluntatis.* Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostræ voluntatis: Ergo non sunt vere liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & Consequentia patent, Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur.

197 Primo ex D. Thoma 1. contra Gentes c. 68. ubi sit: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causa exterius agentis.* Sed actus pure spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantum violentiam causæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

198 Secundo ex Aristotele 3. Ethic. c. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *est in nostra potestate, oportet etiam quod non operari sit in nostra potestate: si enim non operari non esset in nostra potestate, sic impossibile esset non operari; ergo necesse esset nos operari, & operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Ergo ex Aristotele & D. Thoma, illi solum actus sunt sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non vero illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere, quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus pure spontanei, & a coactione, non vero a necessitate immunes.

Probatur tertio: Quidquid est in potestate nostra, ca- 199 dit in deliberationem intellectus, & electionem voluntatis: Sed actus pure spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor patet, Major probatur ex D. Thoma in hac quæst. art. 3. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest.* Item 1. p. q. 28. art. 1. ad 3. dicit: *Summus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyssenus orat. catech. c. 31. Augustinus lib. 2. contra Felicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de præparat. Evang. dicens: *In nostra positum est potestate, quod ex propria electionis motione fit.*

Quarto eadem Minor principalis probatur ex Augustino 200 de spiritu & litt. cap. 31. ubi sit: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit:* Ergo non dicimur habere in nostra potestate, nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, itaut pendeat a nostro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id est* (inquit) *in potestate nostra, cujus ex quo sumus domini, & ejus quod ei adversatur, ut philosophari, vel non; sedere, vel non.*

Denique sim actibus pure spontaneis salvetur dominium 201 voluntatis, sequitur quod Pater & Filius in divinis, perfectissima spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeque Spiritus Sancti non minus quam creaturarum possint dici domini, quæ fuit Eunomianorum, Aetianorum, ac præcipue Macedonianorum hæresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæres. 74. & Basilio epist. 78.

Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodro- 202 ma ad Petavium, quod sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad mysterium Trinitatis, ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in concepto suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subjecti seu principii, nec ex parte termini; unde non mirum quod possint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalissime & in concepto suo essentiali imperfectionem, saltem ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem; cum teste Gregorio Magno hom. 34. in Evang. *dominari nihil aliud sit, quam subditum quemque possidere.* Unde D. Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini claudituv quod habeat servum.* Ex quo paullo post infert, quod *Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subjectam.* Et q. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non subdi imperio seu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas est principium* (intellige per imperium seu dominium, de quo loquitur) *quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse tale, vel tale, & nunc, vel nunc.*

Tertia ratio: Si libertas sola coactione violetur, sequi- 203 tur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quod aliquis actus a voluntate elicitus non sit liber; Sed hoc dici nequit; licet enim libertas a nulla creatura domari possit, & sit arx munitissima, quam nulla res creata possit suffodere, ut scite dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, n. 41. potest tamen a Deo vinci, cum supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disp. præced. art. 4. visum est, non potest a Deo cogi; nam, ut sit Anselmus ibidem relatus, *invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle:* Ergo si libertas sola coactione violetur, ut docet Jansenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam.

Quarta ratio: Certum est Manichæos, Wicleffum, 204 Abailardum, Calvinum, aliosque hæreticos, veram hominis eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontanee, & sine coactione, atque sub luce & regimine rationis; immo hoc ipsum aperte profitetur Calvinus variis in locis, præsertim lib. 2. Instit. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbitrio: *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fatear & confitebor asserere, ac pro hæretico habeo quisquis secus sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione non salvatur, sed etiam indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit.

Ultima

184 Objicies secundo: Amor beatificus, ut terminatur ad Deum secundum se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessario libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primo: Quia amor Dei in patria habet eamdem bonitatem, quam habebat in via, cum tendat in idem objectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundo, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertio, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, essetque proinde minus perfectus, quod admitti non potest.

185 Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eamdem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis, quia licet tendat in idem objectum, non tamen eodem modo, in via enim libere in illud tendit, in patria vero necessario. Sicut licet motus primo primi & indeliberati versentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen illi tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non vero illi.

Ad secundam respondeo, quod licet amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subjectiva, ratione cujus actus imputatur & meritorius est, quia tamen est bonus objective, utpote tendens in objectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eamdem & longe majorem perfectionem ea quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad finem objectum: unde non ideo erit absolute minus perfectus, quamvis non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minus perfectus, quia caret libertate, quam amor viæ, qui est liber. Addo, prædictum amorem non carere absolute bonitate morali, sicut absolute non caret libertate: quia licet ad Deum secundum se terminetur necessario, ad ipsum tamen, ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur libere, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

ARTICULUS III.

An & quis indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

Licet de fide certum sit indifferentiam activam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam; quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicujus rei, quod ad ejus essentiam & quidditatem non pertinet, merito quærunt Theologi: an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solum ad statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, pertineat? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat, difficultas est, an utraque hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solum prima?

§. I.

Statuitur prima conclusio, & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

186 Dico primo, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis; non vero aliquod accidens rei adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillelmum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corpoream, præscindendo ad indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiunt Cæsar Vanin. in suis exercit. & Franciscus Macedo Franciscanus quæst. unica de mente Summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenii art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, fere per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solam immunitatem a coactione, cum duce ac directione rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur, quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quo Deus seipsum diligit, aut quo Spiritus Sanctus producitur: unde facile gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissime velit. Hunc sequutus est Vincentius Lænis in Theriaca de libero arbitrio lib. 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minime ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfecte voluntarium, licet talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfecte liberum.

Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, 187 præsertim e Schola D. Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antverpiensis in libro de libero arbitrio adversus Cornelium Jansenium, & Vincentium Lænem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas pro sua stare sententia; cum potius nullus possit dici vere Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cum id expresse doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum differit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

Probatur ergo primo conclusio ex D. Thoma, percur- 188 rendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum, vel non agendum, non vero per solam spontaneitatem seu immunitatem a coactione explicare: subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non vero solum ad statum ejus accidentalem pertinere.

Primus locus habetur 1. part. quæst. 19. art. 10. in corp. 189 ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantum respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu; ibidemque addit Deum non libere amare seipsum, quia se amat necessario, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessario vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licet non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, *quia voluntas divina ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse.* Quibus verbis aperte recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non vero ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde quæst. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non sic fertur ad unum in suis affectibus, quia quantum est de se, potest in alind, & secundum hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini.

Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de verit. art. 3. 190 ubi quærit, utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri, similiter & in Angelis, non enim ipse ex necessitate vult.* Unde quartum argumentum quod erat hujusmodi: *Liberum arbitrium est potentia ad oppositus actus se habens: sed Deus non se habet ad opposita, cum sit immutabilis, nec in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret, sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem D. Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberi arbitrii, *quia potest hoc velle & non velle*, & quia quicquid vult, *ex necessitate non vult*; & quia *voluntas ejus se habet ad opposita*: sed hoc unum ad suam opinionem stabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, sponte vult, & non coacte: Ergo est liberi arbitrii.

Simile argumentum desumi potest ex libertate angeli- 191 ca, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum; nam 2. contra Gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est:* Ostenderat autem cap. præcedenti, ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, *utpote in ipsa existens, agere & non agere.*

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1. part. quæst. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, *quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum:* quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consisteret. Unde ibid. art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et quæst. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento, sed contra: *In hominis* (inquit) *potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrii.* Ergo juxta D. Thomam, libertas non solum secundum statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundum propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfecti voluntarii, adæquate consistit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 Eadem veritas ex SS. Patribus, ac Summis Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria: ideoque liberum arbitrium comparant statuæ in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solum hic addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. Constitutiones, in quibus hæ duæ Michaelis Baji propositiones proscribuntur: *Quod voluntarie fit, etsi necessitate fiat, libere tamen fit.* Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responsio Jansenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolute illas propositiones, sed solum per respectum ad id quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quam illud quod habet saltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim D. Augustinum, & S. Thomam, in libertate simpliciter, & sine addito sumpta, admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam quia, non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baji damnarunt, nisi quia existimarunt eas continere errorem Calvini, qui non negavit libertatem a coactione: sed tantum a necessitate, ut infra ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baji, utpote asserentibus omnem actum voluntarium, ac proinde & actus primo-primes, habere libertatem; cum tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ac directione rationis operetur, quod non habet in actibus primo-primis. Nam ello differat Jansenii doctrina a secunda propositione Baji, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etsi necessarium sit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

195 Potest etiam conclusio variis rationibus demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partum libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantum volitionem ita terminatam ad unum, ut æque possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. c. 2. docet ea tantum sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infra q. 13. art. 2. *Cum electio*, inquit, *sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his qua sunt determinata ad unum, electio locum non habet:* Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potestate ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas a coactione.

196 Secunda ratio, eaque præcipua & fundamentalis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ; & sacra pagina per dominium & potestatem, hominis libertatem explicat, ut patet ex illo Genesis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habent necessitatem, potestatem autem habens sua voluntatis.* Sed actus pure spontanei, & a sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostræ voluntatis: Ergo non sunt vere liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & Consequentia patent, Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur.

197 Primo ex D. Thoma 1. contra Gentes c. 68. ubi sit: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causa exterius agentis.* Sed actus pure spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantum violentiam causæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

198 Secundo ex Aristotele 3. Ethic. c. 5. ubi dicit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *est in nostra potestate, oportet etiam quod non operari sit in nostra potestate: si enim non operari non esset in nostra potestate, sic impossibile esset non operari; ergo necesse esset nos operari, & operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Ergo ex Aristotele & D. Thoma, illi solum actus sunt sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non vero illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere, quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus pure spontanei, & a coactione, non vero a necessitate immunes.

Probatur tertio: Quidquid est in potestate nostra, ca- 199 dit in deliberationem intellectus, & electionem voluntatis: Sed actus pure spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor patet, Major probatur ex D. Thoma in hac quæst. art. 3. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus: ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest.* Item 1. p. q. 28. art. 1. ad 3. dicit: *Summus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyssenus orat. catech. c. 31. Augustinus lib. 2. contra Felicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de præparat. Evang. dicens: *In nostra positum est potestate, quod ex propria electionis motione fit.*

Quarto eadem Minor principalis probatur ex Augustino 200 de spiritu & litt. cap. 31. ubi sit: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit:* Ergo non dicimur habere in nostra potestate, nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, itaut pendeat a nostro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id est* (inquit) *in potestate nostra, cujus ex quo sumus domini, & ejus quod ei adversatur, ut philosophari, vel non; sedere, vel non.*

Denique sim actibus pure spontaneis salvetur dominium 201 voluntatis, sequitur quod Pater & Filius in divinis, perfectissima spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeque Spiritus Sancti non minus quam creaturarum possint dici domini, quæ fuit Eunomianorum, Aetianorum, ac præcipue Macedonianorum hæresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæres. 74. & Basilio epist. 78.

Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodro- 202 ma ad Petavium, quod sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad mysterium Trinitatis, ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in concepto suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subjecti seu principii, nec ex parte termini; unde non mirum quod possint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalissime & in concepto suo essentiali imperfectionem, saltem ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem; cum teste Gregorio Magno hom. 34. in Evang. *dominari nihil aliud sit, quam subditum quemque possidere.* Unde D. Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini claudituv quod habeat servum.* Ex quo paullo post infert, quod *Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subjectam.* Et q. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non subdi imperio seu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas est principium* (intellige per imperium seu dominium, de quo loquitur) *quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse tale, vel tale, & nunc, vel nunc.*

Tertia ratio: Si libertas sola coactione violetur, sequi- 203 tur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quod aliquis actus a voluntate elicitus non sit liber; Sed hoc dici nequit; licet enim libertas a nulla creatura domari possit, & sit arx munitissima, quam nulla res creata possit suffodere, ut scite dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, n. 41. potest tamen a Deo vinci, cum supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disp. præced. art. 4. visum est, non potest a Deo cogi; nam, ut sit Anselmus ibidem relatus, *invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle:* Ergo si libertas sola coactione violetur, ut docet Jansenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam.

Quarta ratio: Certum est Manichæos, Wicleffum, 204 Abailardum, Calvinum, aliosque hæreticos, veram hominis eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontanee, & sine coactione, atque sub luce & regimine rationis; immo hoc ipsum aperte profitetur Calvinus variis in locis, præsertim lib. 2. Instit. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicitur homo, quod voluntate agat, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbitrio: *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fatear & confitebor asserere, ac pro hæretico habeo quisquis secus sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate a coactione non salvatur, sed etiam indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit.

Ultima

beatificum Angelorum anteceſſit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicientis ſeu influentis, ſicque in prima ſui productione eodem modo elicitus fuit libere quo volitio creaturarum a Deo, licet poſtea immutabiliter perſeveret.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando Conſequentiam: licet enim idem actus caritatis, quem Angeli boni elicuerunt in via adhuc perſeveret in patria, ſemper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis eſt formaliter, non reſpicere pro principio eliciente ſeu effective influente, voluntatem liberam ſeu indifferentem, ſicut illam reſpicit volitio divinæ creaturarum. Ratio, eſt, quia licet in bonis Angelis ſit idem numero actus amoris viæ & patriæ, prout in patria, tamen non reſpicit amplius voluntatem per modum principii indifferentis, ſed per modum principii omnino determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quam in prima ſua elicientia, durante ſtatu viæ habuerat, totaliter abſorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferentis, niſi quatenus regulatur judicio indifferenti, judicium autem indifferens in patria ceſſat, cum ſuccedat clara viſio boni infiniti, taliter amorem determinans, ut impoſſibile ſit non amare: ſicque amor ille, quamvis entitative & quoad ſubſtantiam idem ſit, tamen quia eſt modaliter diverſus, alio modo pendet a voluntate tunc quam pendebat ante; nam ante ab illa pendebat ut a principio libero, tunc autem, mutato judicio, pendet ab eadem, ut a principio ſimpliciter determinato.

255 Ad confirmationem principalis argumenti dicendum eſt, quod licet Deus non poſſit velle peccare & injuſte agere, libere tamen juſtus eſt, tum quia potentia peccandi & injuſte agendi non eſt de eſſentia libertatis, ſed illius mævus ac defectus, ut §. 3. oſtendimus, tum etiam quia ſic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac ſine peccato & indecentia ab illis abſtinere, puta a proponenda & promittenda retributione regni cæleſtis bonis hominum operibus. Immo cum potuerit abſtinere a creatione mundi, potuit abſtinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homines & Angelos, aliaſque creaturas, exercet.

256 Secundo arguit Janſenius. Chriſtus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cum in ejus impletione meruerit, & tamen cum ab intrinſeco eſſet impeccabilis, non potuit illud non implere, ſeu Patri non obedire: Ergo indifferentia, ſeu poteſtas ad oppoſita, ad libertatem non requiritur.

257 Confirmatur. Voluntas Chriſti fuit libera non ſolum in bonis operibus, ſed etiam formaliter in non peccando; cum in non peccando meruerit: At licet habuerit indifferentiam reſpectu bonorum operum, nullam tamen habuit ad non peccandum; cum ratione unionis hypoſtaticæ eſſet omnino impeccabilis, ſeu ad non peccandum neceſſario determinatus: Ergo indifferentia non eſt de ratione libertatis nec ejus eſſentiam ingreditur.

258 Fatetur hoc argumentum difficillimum eſſe, & maximum negotium Theologis faceſſere, ſed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deſerere, nec, ut ajunt, elypeum & haſtam abjicere, nam ut belle ait Auguſtinus de bono perſever. cap. 14. *Nunquid ideo negandum eſt quod apertum eſt, quia comprehendi non poteſt quod occultum eſt: Nunquid inquam, propterea diffiteri ſumus, quod ita eſſe perſpicimus, non ita eſſe, quoniam cur ita ſit non poſſumus invenire?* Unde Theologi ut nodum hunc difficillimum ſolvant, & libertatem Chriſti cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præſenti inſtituti non eſt: exacta enim hujus difficultatis reſolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri poſſunt duæ reſolutiones quas in tractatu de beatitudine diſp. 4. art. 5. §. 2. agendo de impeccabilitate Beatorum, fuſe expoſuimus, & quas brevitatis cauſſa hic non repetimus.

259 Ad confirmationem reſpondeo, negando quod Chriſtus fuerit liber in non peccando, ſi non peccare ſumatur præciſe per modum negationis, ſicut argumentum videtur ſupponere; negatio enim peccati neceſſario & abſque ulla prorſus indifferentia fuit in Chriſto, ratione unionis hypoſtaticæ, quæ illum reddebat ab intrinſeco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, ſi per non peccare intelligatur hoc poſitivum quod eſt bene operari; vel etiam ipſa negatio peccati, quatenus erat per actum poſitivum complacentiæ volitæ: unde reſpectu utriuſque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum poſitivum complacentiæ circa negationem peccati.

260 Poteſtque hæc ſolutio illuſtrari ex ſimili doctrina quam tradit D. Thom. q. 7. de malo art. 11. ad 8. *Venaro peccatum veniale* (inquit) *poteſt intelligi dupliciter, uno modo ſecundum puram negationem, & ſic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo ſecundum aliquam affirmationem, ſecundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult ipſum peccare venialiter; & quia iſta voluntas poteſt eſſe ex caritate, ideo vitare peccatum veniale poteſt eſſe meritorium vitæ æternæ.* Idem cum proportione dicendum de eo quod eſt Chriſtum non peccare; nec poſſe peccare, ſi enim non peccare ſumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuiſſe Chriſto prout ſic: ſi vero ſumatur ſecundum aliquam affirmationem, pro eo quod eſt velle non peccare, ſeu in non peccando habere complacentiam, ſic & liberum ipſi fuit & meritorium, ſicut & indifferens.

Tertio objicit Janſenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi conſiſtat, ſequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrii: Sed hoc ladit ſenſum Chriſtianæ pietatis, immo & communem offendit: Ergo in indifferentia ſeu poteſtate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis conſiſtere. Sequelam probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinate facit agere & velle: Ergo ſi vera voluntatis libertas in indifferentia agendi conſiſtat, operatio divinæ gratiæ deſtruet arbitrii libertatem, & illi ex diametro repugnabit. 261

Addit eandem eſſe rationem concupiſcentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc eſt natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cum ad inſtar bilancis & æquilibrii ſe habeat, ea re omni violatur, qua alteruteram in partem impellitur. Ex quo aliud abſurdum ex noſtra infert ſententia, nempe meritum bonum & malum eo minus eſſe ac decoloratius, quo quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit, nam eum meritum & demeritum ex arbitrii libertate maxime ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro reſolutione hujus argumenti tria præmittenda ſunt.

Primo obſervandum eſt, quod determinatio voluntatis eſt duplex: una quæ ſe tenet ex parte actus ſecundi ſeu operationis, & altera quæ ſe tenet ex parte actus primi ſeu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, ſed potius conjungit potentiam liberam cum ſua propria perfectione, quæ eſt actu operari. Poſterior autem libertatem ladit, quia affert non ſolum determinationem in operando, ſed etiam in ipſo poſſe, ita ut potentia non poſſit niſi determinate hoc, non autem ejus oppoſitum. 262

Notandum ſecundo, etiam indifferentiam voluntatis eſſe duplicem, una eſt potentialis & privativa, ſeu ſuſpenſiva, quæ cum importet potentialitatem & carentiam actus ſeu otium & ſuſpenſionem potentiæ, dicit imperfectionem unde nec reperitur in Deo qui eſt actus purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur: tunc enim non eſt otioſa & ſuſpenſa, ſed de actu primo ad ſecundum redacta, alia quæ dicitur actualis & poſitiva, ea eſt qua voluntas in actu eligit, & ita ſe determinat, ut retineat potentiam ad oppoſitum, & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotieſcumque libere agit. 263

Tertio advertendum eſt, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri, alteram quæ neceſſitatem, alteram quæ propenſionem excludit. Prima utriuſque partis eligendæ poteſtatem ſignificat, nec ſimplici ad alteruteram propenſione laditur, nam licet ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modo altera iſta repudiata eligere poſſit, illaſa manet indifferentia. Altera perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propenſione tollitur. Prima libero arbitrio eſſentialis eſt: ſecunda accidentalis tantum, quapropter liberum arbitrium, quod prima perenne ſemper extinguitur, nihil ex ſecunda interitu accipere poteſt detrimenti. Una denique dicitur indifferentia elicientiæ, ſeu electionis; altera vero appellatur indifferentia inclinationis. His præmiſſis, 264

Ad argumentum reſpondeo, negando ſequelam Majoris. Ad cujus probationem, diſtinguo Antecedens quantum ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & ſuſpenſiva, concedo Antecedens; ab indifferentia actuali & poſitiva, nego Antecedens & Conſequentiam; cum enim indifferentia potentialis & ſuſpenſiva non ſit de eſſentia libertatis, ſed aliqua ejus imperfectio, licet gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, ſeu de otio & quiete ad exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, ſed ſufert duntaxat rubiginem potentialitatis, & otii quietem ac ſuſpenſionem; ſubindeque libertatem perficit & actuat, non vero e diametro cum illa pugnat, ut dicit Janſenius: præſertim cum voluntas ſub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & poſitivam ſemper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut abſolutam non agendi ſeu diſſentiendi poteſtatem conſervet. Similiter diſtinguo ſecundam partem Antecedentis, gratia efficax determinate facit agere & velle, determinatione ſe tenente ex parte actus primi, ſeu ipſius poſſe, nego Antecedens; determinatione ſe tenente ex parte actus ſecundi, ſeu ipſius operationis, concedo Antecedens; & nego Conſequentiam: libertas enim non conſiſtit in differentia excludente determinationem actus ſecundi, ſeu operationis, ſed in indifferentia excludente determinationem actus primi, ſeu virtutis. Itaque gratia efficax, in ſententia Thomiſtarum, determinate facit operari potius quam non operari, ſed qua quæſo determinatione? An tali, ut actus primus, ſeu virtus voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, redatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non ſolum operatura, ſed etiam non potens non operari, quaſi maneat determinata virtutis ad operandum tantum? Abſit, qui enim ſic intelligit determinationem gratiæ, haud dubie inducit in errorem Calvini, gratiam ſic efficacem ponentis, ut omnem non agendi ſeu diſſentiendi potentiam in voluntate abſorbeat & conſumat. In alio ergo ſenſu determinationem gratiæ ponimus, & ſolum volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præciſe ſe tenente ex parte actus ſecundi, ac ſe habente per modum puræ applicationis potentiæ, ſeu ad inſtar cujuſdam nexus ac vinculi actum primum cum ſecundo indiſſolubiliter conjungentis.

Addo quod, ſi hoc argumentum Janſenii valeret, probaret non ſolum efficaciam gratiæ, ſed ipſum etiam actum ſecundum, ſeu actualem volitionem libertati contradictionis e diametro repugnare: ſi quidem actualis volitio non minus, immo magis determinate facit velle, quam divina gratia; cum volitio ſit ipſiſſima forma conſtituens volentem formaliter, & gratia ſolum effective, ſeu applicative, ad volendum concurrat. Unde ſicut ipſa albedo magis determinate facit album, quam agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo eſt ipſiſſima forma albificans: ita pariter neceſſe eſt quod actualis volitio magis determinet ad volendum, quam gratia volitionem inducens, ſeu ad illam applicans, quia volitio eſt ipſiſſima forma conſtituens determinate volentem: ergo ſi gratia efficax e diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo præciſe quod illam ab indifferentia agendi extrahat, & inciat velle determinate, a fortiori ipſa actualis volitio directe cum illa pugnabit, & cum ea ſtare non poterit. 265

Illud quoque quod addit Janſenius, nempe quod ſi libertas in indifferentia agendi & non agendi conſiſteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipſum facile retorqueri poteſt: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiæ ſtatu certiſſimum eſſe defendit, aſſerit-que Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, ſeu expeditam agendi poteſtatem, in ſtatu illo felicillimo habuiſſe: unde ſi habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiæ, eo ipſo quod voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum eſſet de gratia & virtutibus infuſis Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad recte operandum, inclinabant. Sicut ergo Janſenius reſpondere tenetur, quod etſi Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu caritatis, magnam ad Deum amandum propenſionem habuerint, nullam vero ad non amandum, non erant propterea minus liberi, quia eſſentialis indifferentia, quæ ſolam neceſſitatem excludit, & quæ elicientiæ ſeu electionis appellatur (ut notabili 3. expoſuimus) in eis illibata manebat, & accidentalis tantum ladebatur, quæ cum majori in alteruteram partem propenſione non conſiſtit: ita pariter nos dicimus, quod licet habitus virtutum operandi facilitatem nobis tribuant, adeoque unam in partem noſtram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non ladunt, quia eſſentialem libertatis indifferentiam, quæ in utriuſque partis eligendæ poteſtate conſiſtit, minime violant, ſed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentalis eſt, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non ſequitur ex noſtra ſententia, meritum eo minus eſſe ac decoloratius, quo quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut inepte nobis objicit Adverſarius: ſed potius longe plus meretur, qui ex majori ſeu intenſiori caritate operatur (ſervata tamen indifferentia agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minus intenſo, & non ita firmiter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & aperte colligitur ex D. Thom. 2. 2. quæſt. 188. art. 2. ad 2. ubi ſic habet: *In ſtatu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum: ſi tamen relinqueretur, eſſet efficacius meritum, propter majorem caritatem.* 266

§. X.

Reſponſio ad objectiones Vincentianas.

Objicit inſuper Vincent. Lenis contra noſtram ſententiam: Actus perfecte voluntarii, quamvis ſint omnino neceſſarii & ad unum determinati, ſunt perfecte liberi: Ergo libertas non conſiſtit in indifferentia, ſed in immunitate a coactione. Conſequentia manifeſta eſt. Antecedens ſic probat primo: Quoties judicium rationis ducem ſe præbet voluntati, voluntas libere agit, quia tunc modum agentium naturalium ſupergreditur: Sed in actibus perfecte voluntariis, etiamſi ſint neceſſarii, præit judicium rationis, & ducem voluntati ſe præbet: Ergo actus perfecte voluntarii, etiamſi ſint neceſſarii, & ad unum determinati, ſunt perfecte liberi. 268

Secundo probatur idem Antecedens. Quoties voluntas ſeipſum agit, ſeu movet, libere operatur; unde D. Thomas quæſt. 24. de verit. art. 3. in argumento ſed contra, probat bruta non eſſe liberi arbitrii, quia non ſe agunt & movent, ſed potius aguntur & moventur ab auctore naturæ: At voluntas in omni actu perfecte voluntario ſeipſum movet, cum ſit potentia vitalis, cui proprium eſt ſe movere ab intrinſeco: Ergo in omni tali actu eſt formaliter libera.

Probatur tertio: Omnis actus humanus eſt liber: Sed amor beatificus v. g. eſt actus humanus: *Quis enim* (inquit idem Auctor) *amorem ultimi finis & beatiſſimi hominis, negabit actum humanum eſſe?* Ergo eſt actus liber.

Addit quod, *cum libertas ſit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tamquam dux luciferi ſit ei a natura datus, nimis incredibile eſt, perfectiſſima & ſplendidiſſima operatione intellectus, qualis eſt viſio beatifica, voluntati liberatem & perfectionem iſtam eripi, & a culmine mentis in modum & inſpetum agendi brutalem dejici.*

Reſpondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, diſtinguo Majorem: quoties judicium rationis ducem ſe præbet voluntati, ſeu præit actui voluntatis, toties ipſa libere agit, ſi judicium ſit indifferens, concedo Majorem: ſi non ſit indifferens, ſed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: in omni actu voluntario etiamſi ſit neceſſarius; præit judicium rationis determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & conſequentiam. Ut ergo libertas libere agat, non ſufficit quod prævio rationis judicio operetur; alioquin ſemper libere ageret, quia cum non poſſit ferri in incognitum, ſemper præſupponit lucem ac diſtamen rationis; ſed neceſſario requiritur quod regulet-ur per judicium indifferens, quod eſt proxima radix libertatis, juxta illud D. Thom. 1. p. q. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum, neceſſe eſt quod homo ſit liberi arbitrii.* Unde cum amor beatificus, & alii actus neceſſarii, non ſupponant judicium rationis indifferens, ſed omnino determinatum, non ſint liber, licet ſint perfecte voluntarii. 269

Nec obſtat, quod in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium ſupergrediatur: ipſa enim non ſolum in actibus liberis; ſed etiam in neceſſariis, agentia naturalia ſuperat, quando illi ſunt neceſſarii ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite poteſt contingere, quod aliquis actus voluntatis neceſſarius ſit, primo ex imperfectione cognitionis, quo paſto motus primo primi & indeliberati in homine neceſſarii ſunt; ſecundo ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt: & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ Deum ut in ſe eſt perfectiſſime voluntati repræſentat. 270

Secundo reſponderi poteſt, conceſſa Majori, negando Minorem: licet enim in actibus neceſſariis judicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati ſe præbet: dux enim eſt non qui præit qualitercumque, ſed qui præit regendo, diſponendo, ordinando, præſcribendo hoc vel illud, juxta arbitrium ſuum; quod certe locum non habet, ubi ratio ab ipſa natura eſt determinata ad unum tantum, tam quoad ſpecificationem, quam quoad exercitium, ſicut contingit in actibus omnino neceſſariis; tunc enim nec ipſa ratio, nec voluntas ſe ducunt, ſed tam hæc quam illa ducitur a natura, vel auctore naturæ, ut docet D. Thomas infra quæſt. 17. art. 5. ad 3. ubi ait; *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non eſt, ſed ex inſtinctu naturæ aut ſuperioris.* Idem dicendum eſt de amore beatifico; licet enim amor ille ſit ordinatiſſimus, non pendet tamen ex directione & ordinatione intellectus humani, vel angelici, ſed ordinatione rationis: quæ eſt in intellectu divino, ſicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ ſit in natura, ſed per rationem quæ eſt in auctore naturæ. 271

Ad ſecundum probationem principalis Antecedentis, Major diſtinguenda eſt: Quoties voluntas ſeipſam movet tam moraliter quam phyſice, libere operatur, concedo Majorem: quoties ſeipſam movet phyſice tantum, nego Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: voluntas in omni actu perfecte voluntario, etiam neceſſario, ſeipſam movet phyſice, concedo Minorem: Moraliter, nego Minorem, & Conſequentiam. Ut enim aliquod agens libere dicatur operari, non ſufficit quod phyſice ad agendum ſe moveat (alioquin omne vivens libere ageret, cum de ratione viventis ſit ſeipſum phyſice & a principio interno movere ad operandum) ſed inſuper requiritur quod ſeipſum moraliter moveat, hoc eſt, ut habeat dominium ſui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis; unde cum in amore beatifico, & aliis actibus neceſſariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec ſuper illos actus dominium habeat; in illis non operatur libere, & prout voluntas

quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos supra adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonum & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars vel extensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cetera cum sint liberi arbitrii* (defectibilis & non confirmati in gratia) *in utramque partem suam possunt flectere voluntatem.*

221 Secundo: Peccare est libere agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis adæquate sumptæ, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum, ut sine errore negari non possit: nam ut ait August. lib. de vera relig. c. 14. *usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum pancitas, nulla indoctorum turba differniat.* Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liber, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

222 Tertio: si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi a peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut fulva sit utriusque optio, quæ est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. sic ait: *Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, in iis & non agere; & in quibus non agere, in iis est & agere.* Quæ verba explicans D. Th. ibidem lect. 11. ait: *si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra, & e converso*, ut supra retulimus: Ergo si potentia peccandi non sit pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

223 Dices primo: Posse errare non est pars vel extensio scientiæ: Ergo similiter posse peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam considerata secundum statum quem habet in viatoribus.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia errare non est actu scire, sicut peccare est libere agere: unde cum repugnet dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, sed liberatis pars aliqua, ut supra arguebamus.

224 Dices secundo: Libertas cum sit idem cum voluntate, habet pro objecto bonum, subindeque non potest fieri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non potest esse libertatis pars vel extensio.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstrahens ab honesto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantum honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cum enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest ferri in bonum delectabile, tametsi inhonestum & rationi dissonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili vellitum, ut infelix experientia satis ostendit.

§. VI.

Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur.

225 Objicit primo Jansenius (est id præcipuum ejus fundamentum,) juxta doctrinam D. Augustini & aliorum Patrum, præcipue Græcorum, liberi arbitrii ratio in eo consistit, quod actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus pure spontanei, seu a sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeo libertas in sola spontaneitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. 1. ratione 3. Minorem autem probat ex Augustino, perstepe asserente illud esse in nostra potestate, quod cum volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. lib. 2. de libero arbitr. ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimur, quod cum volumus facimus*: idemque repetit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de spiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Augustini effato infert Jansenius, omnes actus a voluntate nostra elicitos, quamvis pure spontaneos, & a sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia fiunt cum volumus.

226 Confirmat hunc discursum ex eo quod Augustinus lib. 3. de libero arbitr. c. 3. & lib. 5. de civit. c. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiæ necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cum necesse sit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus: non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitrii nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quam dicendo, quod licet Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent liberæ: quia fiunt a nobis, si volumus, & sunt perfecte voluntariæ. Unde ibid. cap. 10. arbitrii libertatem cum simplici & absoluta necessitate cohærere apertissime docet; his verbis: *Si illa desinitur necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita fit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire.* Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris c. 8. versus finem *in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere posset: quamvis doctrinæ hæc mira Scholasticis & non mediocriter mira videatur.*

Huic argumento, in quo Jansenius veluti arcem suæ 227
sententiæ constituit, patet responsio ex dictis §. 1. ratione 3. ibi enim ostendimus, vere quidem D. Augustinum, aliosque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subdunturdominio & potestati voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorumdem doctrinam, non dici nos habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possumus facere, vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontanee tantum & sine coactione elicimus. Unde in forma responsio, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini auctoritate desumptam dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in potestate; quod cum volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cum volumus, ut oppositum facere & velle possimus, subindeque ac actu indifferenti, & non pure spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera c. 31. ubi sic pronunciat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Indeque colligit fidem esse in nostra potestate, qui credimus si volumus, & non credimus si nolumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimur facere aliquid cum volumus, aut (quod idem sonat, & promiscue usurpatur ab Augustino) facere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cum nolumus, aut si non volumus, ita ut sit in nostra potestate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ necessario fiunt, talis loquendi modus usurpatur: v. g. Beati qui necessario Deum diligunt, non dicunt de seipsis, diligimus Deum cum volumus, aut si volumus; neque de illis quisquam sic ait: Sancti Deum videntes, eum diligunt si volunt, aut cum volunt. Item dicimus Deum posse creare alium mundum, si velit, quia id potest velle & non velle: Sed non dicimus Patrem & Filium posse producere Spiritum Sanctum si volunt, aut cum volunt: quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest: unde cum non habemus in nostra potestate velle & non velle, facere & non facere, ut contingit in actibus pure spontaneis, non possumus dicere, quod illud facimus cum volumus, aut si volumus. Quod potest confirmari ex alio Augustini loco, Sole ipso clariori, ait enim libro de corrept. & gratia c. 7. *Potest dici homini, in eo quod audierat & renuerat, in eo perseverare si vellet: nullo autem modo dici potest: id quod non audieras, crederes si velles.* Quibus verbis apertissime significat illam locutionem, *crederes si velles*, nullo modo posse verificari de homine, qui defectu notitiæ mysteriorum fidei est impotens ad credendum, subindeque hanc loquendi modum, *hoc ageres si velles*, supponere in subjecto potestatem indifferentem ad illud opus sic sub conditione voluntatis expressum. Quare si Christus e.g. ita fuisset necessario determinatus ad curandum lepros sum illum, cujus fit mentio Matth. 8. sicut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quod caruisset potestate ad oppositum, absurdissime illi dixisset leprosus: *Domine, si vis, potes me mundare.* Qua ergo ratione, & qua apparentia nobis vult persuadere Jansenius, quod Beati, si volunt amant Deum; si non volunt, non amant, si nobiscum supponit eos nunquam posse non velle?

Ex his patet responsio ad confirmationem: quando enim 228
Augustinus disputans cum Evodio & Cicerone, asserit præscientiam divinam non officere libertati actionum nostrarum, quia non impedit quin faciamus cum volumus, aut si volumus, immo facit ut plenissime velimus, per hoc intendit docere; divinam præscientiam libertatem nostram non lædere, quia licet sit causa nostrarum actionum, est tamen caussat non solum quantum ad substantiam, sed etiam quantum ad modum, & facit non solum ut agamus, sed etiam ut libere operemur, retinendo scilicet potentiam ad oppositum: nam ut jam ostendimus juxta doctrinam Augustini, & communem hominum sensum, facere cum volumus, aut si volumus, significat nos agere cum potentia ad oppositum, & non solum spontanee ac sine coactione. Quod autem hoc velit Augustinus, & de sola spontaneitate seu immunitate a coactione non loquatur, patet: quia alias non resolveret difficultatem & quæstionem ab Evodio & Cicerone propositam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo est, quomodo Deus

Deus possit certo præscire, & infallibiliter, ea quæ a nobis facienda sunt, tametsi fiant non coacte & sine violentia illata voluntati, quam in actibus ipsius voluntatis simpliciter inferri, contradictionem implicat ut fatetur Jansenius, quia hoc esset facere ut volitio non sit volitio. Quare si Augustinus respondet (ut Adversario placet) volitionem quamvis præsciam a Deo, nihilominus esse liberam, quia elicitur a voluntate spontanea & sine coactione, etsi fiat necessario, ac sine potentia ad oppositum, plane consentit Evodio & Ciceroni, aut succumbit difficultati respondens id de quo ipsi minime dubitabant, videlicet nostras volitiones spontanee & sine coactione a nobis elici, & dissimulans id de quo erat difficultas & quæstio proposita, quomodo scilicet divina præscientia sit infallibilis, & nihilominus volitiones nostræ sint liberæ, id est, contingenter futuræ, ita ut possent non esse futuræ: hæc enim non posse inter se cohærere, existimabat Tullius, & idcirco negabat divinam præscientiam ad actus nostros liberos se extendere. Quod disertissime tradit in libro de fato, cum dicet, *ne Apellinem quidem futura posse dicere, nisi ea, quorum caussas natura ita contineret ut ea fieri necesse esset.* Unde Augustin. 5. de civit. c. 9. de eo loquens ait: *in hac angustias coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum, quorum utrumque arbitratur ego non posse; sed si alterum confirmatur, alterum tolli, & si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, &c. Quod ne confirmaretur, negabie præscientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos.*

229 Ex quo facile intelliges quid velit Augustinus, dum docet cap. 10. libri 5. de civitate, quod necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita fit aliquid, vel ita fiat, sicut a Deo præscitum est, non officit libertati: solum enim intendit necessitatem, quam divina præscientia in actus nostros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendebat; quia talis necessitas non est absoluta & antecedens, sicut ea quæ oritur ex caussis naturalibus, sed hypothetica tantum & consequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illustrat similitudine vitæ divinæ (quo nomine actiones illas intellectus & voluntatis designat, quibus Dei vita constituitur) inter quas plurimæ sunt liberæ, & omni necessitate expeditæ: multa enim Deus vult libere, subindeque etiam ea libere intelligit per scientiam visionis: unde cum illis dicimus, Deum necessario semper vivere, illud divinæ vitæ libertatem non adimit, sed eam infert potius & includit.

230 Ad illud quod subdit Jansenius, *Nempe in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas & non agere posset*, patet esse falsum ex supra dictis: plura enim Augustini testimonia supra adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferentiæ aperte docet. Celebre est illud lib. 2. de actis cum Felice Manichæo c. 4. *Habemus sane que in voluntate sint eligere que bona sunt, & esse arbor bona, aut eligere que mala sunt, & esse arbor mala.* Et illud libri de spiritu & littera cap. 34. *Consentire voluerimus Deo, vel ab eo dissentire, propria voluntatis est.* Addi etiam potest illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. c. 1. nempe motum animi nostri quo (relicto bono incommutabili) ad mutabilia convertimur, dissimilem esse motui lapidis, quo naturaliter movetur deorsum, in eo quod in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur inferius, bene tamen animus motum quo, superioribus desertis, inferiora diligit: & ideo naturalis est lapidi ille motus, animo vero iste voluntarius. Item S. Doctor in libro de gratia & lib. arbitr. quem pro conciliandæ libertatis cum gratia edidit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Appositi sibi ignem & aquam: ad quodcumque voluerit extende manum tuam. In conspectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei*, subjungit exclamando: *Este apertissime videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium!* illis scilicet verbis, quæ manifeste sonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum.

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. August. admissile libertatem indifferentiæ, non solum in libris quos scripsit adversus Manichæos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in concertationibus quas habuit contra Pelagianos. Non ergo in Augustini doctrina paradoxum inauditum est, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas, & non agere posset. Immo potius mira, nova, & falsa est Adversariorum sententia, libertatem in sola spontaneitate seu immunitate a coactione constituens, & asserens nullum posse dari actum a voluntate elicitum, qui non sit liber, cum in actibus elicitis voluntas cogi non possit. Unde illis cum Augustino lib. 3. contra Julian. cap. 3. dicere licet: *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis: mira respondemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

§. VII.

Aliud Jansenii fundamentum destruitur.

Objicit præterea Jansenius: Eo ipso quod homo sponte 231
agit & non coacte, libere operatur: Ergo libertas in sola spontaneitate seu immunitate a coactione consistit. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino lib. 3. de libero arbit. c. 4. ubi ait homines juste puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientia sua non cogit faciendo qua futura sunt*, Item disputans cum Pelagianis, non aliter cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat libertatem, quam asserendo voluntatem a gratia non cogi, ut patet ex lib. 1. operis imperfecti, pag. 150. & 151. ubi Juliano ita percontanti: *Interrogo ad quem malum liberetur voluntas: ut bonum semper velle cogatur, & malum velle non possit? an ut utrumque posse appetere?* Respondet: *Absit ut dicatur a nobis: si enim cogitur non vult.* Idem videre est apud Prosperum, Fulgentium, & alios SS. Patres, quorum omnium sententiam expressit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium c. 6. dicens; *Pater attrahit ad veram libertatem, non violenta necessitate, sed infundendo caritatem per Spiritum Sanctum.*

Confirmatur. SS. Patres passim docent voluntarium seu 232
spontaneum, & liberum esse omnino synonima, omnemque actum voluntatis, eo ipso quod voluntarius & spontaneus est, liberum esse: Ergo arbitrii libertas in eo sita est, quod homo sponte seu voluntarie operetur, non vero in eo quod agat cum electione & indifferentia. Consequentia est manifesta. Antecedens probatur variis SS. Patrum testimoniis: Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem c. 6. ait: *Libertatem arbitrii in utramque partem constare ipsum esse homini, ut bene sponte servando, & malo sponte vitando, sui dominus constanter occurrere.* Prosper vero libro contra collatorem c. 18. sua potius 19. hanc tradit liberi arbitrii definitionem: *Liberum arbitrium est rei sibi placitæ spontaneus appetitus.* Quam definitionem ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus animabus c. 11. liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo.* Item Damascenus lib. 3. fidei c. 14. dicit: *Arbitrii libertas nihil aliud est quam voluntas.* Idem asserit Hugo a S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. *Liberum arbitrium* (inquit) *ex eo dicitur, quod est voluntarium.* Favent etiam Anselmus & Bernardus: ille enim libro de concord. c. 2. sic ait: *Ex libertate sit ex voluntate*: iste vero in libro de gratia, & libero arbitrio sic discurrit: *Ibi ergo consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi libertas.*

Ut hæc testimonia, quæ prima fronte apparent difficilia, 233
clare exponantur & Jansenianæ opinionis latebræ ac insidiæ facilius detegantur; Notandum est primo, coactionis nomen tripliciter sumi: Primo stricte & rigorose, pro interna violentia, qua voluntas invita prorsus ac relucians ad volendum adigatur: quo pacto usurpatur communiter a Philosophis & Theologis, qui coactum definiunt, id quod est a principio extrinseco, passo non consentente vim, ut disputatione præcedenti visimus. Secundo large & improprie, prout vim tantum moralem significat, quæ efficit ut id quod agimus, etsi voluntarium simpliciter & liberum sit, aliquatenus tamen non voluntarium, seu involuntarium, secundum quid appelletur: sic vulgo dicimus mercatorem, metu naufragii coactum, projicere merces in mare, & agrotum metu mortis, agere licet & invito, permittere brachium sibi abscindi. Tertio necessitas simplex, quam libertati opponimus, coactionis nomine plerumque a SS. Patribus appellatur, ut docent Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arbit. cap. 6. Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum sic affatur: *Quomodo homines peccata sua natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat.* Et disp. 2. docet quod Manichæi affirmabant, *animam a contraria natura cogi delinquere*: id est ex ipsius interpretatione, ita pellici ad peccandum, *ut resistendi potestas nulla sit.* In eodem sensu nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2. dist. 25. q. 1. art. 2. dum dicit intellectum *vi demonstrationis cogi*, id est necessitari ad assentiendum.

Notandum secundo, quod cum spontaneum coacto op- 234
ponatur, tot spontanei, quot coacti species esse debent. Unde spontaneum primo stricte & rigorose usurpatur pro eo quod fit absque violentia ab agente extrinseco impressa; & hoc modo voluntas in omnibus actibus elicitis agit spontanee, cum in illis nullam possit pati violentiam, ut disputatione præcedenti ostendimus. Secundo spontaneum interdum sumitur pro eo quod vim seu coactionem moralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac nolens agere dicitur, quem impendentis periculi metus ad agendum impellit: sic sponte ac volens agere dicendum est, qui nulla vi extrinsecus admota, non tantum suo agere cernitur. Tertio, sicut coactum interdum sumitur pro necessario, seu ad unum tantum determinato; ita spontaneum nonnunquam a SS. Patribus usurpatur pro eo quod liberum est, simplicem

seu absolutam necessitatem excludit. Idem dicendum est de voluntario: nam quod perfecte liberum, & absolutæ necessitatis expers est, interdum a SS. Patribus voluntarium simpliciter appellatur, ut patet ex illo Augustini *Peccatum adeo voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

235 Notandum tertio ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere distingui conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ est illis communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc consistit quod sicut alia res aliquod bonum sibi proprium & conveniens vel ad aliquam operationem sibi connaturalem ex natura sua determinatæ sunt: ita voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult, nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad sui dilectionem. Conceptus voluntatis est illi proprius & peculiaris, & consistit in eo quod in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminate se habeat. Unde D. Thom. 1. p. q. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quod natura determinatum est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum.* Et paulo post: *Eorum igitur voluntas principium est, qua possunt se vel aliter esse; eorum autem qua non possunt nisi sic esse, principium natura est.* Et q. 2. de potentia art. 3. *Voluntas* (inquit) *in quantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet; potest enim voluntas agere vel non agere, & si respectu alicujus hoc voluntati non conveniat, hoc accidit voluntati, non in quantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, nimirum quatenus voluntas est, non quatenus natura: subindeque idem esse juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas est formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmissis,

236 Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quod quando S. Augustinus ait homines juste puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientia sua non cogit facienda quæ futura sunt*, nomine *coactionis* non intelligit strictam illam & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi & Theologi, sed nomen illud usurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam a Dei præscientia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ a peccato excuset. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione coactionis nomen usurpat, cum docet gratiam efficacem nostras non cogere voluntates: nam eodem modo illam fuisse quæ Julianus, cui interroganti respondet: Julianus autem dum Augustinus interrogat. *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum semper velle cogatur*, nomine *coactionis* intelligit simplicem necessitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Jansenius lib. 2. de hæresi Pelag. c. 1. ubi de Pelag. præcipue de Juliano loquens, sic ait: *Hanc autem necessitatem subinde coactionem vocat, non enim tam intelligit coactionem proprie dictam, qua se renitente voluntate, quam illam ad unam partem additionem, qua liberum arbitrium non nisi ad bonum, vel non nisi ad malum velle posse diceretur.* Ergo cum Augustinus respondet Juliano: *Absit ut dicatur a nobis, se enim cogitur, non vult*, nomine *coactionis* simplicem necessitatem intelligit: quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipse Augustinus negabat. Dum vero idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum cogente nullo*, de coactione morali intelligi debet: nam ut ipsemet Jansenius lib. 4. de statu naturæ lapsæ c. 21. ad eum locum explicandum annotat. *Quisquis vinore compulsus, aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter non voluntate, sen-volens phrasi Augustini, sed necessitate, hoc est nolens, invitus, & coactus facit.*

237 Ad confirmationem dicendum est, quod quando SS. Patres asserunt voluntatem esse liberam, quia sponte agit: hoc nomen usurpant, prout non solum rigidam coactionem, sed etiam simplicem necessitatem excludit. Similiter cum docent quod arbitrii libertas nihil est aliud quam voluntas; quod fit ex voluntate, fieri ex libertate: quod ubi est voluntas, ibi est libertas, &c. loquuntur de voluntate secundum quod formaliter voluntas est, & prout distinguitur a seipsa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas est, velle, nisi libere velit, & cum potestate ad oppositum, nam ut ex D. Thom. supra retulimus, *Voluntas in quantum voluntas, tum sit libera, indifferenter se habet ad utrumlibet.*

§. VIII.

Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta expenduntur.

238 MUlta congerunt, & accumulant Jansenius & Vincentius Lenis D. Thomæ testimonia, quæ favere videntur eorum sententiæ: ea tamen ad tria genera seu capita revocari possunt. Primum est eorum in quibus affirmat naturalem necessitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. q. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet q. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & q. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum libere seipsum diligere, & Patrem libere producere Spiritum Sanctum.

Secundum est eorum, quibus videtur afferere, hominem 239
esse liberi arbitrii, per solam libertatem a coactione, cujusmodi est quod ait in 2. dist. 25. q. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest.* Et 1. p. q. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem qua est a coactione, sed quantum ad libertatem qua est a culpa & miseria.* Ubi videtur supponere libertatem naturalem, seu essentialem, per solam immunitatem a coactione salvari.

Tertium est eorum, quibus dicere videtur, opus esse lau- 240
de vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium, ex eo solum quod voluntarium & spontaneum est, seu liberum a coactione: v. g. hic q. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. dist. 12. q. 2. art. 1. ad 3. ubi sic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia qua est ex perfectione, in beatitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit sed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad testimonia primæ classis triplex potest adhiberi solu- 241
tio. Prima est, quod quando Sanctus Thomas ait, *quod naturalis necessitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentiæ, non vero de libertate actus, ut patet ex ipsius verbis, ait enim: *Necessitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis.* Unde solum intendit, quod etsi voluntas, ut habet rationem naturæ elicit aliquos actus necessarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obstat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter, sub quo conceptu habet rationem liberi arbitrii, & indifferenter se habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliquos objecta, quæ cum beatitudine necessariam connexionem non habent, indifferenter & determinate se habeat.

Secunda solutio seu explicatio est Cajetani loco citato 1. 242
partis, ubi sic habet: *In responsione ad primum nota quod cum dicitur quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest bene vel male intelligi: male quidem si intelligitur quod necessitas naturalis, tam objective, quam elicitive stet cum libertate illius actus; hoc enim non est intelligibile; bene vero, intelligendo quod naturalis necessitas actus quoad specificationem, seu objective, non aufert libertatem ejusdem quia stat quod libere eligatur.* Itaque juxta hanc solutionem Cajetani, quando D. Thom. asserit quod necessitas naturalis non aufert libertatem, si loquatur de libertate actus, solum intendit quod necessitas quoad specificationem, quæ in quibuslibet actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obstat quominus illi actus possint esse liberi quoad exercitium; quia necessitas tantum quoad specificationem, admixtam habet indifferentiam ad agendum vel non agendum hic & nunc, seu quantum ad exercitium actus, aut saltem cum ea stare potest, ut patet in exemplo adducto: licet enim homo non possit odio habere beatitudinem, potest tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam suspendere, seu actu non exercere.

Tertio responderi potest, quod libertas dupliciter dicitur: 243
uno modo pront importat inclinationem voluntatis, quatenus est natura, in proprium finem: sicut & res quælibet libere quodammodo (id est sponte) in bonum sibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua sponte & sine ullo prorsus impedimento fluit, dicitur libere fluere; & hoc modo libertas coactioni tantum violentæ, non vero necessitati opponitur, magisque libentia quam libertas dici debet: alio modo libertas magis proprie appellatur, prout electionem dicit, & indifferentiam judicii respectu mediorum importat: nec simpliciter libertas qualiscumque, sed libertas arbitrii nominatur: & hoc modo non solum coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludit, ut perpetuo docet S. Thom. ac nominatim 1. contra gentes c. 68. ubi expressis terminis ait: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterioris agentis.* Unde quando q. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem appetere libere felicitatem, licet necessario appetat illam; Deum libere amare seipsum; Spiritum Sanctum libere a Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiæ, seu spontaneitatis & libentiæ, quæ est libertas improprie dicta, & secundum quid, non autem de libertate proprie sumpta, quæ arbitrii libertas dicitur, alioquin sibi aperte contrairet, cum 1. p. q. 19. art. 10. dicit quod *liberum arbitrium habemus respectu eorum qua non necessario volumus, vel naturali instinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quod volumus esse felices*, & ibidem docet, Deum non habere liberum arbitrium respectu eorum quæ necessario vult, puta respectu suæ bonitatis, quam amat necessario, eamdemque ob causam ibidem q. 41. asserit Filium

lium non produci a Patre per liberum arbitrium, quia naturali necessitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali necessitate producto. Ut ergo hæc loca specie tenus inter se pugnantia concilientur, libertas a libero arbitrio distinguenda est, seu libertas libentiæ a libertate arbitrii, & dicendum, necessitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, bene tamen secundæ, & Deum libere se amare, & Spiritum Sanctum libere a Patre procedere, primo genere libertatis quæ magis libentia quam libertas dicitur: non vero secundo, quod indifferentiam judicii & electionem voluntatis importat.

Hæc solutio & distinctio fundamentum habet in D. Tho- 244
ma q. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Respectu finis habere non liberum voluntatem, sed non liberum arbitrium, proprie loquendo, cum non cadat sub electione.* Et 2. contra Gentes cap. 48. ait: quod *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem merunt seu actionis sunt, non autem liberi judicii: intellectualia vero non solum liberi actionis sed etiam liberi judicii: quod est liberum arbitrium habere.* Ubi aperte distinguit liberum voluntatem a libero arbitrio, seu libertatem libentiæ a libertate arbitrii: & primam admittit in voluntate respectu finis, & in brutis respectu actionum ad quas pronæ & naturali propensione feruntur, non vero secundum: quia nec voluntas respectu finis, nec appetitus brutorum respectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, sicque non habent liberam electionem, licet habeant liberam volitionem vel actionem.

245 Dices: D. Thom. in 2. dist. 25. q. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei: Ergo non solum libertatem spontaneitatis, seu libentiæ, sed etiam libertatem arbitrii in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus, admittit.

Respondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos respectu 245
visionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de visione & amore prout terminantur ad Deum secundum se (quasi vero Beati lumine gloriæ instructi videant Deum ex electione) sed de visione & amore, ut terminantur ad divinam essentiam, in quantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent necessariam habitudinem: sic enim cadunt sub libera electione Beatorum, cum sub hac ratione non afferat bonitatem quæ necessario rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & S. Doctor de hujusmodi actibus sic consideratis loquatur, patet tum ex ipso textu, non enim dixit quod respectu videre & amare Deum sit simpliterna & libera electio, sed quod *respectu videre & amare* sit libera electio; sumens videre & amare sine determinatione ad Deum, subindeque ut connexum ad objectum præter Deum, nempe visibile aliquod & amabile creatum: tum etiam patet ex ipso intento argumenti, quod erat hujusmodi: *Electio est eorum quæ sunt ad finem: cum ergo Beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio & per consequens nec liberum arbitrium.* Ad quod respondet, aliqua media esse, quæ ratione suæ imperfectionis, quam essentialiter annexam habent, repugnant ipsi fini jam habito, sicut credere & sperare; & horum non est electio in Beatis: alia vero quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas: & respectu horum erit in Beatis simpliterna & libera electio.

245 Ad testimonia secundæ classis dicendum est, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactionis, sumere coactionem pro necessitate, spectatim vero quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non potest: nam immediate post addit coactionem esse duplicem, unam compellentem, aliam inducentem sive impellentem; & priorem repugnare essentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejusdem quæstionis, neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixum (id est, sit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid ostendatur ei esse bonum, in potestate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, est non necessitari, sive non determinari ad unum per modum naturæ, sed retinere facultatem ad oppositum. Unde opusculo 3. cap. 10. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, ut libere agat, non coactus: quia rationales potestates ad opposita se habent.* Et 1. p. q. 82. art. in corp. *Necessitas coactionis est illa, qua convenit alicui ex agente: sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere:* Ex quo manifeste patet, S. Thom. nonnunquam coactionem pro necessitate sumere, & ista duo, non coacte agere, & agere cum potestate ad oppositum, pro eodem usurpare: quia scilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coacte, & agere cum potestate ad non agendum, sunt inseparabilia; eo quod in statu viæ voluntas a nullo objecto creato vel increato, immo nec a bono ut sic & beatitudine in communi necessitetur quantum ad exercitium actus ut docet in hac parte infra q. 10. art. 2. in corp.

Ad loca tertiæ classis respondeo, quod quando S. Thom. 247
ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod semper habet admixtam libertatem indifferentiæ, saltem contradictionis, & quantum ad exercitium actus, ut jam diximus: vel solum intendit quod laus & vituperium non nisi perfectum voluntarii rationem consequantur, licet omne perfectum voluntarium non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quod malitia peccati non consequitur nisi actum creaturæ, & aliud, quod malitia peccati consequitur omnem actum creaturæ. Quando vero idem S. Doctor asserit, quod impotentia non ex coactione, sed ex perfectione in bono, seu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, secundum genus tantum, qualiter erat in Christo, qui cum esset ab intrinseco impeccabilis, erat ad recte operandum determinatus; hæc enim determinatio non excludit indifferentiam exercitii, respectu hujus vel illius boni in particulari, nec per consequens rationem perfecti voluntarii seu liberi, quæ est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum ut ex eodem Angelico Præceptore articulo præcedenti declaravimus.

§. IX.

Solvuntur fundamenta Jansenii ex ratione petita.

PRæter argumenta ex SS. Patrum testimoniis desumpta, quæ jam expedita sunt: alia ex ratione petita, quæ Jansenius locis supra citatis, iisque & lato calamo expendit & urget, breviter & perspicue hic diluenda sunt.

Objicit ergo primo: Deus est vere liber, immo & totius 248
libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam, illa enim prorsus in Deo perfit, hoc ipso quod semel aliquid immobili voluntate statuit atque voluit, quam retractare non potest: Ergo stat libertas absque potestate indifferenti ad agendum vel non agendum.

Confirmatur: Deus libere justus est, quamvis non pos- 249
sit velle peccare & injuste agere, ut ait Augustinus lib. de natura & gratia c. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia seu potestas ad opposita.

Respondeo ad objectionem, negando quod Deus non ha- 250
beat indifferentiam: licet enim posthuam semel aliquid voluit, non possit facta illa suppositione, ratione suæ immutabilitatis, illud postea non velle; nihilominus ut illud cum indifferentia & sine necessitate velle consentur, sufficit quod illud absolute non velle potuerit, pro priori ad suum decretum, ex vi principii quo se ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectus ejus & voluntatis, quæ non dicunt necessariam habitudinem ad creaturas. Unde D. Thom. 1. p. q. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse sit eum illud velle, nisi ex suppositione.*

Instat Jansenius, & ait, quod si ad hoc ut Deus nunc 251
aliquid libere velle dicatur, sufficiat quod cum indifferentia & ex propria libertate se ad actum determinaverit, licet postea in illa determinatione, propter naturæ voluntatisque constantiam, immutabilis permaneat, sequitur amorem beatificum liberrimum esse; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentia ad illum amorem se determinarunt, qua Deus ad volitionem creaturarum: si ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multo minus (inquit) immutabilitas gratiæ & gloriæ, amoris beatifici libertatem interimet in Beatis.

Sed nego sequelam. Ad probationem nego quod Angeli 252
vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentia se determinaverint ad amorem beatificum, qua Deus ad volitionem creaturarum: licet enim amorem beatificum in Angelis & hominibus antecesserit voluntas indifferens seu libera per modum meriti; siquidem per actus liberos viæ, visionem & amorem inde sequutum meruerunt tamquam præmium: tamen non antecessit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens seu libera per modum principii illum elicientis, seu effective influentis; cum principium elicitivum, seu physice influens sit voluntas regulata judicio determinato ad amorem: non autem voluntas regulata judicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus desideraretur. Secus contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim nostro modo intelligendi & cum fundamento in re, antecessit per modum principii elicientis voluntas vere libera, utpote regulata judicio indifferenti, & repræsentante bonitatem creararum ut non necessario amandam: sicque volitio illa, non obstante sua essentiali immobilitate, post primum ut ita dicam elicientiam, adhuc perseverat ut vere libera, non vero amor beatificus in Beatis.

Urget Jansenius: Actus caritatis quem Angeli boni eli- 253
cuerunt in via, adhuc perseverat in patria: Ergo amorem

205 Ultima ratio: Augustinus, & alii SS. Patres, & Theologi, passim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem, ejusque perfectam notitiam usque ad æternæ vitæ fruitionem, & claram Dei visionem debere differri, ut in Tractatu de voluntate Dei disp. ultima fuse ostendimus. At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & sola interna coactione violaretur; difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus gravissima dicitur, jocularis esset ac nulla: Ergo &c. Minor patet: Quis enim Philosophiæ elementis levissime tinctus, non videt recte ista conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamque nihilominus spontanee & sine coactione operari? Immo cum repugnet voluntatem a Deo cogi, & oppositum sit hæresis in Philosophia, ut ait Taparus, impossibile erit quod gratia tollat libertatem, si vera sit Adversariorum sententia. Unde juxta illorum principia, tantum abest quod concordia libertatis cum gratia, difficilis sit, obscurissima & a paucis intelligibilis, ut loquitur Augustinus, quin potius illorum extremorum discordia impossibilis est ac plane intelligibilis. Certe hoc argumentum adeo manifestum est, ut demonstrativum ac convincens merito appellari possit.

206 Potestque confirmari & amplius illustrari iisdem exemplis, quibus utitur Jansenius ad suam sententiam explicandam. Nullus enim est philosophiæ elementis imbutus, qui non facile capiat, quomodo necessitas amandi, quam clara Dei visio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec alle sapiens aut ingeniosus haberetur, qui illud vix intelligi, nedum explicari posse contenderet. Qui etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi posse, quomodo Deus necessario simul ac spontanee seipsum diligat, vel quomodo Spiritus Sanctus necessario finul ac voluntarie procedat? Igitur nec sapiens Theologus affirmabit, vix intelligi posse, quomodo voluntas efficaci ac victrice, Dei gratia præventa, indeclinabiliter simul ac fponte operetur, subindeque futile ac nugatorium erit (si vera sit Adversariorum sententia) quod ait Augustinus libro de gratia Christi c. 47. „ Ista quæstio, ubi de libero „ arbitrio voluntatis, & de Dei gratia disputatur, ita est „ ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum „ arbitrium, negari Dei gratia videatur: quando autem „ asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri."

§. IV.

Corollaria ex dictis.

207 EX dictis consultata manet sententia Vincentii Lenis, qui ut doctrinam Jansenii tantisper leniat, & argumenta supra adducta eludat, duplicem necessitatem distinguit: unam dicit esse Calvinisticam, fatalem, Manicheam, & libertati capitaliter adversam: alteram Jansenianam, & libertatis amicam: ista (inquit) leviter inclinat voluntatem in actum; illa duriter compellit atque præcipitat; ita ut *altera Atropos tamquam necessitas inflexibilis, altera vero mollior, Lachesis nominari possit*. Manet, inquam, hæc sententia, & Vincentii distinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum simplicibus composita) ex supra dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, necessitas, excludit potentiam ad oppositum, vel non? Si primum dicatur, sequitur illam destruere dominium voluntatis in suos actus, quod, ut supra ostendimus, sine potestate ad oppositum salvari nequit: unde Lachesis illa filum trahet fatalis necessitatis, quod Atropos non poterit abscindere, ut poetica Adversarii fictione utar, & ad verbum illum Poetæ alludam:

Cleto colum bajulat, Lachesis trahit, Atropos necat.

Si vero secundum asseratur, male comparat ille Auctor necessitatem illam molliorem ei qua Deus se amat, quave Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & qua Beati Deum clare visum diligunt: nam omnes illæ necessitates, potentiam ad oppositum, & dominium voluntatis in suos actus excludunt, ut ex supra dictis patet.

208 Exclusa etiam manet ex dictis Gibiusi sententia: universalitas enim seu amplitudo naturæ intellectualis, quæ per formas apprehensas, & species intelligibiles, potest fieri omnia in esse intelligibili, est quidem prima ac remotissima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipsa libertas, quæ (ut ostendimus) dominium in actus voluntatis, seu potestatem agendi & non agendi essentialiter importat: unde ille Auctor non distinguit inter libertatis radicem, & ejus essentiam seu rationem formalem: gratiæque libertatem confundit cum libertate naturæ, dum asserit subjectionem, vel adhæsionem ad Deum ut ad ultimum finem, esse radicem libertatis: hoc enim solum verificatur de libertate gratiæ, qua immunes redimur a servitute peccati, non vero de libertate naturæ, qua nostrorum actuum & affectuum domini sumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carerent, illaque per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum sess. 6. can. 5. Item cum adhæsio virtutum ad Deum sit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet supponere libertatis radicem, alias daretur germen participans radicem suam: unde quotiescunque S. Thomas proximam libertatis radicem detegit, non aliam assignat quam indifferentiam objectivam judicii, ut patet ex q. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix est in ratione constituta.*

209 Præterea, cum libertas creata ectypon quoddam sit atque expressio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, seu rationem formalem per quam constituatur: Sed libertas divina non amplitudine, sed indifferentia seu potestate ad hunc vel illum effectum producendum constituitur: Ergo & libertas creata. Minorem ostendimus supra ex D. Thoma, & adhuc probari potest ex eo quod Deus summa & infinita amplitudine gaudet, non solum dum ad extra profundit creaturas, sed etiam dum Pater ad intra Filium pregignit, rursusque dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producunt, & tamen neque Pater libere generat Verbum, nec Pater & Filius libere Spiritum Sanctum producunt: alioquin, ut supra dicebamus, actus notionales in divinis subderentur imperio voluntatis, & una persona haberet dominium supra aliam, quod est error in fide.

210 Denique contra hunc modum dicendi militant duo ultima argumenta, quæ contra Jansenium adduximus. Calvinus enim veram arbitrii libertatem sub motione gratiæ salvari negavit, ut ex Tridentino colligitur: Sed ille non negavit sub motione gratiæ perseverare subjectionem voluntatis ad Deum, vel adhæsionem ad ipsum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam qua creatura intellectualis excedit res pure corporeas, sed tantum veram dissentiendi potentiam: Ergo in hac potentia seu facultate dissentiendi consistit formaliter libertas, quam voluntas mota & excitata a Deo confervat sub motione gratiæ: non vero, ut docet Gibiusus, in amplitudine, aut adhæsione creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, seu Franciscus Annatus, in exercitatione Theologica in librum de libertate Dei & creaturæ, editionis Parisiensis pag. 654. sic ait: *Cum Thomista hac una linea* (quod scilicet prædeterminatio physica non aufert potentiam dissentiendi) *hallenus satis destructus simul & Calviniana confusio introfusa servarint, credibile admodum est, hunc auctorem ejusmodi lineam prætergressum, in alienos a Catholicis fundo laborare.*

211 Aliud etiam argumentum desumptum ex difficultate & obscuritate concordiæ libertatis cum gratia efficaci, non minus contra eumdem Auctorem pugnat: Nam si libertas in amplitudine vel adhæsione ad Deum consisteret, facile quisquam intelligere posset, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem, cum manifestum sit, quod gratia efficax non tollit, sed potius efficit subjectionem, & adhæsionem ad Deum tamquam ad ultimum finem, nec destruit, sed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis supra corporeas: unde concordia illa, quæ ab Augustino difficillima & obscurissima dicitur, omni prorsus difficultate & obscuritate careret, & ab ipsis etiam tyronibus ac novitiis facile intelligeretur, & ubi noctus ac vespertiliones clare viderent, Doctorum aquila caligaret.

§. V.

Alia difficultas resolvitur.

212 DIco secundo, indifferentiam ad bonum vel malum, subindeque potentiam peccandi, non pertinere ad essentiam seu rationem formalem libertatis, sed solum ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clare videntibus divinam essentiam. Ita expresse docet S. Thomas in 2. dist. 25. q. 1. art. 1. ad 2. ubi sic habet: „ Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indetermi„ nate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum „ arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum „ sit objectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi pro„ pter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, „ cum non sit voluntas aut electio, nisi boni, aut appa„ rentis boni: & ideo ubi pertectissimum est liberum ar„ bitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imper„ fectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii „ pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere „ possit, & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, po„ test non facere, nec tamen malum facere potest." Quibus verbis S. Doctor hoc inter indifferentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, statuit discrimen, quod prima pertinet ad rationem libertatis, non vero secunda: & ideo illa reperitur in Deo, non vero illa. Unde Augustinus lib. 1. operis imperfecti fol. 150. merito reprehendit Julianum, alioslque Pelagianos, quod libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiæ circa bonum & malum, seu quæ possit bene & male velle; & ex falso eorum principio contra Julianum sic argumentatur: *Liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est bonum & malum; liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle; de quo etiam ipse dixisti, Deus nisi justus esse non potest. Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?* Simili discursu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbitr. col. 915. ubi sic ratiocinatur: *Nemo proinde putet ideo dictum liberum, quod æqua inter bonum & malum potestate aut facultate versetur: cum cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere nisi per Domini Spiritum. Alioquin nec Deus, nec Angeli sancti, cum ita sint boni, ut non possint esse & mali; nec prævaricatores item Angeli, cum ita sine mali, ut etiam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicuntur. Sed & nos illud post resurrectionem amissuri sumus, quando utique inseparabiliter alii boni, alii malis admixti fuerimus.*

213 Eamdem veritatem clare expressit S. Thomas in quæstionibus disputatis q. 22. de verit. art. 6. ubi sic discurrit: „ Cum voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem „ non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur: „ scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel „ non velle, & quantum ad objectum, in quantum potest „ velle hoc vel illud, & ejus oppositum, & quantum ad „ ordinem finis, in quantum potest velle bonum vel ma„ lum. Sed quantum ad primum horum inest libertas vo„ luntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objec„ ti. Secundum vero horum est respectu quorumdam objec„ torum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, „ & non ipsius finis, & etiam secundum quemlibet statum „ naturæ. Tertium vero non est respectu omnium objecto„ rum, sed quorumdam eorum, scilicet quæ sunt ad finem, „ nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantum „ in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus „ in apprehendendo & conferendo, non potest esse voluntas „ mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in Beatis. Et „ pro tanto dicitur quod velle malum nec est libertas, „ nec pars libertatis, quamvis sit aliquod signum libertatis." Quibus verbis apertissime docet nostram conclusionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate distinguit; unam contradictionis, in quantum potest velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta secundum se considerata, & præscindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ est etiam contrarietatis, sed quæ respicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati, in quocumque statu, subindeque esse de libertatis essentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimum vero, ait, non competere voluntati in quocumque statu, sed in eo tantum in quo natura potest deficere, qui est solus status viatoris; & ex hoc infert, velle malum, seu peccare, nec esse libertatis essentiam, nec partem libertatis, sed tantum aliquod indicium & signum illius: quia nemo peccat, nisi qui potest recte operari, & eligere, servato ordine finis, quod ad libertatis perfectionem pertinet: ut idem Doctor Angelicus declarat 1. p. q. 62. art. 8. ad 3. his verbis: „ Liberum arbitrium sic se habet „ ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet in„ tellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad „ virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusio„ nes procedere possit secundum principia data: sed quod „ in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo or„ dinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde „ quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato „ ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: „ sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod „ est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis; unde „ major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non „ possunt, quam in nobis, qui peccare possumus." Hujus nomine *defectus* non debet intelligi carentia libertatis (cum certum de fide sit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminosum esse actum liberum) sed diminutio quædam perfectionis libertatis, causata in peccatore ex aversione & recessu a Deo, & conversione seu adhæsione ad creaturam. Cum enim libertas sit perfectio simpliciter simplex, a Deo ut a primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad suum principium, & debiliretur ac minuatur per recessum ab illo, libertas nostra quanto Deo magis adhæret, tanto evadit illustrior, perfectior, & cumulatior; & e contra quanto magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tanto debilior est ac decoloratior. Unde in Beatis major est libertas in ordine ad bona creata & particularia, quam in viatoribus, & major in viatoribus quam in damnatis: immo & inter viatores, Christus, Beata Virgo, & alii Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quam alii, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideoque Augustinus libertatem tanto majorem affirmat, quanto divinæ gratiæ subjectior fuerit, & magnam docet esse libertatem, quando possumus non peccare; maximam vero, cum nec peccare quidem possumus, prorsus Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quod major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrii*: nam aperte declarant S. Doctorem non loqui de libertate a peccato, vel a miseria (ut perperam exponit Petrus a S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat disp. 2. sect. 8. in fine) sed de libertate a necessitate: hæc enim per libertatem arbitrii intelligitur. Quare falsum est, & a mente S. Thomæ penitus alienum, quod idem Auctor ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quam beatos, libertate a necessitate; tametsi beati dicantur magis liberi quam viatores, tum libertate a peccato, tum libertate a miseria: falsum (inquam) est, quia cum non solum libertas a peccato, & libertas a miseria, sed etiam libertas a necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus supra relatus, *Divinum quiddam, prafulgens in anima, tamquam gemma in auro*, si viatores sint magis liberi libertate a necessitate, quam beati & comprehensores, erunt illi superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & qua creatura intellectualis ceteras omnes antecellit: unde fures v. g. vel adulteri, Christum, Beatissimam Virginem: & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici superabunt: quod non solum videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

214 Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa ac singularis perfectio, secundum quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus; ut art. 1. ex Tertull. & aliis SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & afferere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

215 Dices cum Petro a Sancto Joseph: Beati neque quoad specificationem, neque quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem, & summum bonum, sed utroque modo necessitantur ad diligendum Deum quem clare vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actus; quia etsi non possunt velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi, libertate a necessitate.

216 Respondeo primo; quod si illud argumentum concluderet, probaret non solum viatores esse magis liberos quam beatos, sed etiam quam Deum ipsum: cum Deus tam quoad specificationem quam quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur, & viatores quoad utrumque & utroque modo sint liberi. Unde Adversario urgeo illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

217 Respondetur secundo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas: quæ vis quædam electiva dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantum de mediis ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. q. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Summe domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his qua sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Unde apparet ultimus finis non est de his quorum domini sumus.* Licet ergo Beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundum se consideratam, sed tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, ad eam diligendam necessitentur; quia tamen libere diligunt objecta creata, quæ non habent necessariam cum summo bono connexionem; immo ipsa divina essentia, ut in actu exercito est ratio diligendi creaturas, non sunt minus liberi quam viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum; nam (ut supra ex D. Thoma dicebamus) sicut cognoscere conclusiones, prætermittendo ordinem quem habent ad principia non est perfectio, sed defectus cognitionis: ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nævus ac defectus. Unde Bellarminus tomo 4. de gratia & libero arbitr. lib. 3. c. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrii; sed defectus, nihil enim aliud est, nisi posse in agendo falli & errare; itaque hoc defectu remoto, non peris, sed fortius liberiusque efficitur liberum arbitrium beatorum.*

218 Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creatæ?

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creatæ, considerate secundum suam essentiam & rationem formalem, sed solum status accidentalis imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

219 Prima pars hujus resolutionis sumitur ex Anselmo in dialog. arbitr. cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas*: & ex D. Thoma loco supra adducto ex q. 22. de verit. Et patet ex dictis: cum enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis considerate secundum suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integre, totaliter, & adæquate in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia: quod plusquam absurdum est.

220 Secunda vero mihi etiam videtur manifesta, etsi a Gibiusio, aliisque Recentioribus negetur. Ratio est primo, quia

est formaliter, sed necessario, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 3. notabili 3. exposuimus.

270 Ad tertiam probationem, absolute negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quæst. 3. art. 1. *Illa actiones proprie humanæ vocantur, quarum bonum est dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id est supponente deliberationem rationis) *procedunt*: Amor vero beatificus, ut jam, diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est proprie actio humana, sed potius finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non vero quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile esse perfectissima & splendidissima operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & a culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici*. Respondetur primo, quod omnino absolve dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim voluntatis libertatem exerceri non simat respectu objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolute eripit: cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas: immo cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus præcedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 1. immobilis adhæsio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

274 Secundo dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clare visa, non tamen propterea fit deterioris conditionis, quam esset in via, ubi libere diligebat Deum per fidem obscure cognitum: quia erepta illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longe superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium; qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra Disp. præcedenti art. 2. contra Vasq. & Lorcam ostendimus) ac minus habeat de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & imlefectibilis.

275 Addo quod amor omnino necessarius, provenit a voluntate ut natura est; liber vero procedit a voluntate ut voluntas est, ficut §. 5. notabili 3. declaravimus: At ceteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit a voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum, quis hoc neget? At procedit a voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter; teste D. Thom. quæst. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

276 Confirmatur; Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolute perfectius, quam intelligere cum discursu; ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo ceteris paribus, etiam amare sine libertate est absolute perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, a culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, sed potius a flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi, & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere vero per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem a brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite oriri potest, quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primo ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; secundo ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti benitatem ac meritum clare & distincte repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed moventur ab auctore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsa natura divina immediate procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideo etiam D. Thom. supra citatus docet productionem Spiritus Sancti esse a voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abunde satisfactum puto præcipuis Jansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis vere dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamertus lib. 1. de statu animæ c. 11. *Vide quam parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPUTATIO III.

De Circumstantiis humanorum actuum.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

COnsiderata ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thom. de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & ideo *circumstantia* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert controversia; unde in ejus expositione diu non erit immorandum. 1

ARTICULUS UNICUS.

Quid, & quot sint circumstantia humanorum actuum?

DIco primo: Circumstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thom. hic art. 1. Quod est extra essentiam actus, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thom. dicens nomen circumstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo ideoque dicitur ipsum ambire & circumstare; ita similiter circumstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actus, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actus considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circumstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circumstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem: v. g. si fit cum soluta, est fornicatio, si cum conjugata, adulterium, si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati. 2

Respondeo quod circumstantiæ, quæ in præsenti considerantur a Theologis, non sunt circumstantiæ & accidentia ipsius actus solum in esse naturæ considerati; sed etiam actus ut voluntarii, & humani, seu morales, ita quod in linea morali, & non solum in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circumstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circumstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circumstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actus moralis, quando munus & officium circumstantiæ exercent; si vero non exerceant formaliter rationem circumstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis, actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actus, ut contingit in exemplis adductis. 3

Dico secundo: Septem tantum esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas: 4

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primo ratione D. Thom. hic art. 3. Circumstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum. Sed possunt ipsum attingere tripliciter. Primo afficiendo ipsius substantiam intrinsece vel extrinsece; & tunc est circumstantia *Quomodo*, vel *Ubi*, vel *Quando*. Secundo ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa, una nempe est causa finalis, & ita est circumstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circumstantia *Quis*; tertia est causa instrumentalis, & sic sit circumstantia *Quibus auxilii*. Tertio ipsum actum attingunt ex parte effectus, & tunc est circumstantia *Quid*. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur:

catur: nam circumstantia *Quoties*; quæ ab aliquibus ponitur, non est proprie circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit, unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Trid. sess. 14. quamvis circumstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantum sunt circumstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundo conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus; conjugatus, vel solutus; voto astrictus, vel non, persona particularis, vel communis, hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quod aliquis profundens aliquem aquæ, ablnat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia*, inquit D. Thomas hic art. 3. ad 3. Circumstantia *Ubi* exprimit locum in quo fit actio: qui si fit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circumstantia *Quibus auxiliis*, significat instrumenta seu media quibus operans utitur: v. g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, si incantationibus magicis, si ope Dæmonum; illa præbent speciem malitiæ distinctæ. Circumstantia *Cur* designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad essentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intentum, ut si quis furetur propter adulterium, vel det eleemosynam propter vanam gloriam. Circumstantia *Quomodo*, explicat modum quo actus fit, nempe tarde vel velociter, intense vel remisse; & hæc circumstantia communiter non mutat speciem, sed tantum modificat actum. Ultima denique circumstantia, scilicet *Quando*, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas ut si fit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile; quantitas vero, ut si actus multum vel parum duret, si enim sit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infra, cum agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPUTATIO IV.

De Simplici Volitione.

Ad quæstionem 8. Divi Thomæ.

EXplicatis conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ sunt ratio voluntarii, ac liberi, & circumstantiæ in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*, vel *simplex veritas*, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcise secundum se; cum alii actus posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio; vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed alio modo duplicatum. Licet autem D. Thom. de simplici volitione in hac quæstione principaliter intendat differere, plura tamen admiscet de ipsa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS I.

An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LIcet omnes fere Theologi & Philosophi tamquam generale principium, ab omnibus sapientibus admissum, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adæquatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. q. 4. aliisque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aliique non esse sufficienter hucusque probatum, quod voluntas non possit odio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

1 DIco tamen: Solum bonum, ut abstrahit a vero vel apparenti, esse objectum voluntatis, seu simplicis volitionis. Probatur primo ex Arist. q. 1. Ethic. c. 1. tamquam fundamentum totius moralis scientiæ posuit illud principium: *Bonum est quod omnia appetunt*: Sed illud esset falsum, si voluntas effectu prosecutionis posset ferri in malum, sub ratione mali, & si ejus objectum esset aliquid abstrahens a bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus; Dionysius enim c. 4. de divin. nominibus, docet quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thom. hic art. 1. in argumento *sed contra*. Et Augustin. in Enchir. cap. 86. sic ait: *Beati esse volumus; & miseri non solum esse volumus, sed neque velle possumus*. Item Boetius 4. de consol. prosa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indifferenta intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Respondent Nominales, Aristotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset eorum locutio: cum enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundo conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo fere modo, proportione servata, philosophari oportet, quo de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectus est ens ut verum, non vero ens ut abstrahens a vero vel falso: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, subindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non vero ut abstrahens a bono & malo, seu a convenienti & disconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliqua, vera, vel apparente. 2

Probatur tertio conclusio ratione D. Thom. Voluntas, sumpta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis: Sed omnis appetitus tendit in bonum: Ergo & omnis volitio. Major patet. Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quam quædam appetentis inclinatio in aliquid: Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum: Ergo appetitus non est nisi boni. Hæc tamen, subdit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantum apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quæ tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi conveniens; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam: constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens. Ex qua differentia solvuntur plura argumenta adversæ sententiæ, quæ solum probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut constabit ex dicendis §. sequenti. 3

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Si bonum esset objectum adæquatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui verse- 4
fertur circa malum: Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugæ: Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiæ potest se extendere extra objectum adæquatum illius.

Respondeo: negando sequelam Majoris: nam sæpe potentia & habitus operantur per modum recessus & fugæ circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus refugit falsum, & habitus justitiæ actum injustitiæ, &c. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 1. *Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiendo illud.* Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideo quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectus, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quæ sunt non entia: ex eo quod illæ cognoscantur sub ratione entis ex parte modi cognoscendi, & ad illud per se ordinentur, & sicut Deus est objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ versetur circa creaturas, quia illæ non considerantur aut attinguntur a Theologia, nisi in ordine ad Deum: ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideo

est formaliter, sed necessario, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 3. notabili 3. exposuimus.

270 Ad tertiam probationem, absolute negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quæst. 3. art. 1. *Illa actiones proprie humanæ vocantur, quarum bonum est dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id est supponente deliberationem rationis) *procedunt*: Amor vero beatificus, ut jam, diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est proprie actio humana, sed potius finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non vero quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile esse perfectissima & splendidissima operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & a culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici*. Respondetur primo, quod omnino absolve dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim voluntatis libertatem exerceri non simat respectu objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolute eripit: cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas: immo cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus præcedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 1. immobilis adhæsio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

274 Secundo dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clare visa, non tamen propterea fit deterioris conditionis, quam esset in via, ubi libere diligebat Deum per fidem obscure cognitum: quia erepta illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longe superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium; qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra Disp. præcedenti art. 2. contra Vasq. & Lorcam ostendimus) ac minus habeat de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & imlefectibilis.

275 Addo quod amor omnino necessarius, provenit a voluntate ut natura est; liber vero procedit a voluntate ut voluntas est, ficut §. 5. notabili 3. declaravimus: At ceteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit a voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum, quis hoc neget? At procedit a voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter; teste D. Thom. quæst. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

276 Confirmatur; Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolute perfectius, quam intelligere cum discursu; ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo ceteris paribus, etiam amare sine libertate est absolute perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, a culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, sed potius a flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi, & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere vero per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem a brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite oriri potest, quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primo ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; secundo ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti benitatem ac meritum clare & distincte repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed moventur ab auctore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsa natura divina immediate procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideo etiam D. Thom. supra citatus docet productionem Spiritus Sancti esse a voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abunde satisfactum puto præcipuis Jansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis vere dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamertus lib. 1. de statu animæ c. 11. *Vide quam parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPUTATIO III.

De Circumstantiis humanorum actuum.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

COnsiderata ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thom. de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & ideo *circumstantia* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert controversia; unde in ejus expositione diu non erit immorandum. 1

ARTICULUS UNICUS.

Quid, & quot sint circumstantia humanorum actuum?

DIco primo: Circumstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thom. hic art. 1. Quod est extra essentiam actus, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thom. dicens nomen circumstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo ideoque dicitur ipsum ambire & circumstare; ita similiter circumstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actus, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actus considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circumstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circumstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem: v. g. si fit cum soluta, est fornicatio, si cum conjugata, adulterium, si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati. 2

Respondeo quod circumstantiæ, quæ in præsenti considerantur a Theologis, non sunt circumstantiæ & accidentia ipsius actus solum in esse naturæ considerati; sed etiam actus ut voluntarii, & humani, seu morales, ita quod in linea morali, & non solum in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circumstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circumstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circumstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actus moralis, quando munus & officium circumstantiæ exercent; si vero non exerceant formaliter rationem circumstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis, actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actus, ut contingit in exemplis adductis. 3

Dico secundo: Septem tantum esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas: 4

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primo ratione D. Thom. hic art. 3. Circumstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum. Sed possunt ipsum attingere tripliciter. Primo afficiendo ipsius substantiam intrinsece vel extrinsece; & tunc est circumstantia *Quomodo*, vel *Ubi*, vel *Quando*. Secundo ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa, una nempe est causa finalis, & ita est circumstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circumstantia *Quis*; tertia est causa instrumentalis, & sic sit circumstantia *Quibus auxilii*. Tertio ipsum actum attingunt ex parte effectus, & tunc est circumstantia *Quid*. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur:

catur: nam circumstantia *Quoties*; quæ ab aliquibus ponitur, non est proprie circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit, unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Trid. sess. 14. quamvis circumstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantum sunt circumstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundo conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus; conjugatus, vel solutus; voto astrictus, vel non, persona particularis, vel communis, hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quod aliquis profundens aliquem aquæ, ablnat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia*, inquit D. Thomas hic art. 3. ad 3. Circumstantia *Ubi* exprimit locum in quo fit actio: qui si fit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circumstantia *Quibus auxiliis*, significat instrumenta seu media quibus operans utitur: v. g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, si incantationibus magicis, si ope Dæmonum; illa præbent speciem malitiæ distinctæ. Circumstantia *Cur* designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad essentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intentum, ut si quis furetur propter adulterium, vel det eleemosynam propter vanam gloriam. Circumstantia *Quomodo*, explicat modum quo actus fit, nempe tarde vel velociter, intense vel remisse; & hæc circumstantia communiter non mutat speciem, sed tantum modificat actum. Ultima denique circumstantia, scilicet *Quando*, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas ut si fit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile; quantitas vero, ut si actus multum vel parum duret, si enim sit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infra, cum agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPUTATIO IV.

De Simplici Volitione.

Ad quæstionem 8. Divi Thomæ.

EXplicatis conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ sunt ratio voluntarii, ac liberi, & circumstantiæ in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*, vel *simplex veritas*, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcise secundum se; cum alii actus posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio; vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed alio modo duplicatum. Licet autem D. Thom. de simplici volitione in hac quæstione principaliter intendat differere, plura tamen admiscet de ipsa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS I.

An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LIcet omnes fere Theologi & Philosophi tamquam generale principium, ab omnibus sapientibus admissum, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adæquatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. q. 4. aliisque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aliique non esse sufficienter hucusque probatum, quod voluntas non possit odio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

1 DIco tamen: Solum bonum, ut abstrahit a vero vel apparenti, esse objectum voluntatis, seu simplicis volitionis. Probatur primo ex Arist. q. 1. Ethic. c. 1. tamquam fundamentum totius moralis scientiæ posuit illud principium: *Bonum est quod omnia appetunt*: Sed illud esset falsum, si voluntas effectu prosecutionis posset ferri in malum, sub ratione mali, & si ejus objectum esset aliquid abstrahens a bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus; Dionysius enim c. 4. de divin. nominibus, docet quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thom. hic art. 1. in argumento *sed contra*. Et Augustin. in Enchir. cap. 86. sic ait: *Beati esse volumus; & miseri non solum esse volumus, sed neque velle possumus*. Item Boetius 4. de consol. prosa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indifferenta intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Respondent Nominales, Aristotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset eorum locutio: cum enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundo conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo fere modo, proportione servata, philosophari oportet, quo de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectus est ens ut verum, non vero ens ut abstrahens a vero vel falso: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, subindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non vero ut abstrahens a bono & malo, seu a convenienti & disconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliqua, vera, vel apparente. 2

Probatur tertio conclusio ratione D. Thom. Voluntas, sumpta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis: Sed omnis appetitus tendit in bonum: Ergo & omnis volitio. Major patet. Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quam quædam appetentis inclinatio in aliquid: Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum: Ergo appetitus non est nisi boni. Hæc tamen, subdit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantum apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quæ tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi conveniens; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam: constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens. Ex qua differentia solvuntur plura argumenta adversæ sententiæ, quæ solum probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut constabit ex dicendis §. sequenti. 3

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Si bonum esset objectum adæquatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui verse- 4
fertur circa malum: Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugæ: Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiæ potest se extendere extra objectum adæquatum illius.

Respondeo: negando sequelam Majoris: nam sæpe potentia & habitus operantur per modum recessus & fugæ circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus refugit falsum, & habitus justitiæ actum injustitiæ, &c. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 1. *Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiendo illud.* Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideo quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectus, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quæ sunt non entia: ex eo quod illæ cognoscantur sub ratione entis ex parte modi cognoscendi, & ad illud per se ordinentur, & sicut Deus est objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ versetur circa creaturas, quia illæ non considerantur aut attinguntur a Theologia, nisi in ordine ad Deum: ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideo

est formaliter, sed necessario, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 3. notabili 3. exposuimus.

270 Ad tertiam probationem, absolute negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas supra quæst. 3. art. 1. *Illa actiones proprie humanæ vocantur, quarum bonum est dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id est supponente deliberationem rationis) *procedunt*: Amor vero beatificus, ut jam, diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est proprie actio humana, sed potius finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non vero quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundum modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile esse perfectissima & splendidissima operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & a culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici*. Respondetur primo, quod omnino absolve dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis: licet enim voluntatis libertatem exerceri non simat respectu objecti primarii, quod est divina bonitas secundum se, non tamen libertatem absolute eripit: cum permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas: immo cum actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus præcedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thom. 1. p. q. 82. art. 1. immobilis adhæsio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exercent.

274 Secundo dico, quod licet per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clare visa, non tamen propterea fit deterioris conditionis, quam esset in via, ubi libere diligebat Deum per fidem obscure cognitum: quia erepta illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longe superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium; qui perfectior est amore libero, cum sit magis voluntarius (ut supra Disp. præcedenti art. 2. contra Vasq. & Lorcam ostendimus) ac minus habeat de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & imlefectibilis.

275 Addo quod amor omnino necessarius, provenit a voluntate ut natura est; liber vero procedit a voluntate ut voluntas est, ficut §. 5. notabili 3. declaravimus: At ceteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quam ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit a voluntate divina secundum conceptum ejus perfectissimum, quis hoc neget? At procedit a voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter; teste D. Thom. quæst. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

276 Confirmatur; Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolute perfectius, quam intelligere cum discursu; ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo ceteris paribus, etiam amare sine libertate est absolute perfectius, quam amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, a culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, sed potius a flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi, & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere vero per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem a brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut supra dicebamus) ex duplici capite oriri potest, quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primo ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; secundo ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti benitatem ac meritum clare & distincte repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed moventur ab auctore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsa natura divina immediate procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideo etiam D. Thom. supra citatus docet productionem Spiritus Sancti esse a voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abunde satisfactum puto præcipuis Jansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis vere dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamertus lib. 1. de statu animæ c. 11. *Vide quam parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPUTATIO III.

De Circumstantiis humanorum actuum.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

COnsiderata ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thom. de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circumstant, & ideo *circumstantia* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert controversia; unde in ejus expositione diu non erit immorandum. 1

ARTICULUS UNICUS.

Quid, & quot sint circumstantia humanorum actuum?

DIco primo: Circumstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thom. hic art. 1. Quod est extra essentiam actus, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circumstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thom. dicens nomen circumstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo ideoque dicitur ipsum ambire & circumstare; ita similiter circumstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actus, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actus considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circumstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circumstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circumstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circumstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem: v. g. si fit cum soluta, est fornicatio, si cum conjugata, adulterium, si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circumstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati. 2

Respondeo quod circumstantiæ, quæ in præsenti considerantur a Theologis, non sunt circumstantiæ & accidentia ipsius actus solum in esse naturæ considerati; sed etiam actus ut voluntarii, & humani, seu morales, ita quod in linea morali, & non solum in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circumstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circumstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circumstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actus moralis, quando munus & officium circumstantiæ exercent; si vero non exerceant formaliter rationem circumstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis, actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actus, ut contingit in exemplis adductis. 3

Dico secundo: Septem tantum esse circumstantias humanorum actuum, hoc versu contentas: 4

Quis, Quid, Ubi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Probatur primo ratione D. Thom. hic art. 3. Circumstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum. Sed possunt ipsum attingere tripliciter. Primo afficiendo ipsius substantiam intrinsece vel extrinsece; & tunc est circumstantia *Quomodo*, vel *Ubi*, vel *Quando*. Secundo ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa, una nempe est causa finalis, & ita est circumstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circumstantia *Quis*; tertia est causa instrumentalis, & sic sit circumstantia *Quibus auxilii*. Tertio ipsum actum attingunt ex parte effectus, & tunc est circumstantia *Quid*. Porro nulla alia circumstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur:

catur: nam circumstantia *Quoties*; quæ ab aliquibus ponitur, non est proprie circumstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit, unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Trid. sess. 14. quamvis circumstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantum sunt circumstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundo conclusio, explicando singulas circumstantias in particulari. Circumstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit secularis, vel clericus; conjugatus, vel solutus; voto astrictus, vel non, persona particularis, vel communis, hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circumstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quod aliquis profundens aliquem aquæ, ablnat ipsum, non est circumstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circumstantia*, inquit D. Thomas hic art. 3. ad 3. Circumstantia *Ubi* exprimit locum in quo fit actio: qui si fit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circumstantia *Quibus auxiliis*, significat instrumenta seu media quibus operans utitur: v. g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, si incantationibus magicis, si ope Dæmonum; illa præbent speciem malitiæ distinctæ. Circumstantia *Cur* designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hic enim pertinet ad essentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intentum, ut si quis furetur propter adulterium, vel det eleemosynam propter vanam gloriam. Circumstantia *Quomodo*, explicat modum quo actus fit, nempe tarde vel velociter, intense vel remisse; & hæc circumstantia communiter non mutat speciem, sed tantum modificat actum. Ultima denique circumstantia, scilicet *Quando*, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas ut si fit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile; quantitas vero, ut si actus multum vel parum duret, si enim sit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infra, cum agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPUTATIO IV.

De Simplici Volitione.

Ad quæstionem 8. Divi Thomæ.

EXplicatis conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ sunt ratio voluntarii, ac liberi, & circumstantiæ in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*, vel *simplex veritas*, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcise secundum se; cum alii actus posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio; vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed alio modo duplicatum. Licet autem D. Thom. de simplici volitione in hac quæstione principaliter intendat differere, plura tamen admiscet de ipsa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICULUS I.

An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LIcet omnes fere Theologi & Philosophi tamquam generale principium, ab omnibus sapientibus admissum, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adæquatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. q. 4. aliisque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aliique non esse sufficienter hucusque probatum, quod voluntas non possit odio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

1 DIco tamen: Solum bonum, ut abstrahit a vero vel apparenti, esse objectum voluntatis, seu simplicis volitionis. Probatur primo ex Arist. q. 1. Ethic. c. 1. tamquam fundamentum totius moralis scientiæ posuit illud principium: *Bonum est quod omnia appetunt*: Sed illud esset falsum, si voluntas effectu prosecutionis posset ferri in malum, sub ratione mali, & si ejus objectum esset aliquid abstrahens a bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus; Dionysius enim c. 4. de divin. nominibus, docet quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thom. hic art. 1. in argumento *sed contra*. Et Augustin. in Enchir. cap. 86. sic ait: *Beati esse volumus; & miseri non solum esse volumus, sed neque velle possumus*. Item Boetius 4. de consol. prosa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indifferenta intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Respondent Nominales, Aristotelem, & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset eorum locutio: cum enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundo conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo fere modo, proportione servata, philosophari oportet, quo de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectus est ens ut verum, non vero ens ut abstrahens a vero vel falso: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, subindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non vero ut abstrahens a bono & malo, seu a convenienti & disconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliqua, vera, vel apparente. 2

Probatur tertio conclusio ratione D. Thom. Voluntas, sumpta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis: Sed omnis appetitus tendit in bonum: Ergo & omnis volitio. Major patet. Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quam quædam appetentis inclinatio in aliquid: Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum: Ergo appetitus non est nisi boni. Hæc tamen, subdit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac vere conveniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantum apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quæ tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi conveniens; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam: constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens. Ex qua differentia solvuntur plura argumenta adversæ sententiæ, quæ solum probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut constabit ex dicendis §. sequenti. 3

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Si bonum esset objectum adæquatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui verse- 4
fertur circa malum: Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugæ: Ergo &c. Sequela probatur: quia nullus actus potentiæ potest se extendere extra objectum adæquatum illius.

Respondeo: negando sequelam Majoris: nam sæpe potentia & habitus operantur per modum recessus & fugæ circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus refugit falsum, & habitus justitiæ actum injustitiæ, &c. Unde D. Thomas hic art. 1. ad 1. *Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum vero fugiendo illud.* Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit: v. g. ideo quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectus, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quæ sunt non entia: ex eo quod illæ cognoscantur sub ratione entis ex parte modi cognoscendi, & ad illud per se ordinentur, & sicut Deus est objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ versetur circa creaturas, quia illæ non considerantur aut attinguntur a Theologia, nisi in ordine ad Deum: ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideo

semper stat objectum formale adæquatum voluntatis esse bonum.

6 Objicies secundo: In odio inimicitiæ, quo volumus malum inimico, volumus malum sub ratione mali formaliter: Ergo voluntas potest ferri in malum sub ratione mali. Consequentia patet, Antecedens probatur, tum ex D. Thom. quæst. 12. de malo art. 4. ubi ait: *Odium quæritur malum proximi sub ratione mali, & invidia contristatur bono proximi sub ratione boni.* Tum etiam hac ratione. Odium inimicitiæ opponitur directe amori amicitiæ: Sed amor amicitiæ vult bonum amico, quatenus est bonum illi: Ergo odium inimicitiæ vult malum inimico, formaliter qua malum illius est.

7 Respondeo, odium inimicitiæ respicere malum sub ratione mali proximi, sed non absolute sub ratione mali; quia malum & destructio inimici apparentium boni habet respectu odientis, & sub illa apparentia & repræsentatione appetitur; sicut e contra bonum alterius ut crescens, invidenti apparet malum. Unde D. Thomas non dicit quod odium quærat malum absolute sub ratione mali, sed malum proximi: in quo directe opponitur amori amicitiæ, quæ vult bonum amico, quatenus illi bonum est.

8 Objicies tertio: In hoc differt peccatum ex malitia a peccato ex ignorantia, vel passione, quod ille qui peccat ex malitia, vult malum sub ratione mali; ille autem qui peccat ex ignorantia, vult malum credens esse bonum: qui vero ex passione, vult malum ex ipso impetu boni sensibilis attrahentis: Sed voluntas aliquando peccat ex malitia, ut quando odit Deum: Ergo interdum vult malum sub ratione mali.

Confirmatur ex D. Thom. infra quæst. 19. art. 7. ad 2. ubi ait: *Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali.*

9 Ad objectionem respondeo negando Majorem: non enim ideo aliquis dicitur peccare ex malitia, quia vult malum sub ratione mali, sed quia peccat cum perfecta cognitione malitiæ & deformitatis, quod non contingit in illis qui peccant ex ignorantia, vel ex passione, quia ignorantia & passione intellectus impeditur ne malitiam actus perfecte cognoscat. Ille ergo qui peccat ex malitia, apprehendit quidem malitiam & deformitatem actus, & ex hoc dicitur peccare ex malitia, illud tamen quod movet ejus voluntatem, est bonum delectabile, vel utile, quod apprehendit in actione peccaminosa.

Ad confirmationem dicatur D. Thom. l. c. solam velle, quod ille qui dat eleemosynam propter inanem gloriam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali moralis, nempe inanis gloriæ; non tamen sub ratione mali ut sic, quia tunc intendit bonorem, quem bonum quoddam naturale reputat.

10 Objicies quarto: Potest aliquis appetere non esse, ut patet in damnatis, & in illis qui ex desperatione se occidunt: Sed non esse non potest appeti sub aliqua ratione boni: cum omnis bonitas fundetur in entitate & existentia rei: Ergo potest aliquis appetere malum sub ratione mali.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam ut ex Aristotele docet D. Thom. hic art. 1. ad 3. *Carere malo, habet rationem boni*; unde cum non esse possit apprehendi, & de facto apprehendatur a damnatis & miseris, ut medium conducens ad carentiam mali, seu ad liberationem a miseria & pœna, apprehenditur & appetitur sub aliqua ratione boni, non absoluta, sed respectiva.

Addo quod, cum beatitudo includat unum positivum, scilicet esse cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere cumi miseria, potest appeti duobus modis, primo per modum prosequutionis boni, & hoc contingit, quando aliquis appetit possidere aut obtinere positive aliquod bonum: secundo per modum remotionis mali, sicut quando aliquis desiderat carere aliqua miseria; & hoc secundo modo ipsi damnati & miseri, dum appetunt non esse, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miseria.

11 Objicies ultimo: Voluntas est libera liberitate contrarietatis circa bonum & malum, juxta illud Eccli. 15. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi*: Ergo potest indifferenter velle bonum & malum.

Respondeo, quod licet voluntas sit libera libertate contrarietatis, in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, subindeque possit indifferenter illud velle aut nolle, non tamen circa bonum & malum ut sic: sed est determinata ab auctore naturæ ad amandum bonum ut sic, & ad odiendum malum ut sic; unde ad libertatem voluntatis non requiritur quod per actum prosequutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit quod possit velle malum sub ratione boni: juxta illud Augustini in Enchir. c. 105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, ne esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*

ARTICULUS II.

An bonitas finis sit non solum objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum?

PArtem affirmativam tenent aliqui ex nostris Thomistis, existimantes in mediis nullam inveniri bonitatem intrinsecam, sed illa extrinsece tantum denominari bona a bonitate finis, sicut medicina dicitur extrinsece sana a sanitate animalis, cujus est effectiva: unde volunt bonum respectu finis & medii esse analogum analogia tantum attributionis seu proportionis.

§. I.

Sententia negans, ut probabilior eligitur.

Dico tamen: Media gaudere bonitate intrinseca, diminuta, ac dependente a bonitate finis; & per consequens finem esse quidem objectum primarium & principale voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita videtur docere Divus Thom. hic art. 2. ut patebit ponderanti ejus verba; Nam in primis loquens de objecto adæquato voluntatis, ut potentia volitiva est, dicit: *Quod voluntas se extendit ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem; ad ea enim se extendit unaquæque potentia, in quibus invenire potest ratio sui objecti: sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem: ratio autem boni, quod est objectum voluntatis invenitur non solum in fine sed in his quæ sunt ad finem.* Deinde in calce corporis articuli, docet quod sicut intellectus respicit conclusiones, ut in eis relucent principia; ita voluntas fertur in media, prout in eis relucet ordo ad finem: sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Et in solut. ad 2. ait quod medium se habet respectu finis, sicut color respectu lucis: Sed constat conclusiones in se habere veritatem & cognoscibilitatem intrinsecam, dependentem tamen a veritate principiorum, eique subordinatam; & similiter colorem esse actu visibilem, licet dependenter a luce in exercitio movendi visum: Ergo ex D. Thoma media gaudent bonitate intrinseca, diminuta tamen, ac dependente a bonitate finis, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minus principale voluntatis: sicut intellectus non solum habet pro objecto principia, sed etiam conclusiones; vel sicut visus non solum habet pro objecto lucem, sed etiam colorem. 12

Favet etiam Aristot. lib. 1. magnorum Moralium c. 5. ubi sic habet: *Bonorum quædam sunt fines, alia vero non:* Sed quæ non sunt fines, haud dubie media sunt: Ergo ex Arist. non solum finis, sed etiam media, sunt vere & intrinsece bona.

Ratio etiam id suadet: Media enim ratione propriæ naturæ habent ordinem, proportionem, & coaptationem in finem, nam medicina habent vim naturalem & proportionem ad temperandum humores, & restituendam sanitatem: Ergo gaudent bonitate intrinseca, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minus principale voluntatis, Consequentia probatur, tum exemplo materiæ primæ, quæ ratione ordinis ad formam, & capacitatis ejus, dicitur bona, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex D. Thom. 1. p. q. 5. art. 1. ad 3. ubi ait: *Materia prima participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum.* Tum etiam quia bonum idem est quod appetibile, seu conveniens appetitui: Sed media ratione proportionis coaptationis in finem, movent formaliter appetitum, & terminant ejus actum, qui est electio: quare quanto major proportio & efficacia est in mediis ad obtinendum finem, tanto magis appetuntur & eliguntur: Ergo ratione illius ordinis, proportionis, & coaptationis in finem, gaudent bonitate intrinseca in ordine ad illum. Unde D. Thom. 2. 2. q. 33. art. 6. ad 3. *Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.* 13

Addo quod, sicut virtus existens in lapide, per quam tendit in centrum, est quædam participatio virtutis conservativæ lapidis existentis in eodem centro; ideoque cum lapis movetur deorsum, eo velocius movetur, quo magis ad centrum appropinquat; quia per approximationem ad suum caussam, virtus prædicta quodammodo confortatur & roboratur ad caussandum præfectum motum, ut docet Aristoteles 1. de calo textu 38. & ibi D. Thom. lect. 17. Ita utilitas, per quam media ducunt in finem, est quædam participatio convenientiæ & bonitatis ipsius finis; unde illud medium utilius est ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodque magis participat de ipso fine: Ergo si media ab intrinseco habeant utilitatem, ordinem, proportionem, & coaptationem ad finem, gaudent etiam bonitate intrinseca, non absoluta, sed respectiva, ac dependente a bonitate ipsius finis. Quare S. Doctor in 2. dist. 21. q. 1. art. 3. loquens de bonitate mediorum, & distinguens illam a bonitate finis, sic ait: *Aliquid eorum est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur* 14

appetitur si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem, bonitatem quandam sortitur, qua utilitas nominatur.

15 Potest etiam suaderi seu confirmari conclusio alia ratione desumpta ex eodem Angelico Doctore 1. p. q. 5. art. 6. In tantum aliquid est bonum, in quantum est appetibile, & terminus motus appetitus: Sed media ut talia terminant secundum quid, sive aliquo modo motum appetitus, finis vero simpliciter & ultimo eum terminat: Ergo media gaudent bonitate intrinseca, diminuta, & secundum quid; finis vero simpliciter, & absolute bonus est: Major patet. Minorem vero declarat D. Thomas exemplo motus corporalis: *Terminantur autem (inquit) motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum: secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum quod terminat motum, & dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat . . . Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile, terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur.*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

16 OBjiciunt in primis Adversarii plura Aristot. & Div. Thom. testimonia, in quibus rationem & nomen boni soli fini attribuunt, bonumque cum fine converti sepe asserunt.

Verum facile respondetur: eos loqui de bono simpliciter & absolute; illud enim cum fine coincidit, & cum illo convertitur, non autem de bono ut sic, & prout abstrahit a bono simpliciter & secundum quid; & primario & secundario, absoluto & respectivo: sic enim ratio boni non solum fini, sed etiam mediis intrinsece convenit, ac de illis prædicatur.

Instant Adversarii, & adducunt aliqua Divi Thomæ loca, in quibus ait media non appeti propter aliquam bonitatem in eis existentem.

17 Sed hæc etiam facile solvuntur, dicendo S. Doctorem his locis non negare mediis omnem bonitatem intrinsecam, sed solum primariam & absolutam, quæ est propria finis. Unde quando ait 1. p. q. 5. art. 9. ad 2. *Utilia non habent in se unde desiderentur*, sensus est, non habere unde desiderentur propter se, & sistendo in se, quamvis habeant intrinsecam bonitatem & appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba subsequentia, *sed desiderantur ut sunt ducentia in alterum . . .* Similiter cum q. 21. de verit. art. 1. dicit quod *tota ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, est finis*, loquitur de appetibilitate, quæ constituit rationem omnino formalem & motivam appetitus, cujusmodi est sola bonitas finis: non excludit tamen aliam intrinsecam appetibilitatem, per quam media secundario & dependenter a fine terminent suo modo appetitum, ut patet ex locis supra relatis.

18 Urgebis: D. Thomas supra q. 1. art. 1. probat omnes actiones humanas esse propter finem, ex eo quod finis sit objectum voluntatis: At si finis non esset objectum illius adæquatum, sed primarium solum & principale, hic discursus non valeret; cum omnes actus alicujus potentiæ, non tendant in ejus objectum primarium & principale, sed aliqui versentur circa objectum dumtaxat secundarium & minus principale; Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, finis est objectum totale & adæquatum voluntatis; subindeque ille solus est intrinsece & formaliter bonus, media vero denominative solum & extrinsece.

19 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: ut enim discursus D. Thomæ sit legitimus, sufficit quod ratio formalis *sub qua*, seu objectum formale *quo* adæquatum voluntatis, sit finis, licet media pertineant ad objectum secundarium illius, subindeque gaudeant bonitate intrinseca: nam ex hoc recte infertur omnes actus humanos dependere a fine, sicut a motivo & ratione *sub qua*. Sicut licet colores pertineant ad objectum formale terminativum visus, quia tamen lux est ratio formalis *sub qua* adæquata illius, & colores non habent vim immutandi visum, nisi dependenter a luce, bene colligitur omnia quæ videntur, videri mediante luce. Quo exemplo utitur S. Doctor hic art. 2. ad 2. ubi docet media se habere respectu finis, sicut colores respectu lucis: colores autem habent visibilitatem intrinsecam, dependentem tamen a luce, ut ab objecto motivo & ratione sub qua: Ergo pariter media, ratione proportionis & coaptationis quam habent cum fine, gaudent bonitate intrinseca, licet imperfecta ac diminuta, & a bonitate finis, ut a causa motiva dependente, eique subordinata.

20 Objicies secundo: Tota ratio medii consistit in tendentia & relatione ad finem: At relativa, ut talia, nullam dicunt bonitatem aut perfectionem, ut in tractatu de Trinitate Disp. 3. art. 5. ostendimus: Ergo media ut talia, nullam habent in se bonitatem.

Respondeo, media ut sic, esse relativa transcendentalia, non prædicamentalia; licet enim fundent relationem prædicamentalem, non tamen propria eorum ratio in illa consistit, sed in eo quod ipsam fundat: quamvis autem relatio prædicamentalis secundum rationem *ad* non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen transcendentalis potest ipsam importare. Et ratio discriminis sumitur ex utriusque relationis natura: nam prædicamentalis est purus respectus ad aliud tamquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia neque ad subjectum, neque ad ipsum terminum, neque ad appetitum importatur; & ita ex nullo capite perfectionem vel bonitatem explicat: transcendentalis vero, quamvis relatio nuncupetur, revera est forma absoluta, & licet ordinetur ad aliquid extrinsecum, aut ab illo dependeat, non tamen est purus respectus, sed dicit vel influxum in terminum, vel proportionem & commensurationem cum eo, vel participationem ab ipso, vel alias similes rationes, quæ convenientiam & appetibilitatem importare possunt. 21

Objicies tertio: Movere & allicere voluntatem, est propria causalitas finis, ut docent Philosophi 2. Physicorum: Ergo nequit convenire mediis, nec subinde bonitas intrinseca.

Respondeo causalitatem finis, secundum quod a mediis distinguitur, non esse utcumque movere & allicere voluntatem, sed movere illam primario, & propter se: media autem quamvis habeant vim intrinsecam movendi, non tamen primario & propter se, sed secundario & propter finem, ac dependenter & participative ab illo.

§. III.

Corollaria ex dictis.

EX dictis colligitur primo, bonum analogice convenire fini & mediis, non solum analogia attributionis, sed etiam analogia proportionalitatis: quia in mediis invenitur intrinsece ratio boni, quæ ad movendum & excitandum appetitum proportionaliter se habent sicut bonitas finis, cum discrimine tamen in solutione precedentis argumenti adducto. 22

Colligitur secundo, hoc esse discrimen inter voluntatem sumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui *simplex volitio* appellatur, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut sic, abstrahens a bono finis & medii, in secunda vero respicit solum finem ut objectum adæquatum. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi sic ait: *Si loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem & ad ea quæ sunt ad finem . . . si autem loquamur de voluntate, secundum quod nominat proprie actum, sic proprie loquendo est finis tantum*: scilicet quia voluntas, ut nominat actum, & simplicem volitionem significat, fertur in id tantum, quod est objectum per se potentiæ; atque adeo quia objectum per se voluntatis, est finis tantum (nam ea quæ sunt ad finem non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed tantum ex ordine ad finem; cum solum bonitate, diminuta & respectiva gaudeant, ut supra ostensum est) simplex volitio respicit solum finem, non vero media; sicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intellectus* seu *intelligentia*, non respicit conclusiones, sed prima principia. Unde Philosophus 3. Ethic. cap. 2. ait: *Voluntas est finis: electio autem, eorum quæ sunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas hic in solut. ad 1. dicit, quod *ibi Philosophus loquitur de voluntate secundum quod proprie nominat simplicem actum voluntatis, non secundum quod nominat potentiam.* 23

Colligitur tertio, omnem actum voluntatis necessario versari circa finem, vel circa media, atque adeo non posse dari actum neutrum, qui neque ad finem, neque ad media terminetur, sed ad aliquid ab eis abstractum, vel distinctum. Ita communiter Theologi contra Scotum in 2. dist. 1. q. 3. ubi ponit differentiam inter actum intellectus & voluntatis, quod in intellectu non potest esse aliquis assensus, qui non sit vel circa principia, vel circa conclusiones, quia nulla est evidentia ex parte objecti media inter has duas: in voluntate autem dicit quod est aliquis actus medius, quia potest ostendi voluntati aliquod objectum, quod neque sit propter se bonum, neque propter aliud; unde hunc actum *neutrum* appellat, & dicit esse medium inter fruitionem & usum; nomine *fruitionis* comprehendendo omnem actum qui versatur circa bonum propter se, & nomine *usus* omnem actum qui versatur circa bonum propter aliud, ut expressis terminis declarat ibidem §. *quantum ad primum*. Unde leviter & inconsiderate dixit Vasquez hic disp. 32. cap. 1. Scotum illum actum medium seu neutrum non admisisse, sed in hoc ei imponi a Cajetano & Thomistis: qui enim attente Scotum legerit, plane cognoscet nihil ei imponi a Thomistis, sed ipsum revera hunc actum neutrum seu medium posuisse. Sed quidquid sit de hujusmodi opinionis patronis,

Proba-

25 Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis est bonum, ut art. præced. ostendimus; Sed bonum non est nisi triplex, scilicet honestum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & sunt appetibilia propter se, posterius vero habet rationem medii & appetibilis propter aliud: Ergo non potest dari aliquis actus voluntatis, qui non sit de fine vel de medio.

26 Hinc sumitur alia ratio quasi a priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæstionis. Inter opposita contradictorie non datur medium: Sed appetibile propter se, & appetibile propter aliud, sunt contradictorie opposita: Ergo inter illa non datur medium.

27 Hanc rationem impugnat Vasquez ubi supra: quia (inquit) oppositio contradictoria non reperitur inter extrema positiva, sed inter positivum & negativum: bonum autem appetibile gratia sui, & bonum appetibile gratia alterius, sunt extrema positiva.

28 Verum ille Auctor vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licet oppositio contradictoria non reperiatur formaliter nisi inter positivum & negativum, hoc tamen non impedit quominus in duobus extremis positivis virtualiter contradictio implicetur, quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud ex sua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu sursum & deorsum; nam motus deorsum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus sursum ex sua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratia sui, & bonum appetibile gratia alterius, sint positiva, hoc non impedit quominus implicite & virtualiter includant contradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud in quantum hujusmodi fundat negationem. Et hoc est quod intelligit Cajetanus, dum dicit amabile propter se, & amabile propter aliud, esse opposita contradictorie.

Addo quod finis & medium opponuntur relative, finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter opposita relative non datur medium, ut inductive patet: Ergo neque inter finem & media.

29 Dices cum Scoto: Intellectus potest proponere voluntati bonum absolute, abstrahendo a fine & a mediis, seu a bono propter se, & bono propter aliud; bonum enim potest concipi ab intellectu in universali & abstracte, & ita proponi voluntati: Ergo voluntas potest circa bonum habere actum medium, seu neutrum, qui non sit finis, nec mediorum. Confequentia patet: quia si objectum abstrahit ab utroque, etiam actus abstrahet, quandoquidem actus sequitur objectum.

30 Confirmatur: In voluntate datur actus simplicis volitionis, qui nec est circa media, ut patet, cum nondum supponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cum nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate potest dari, & de facto datur actus neuter, qui nec est circa finem, nec circa media.

31 Ad objectionem respondeo primo, negando Majorem: Intellectus enim non potest ostendere voluntati bonum abstractum, quod non sit appetibile propter se, aut propter aliud; quia bonum est analogum, ac proinde non potest ita abstrahi ab illis duabus rationibus, quod illas saltem implicite non includat.

32 Respondeo secundo; dato quod ratio boni possit abstrahi ab illis duabus rationibus, & sic ostendi voluntati, non posse tamen voluntatem ab ea moveri: utpote cum hujusce rationis ostensio in illo casu foret mere speculativa. Probatur hoc primo: quia bonum non movet voluntatem, nisi ut existens, aut dicens ordinem ad existentiam: sumptum autem præcise in communi, secundum rationem universalem, non involventem particulares, nec est existens, nec possibile existere: Ergo nec potest voluntatem movere.

Secundo probatur: Bonum non movet practice, nisi in quantum exercet ratione convenientiæ ad appetentem: Sed non potest exerceri iste ordo, nisi bonum sit conveniens, vel ratione sui, vel ratione alterius, consequenter vel propter se, vel propter aliud: Ergo bonum abstrahens ab utroque, nequit practice movere.

Explicatur magis: Sicut licet actus humanus secundum se abstrahat a circumstantiis: & ita secundum se, & ex ratione & quidditate sui objecti possit esse indifferens; in individuo tamen non potest abstrahere a circumstantiis, & sic debet terminate esse bonus vel malus, ut docet S. Thom. infra q. 18. art. 9. Ita licet bonum secundum se, & in abstracto, non dicat quod sit bonum propter se, vel propter aliud, sed tantum quod sit perfectum & appetibile: in exercitio tamen non potest movere & practice proponi ab intellectu, nisi proponatur vel ut diligendum gratia sui, quod est ipsum proponi ut finem in actu exercito, vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod est ipsum proponi ut medium in actu exercito. Unde

33 Ad confirmationem dicatur, actum simplicis volitionis esse circa finem, non respective seu comparative sumptum, sed absolute & secundum se consideratum, seu ut gratia sui amabilem: finis enim duo habet, nempe quod sit appetibilis gratia sui, & quod sit ratio appetendi alia quæ in ipsum ordinantur: sub prima ratione, terminat actum simplicis volitionis; sub altera vero attingitur ab actu intentionis, non a simplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario sequenti.

Colliges ultimo: sex esse tantum actus humanos a voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, consensum, electionem & usum: de quibus agit D. Thom. ab hac quæstione usque ad 16. 34

Probatur: Omnis actus humanus a voluntate elicitus, vel est circa finem, vel circa media: At circa finem sufficienter constituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio: & circa media sufficiunt alii tres: scilicet consensus, electio, & usus: Ergo non sunt plures quam sex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem absolute, & sic constituitur simplex volitio; vel ut quiescens in fine, & sic constituitur fruitio; vel quatenus finis est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur, & sic constituitur intentio: Ergo circa finem solum tres actus versantur, nimirum volitio, fruitio, & intentio. Suadetur etiam quoad secundam: Nam vel voluntas vult media absolute, & sic constituitur consensus: vel vult unum medium præ alio, & sic constituitur electio; vel media applicat ad aliquid, & sic ponitur usus, seu applicatio potentiæ executivæ ad opus: Ergo non sunt plures actus a voluntate eliciti circa media, quam tres assignati; nempe consensus, electio & usus.

Dices: Nullus est actus in appetitu sensitivo, cui non correspondeat similis in voluntate: Sed in appetitu sensitivo sunt undecim actus, quos passiones appellamus, nempe amor & odium, desiderium & fuga, delectatio & tristitia, spes & desperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thom. infra quæst. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non solum sex quos enumeravimus. 35

Respondeo, verum esse dari ex parte voluntatis actus, respondentes illis qui sunt in appetitu sensitivo; sed negO illos inter se eamdem servare distinctionem & numerum: multa enim, quæ in inferioribus sunt dispersa, reperiuntur adunata in superioribus: unde sicut ea quæ pertinent ad diversos sensus inferiores, a sensu communi percipiuntur; si voluntas per sex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus sensitivus per undecim actus, quos passiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thom. utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est in finem? Sed de hoc redibit sermo infra q. 12. art. 4.

DISPUTATIO III.

De Motivo Voluntatis.

Ad quæstionem 9. D. Thomæ.

CUm motivum voluntatis sit causa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac disputatione: de secundo in sequenti.

ARTICULUS I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad specificationem, & seipsam, ac ceteras potentias quoad exercitium moveas?

NOtandum ex D. Thom. hic art. 1. voluntatem moveri, nihil esse aliud quam eam reduci de potentia ad actum, & de statu indifferentiæ ad statum determinationis: quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex vero est voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ est ad duo contradictorie opposita: scilicet agere vel non agere, amare v. g. vel non amare: alia dicitur indifferentia contrarietatis, id est, ad duo contrarie opposita, & est inter terminos positivos, puta agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dicta indifferentiæ correspondens: una qua voluntas reducitur de indifferentia contradictionis; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hic & nunc ad exercendum suum actum: alia vero qua reducitur de indifferentia contrarietatis; & hæc vocatur *motio quoad specificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diversæ speciei, determinat potius ad unum, quam ad aliud. 1

aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hic agendum est, & declarandum a quo voluntas tam quoad specificationem, quam quoad exercitium determinetur & moveatur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

2 DIco primo: Voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu; non quod ipse formaliter specificet actus voluntatis, sed quia applicat, & proponit ei id quo tam ipsa quam ejus actus specificantur formaliter.

Conclusio sic explicata est D. Thom. art. 1. & communis inter Theologos, potestque facile suaderi. Motivum voluntatis quoad specificationem est illud quod determinat voluntatem ad unum specie actum, potius quam ad alium: Sed intellectus determinat; modo in conclusione posito, voluntatem ad actum unius speciei, potius quam alterius: Ergo illam movet quoad specificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc specie actum potius quam alium, nisi quia tendit in hoc potius objectum quam in aliud: Sed quod tendat in hoc potius objectum quam in aliud, habet ab intellectu, illud potius objectum quam aliud proponente: Ergo intellectus proponendo voluntati objectum, illam movet & objective determinat, ut elicitat hunc specie actum potius quam alium.

3 Dico secundo: Voluntatem moveri etiam ab appetitu quoad specificationem, non directe & immediate, sed indirecte & mediate. Ita D. Thom. art. 2.

Probatur: Ex effectu seu passione appetitus sensitivi homo disponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut disconveniens: nam ut ait Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, id est, juxta modum quo aliquis est dispositus, judicat objectum esse conveniens vel disconveniens: Cum ergo objectum determinet voluntatem ad unum specie actum potius quam ad alium, appetitus, mediate saltem & indirecte (mediante scilicet judicio intellectus, cui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis repræsentat) voluntatem quoad specificationem movere potest. Quod ut magis declaretur.

4 Observandum est, quod dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos, & per phantasiam (cujus notitia regulatur appetitus sensitivus) exurgit in ipso appetitu vehemens motus prosequutionis aut fugæ, cum quadam corporis alteratione, & rursus totum hoc repræsentatur in phantasia, phantasma autem virtute intellectus agentis movet intellectum possibilem, imprimendo ei horum omnium repræsentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad prædictum phantasma, illa apprehendit, & exhibet voluntati: voluntas autem prorumpit in actum prosequutionis aut fugæ, proportionatum motui appetitus sensitivi, si succumbat, aut disproportionatum, si resistat.

5 Ex quo intelliges unum valde notabile, scilicet vehementiam motionis appetitus sensitivi oriri ex eo quod versetur immediate circa singularia, & tangentia sensus. Cum enim singularia, & sensibus conjuncta, sint in statu existendi, & habendi omnes circumstantias, in quo solum statu possunt acquiri; ideo efficacius movent, quam res in communi consideratæ, & a sensibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & sensibiles, quam ad immateriales & divinas: quia scilicet istæ sunt magis a sensibus remotæ, quam illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

6 DIco tertio: Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hic art. 1. & 1. p. q. 2. art. 4. ubi sic discurrit: *In omnibus potentiis activis ordinatis, ila potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Calum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum voluntatis est bonum & finis in communi: qualibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis quæ nostro arbitrio non subduntur.* Quibus verbis utramque partem conclusionis luculenter docuit ac probavit. 7

Sed quæres, an voluntas potentias inferiores ad sues actus moveat & applicet, ex vi naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum ipsis, absque impressione alicujus realis, & sine physica potentiarum inferiorum mutatione, vel in hac applicatione & motione aliquid reale & physicum eis imprimat, quod realiter & physice ipsas immutet?

Respondeo, utramque opinionem esse probabilem, licet secunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infra quæst. 26. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait: *Comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum sicut instrumenta ad principale agens.* Et 1. p. q. 81. art. 3. citato, asserit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ: *Sicut alterans movet alteratum; & impellens movet impulsum*: Sed principale agens quando movet instrumentum, aliquid reale ei imprimit & alterans alterato, ac impellens impulso: Ergo ex D. Thoma voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad suos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, sive illud sit motio virtuosa, sive virtus, aut qualitas fluens & transiens. Quamvis enim actio voluntatis sit formaliter immanens, virtualiter tamen potest esse transiens, & habere duplicem terminum seu effectum; unum in seipsa, qui est pondus quoddam in objectum quod prosequitur; & alium extra se in potentiis quas movet, qui est quædam motio seu impulsus, aut vis aliqua fluens & transiens, qua ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum: non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

Addo quod sympathia solum deservit in potentiis, quæ sic subordinantur, quod una non possit resistere alteri; ubi enim datur resistentia, non vincitur nisi immutando & movendo: Sed aliæ potentiæ interdum resistunt motioni & applicationi voluntatis, ut patet in intellectu qui interdum non finit se applicari a voluntate ad considerationem alicujus objecti, sed ipsa invita & renitente ad alia distrahitur: Ergo signum est potentias animæ non moveri a voluntate, ratione sympathiæ & colligationis, sed per aliquid eis realiter a voluntate impressum, cujus impulsus aliquando superatur a resistentia illarum potentiarum. 8

Non est etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quamdam perfectionem intrinsecam, aliquem scilicet modum libertatis, quem non haberent, si non moverentur ab illa; ex quo fit quod appetitus inferior fit subjectum virtutum moralium infusarum, ut in tractatu de virtutibus ostendimus Disput. 2. art. 2. difficile autem id potest intelligi & explicari, nisi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ex motione & applicatione voluntatis derivatum, quo eleventur ad operationem, propriam virtutem specificam excedentem: Ergo voluntas potentias interiores movet & applicat ad suos actus, per impressionem alicujus virtutis aut impulsus, & non ex vi solius naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quod in eadem anima conjungantur & radicentur. 9

Dico ultimo: Voluntas non solum alias potentias, sed etiam seipsam movet quoad exercitium. Est etiam D. Thom. art. 3. hujus quæstionis. 10

Probat in argumento *sed contra*: quia voluntas est domina sui actus, & in ipsa est velle & non velle. In corpore probat hoc discursu: Ita se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, & movet seipsum ad cognoscendas conclusiones: Ergo similiter voluntas ex eo quod vult finem, reducit seipsam & movet ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Dices: Si voluntas moveret seipsam, esset in continuo motu: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Probatur sequela: Nam mobile movetur ad præsentiam sui moventis: Sed voluntas est semper sibi præsens: Ergo si movet se, semper movebitur. 11

Respondeo, negando sequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hic in resp. ad 2. quod voluntas non est semper sibi præsens in ratione motivi: quia non semper adest actualis volitio, per quam seipsam movet ad electionem mediorum. At vero ad primam etiam volitionem finis se moveat, dicemus articulo sequenti.

ARTICULUS II.

An in prima volitione finis voluntas seipsam moveas?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

NOtandum primo: Volitionem finis posse dici primam, vel simpliciter & respectu totius vitæ, quam scilicet homo elicit, dum primo pervenit ad usum rationis; 12

25 Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis est bonum, ut art. præced. ostendimus; Sed bonum non est nisi triplex, scilicet honestum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & sunt appetibilia propter se, posterius vero habet rationem medii & appetibilis propter aliud: Ergo non potest dari aliquis actus voluntatis, qui non sit de fine vel de medio.

26 Hinc sumitur alia ratio quasi a priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæstionis. Inter opposita contradictorie non datur medium: Sed appetibile propter se, & appetibile propter aliud, sunt contradictorie opposita: Ergo inter illa non datur medium.

27 Hanc rationem impugnat Vasquez ubi supra: quia (inquit) oppositio contradictoria non reperitur inter extrema positiva, sed inter positivum & negativum: bonum autem appetibile gratia sui, & bonum appetibile gratia alterius, sunt extrema positiva.

28 Verum ille Auctor vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licet oppositio contradictoria non reperiatur formaliter nisi inter positivum & negativum, hoc tamen non impedit quominus in duobus extremis positivis virtualiter contradictio implicetur, quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud ex sua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu sursum & deorsum; nam motus deorsum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus sursum ex sua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratia sui, & bonum appetibile gratia alterius, sint positiva, hoc non impedit quominus implicite & virtualiter includant contradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud in quantum hujusmodi fundat negationem. Et hoc est quod intelligit Cajetanus, dum dicit amabile propter se, & amabile propter aliud, esse opposita contradictorie.

Addo quod finis & medium opponuntur relative, finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter opposita relative non datur medium, ut inductive patet: Ergo neque inter finem & media.

29 Dices cum Scoto: Intellectus potest proponere voluntati bonum absolute, abstrahendo a fine & a mediis, seu a bono propter se, & bono propter aliud; bonum enim potest concipi ab intellectu in universali & abstracte, & ita proponi voluntati: Ergo voluntas potest circa bonum habere actum medium, seu neutrum, qui non sit finis, nec mediorum. Confequentia patet: quia si objectum abstrahit ab utroque, etiam actus abstrahet, quandoquidem actus sequitur objectum.

30 Confirmatur: In voluntate datur actus simplicis volitionis, qui nec est circa media, ut patet, cum nondum supponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cum nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate potest dari, & de facto datur actus neuter, qui nec est circa finem, nec circa media.

31 Ad objectionem respondeo primo, negando Majorem: Intellectus enim non potest ostendere voluntati bonum abstractum, quod non sit appetibile propter se, aut propter aliud; quia bonum est analogum, ac proinde non potest ita abstrahi ab illis duabus rationibus, quod illas saltem implicite non includat.

32 Respondeo secundo; dato quod ratio boni possit abstrahi ab illis duabus rationibus, & sic ostendi voluntati, non posse tamen voluntatem ab ea moveri: utpote cum hujusce rationis ostensio in illo casu foret mere speculativa. Probatur hoc primo: quia bonum non movet voluntatem, nisi ut existens, aut dicens ordinem ad existentiam: sumptum autem præcise in communi, secundum rationem universalem, non involventem particulares, nec est existens, nec possibile existere: Ergo nec potest voluntatem movere.

Secundo probatur: Bonum non movet practice, nisi in quantum exercet ratione convenientiæ ad appetentem: Sed non potest exerceri iste ordo, nisi bonum sit conveniens, vel ratione sui, vel ratione alterius, consequenter vel propter se, vel propter aliud: Ergo bonum abstrahens ab utroque, nequit practice movere.

Explicatur magis: Sicut licet actus humanus secundum se abstrahat a circumstantiis: & ita secundum se, & ex ratione & quidditate sui objecti possit esse indifferens; in individuo tamen non potest abstrahere a circumstantiis, & sic debet terminate esse bonus vel malus, ut docet S. Thom. infra q. 18. art. 9. Ita licet bonum secundum se, & in abstracto, non dicat quod sit bonum propter se, vel propter aliud, sed tantum quod sit perfectum & appetibile: in exercitio tamen non potest movere & practice proponi ab intellectu, nisi proponatur vel ut diligendum gratia sui, quod est ipsum proponi ut finem in actu exercito, vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod est ipsum proponi ut medium in actu exercito. Unde

33 Ad confirmationem dicatur, actum simplicis volitionis esse circa finem, non respective seu comparative sumptum, sed absolute & secundum se consideratum, seu ut gratia sui amabilem: finis enim duo habet, nempe quod sit appetibilis gratia sui, & quod sit ratio appetendi alia quæ in ipsum ordinantur: sub prima ratione, terminat actum simplicis volitionis; sub altera vero attingitur ab actu intentionis, non a simplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario sequenti.

Colliges ultimo: sex esse tantum actus humanos a voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, consensum, electionem & usum: de quibus agit D. Thom. ab hac quæstione usque ad 16. 34

Probatur: Omnis actus humanus a voluntate elicitus, vel est circa finem, vel circa media: At circa finem sufficienter constituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio: & circa media sufficiunt alii tres: scilicet consensus, electio, & usus: Ergo non sunt plures quam sex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem absolute, & sic constituitur simplex volitio; vel ut quiescens in fine, & sic constituitur fruitio; vel quatenus finis est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur, & sic constituitur intentio: Ergo circa finem solum tres actus versantur, nimirum volitio, fruitio, & intentio. Suadetur etiam quoad secundam: Nam vel voluntas vult media absolute, & sic constituitur consensus: vel vult unum medium præ alio, & sic constituitur electio; vel media applicat ad aliquid, & sic ponitur usus, seu applicatio potentiæ executivæ ad opus: Ergo non sunt plures actus a voluntate eliciti circa media, quam tres assignati; nempe consensus, electio & usus.

Dices: Nullus est actus in appetitu sensitivo, cui non correspondeat similis in voluntate: Sed in appetitu sensitivo sunt undecim actus, quos passiones appellamus, nempe amor & odium, desiderium & fuga, delectatio & tristitia, spes & desperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thom. infra quæst. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non solum sex quos enumeravimus. 35

Respondeo, verum esse dari ex parte voluntatis actus, respondentes illis qui sunt in appetitu sensitivo; sed negO illos inter se eamdem servare distinctionem & numerum: multa enim, quæ in inferioribus sunt dispersa, reperiuntur adunata in superioribus: unde sicut ea quæ pertinent ad diversos sensus inferiores, a sensu communi percipiuntur; si voluntas per sex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus sensitivus per undecim actus, quos passiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thom. utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est in finem? Sed de hoc redibit sermo infra q. 12. art. 4.

DISPUTATIO III.

De Motivo Voluntatis.

Ad quæstionem 9. D. Thomæ.

CUm motivum voluntatis sit causa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac disputatione: de secundo in sequenti.

ARTICULUS I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad specificationem, & seipsam, ac ceteras potentias quoad exercitium moveas?

NOtandum ex D. Thom. hic art. 1. voluntatem moveri, nihil esse aliud quam eam reduci de potentia ad actum, & de statu indifferentiæ ad statum determinationis: quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex vero est voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ est ad duo contradictorie opposita: scilicet agere vel non agere, amare v. g. vel non amare: alia dicitur indifferentia contrarietatis, id est, ad duo contrarie opposita, & est inter terminos positivos, puta agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dicta indifferentiæ correspondens: una qua voluntas reducitur de indifferentia contradictionis; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hic & nunc ad exercendum suum actum: alia vero qua reducitur de indifferentia contrarietatis; & hæc vocatur *motio quoad specificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diversæ speciei, determinat potius ad unum, quam ad aliud. 1

aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hic agendum est, & declarandum a quo voluntas tam quoad specificationem, quam quoad exercitium determinetur & moveatur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

2 DIco primo: Voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu; non quod ipse formaliter specificet actus voluntatis, sed quia applicat, & proponit ei id quo tam ipsa quam ejus actus specificantur formaliter.

Conclusio sic explicata est D. Thom. art. 1. & communis inter Theologos, potestque facile suaderi. Motivum voluntatis quoad specificationem est illud quod determinat voluntatem ad unum specie actum, potius quam ad alium: Sed intellectus determinat; modo in conclusione posito, voluntatem ad actum unius speciei, potius quam alterius: Ergo illam movet quoad specificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc specie actum potius quam alium, nisi quia tendit in hoc potius objectum quam in aliud: Sed quod tendat in hoc potius objectum quam in aliud, habet ab intellectu, illud potius objectum quam aliud proponente: Ergo intellectus proponendo voluntati objectum, illam movet & objective determinat, ut elicitat hunc specie actum potius quam alium.

3 Dico secundo: Voluntatem moveri etiam ab appetitu quoad specificationem, non directe & immediate, sed indirecte & mediate. Ita D. Thom. art. 2.

Probatur: Ex effectu seu passione appetitus sensitivi homo disponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut disconveniens: nam ut ait Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, id est, juxta modum quo aliquis est dispositus, judicat objectum esse conveniens vel disconveniens: Cum ergo objectum determinet voluntatem ad unum specie actum potius quam ad alium, appetitus, mediate saltem & indirecte (mediante scilicet judicio intellectus, cui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis repræsentat) voluntatem quoad specificationem movere potest. Quod ut magis declaretur.

4 Observandum est, quod dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos, & per phantasiam (cujus notitia regulatur appetitus sensitivus) exurgit in ipso appetitu vehemens motus prosequutionis aut fugæ, cum quadam corporis alteratione, & rursus totum hoc repræsentatur in phantasia, phantasma autem virtute intellectus agentis movet intellectum possibilem, imprimendo ei horum omnium repræsentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad prædictum phantasma, illa apprehendit, & exhibet voluntati: voluntas autem prorumpit in actum prosequutionis aut fugæ, proportionatum motui appetitus sensitivi, si succumbat, aut disproportionatum, si resistat.

5 Ex quo intelliges unum valde notabile, scilicet vehementiam motionis appetitus sensitivi oriri ex eo quod versetur immediate circa singularia, & tangentia sensus. Cum enim singularia, & sensibus conjuncta, sint in statu existendi, & habendi omnes circumstantias, in quo solum statu possunt acquiri; ideo efficacius movent, quam res in communi consideratæ, & a sensibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & sensibiles, quam ad immateriales & divinas: quia scilicet istæ sunt magis a sensibus remotæ, quam illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

6 DIco tertio: Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hic art. 1. & 1. p. q. 2. art. 4. ubi sic discurrit: *In omnibus potentiis activis ordinatis, ila potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quam in politicis. Calum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum voluntatis est bonum & finis in communi: qualibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis quæ nostro arbitrio non subduntur.* Quibus verbis utramque partem conclusionis luculenter docuit ac probavit. 7

Sed quæres, an voluntas potentias inferiores ad sues actus moveat & applicet, ex vi naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum ipsis, absque impressione alicujus realis, & sine physica potentiarum inferiorum mutatione, vel in hac applicatione & motione aliquid reale & physicum eis imprimat, quod realiter & physice ipsas immutet?

Respondeo, utramque opinionem esse probabilem, licet secunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior: nam infra quæst. 26. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait: *Comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum sicut instrumenta ad principale agens.* Et 1. p. q. 81. art. 3. citato, asserit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ: *Sicut alterans movet alteratum; & impellens movet impulsum*: Sed principale agens quando movet instrumentum, aliquid reale ei imprimit & alterans alterato, ac impellens impulso: Ergo ex D. Thoma voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad suos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, sive illud sit motio virtuosa, sive virtus, aut qualitas fluens & transiens. Quamvis enim actio voluntatis sit formaliter immanens, virtualiter tamen potest esse transiens, & habere duplicem terminum seu effectum; unum in seipsa, qui est pondus quoddam in objectum quod prosequitur; & alium extra se in potentiis quas movet, qui est quædam motio seu impulsus, aut vis aliqua fluens & transiens, qua ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum: non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

Addo quod sympathia solum deservit in potentiis, quæ sic subordinantur, quod una non possit resistere alteri; ubi enim datur resistentia, non vincitur nisi immutando & movendo: Sed aliæ potentiæ interdum resistunt motioni & applicationi voluntatis, ut patet in intellectu qui interdum non finit se applicari a voluntate ad considerationem alicujus objecti, sed ipsa invita & renitente ad alia distrahitur: Ergo signum est potentias animæ non moveri a voluntate, ratione sympathiæ & colligationis, sed per aliquid eis realiter a voluntate impressum, cujus impulsus aliquando superatur a resistentia illarum potentiarum. 8

Non est etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quamdam perfectionem intrinsecam, aliquem scilicet modum libertatis, quem non haberent, si non moverentur ab illa; ex quo fit quod appetitus inferior fit subjectum virtutum moralium infusarum, ut in tractatu de virtutibus ostendimus Disput. 2. art. 2. difficile autem id potest intelligi & explicari, nisi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ex motione & applicatione voluntatis derivatum, quo eleventur ad operationem, propriam virtutem specificam excedentem: Ergo voluntas potentias interiores movet & applicat ad suos actus, per impressionem alicujus virtutis aut impulsus, & non ex vi solius naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quod in eadem anima conjungantur & radicentur. 9

Dico ultimo: Voluntas non solum alias potentias, sed etiam seipsam movet quoad exercitium. Est etiam D. Thom. art. 3. hujus quæstionis. 10

Probat in argumento *sed contra*: quia voluntas est domina sui actus, & in ipsa est velle & non velle. In corpore probat hoc discursu: Ita se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, & movet seipsum ad cognoscendas conclusiones: Ergo similiter voluntas ex eo quod vult finem, reducit seipsam & movet ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Dices: Si voluntas moveret seipsam, esset in continuo motu: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Probatur sequela: Nam mobile movetur ad præsentiam sui moventis: Sed voluntas est semper sibi præsens: Ergo si movet se, semper movebitur. 11

Respondeo, negando sequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hic in resp. ad 2. quod voluntas non est semper sibi præsens in ratione motivi: quia non semper adest actualis volitio, per quam seipsam movet ad electionem mediorum. At vero ad primam etiam volitionem finis se moveat, dicemus articulo sequenti.

ARTICULUS II.

An in prima volitione finis voluntas seipsam moveas?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

NOtandum primo: Volitionem finis posse dici primam, vel simpliciter & respectu totius vitæ, quam scilicet homo elicit, dum primo pervenit ad usum rationis; 12

nis; vel solum secundum quid, & in aliquo ordine seu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primo habet, ut dum quis incipit velle sanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem, & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum vero nullum supponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

13 Notandum secundo: Duobus modis posse intelligi, voluntatem se movere in finem: Primo large & communiter, per hoc scilicet quod producit actum tendentem in finem, quod contingit, cum regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis est. Secundo stricte & proprie, cum nimirum non solum producit actum tendentem in finem, sed etiam per actum præcedentem se applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præsenti, non vero de alia, cum certum sit in prima intentione finis voluntatem dirigi a cognitione finis, & tendere in illum formaliter qua talis est. Unde

14 Notandum tertio: Aliud esse in actibus voluntatis, libere aliquem actum; & aliud deliberate se habere ad illum. Nam ad libere efficiendum actum, sufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia: saltem in exercitio, ita quod nec ex meritis objecti, nec ex aliqua causa effective influente, aut judicio proponente necessitetur ad unum. Ad hoc autem ut deliberate procedat, oportet quod fiat ex consilio & deliberatione rationis, & quod voluntas ex aliquo priori actu se reducat in illum. His præmissis,

15 Duæ se offerunt difficultates breviter hic discutiendæ. Prima est, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primo pervenit ad usum rationis, per consilium & deliberationem rationis se moveat, vel ad illam a Deo specialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac speciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantum ad primum actum simpliciter, sed etiam pro omni primo actu, seu negotio quod homo de novo incipit.

16 Ratio dubitandi pro una parte est, quia si solum pro primo actu totius vitæ Deus debet movere instinctu suo voluntatem, ruit fundamentum quo D. Thom. hic art. 4. probat necesse esse voluntatem moveri ab aliquo exteriori principio: scilicet quia cum voluntas non semper sit in actu, sed quandoque in actu, quandoque in potentia; non potest semper seipsam reducere de potentia in actum, sed necesse est ponere quod in primum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem discursus procedit in quolibet primo actu, & negotio quod homo incipit; nam sicut ad primum actum simpliciter, non supponitur in voluntate aliquid ex quo se moveat, ita nec in primo actu cujuslibet negotii: Ergo nedum in primo actu simpliciter, & initio vitæ, sed etiam in quolibet negotio, debet specialiter a Deo moveri.

17 Nec valet respondere, ad primum actum cujuslibet negotii præsupponi primum actum circa finem simpliciter ultimum, ex quo possit voluntas se applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum est contrarius fini ultimo simpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primo se convertit ad Deum, postea vero fertur in aliquem finem malum particulare, aut e contra: Ergo tunc saltem non potest dici quod voluntas se moveat ex præsupposita intentione finis ultimi, ad quem primo fuerat conversa.

18 Ex alia vero parte, si in quolibet primo actu cujuslibet negotii occurrentis, debet voluntas a Deo moveri per influxum specialem, sequitur maximum inconveniens, videlicet nullum finis noviter occurrentis volitionem posse esse peccatum, alias peccatum Deo ut causæ tribueretur, unde in tractatu de Angelis Disp. 11. art. 5. docuimus primam Angeli volitionem non potuisse esse malam & peccaminosam, quia erat a Deo ut speciali motore: At negari non potest voluntatem posse multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præsupponit peccatum, non necessario debet esse consultatio cum inquisitione, quæ proprie consilium dicitur, sed sufficit quod sit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio potest suppon. ad intentionem finis particularis, ut de se patet. Ergo ad intentionem cujuscumque finis particularis, noviter occurrentis, non potest voluntas specialiter moveri & applicari a Deo.

§. II.

Difficultas proposita resolvitur.

19 Dico breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primo pervenit ad usum rationis, a Deo ut speciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novusque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex speciali Dei motione & instinctu, aliquando vero seipsum applicat ex aliquo actu præsupposito, formaliter aut virtualiter permanenti.

Probatur prima pars: Ut voluntas moveret se quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo in illa non potest se movere, sed habet specialiter a Deo moveri. Major est certa, nam unumquodque in tantum movet, in quantum est in actu: Ergo nihil potest se movere ad illud, respectu cujus non est in actu; sed in potentia. Minor vero probatur: quia volitio illa, cum sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum. 20

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Idcirco ad electionem mediorum voluntas movet se ipsam, quia supponitur jam in actu per intentionem finis: Cum ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam movere, sed debet moveri ab aliquo principio extrinseco actuali: sicut animal movet quidem se multipliciter, mediante motu cordis, ad ipsum vero motum cordis non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ, quia cum sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illam se applicet. 21

Confirmatur amplius: Ita se habet finis respectu voluntatis, sicut principium respectu intellectus: Sed intellectus in assensu primorum principiorum non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non se movet, sed a Deo ut speciali motore applicatur & movetur. 22

Ex quo infertur, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primo in ratione agentis universalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in sententia Thomistarum prædeterminat omnes causas secundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus existentiam, actualitatem, bonitatem transcendentem, aliasque rationes divinæ omnipotentiæ per se primo correspondentes & in Deum ut in primam causam & ultimum finem reducibiles. Secundo in ratione agentis particularis, eam specialiter applicando ad primam illam intentionem, eo proportionali modo, quo ipsa se applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ sunt in finem. Unde sicut voluntas se applicat ad ea quæ sunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, Disput. 11. art. 4. ut infra ostendimus; ita applicatur a Deo ad primam intentionem finis, mediante aliqua cognitione practica & actuali, ab ipso specialiter causata, quæ *instinctus* appellatur, & quæ supplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thom. infra q. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est, & ideo non oportet quod in infinitum procedatur.* 23

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, novumque finem intendit, sæpe a Deo specialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa est supernaturalis, & a gratia operante, cujus effectus sunt a voluntate, non se movente, sed mota a Deo (teste D. Thoma infra q. 111. art. 2.) ut dum quis subito movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hic art. 6. ad 3. *Deus interdum specialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quæ movet per gratiam.* Tum etiam quia ut docet Cajetanus 1. p. q. 92. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonstrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, puta ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *incidit illis bonum consilium.* Et Aristoteles lib. 7. Ethic. ad Eudemum cap. 18. asserit primam bonam voluntatem esse a bona fortuna: ex quo infert D. Thom. hic art. 4. in calce corporis articuli, quod *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis, voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ est prima simpliciter, sed de illa quæ est prima in aliquo ordine vel serie; ut patet exemplo sanitatis quod adducit, asserens quod dum aliquis incipit velle sanari, movetur a Deo, quia ad hunc actum non supponitur consilium aut deliberatio: Ergo non solum ad primum actum totius vitæ, sed etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, interdum specialiter movetur & applicatur a Deo. 24

Tertia denique pars, quæ asserit hominem in inceptione cujuscumque negotii, & intentione cujuscumque finis particularis, non agere speciali Dei motione & instinctu, sed interdum ad illam se applicare & movere, etiam constat: Tum quia homo in inchoatione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis potest peccare: Tum etiam quia talis intentio potest haberi connexionem cum aliis 25

aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo potest se applicare ad illam: Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuscumque negotii, incipiat præcise ex instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ; sed potest etiam ex aliis principiis incheare puta ex suggestione dæmonis aut impulsu appetitus sensitivi, & hujusmodi, & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, supponit aliquem alium voluntatis effectum, puta boni propter, *boni* delectabilis, aut hujusmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & consultet, sed ut judicet talem finem esse hic & nunc bonum & convenientem, sicque seipsam ad illum movet.

26 Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio positam. Dicimus enim voluntatem specialiter applicari a Deo, non solum ad primum actum totius vitæ, sed etiam in cujuslibet negotii nova simpliciter inceptione, & in ea nusquam posse peccare: in inceptione vero non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere speciali illa applicatione Dei, sed posse seipsum active applicare ex illo actu præsuppositio, formaliter aut virtualiter permanente, & sic in inceptione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis, posse esse peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27 Objicies primo contra primam partem conclusionis: Voluntas se movet in omni operatione libera: Sed prima volitio, non solum in quolibet negotio, sed etiam initio usus rationis, potest esse libera, saltem quoad exercitium: Ergo ad illam voluntas se potest movere. Minor patet: Tum quia voluntas eam potest elicere & non elicere: Tum etiam quia potest esse meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Christo, ut vidimus in tractatu de Angelis Disp. 12. art. 3. Major autem inde probatur, quod hæc sit differentia inter actus necessarios & liberos, quod in illis voluntas non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ, secus vero in istis.

28 Respondeo, distinguendo Majorem: In omni operatione libera voluntas se movet, large & improprie producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem, stricte & proprie, seseque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in secundo notabili, plus enim requiritur ut voluntas se moveat motione illa stricta & rigorosa, de qua agimus in præsenti, quam ut libere operetur; quia ut libere operetur, sufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens; ut vero se moveat specialiter, necesse est ut illud judicium sit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad consiliandum & judicandum, quare cum ad primum voluntatis actum non possit supponi judicium indifferens, quod sit ex alio ejus effectu, sed tale judicium debeat esse specialiter a Deo applicante intellectum, stat quod in tali actu voluntas possit esse libera, si præsupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non se moveat, sed specialiter moveatur a Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc distingui a necessariis, quod voluntas in illis se movet per modum principii elicitivi, quatenus scilicet illas elicit ex cognitione finis, sub ratione finis, non autem in necessariis, quia in istis non operatur ex cognitione finis formaliter: quod autem voluntas se moveat in ratione principii applicantis se ad operationem (quod est movere se quoad exercitium) non est differentia actus liberi a necessario, sed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem: nam cum prior supponat alium actum voluntatis, scilicet volitionem finis, bene potest intelligi quod voluntas ex intentione finis, seipsam applicet ad ea quæ sunt ad finem.

29 Objicies secundo: Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam ad electionem mediorum: Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas seipsam moveat ad illam: Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas a Deo movetur, ut etiam moveat seipsam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quam voluntatem applicando ad eam eliciendam. Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum; cum in sententia Thomistarum, nec voluntas, nec ulla causa secunda, possit operari & in actum prodire, nisi ut applicata a Deo: Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam ad electionem mediorum.

30 Respondeo, negando Majorem, & ad probationem illius distinguo Majorem: Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quam eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus causis secundis in ratione primi motoris, & generalis provisoris, nego Majorem; applicatione speciali, quam præstat in ratione motoris ac provisoris specialis, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum. Primo motione quadam & applicatione generali, quia omnes causis secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundo motione quadam & applicatione speciali, qua ut motor ac provisor specialis supplet defectum & impotentiam alicujus causæ secundæ: primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui versantur circa ea quæ sunt ad finem; secundo autem modo solum eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius dumtaxat voluntas non est in actu in ratione principii applicativi, ut supra ostensum est. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, respectu electionis mediorum, & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis; ad electionem vero, & alios actus qui circa media versantur, concurrere solum ut motorem ad illos actus, non supplet vices alicujus causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis.

Objicies tertio; & simul instabis contra præcedentem solutionem. Homo potest peccare in primo instanti usus rationis. Ergo non movetur specialiter a Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, alias peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione probant Thomistæ cum S. Doctor 1. part. quæst. 36. art. 3. Angelos non potuisse peccare in primo instanti creationis, quia cum Deus specialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut auctori aut motori speciali tribueretur. Antecedens vero probatur ex D. Thoma infra quæst. 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nusquam posse cum solo veniali reperiri: quia si homo in primo instanti usus rationis convertatur in Deum, justificabitur a peccato originali; si vero non convertatur, peccabit mortaliter; primum enim quod occurrit hominis attingenti usum rationis, est bene disponere de seipso. 31

Respondeo, distinguendo Antecedens, homo potest peccare in primo instanti usus rationis, si intelligatur de primo instanti initiativo attingentiæ usus rationis, nego Antecedens, si de terminativo, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. 32

Explicatur solutio; Homo incipit attingere usum rationis in unico instanti physico, seu in aliqua morula temporis, longiori aut breviori, secundum quod fuerit subtilioris aut tardioris ingenii, cujus ratio est, quia non attingit usum rationis, nisi per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & in communi ad distinctam; & quia omnis temporis morula terminatur duobus instantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non esse, in alio vero consummatur sive completur per primum non esse, cum dicitur hominem posse peccare in primo instanti usus rationis, hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ, quod dicitur instans initiativum attingentiæ usus rationis; in eo enim homo se habet sicut Angel. in instanti creationis, quia ejus intellectus applicatur a Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus rectus voluntatis sed de alio instanti terminativo illius, quia cum tunc voluntas supponatur in actu per actum quem ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium & deliberationem se applicare ad illud quod voluerit, & consequenter peccare, convertendo se ad bonum utile vel delectabile dissonum rationi: sicut Angel. in secundo instanti creationis peccare potuit & de facto peccavit inordinate appetendo propriam excellentiam; quin tunc plene potuit deliberare & se movere.

DISPUTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quæstionem 10. D. Thomæ.

Duo sunt tantum principia interna a quibus voluntas movetur, intellectus scilicet & appetitus, ut constat ex supra dictis, & unum extrinsecum, nempe Deus, qui cum solus sit auctor voluntatis creatæ, & bonum universale, solus eam movere ac intrinsece immutare potest, ut docet S. Thomas q. præcedenti art. 6. unde ut plene & perfecte modum quo voluntas movetur, explicemus, declarandum est, quomodo a tribus illis principiis moveatur?

A R-

nis; vel solum secundum quid, & in aliquo ordine seu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primo habet, ut dum quis incipit velle sanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem, & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum vero nullum supponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

13 Notandum secundo: Duobus modis posse intelligi, voluntatem se movere in finem: Primo large & communiter, per hoc scilicet quod producit actum tendentem in finem, quod contingit, cum regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis est. Secundo stricte & proprie, cum nimirum non solum producit actum tendentem in finem, sed etiam per actum præcedentem se applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præsenti, non vero de alia, cum certum sit in prima intentione finis voluntatem dirigi a cognitione finis, & tendere in illum formaliter qua talis est. Unde

14 Notandum tertio: Aliud esse in actibus voluntatis, libere aliquem actum; & aliud deliberate se habere ad illum. Nam ad libere efficiendum actum, sufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia: saltem in exercitio, ita quod nec ex meritis objecti, nec ex aliqua causa effective influente, aut judicio proponente necessitetur ad unum. Ad hoc autem ut deliberate procedat, oportet quod fiat ex consilio & deliberatione rationis, & quod voluntas ex aliquo priori actu se reducat in illum. His præmissis,

15 Duæ se offerunt difficultates breviter hic discutiendæ. Prima est, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primo pervenit ad usum rationis, per consilium & deliberationem rationis se moveat, vel ad illam a Deo specialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac speciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantum ad primum actum simpliciter, sed etiam pro omni primo actu, seu negotio quod homo de novo incipit.

16 Ratio dubitandi pro una parte est, quia si solum pro primo actu totius vitæ Deus debet movere instinctu suo voluntatem, ruit fundamentum quo D. Thom. hic art. 4. probat necesse esse voluntatem moveri ab aliquo exteriori principio: scilicet quia cum voluntas non semper sit in actu, sed quandoque in actu, quandoque in potentia; non potest semper seipsam reducere de potentia in actum, sed necesse est ponere quod in primum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem discursus procedit in quolibet primo actu, & negotio quod homo incipit; nam sicut ad primum actum simpliciter, non supponitur in voluntate aliquid ex quo se moveat, ita nec in primo actu cujuslibet negotii: Ergo nedum in primo actu simpliciter, & initio vitæ, sed etiam in quolibet negotio, debet specialiter a Deo moveri.

17 Nec valet respondere, ad primum actum cujuslibet negotii præsupponi primum actum circa finem simpliciter ultimum, ex quo possit voluntas se applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum est contrarius fini ultimo simpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primo se convertit ad Deum, postea vero fertur in aliquem finem malum particulare, aut e contra: Ergo tunc saltem non potest dici quod voluntas se moveat ex præsupposita intentione finis ultimi, ad quem primo fuerat conversa.

18 Ex alia vero parte, si in quolibet primo actu cujuslibet negotii occurrentis, debet voluntas a Deo moveri per influxum specialem, sequitur maximum inconveniens, videlicet nullum finis noviter occurrentis volitionem posse esse peccatum, alias peccatum Deo ut causæ tribueretur, unde in tractatu de Angelis Disp. 11. art. 5. docuimus primam Angeli volitionem non potuisse esse malam & peccaminosam, quia erat a Deo ut speciali motore: At negari non potest voluntatem posse multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præsupponit peccatum, non necessario debet esse consultatio cum inquisitione, quæ proprie consilium dicitur, sed sufficit quod sit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio potest suppon. ad intentionem finis particularis, ut de se patet. Ergo ad intentionem cujuscumque finis particularis, noviter occurrentis, non potest voluntas specialiter moveri & applicari a Deo.

§. II.

Difficultas proposita resolvitur.

19 Dico breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primo pervenit ad usum rationis, a Deo ut speciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novusque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex speciali Dei motione & instinctu, aliquando vero seipsum applicat ex aliquo actu præsupposito, formaliter aut virtualiter permanenti.

Probatur prima pars: Ut voluntas moveret se quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo in illa non potest se movere, sed habet specialiter a Deo moveri. Major est certa, nam unumquodque in tantum movet, in quantum est in actu: Ergo nihil potest se movere ad illud, respectu cujus non est in actu; sed in potentia. Minor vero probatur: quia volitio illa, cum sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum. 20

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Idcirco ad electionem mediorum voluntas movet se ipsam, quia supponitur jam in actu per intentionem finis: Cum ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam movere, sed debet moveri ab aliquo principio extrinseco actuali: sicut animal movet quidem se multipliciter, mediante motu cordis, ad ipsum vero motum cordis non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ, quia cum sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illam se applicet. 21

Confirmatur amplius: Ita se habet finis respectu voluntatis, sicut principium respectu intellectus: Sed intellectus in assensu primorum principiorum non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non se movet, sed a Deo ut speciali motore applicatur & movetur. 22

Ex quo infertur, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primo in ratione agentis universalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in sententia Thomistarum prædeterminat omnes causas secundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus existentiam, actualitatem, bonitatem transcendentem, aliasque rationes divinæ omnipotentiæ per se primo correspondentes & in Deum ut in primam causam & ultimum finem reducibiles. Secundo in ratione agentis particularis, eam specialiter applicando ad primam illam intentionem, eo proportionali modo, quo ipsa se applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ sunt in finem. Unde sicut voluntas se applicat ad ea quæ sunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, Disput. 11. art. 4. ut infra ostendimus; ita applicatur a Deo ad primam intentionem finis, mediante aliqua cognitione practica & actuali, ab ipso specialiter causata, quæ *instinctus* appellatur, & quæ supplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thom. infra q. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est, & ideo non oportet quod in infinitum procedatur.* 23

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, novumque finem intendit, sæpe a Deo specialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa est supernaturalis, & a gratia operante, cujus effectus sunt a voluntate, non se movente, sed mota a Deo (teste D. Thoma infra q. 111. art. 2.) ut dum quis subito movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hic art. 6. ad 3. *Deus interdum specialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quæ movet per gratiam.* Tum etiam quia ut docet Cajetanus 1. p. q. 92. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonstrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, puta ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *incidit illis bonum consilium.* Et Aristoteles lib. 7. Ethic. ad Eudemum cap. 18. asserit primam bonam voluntatem esse a bona fortuna: ex quo infert D. Thom. hic art. 4. in calce corporis articuli, quod *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis, voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ est prima simpliciter, sed de illa quæ est prima in aliquo ordine vel serie; ut patet exemplo sanitatis quod adducit, asserens quod dum aliquis incipit velle sanari, movetur a Deo, quia ad hunc actum non supponitur consilium aut deliberatio: Ergo non solum ad primum actum totius vitæ, sed etiam in decursu vitæ, dum homo nova negotia incipit, interdum specialiter movetur & applicatur a Deo. 24

Tertia denique pars, quæ asserit hominem in inceptione cujuscumque negotii, & intentione cujuscumque finis particularis, non agere speciali Dei motione & instinctu, sed interdum ad illam se applicare & movere, etiam constat: Tum quia homo in inchoatione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis potest peccare: Tum etiam quia talis intentio potest haberi connexionem cum aliis 25

aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo potest se applicare ad illam: Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuscumque negotii, incipiat præcise ex instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ; sed potest etiam ex aliis principiis incheare puta ex suggestione dæmonis aut impulsu appetitus sensitivi, & hujusmodi, & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, supponit aliquem alium voluntatis effectum, puta boni propter, *boni* delectabilis, aut hujusmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & consultet, sed ut judicet talem finem esse hic & nunc bonum & convenientem, sicque seipsam ad illum movet.

26 Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio positam. Dicimus enim voluntatem specialiter applicari a Deo, non solum ad primum actum totius vitæ, sed etiam in cujuslibet negotii nova simpliciter inceptione, & in ea nusquam posse peccare: in inceptione vero non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere speciali illa applicatione Dei, sed posse seipsum active applicare ex illo actu præsuppositio, formaliter aut virtualiter permanente, & sic in inceptione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis, posse esse peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

27 Objicies primo contra primam partem conclusionis: Voluntas se movet in omni operatione libera: Sed prima volitio, non solum in quolibet negotio, sed etiam initio usus rationis, potest esse libera, saltem quoad exercitium: Ergo ad illam voluntas se potest movere. Minor patet: Tum quia voluntas eam potest elicere & non elicere: Tum etiam quia potest esse meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Christo, ut vidimus in tractatu de Angelis Disp. 12. art. 3. Major autem inde probatur, quod hæc sit differentia inter actus necessarios & liberos, quod in illis voluntas non se movet, sed movetur ab Auctore naturæ, secus vero in istis.

28 Respondeo, distinguendo Majorem: In omni operatione libera voluntas se movet, large & improprie producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem, stricte & proprie, seseque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in secundo notabili, plus enim requiritur ut voluntas se moveat motione illa stricta & rigorosa, de qua agimus in præsenti, quam ut libere operetur; quia ut libere operetur, sufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens; ut vero se moveat specialiter, necesse est ut illud judicium sit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad consiliandum & judicandum, quare cum ad primum voluntatis actum non possit supponi judicium indifferens, quod sit ex alio ejus effectu, sed tale judicium debeat esse specialiter a Deo applicante intellectum, stat quod in tali actu voluntas possit esse libera, si præsupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non se moveat, sed specialiter moveatur a Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc distingui a necessariis, quod voluntas in illis se movet per modum principii elicitivi, quatenus scilicet illas elicit ex cognitione finis, sub ratione finis, non autem in necessariis, quia in istis non operatur ex cognitione finis formaliter: quod autem voluntas se moveat in ratione principii applicantis se ad operationem (quod est movere se quoad exercitium) non est differentia actus liberi a necessario, sed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem: nam cum prior supponat alium actum voluntatis, scilicet volitionem finis, bene potest intelligi quod voluntas ex intentione finis, seipsam applicet ad ea quæ sunt ad finem.

29 Objicies secundo: Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam ad electionem mediorum: Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas seipsam moveat ad illam: Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas a Deo movetur, ut etiam moveat seipsam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quam voluntatem applicando ad eam eliciendam. Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum; cum in sententia Thomistarum, nec voluntas, nec ulla causa secunda, possit operari & in actum prodire, nisi ut applicata a Deo: Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quam ad electionem mediorum.

30 Respondeo, negando Majorem, & ad probationem illius distinguo Majorem: Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quam eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus causis secundis in ratione primi motoris, & generalis provisoris, nego Majorem; applicatione speciali, quam præstat in ratione motoris ac provisoris specialis, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum. Primo motione quadam & applicatione generali, quia omnes causis secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundo motione quadam & applicatione speciali, qua ut motor ac provisor specialis supplet defectum & impotentiam alicujus causæ secundæ: primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui versantur circa ea quæ sunt ad finem; secundo autem modo solum eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius dumtaxat voluntas non est in actu in ratione principii applicativi, ut supra ostensum est. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, respectu electionis mediorum, & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis; ad electionem vero, & alios actus qui circa media versantur, concurrere solum ut motorem ad illos actus, non supplet vices alicujus causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis.

Objicies tertio; & simul instabis contra præcedentem solutionem. Homo potest peccare in primo instanti usus rationis. Ergo non movetur specialiter a Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, alias peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione probant Thomistæ cum S. Doctor 1. part. quæst. 36. art. 3. Angelos non potuisse peccare in primo instanti creationis, quia cum Deus specialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut auctori aut motori speciali tribueretur. Antecedens vero probatur ex D. Thoma infra quæst. 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nusquam posse cum solo veniali reperiri: quia si homo in primo instanti usus rationis convertatur in Deum, justificabitur a peccato originali; si vero non convertatur, peccabit mortaliter; primum enim quod occurrit hominis attingenti usum rationis, est bene disponere de seipso. 31

Respondeo, distinguendo Antecedens, homo potest peccare in primo instanti usus rationis, si intelligatur de primo instanti initiativo attingentiæ usus rationis, nego Antecedens, si de terminativo, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. 32

Explicatur solutio; Homo incipit attingere usum rationis in unico instanti physico, seu in aliqua morula temporis, longiori aut breviori, secundum quod fuerit subtilioris aut tardioris ingenii, cujus ratio est, quia non attingit usum rationis, nisi per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & in communi ad distinctam; & quia omnis temporis morula terminatur duobus instantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non esse, in alio vero consummatur sive completur per primum non esse, cum dicitur hominem posse peccare in primo instanti usus rationis, hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ, quod dicitur instans initiativum attingentiæ usus rationis; in eo enim homo se habet sicut Angel. in instanti creationis, quia ejus intellectus applicatur a Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus rectus voluntatis sed de alio instanti terminativo illius, quia cum tunc voluntas supponatur in actu per actum quem ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium & deliberationem se applicare ad illud quod voluerit, & consequenter peccare, convertendo se ad bonum utile vel delectabile dissonum rationi: sicut Angel. in secundo instanti creationis peccare potuit & de facto peccavit inordinate appetendo propriam excellentiam; quin tunc plene potuit deliberare & se movere.

DISPUTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quæstionem 10. D. Thomæ.

Duo sunt tantum principia interna a quibus voluntas movetur, intellectus scilicet & appetitus, ut constat ex supra dictis, & unum extrinsecum, nempe Deus, qui cum solus sit auctor voluntatis creatæ, & bonum universale, solus eam movere ac intrinsece immutare potest, ut docet S. Thomas q. præcedenti art. 6. unde ut plene & perfecte modum quo voluntas movetur, explicemus, declarandum est, quomodo a tribus illis principiis moveatur?

A R-

ARTICULUS I.

Verum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis?

Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, & alii ex nostris Thomistis: negant vero Capreolus, Ferrariensis, Bannez, & alii.

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primo: Objectum apprehensum, aut intellectus per apprehensionem objecti, non movet proprie physice seu effective voluntatem.

1 Probatur primo ex D. Thoma hic q. 9. art. 1. ubi dicit: *Objectum movet, determinando actum ad modum principii formalis.* Et 1. contra Gentes cap. 72. *Intellectus non secundum modum causæ finalis movet voluntatem, proponendo ei suum objectum, quod est finis.* Item 1. p. q. 82. art. 4. sic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter; uno modo per modum finis... & hoc modo intellectus movet voluntatem;... alio modo per modum agentis sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum: & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires.* Ergo ex D. Thoma intellectus, seu objectum cognitum, non movet voluntatem in genere causæ efficientis, sed solum in genere causæ finalis & formalis extrinsecæ.

2 Respondent Cajetanus & Conradus, D. Thom. solum velle quod objectum ut cognitum non sit causa efficiens ut quod volitionis, sicut voluntas est causa efficiens ut quod intellectionis, quatenus applicat intellectum ad intelligendum; non tamen negare quod sit causa efficiens ut quo, tamquam ratio agendi, ultimo complens & determinans voluntatem ad producendam volitionem, quantum est ex parte rationem specificam; quod postertus ipsi solum intendunt.

3 Sed contra D. Thom. 1. p. q. 27. art. 4. docet intellectum ex se non esse constitutum in actu primo, ideoque indigere aliquo intrinseco, nempe specie, qua compleatur, & in actu primo ad volendum, nec agere aliquo extrinseco: Ergo juxta D. Thom. objectum non solum non est causa efficiens ut quod respectu volitionis, sed nec etiam ratio agendi, & principium quo simul cum voluntate ad volitionem concurrens, ut magis patebit ex dicendis in ultima probatione.

Addo quod, si objectum cognitum concurreret ad volitionem ut principium quo, & ratio agendi; intellectus ad illam concurreret ut principium quod, eo modo quo voluntas applicando intellectum concurrit ad intellectionem. Sed D. Thomas locis citat. negat intellectum concurrere ad volitionem effective sicut voluntas concurrit ad intellectionem: Ergo sentit objectum cognitum non concurrere ad volitionem ut rationem agendi, & principium effectivum ut quo.

4 Probatur secundo conclusio ratione: Duæ potentiæ non possunt se invicem movere in eodem genere causæ; sic enim essent simul causa & causatum priores & posteriores in eodem genere causæ, quod repugnat. Sed voluntas est principium movens efficienter intellectum, cum ipsum applicet ad agendum, ut videmus disputatione præcedenti. Ergo intellectus non potest movere voluntatem in genere causæ efficientis, sed solum in genere causæ formalis & finalis. Unde D. Thomas 1. part. quæst. 82. art. 4. objicit sibi secundo loco: *Movens non movetur à moto; nisi forte per accidens: Sed intellectus movet voluntatem... Ergo non movetur à voluntate.* Cui argumento respondet, *quod intellectus alio modo movet voluntatem, quam voluntas intellectum, ut jam dictum est*, in corpore scilicet articuli, ubi (ut supra vidimus) docet intellectum movere voluntatem per modum finis, quia movet ostendendo ei bonum, quod eam allicit ad sui amorem; voluntatem vero intellectum movere per modum agentis & impellentis, quia ipsum applicat ad agendum.

5 Respondent aliqui, nullam esse repugnantiam quod voluntas & intellectus se moveant ad invicem in eodem genere causæ efficientis, quia se diversimode movent; nam intellectus movet efficienter voluntatem, quantum ad specificationem; voluntas autem movet intellectum, quoad exercitium.

Sed præterquam quod hæc responsio non est conformis menti S. Doctoris qui, ut ostendimus, ab hac difficultate non aliter se expedit, quam recurrendo ad diversa genera motionis & causalitatis, facile potest contutari, impossibile enim est quod idem respectu ejusdem, etiam secundum diversas rationes simul sit causa & effectus in eodem genere causæ vere efficientis: Ergo repugnat quod intellectus & voluntas se moveant ad invicem in genere causæ efficientis, quamvis intellectus moveat quoad specificationem, & voluntas quantum ad exercitium. Consequentia patet, Antecedens probatur. Causa efficiens, in quantum hujusmodi, est simpliciter prior quam ejus effectus, quia unumquodque operatur in quantum est actu: Ergo esse ejusdem causæ efficientis nullo modo potest a suo effectu produci aut pendere in genere causæ efficientis, quod enim jam est in suo esse constitutum, non potest efficienter ab alio produci, alias bis produceretur, quod non est possibile.

Tertio fundetur conclusio: Appetitus naturalis lapidis v. g. fertur in suum finem id est in centrum, sine hoc quod centrum moveat effective lapidem, sed effective movetur a suo generante ut principio quod, a gravitate autem ut principio quo instrumentali: Ergo similiter appetitus elicitus non movebitur a fine & objecto efficienter, sed finaliter & specificative: in hoc enim non apparet discrimen inter appetitum elicitum & naturalem. 6

Denique probari potest conclusio ratione fundamentali. Si objectum cognitum simul cum voluntate effective ad volitionem concurreret, maxime in ratione principii quo, seu ut ratio agendi, sicut species intelligibilis simul cum intellectu concurrit ad intellectionem: Sed non potest concurrere per modum principii quo ad actus voluntatis: Ergo non concurrit effective ad volitionem. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor autem sic ostenditur: Principium quo seu ratio agendi est intrinseca potentiæ seu agenti, ut inductione patet, nam calor qui est principium quo calefaciendi, est intrinsecus igni, potentia generativa generati: & species impressa, quæ est principium quo intellectionis, in intellectu recipitur. Atqui objectum cognitum non afficit intrinsece voluntatem, nec in ea recipitur, sed in intellectu, mediante specie intelligibili: Ergo non potest concurrere per modum principii quo ad volitionem, sed solum ad intellectionem, & productionem verbi. 7

Confirmatur: Illud est ratio agendi, cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimilatur objecto, cum sit ejus similitudo formalis; terminus autem productus per volitionem, non assimilatur objecto, sed magis ipsi voluntati: cum ille nihil aliud fit quam impulsio & inclinatio actualis in objectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo objectum est ratio agendi respectu intellectus, non autem respectu voluntatis. 8

Respondent Adversarii, objectum cognitum, etiamsi non efficiat intrinsece voluntatem, nec in ea subjectetur, posse efficienter concurrere ad ejus actus, per modum principii quo, & illi esse rationem agendi, quia non requiritur, formam & rationem agendi esse conjunctam cum potentia operativa, dummodo sit in eadem essentia animæ. 9

Sed contra: Non solum principium radicale & remotum debet intrinsece compleri, sed etiam proximum, quando est impotens & incompletum in actu primo, propterea fiquidem non solum datur gratia in anima, sed etiam habitus supernaturales in intellectu & voluntate ponuntur, ut possint elicere actus supernaturales: sed voluntas est impotens ad operandum, seu ad attingendum rationem specificam suæ operationis, completur vero per objectum, ut volunt Adversarii: Ergo objectum debet esse intrinsecum voluntati, & non solum essentiæ animæ. 10

Confirmatur: Quod est impotens, non potest fieri potens, nisi intrinsece mutetur, quia denominatio potentis est intrinseca, unde necessario debet peti a forma intrinseca: ex quo principio probant communiter Thomistæ necessitatem præmotionis ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis prodacendum: Ergo si voluntas de se sit impotens ad attingendum rationem specificam suarum operationum, ut hat intrinseca potens, debet intrinsece mutari, & per consequens id quod est illi ratio agendi, debet ipsi esse intrinsecum, & in ea immediate recipi, & non solum remote & mediate. 11

Dixi autem in conclusione, intellectum non movere proprie physice voluntatem, seu vera & reali efficientia physica, quia cum hoc stat quod aliquo modo dicatur eam effective movere: sicut enim quod habet rationem causæ materialis non solum habet id quod aliquid in se recipit; sed etiam illud omne quod per modum conditionis aut dispositionis conducit ad receptionem; ita etiam non solum quod per veram actionem influit in aliquem effectum, habet rationem causæ efficientis, sed etiam quicquid ad efficiendum conducit per modum conditionis, vel dispositionis aut hujusmodi, ad ejusdem generis causæ reducitur: & sic non utrum si actum intellectus proponentem objectum voluntati, & media objecti propositione eam ad speciem actus determinantem, asseramus esse quodam modo principium activum actus voluntatis; quia licet per veram actionem in eam non influat, conducit tamen ad hoc ut elicitur a voluntate. 12

Dico secundo. Objectum apprehensum, aut intellectum, per apprehensionem objecti, movere voluntatem in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ. Ita D. Thom. locis supra relatis, & alii Theologi communiter. 13

Probatur prima pars: Objectum propositum movet voluntatem, in quantum est bonum: Ergo in eo genere causæ movet, in quo bonitas potest movere: Sed bonitas movet in genere causæ finalis, alliciendo appetitum ad sui amorem & desiderium: Ergo & objectum apprehensum.

Secun-

Secunda etiam pars suadetur: Cum voluntas ex se sit indifferens & in determinata ad eliciendum actum hujus vel illius speciei, v. g. actum amoris, vel odii, fugæ vel desiderii; ut hunc potius quam illum producat, indiget aliqua forma qua intrinsece determinetur: Sed talis forma extrinseca, nulla alia esse potest, quam objectum propositum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet & determinat voluntatem in genere causæ formalis extrinsecæ. Unde D. Thom. infra q. 18. art. 2. ad 2. sic ait: *Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; & habet quodam modo rationem formæ, in quantum dat speciem.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

14 Contra primam conclusionem objici solent plura S. Doctoris testimonia, quibus videtur asserere objectum cognitum active influere in volitionem: Nam infra q. 22. art. 3. ad 2. ait: *Objectum appetitus intellectivi esse magis activum, quam objectum appetitus sensitivi.* Et 1. p. q. 82. art. 3. ad 2. *Intellectus est prior Voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Et q. 80. art. 2. dicit: *Potentiam appetitivam esse potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto apprehenso.* His addi potest celebre illud Commentatoris effatum 3. de anima textu 55. quo asserit balneum extra animam movere vires sensitivas (visum scilicet & tactum) sed balneum intra animam, esse *agens desiderium*.

15 Pro hujus argumenti solutione advertendum est, quod quamvis activum & agere proprie & stricte dicantur solum de causa efficiente, tamen sæpe confunduntur cum aliis causis, & quælibet causa dicitur agere suo modo; ut notavit S. Thomas quæst. 22. de verit. art. 12. & 1. p. quæst. 48. art. 1. ad 4. ubi ait, quod agere tribus modis accipi potest, primo formaliter, ut cum albedo facit album; secundo efficienter, ut cum pictor facit tabellam; tertio finaliter, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. Cum ergo D. Thomas asserit bonum apprehensum esse activum respectu voluntatis, & Commentator ait balneum intra animam esse *agens desiderium*; loquuntur in hac ampla significatione; qua agere vel activum dicitur de quolibet genere causæ, & intelligi debent de causalitate activa lato modo sumpta, & prout comprehendit motionem finalem & formalem extrinsecam, aut de efficientia morali. Similiter cum S. Doctor appellat voluntatem potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto, loquitur de passione metaphorica correspondente causalitati finis, quæ dicitur actio seu motio metaphorica. Unde q. 22. de ver. art. 12. tertio loco sibi objicit: *Omnis potentia passiva movetur a suo objecto: Sed voluntas est potentia passiva, est enim appetitus movens motum, ut dicitur 3. de anima: Ergo movetur a suo objecto: sed objectum ejus est bonum intellectum: ergo intellectus movet voluntatem.* Cui argumento respondet, *quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.*

16 Objicies secundo: Verbum in divinis influit active proprie in amorem, nam Spiritus Sanctus procedit active a Filio secundum fidem; unde D. Thom. 1. p. q. 43. art. 5. ad 2. *Filius est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem:* Ergo etiam in nobis verbum seu conceptio intellectus effective spirat amorem in voluntate. Consequentia probatur; Tum quia Theologi 1. p. q. 36. art. 2. ex eo probant cum S. Thoma, Spiritum Sanctum procedere a Filio, quia est de ratione ut sic, active procedere a verbo: Tum etiam, quia Verbum Divinum est per se subsistens, creatum vero est accidens: subsistentia autem addita causæ, non variat genus causalitatis, quamvis variet causandi modum; nam si calor subsisteret sine limitativo, nihilominus active calefaceret, uti modo, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quod esset subsistens, nunc vero solum sit agens ut quo: Ergo si Verbum in Divinis active influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis active in eum influere, saltem ut principium quo.

17 Respondeo concesso antecedente, negando Consequentiam: nam quia de ratione amoris est quodammodo active, saltem lato modo, procedere a verbo, ut supra diximus. Verbum Divinum elevans omnes conditiones verbi ad esse perfectissimum ex eo quod sit subsistens & infinitum, habet active influere proprie & ut quod in amorem. Ex quo patet ad utramque probationem: infinitas namque & subsistentia non variant genus causæ quod convenit verbo, sed illud elevant ad summum perfectionis gradum; unde cum in verbo creato sit imperfectissime ratio principii activi amoris, oportet quod perfectissime reperiatur in Verbo Divino.

Addo, ex eo quod Verbum Divinum per se subsistat, sequi quod habeat ordinem originis cum Spiritu Sancto, quem ordinem non haberet, nisi esset principium productivum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Item Verbum Divinum, cum sit infinitum, & Patri consubstantiale, habet eandem voluntatem, & per consequens eandem virtutem spirativam, quam Pater, quod non habet verbum creatum: & ideo non mirum, si illud sit principium productivum amoris, non vero illud. Unde

Secundo responderi potest, quod licet subsistentia ut sic non varies genus causandi vel influendi, bene tamen subsistentia, quatenus est divina, & infinita: nam sicut facit Verbum Divinum personam Patri coæqualem & consubstantialem, ita facit ut una cum illo active producat amorem personalem.

Objicies tertio: Voluntas sæpe rapitur efficacissime a bono apprehenso, & in illud fertur necessario, ut patet in motibus primo primis, & in amore beatifico: At hæc necessitas nequit intelligi absque effectiva motione: Ergo voluntas active movetur ab objecto. 18

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam sicut ignis applicatus combustibili necessario comburit, non ex eo quod moveatur efficienter a combustibili, sed a determinatione suæ naturæ; ita voluntas necessario rapitur in objectum sibi propositum sine indifferentia, ex sola naturali inclinatione & determinatione suæ naturæ, non vero ex eo quod effective & quoad exercitium a tali objecto moveatur.

Objicies quarto: Imperium est actus intellectus, cum sit quædam enuntiatio & locutio: Sed illud effective movet voluntatem, & alias potentias inferiores; cum illæ non applicentur ad agendum, nisi per actum imperii, ut infra declarabitur: Ergo intellectus effective movet voluntatem. 19

Respondeo, imperium esse actum intellectus, non simpliciter & absolute, sed ut moti a voluntate, & ex voluntate præsupposita procedentis; quare licet effective moveat voluntatem & alias potentias inferiores, hoc tamen non habet ex propria virtute, sed in vi actus præcedentis voluntatis, virtualiter in eo remanentis: nos autem hic loquimur de intellectu secundum se, non autem secundum id quod participat a voluntate.

Objicies ultimo, & est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum: Quamvis voluntas ex se sit sufficienter in actu, quoad exercitium sui actus, quia ipsa est primum movens quoad exercitium, non est tamen sufficienter ex se in actu quoad specificationem sui actus, alias ombes actus ipsius essent ejusdem speciei, sicut ipsa unius est naturæ: eo proportionali modo, quo omnes actus caloris sunt ejusdem speciei; quia calor ex se est determinatus quoad specificationem suæ actionis: Oportet ergo quod detur aliud principium, quod cum ipsa voluntate causet specificationem actus: Sed hoc non potest esse aliud quam ipsum objectum, ut actu intellectum, sive ut existens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud active ad specificationem actuum voluntatis concurrit. 20

Huic argumento, quod in hoc certamine veluti Achilles est, respondetur negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad substantiam suorum actuum, sed etiam ad rationem specificam illorum, vel ex se, vel ex habitibus aut donis ipsi superadditis, tam in ordine naturali, quam supernaturali; & ideo ex parte objecti, seu intellectus proponentis objectum, non requiritur activus influxus, sed solum finalis, objectivus, & formalis. Unde S. Thom. 1. p. q. 27. art. 4. ait: *Hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis aperte declarat, quod cum cognitio fiat per assimilationem potentiæ cum objecto, & si veluti quidam partus intellectualis, ex objecto & potentia, ut ex viro & fœmina procedens, debet active procedere ab objecto, intra potentiam cognoscentem, ratione speciei intelligibilis, existente: volitio autem, cum fit inclinatio actualis & tendentia in objectum, non vero partus illius, non pendet ab objecto ut a principio effectivo ut quo, sed solum tamquam a termino in quem tendit, vel tamquam a forma extrinseca a qua specificatur. Unde non sequitur omnes actus voluntatis esse ejusdem speciei: Tum quia voluntas comparatur ad suas operationes per modum causæ æquivocæ, quæ licet sit unius speciei, potest tamen effectus specie diversos producere, sicut lux, sol, cælum, & similia causant effectus specie diversos: Tum etiam, quia ut actus sint ejusdem speciei, non sufficit eos produci ab eadem causa, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans, motus enim sursum & deorsum, etiamsi aliquando ab eodem motore fiant, specie distinguuntur, quia diversos habent terminos a quibus formaliter specificantur: non est autem omnium actuum voluntatis eadem forma specificans, sed diversa, secundum diversitatem objectorum in quæ tendit, & a quibus (ut supra ostendimus) ut a formis extrinsece specificantibus dependet.

Ex dictis infero, voluntatem non moveri ab appetitu sensitivo physice & effective, sed tantum moraliter & objective. Nam, ut disput. præced. art. 1. ostendimus, appetitus sensitivus non movet voluntatem directe, & immedia- 21

mediate, cum sit materialis, & objectum ejus sit bonum apprehensum per sensum, sed indirecte tantum & mediate, quatenus scilicet ex affectu ipsius disponitur homo, ut aliquod objectum videatur ei conveniens, si fit conforme illi affectui, vel disconveniens, si fit contrarium: unde movet voluntatem mediante solum judicio intellectus, cui objectum ut conveniens vel disconvenieus repræsentat: Ergo si judicium rationis non moveat voluntatem physice & effective, sed moraliter tantum & objective, a fortiori appetitus sensitivus illam physice & active, movere non poterit.

ARTICULUS II.

An voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveatur a Deo.

23 Sicut secretissima est operatio gratiæ, ac soli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem nostram movet, obscurissimus, & humanæ mentis aciem transcendens, ut satis indicat August. lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 21. dicens quod sicut spiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet spiritum creatum; & postea subdens, quod si velimus intelligere quomodo Deus moveat spiritum, oportet antea cognoscere quomodo spiritus moveat corpus: quod si intelligere non possumus, non tamen negamus. Quapropter lucæ Angelici Præceptoris nobis, si unquam alias, certe in præsenti, difficillimam, obscurissimaque quæstionem resolvituris, maxime opus est. Eam ut accipiamus acceptamque lectori faciemus,

24 Notandum est primo ex q. 12. de ver. art. 9. quod cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & objectum, immutatio actus voluntatis, potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex potest dari motio voluntatis, una moralis & objectiva, se tenens ex parte intellectus, & nihil reale & physicum ponens in voluntate: sed solum extrinsece, per manifestationem bonitatis quæ est in objecto, eamque alliciens & invitans; quam explicat August. tract. 26. in Joann. exemplo ovis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri qui demonstratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem ostendis ovi, & trahis illam; nuces ponere demonstrantur, & trahitur.* Unde Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Trahit sua quemque voluptas.

Idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Tarpa lenta lupum sequitur, lupus ipse capellam.

Alia se tenet ex parte voluntatis, eam intrinsece immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quod sua bonitate & convenientia eam allicit: unde ista specialis ad genus causæ efficientis, & realis ac physica, seu effectiva & applicativa appellatur; illa vero ad genus causæ finalis, & *metaphorica* seu *objectiva* dici solet; finis enimeum non agat actione propria sed metaphorica, alliciendo voluntatem ad sui amorem, improprie tantum & metaphorice movere dicitur. Una certo & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera vero sua vi & natura, non est efficax & infallibilis; quia in hoc statu nullum objectum creatum, quantacumque bonitate præditum, immo nec ipse Deus, ut cognoscitur a nobis obscure per fidem, potest ex vi sua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatem ad sui amorem ut infra patebit. Motio denique physica, cum sit applicativa voluntatis, ejus consensum & determinationem causat & præsentit: moralis vero ipsum a voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precario obtinet.

25 Notandum secundo ex eodem D. Thoma hic quæst. 9. artic. 6. 1. part. quæst. 105. artic. 5. & aliis locis infra referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune est, tam Deo, quam creaturis; utraque enim bonitas, sive divina, sive creata, potest movere & allicere voluntatem ad sui amorem & prosecutionem: sed hoc speciale privilegium Deus habet supra creaturas, quod nulla creatura, quantumvis perfecta, potest intra sinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec consequenter ipsam physice & efficienter immutare, ac applicare ad volendum: quia voluntas ratione sui dominii & libertatis, superior est, & independens ab omnibus creaturis in sua volitione & determinatione. Et hac ratione ostendimus tractatu de Angelis disput. 8. art. 5. illos non posse naturaliter cognoscere cogitationes cordium, quia illæ clauduntur intra scrinium nostri cordis & posteris quod nulla creatura, etiam Angelica potest invita voluntate intrare, Omnes ergo creaturæ solum ad voluntatis portam & vestibulum, id est ad fores intellectus excubare possunt, ut ipsam inde sollicitent, eam tamen ingredi non valent, nisi pessulum ostii sui aperiat. Immo & ipse Deus, per modum objecti propositus, sic etiam ingredi debet voluntatem. Verumtamen ut prima causa efficiens, ut auctor ac primum principium ipsius, potest in eam illabi, & intra ipsam operari ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Quæritur ergo, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non solum primo modo, motione scilicet morali & metaphorica, se tenente ex parte objecti, sed etiam secundo; ita ut non solum ostendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipsam invitet & sollicitet, verum etiam eam physice immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod sua bonitate & convenientia eam allicit.

Notandum tertio, idem esse, Deum præmovere voluntatem, ac eam movere, quia ut ait Aristot. 4. Metaph. textu 23. *Movens natura prius est moto*: vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio movens præcedit motum mobilis ratione & causæ*, id est; prioritate rationis & causalitatis. Unde si probemus Deum physice movere voluntatem ad agendum, eo ipso ostendemus ipsum eam physice præmovere. 26

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

Licet auctoritas D. Thomæ apud sapientes & doctos maxima sit, in hac tamen quæstione tanti ponderis est, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam D. Thomæ, tamquam ad lydium lapidem, referendum esse censuerint. Quapropter priusquam rationes Theologicas in favorem nostræ sententiæ expendamus, operæ pretium est, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonstrare, ipsum pluribus in locis aperte nostræ favere sententiæ.

Dico igitur juxta D. Thomam, Deum non solum moraliter, sed etiam physice præmovere voluntatem creatam ad operandum.

Probatur primo ratione generali; D. Thom. variis in locis, ut 1. p. q. 105. art. 5. & 1. 2. q. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & q. 3. de potentia art. 7. docet Deum omnes causas (sub quibus voluntas creata haud dubie comprehditur) ad suas operationes movere & applicare; quod de motione morali explicari nequit (cum causæ naturales, utpote ratione nis expertes, illius capaces non sint) sed solum de motione physica: Atqui per talem motionem & applicationem, neque collatio virtutis activæ, neque concursus simultaneus possunt intelligi: Ergo ibi Divus Thomas concursum prævium, seu physicam præmotionem admittit. Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad primam partem evidens est: cum Divus Thomas ibidem expresse distinguat motionem & applicationem a collatione virtutis operativæ, dicens loco citato de potentia: *Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conservat eam, & in quantum applicat eidem agendi.* Item ibidem subdit: *Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem: sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat eumdem cultellum ad incidendum, movendo ipsum:* Ergo Divus Thomas nomine motionis, quam Deo attribuit respectu omnium causarum secundarum, non intelligit collationem aut conservationem virtutis activæ. Unde infra quæst. 109. artic. 1. sic ait: *alio intellectu & conjunctumque entis creati dependet a Deo quantum ad esse; uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit: alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum.* 27

Quod autem de concursu simultaneo explicari non possit (ut illum interpretantur Suarez lib. 3. de auxiliis c. 38. Petrus a S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat disp. 2. sect. 3. & plures alii Recentiores) multipliciter demonstrari potest. Primo quidem quia, ut notabili tertio ostendimus, motio moventis, juxta D. Thom. est prior motu mobilis natura & causalitate: Sed concursus simultaneus non est prior causalitate & natura operatione causæ secundæ: alias non esset simultaneus, sed prævius: Ergo non potest dici motio causæ secundæ. Unde egregie P. Nicolai 1. 2. q. 109. in scholiis ad art. 1. *Quam spante caveo esse eorum qui physicam præmotionem S. Thomam non videre agnoviste. Quid enim est movere ad agendum, nisi omnino præmovere? Quomodo ad agendum quis movet, nisi de non agente faciat agens? Facit ne porro de non agente agens, nisi prius in illud agat, aut præveniat ejus motum? An prævenire motum ejus ut agat, vel facere ut moveatur ad agendum, non est physice præmovere? id est, efficienter ac realiter.* 28

Secundo, D. Thom. loco citato de potentia in resp. ad 3. ait: *in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura:* Sed quando Deus simul concurrit cum causis naturalibus ad earum operationes & effectus, operatur natura, ut patet: Ergo per talem concursum Deus illam non movet, sed solum per concursum prævium, in ordine ad quem natura mere passive se habet. 29

Tertio,

30 Tertio. Idem S. Doctor ibid. in resp. ad 2. sic habet: *id quod a Deo sic in re naturali quæ aliqualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere* (in esse scilicet intentionali, ratione specierum quæ illas repræsentant) *& virtus artis in instrumento artificis*: Sed hæc verificari nequeunt de concursu simultaneo, ille enim non est vis quædam fluens & transiens, nec habet esse diminutum, incompletum, intentionale, ac simile illi quod habent species colorum in aere existentes, ut manifestum est: cum talis concursus sit ipsamet actio causæ secundæ, prout dependens a Deo simul influente & operante: Ergo idem quod prius.

31 Quarto. D. Thom. 1. p. q. 105. art. 2. ad 1. ait: *Deus movendo creaturas, tangit eas secundum virtualem contactum*: Sed per concursum simultaneum Deus non tangit causas secundas contactu virtuali: cum per talem concursum nihil reale ipsis imprimat, sed solum cum eis agat: Ergo per motionem, qua Deus movet creaturas, D. Thom. non intellexit concursum simultaneum, sed prævium, per quem agit in causas secundas, & virtutem aliquam fluentem & transeuntem ipsis imprimit. Unde ibid. q. 103. art. 8. dicit quod *omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis, vel voluntaria, nihil aliud est quam quidam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est quam quidam impressio a sagittante.* Et q. 22. de verit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntaria, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui voluntatem imprimit.*

32 Quinto. Quando duæ causæ simul influunt in eumdem effectum, per talem concursum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, sed eam dumtaxat adjuvare: v. g. quando duo trahunt eumdem currum, unus non dicitur movere alium, sed uterque dicitur movere currum; Ergo similiter cum Deus simul cum causa secunda eamdem producit actionem & effectum, non dicitur causam secundam movere, sed juvare.

33 Sexto. Juxta D. Thom. opusc. 3. cap. 130. *Oportet quod Deus cuilibet agenti adsit interius, quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet:* At per concursum simultaneum Deus non agit in causas secundas, sed solum cum ipsis operatur, præsertim quando actio causæ secundæ est transiens: hæc enim, juxta communem sententiam, non recipitur in agente, sed in passo: Ergo per concursum simultaneum Deus non movet causas secundas ad agendum.

34 Dices primo cum Suarez, Deum non movere causas secundas ad agendum per concursum simultaneum de facto exhibitum, & in actu secundo consideratum, quia talis concursus nihil aliud est quam ipsa operatio causæ secundæ, prout est a Deo simul influente; potest tamen movere & applicare per concursum simultaneum in actu primo consideratum, seu per decretum; quod statuit simul cum causis secundis ad operandum concurrere.

35 Sed contra: Movere causam secundam est eam intrinsece immutare, cum motus sit essentialiter mutatio: sed per decretum concurrendi cum causis secundis, Deus eas intrinsece non mutat; cum nihil in eis producat, sed solum statuat cum eis concurrere, ut docent Adversarii: Ergo per tale decretum eas non movet.

Addo quod, juxta D. Thom. supra relatum, id quo Deus movet causas ad agendum, *est ut intentio sola, habens quoddam esse incompletum &c.* At hæc verificari nequeunt de decreto concurrendi cum causis secundis, ut patet: Ergo hæc solutio apertissime menti D. Thom. contradicit.

36 Dices secundo cum eodem Auctore, & aliis Recentioribus: si D. Thom. nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit respectu causarum secundarum, non intellexisset concursum simultaneum, ipsum ignorasset, aut omisisset, cum nullibi faciat illius mentionem. At hoc sine gravi S. Doctoris injuria dici nequit: Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concursum simultaneum.

37 Sed hoc etiam frivolum est, & facile potest confutari. Primo, quia falsum est, D. Thom. nullibi seciss expressum concursus simultanei mentionem: nam loco cit. de potentia in resp. ad 3. sic ait: *In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa natura operatio, est etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expresse distinguit in Deo duplicem concursum, unum qui est a solo Deo, ipsa natura non operante, qui proinde prævius est, & operationem causæ secundæ, prioritate saltem naturæ antecedens; alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic est concursus simultaneus, qui est ipsamet operatio causæ secundæ, prout a Deo simul influente dependet: Unde subdit ibid. in resp. ad 4. quod *tam Deus, quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius & posterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. postquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut supra ostendimus, concursum prævium significavit) postea in resp. ad 2. clare expressit concursum simultaneum, dicens: *Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat a primo & secundo agente*: Ergo D. Thomas expresse meminit concursus simultanei.

38 Deinde: Esto locis citatis illum clare & distincte non expressisset, quia ibi explicabat modos quibus Deus est causa actionis causæ secundæ, quatenus ab ipsa emanat & egreditur; hinc tamen non licet inferre quod ipsum ignoraverit, aut omiserit: nam dici potest ipsum nomine *motionis & applicationis*, omnem actualem Dei concursum cum causis secundis, sive prævium, sive simultaneum, comprehendisse; quia cum illi duo concursus existant in eodem instanti, & habeant indissolubilem inter se connexionem, unusquisque ordinem dicat ad alium, prævius scilicet ad simultaneum, se habent per modum unius, juxta illud commune axioma desumptum ex Philosopho 3. topic. c. 2. *Ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum*: unde & unico nomine exprimi possunt, & sub vocabulo *motionis* vel *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur.

Præter tam clara & evidentia testimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opusculo (quod S. Doctor jussu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expressum, ut videatur D. Thom. prævidisse futuram Thomistarum & Neotericorum sententiam, illamque approbasse, hanc vero rejecisse. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura Creatori cooperetur, sic loquitur: *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum ejus præceptis obedit, & instrumentum artificis quo movetur.* (Ecce expressam Thomistarum sententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum physicæ: constat enim quod dominus prius moraliter movet & determinat servum per sua præcepta; artifex vero prius natura physice movet & determinat instrumentum ipsum applicando ad opus, sicque physice movet ac prædeterminat.) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, in quantum operatur eumdem operationem cum ipso: sicut si duceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unus alteri cooperatur.* (Ecce expressam Molinæ, Suarez, & aliorum Recentiorum sententiam, cum ipsimet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundum igitur primum modum* (subdit S. Doctor) *creatura potest dici Creatori cooperari; secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur, sed solum tres personæ* (sanctissimæ Trinitatis) *sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una: non autem ita quod quælibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navim (sic enim cujuslibet virtus esset imperfecta) sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium perfectarum.* Quo nihil clarius pro Thomistis contra Recentiores afferri potest. Immo D. Thomas insinuat, istos attribuere creaturis id quod solis Sanctissimæ Trinitatis personis convenit. Eamdem doctrinam expresse tradit D. Bonavent. in 2. dist. 34. quæst. 1. ad 5. his verbis: „ Non est sic intelligendum quod Deus cooperetur libero „ arbitrio, sicut cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: sed quia Deus est intime agens in omni „ actione, & intimus est ipsi potentiæ operanti; ita quod „ potentia ipsa in nihil exit quod non sit ab ipso. "

40 Ex his patet quanta fides adhibenda sit Fulensi, dum ait se summa cum diligentia & attentione evolvisse omnia D. Thomæ opera, & nullibi physicam prædeterminationem invenisse: incipit enim suum librum ab opusculis D. Thom. & tamen ne quidem verbum habet de auctoritate jam adducta. Certe aut summa fuit ejus negligentia in legendo D. Thom. cum omisit illud quod ejus oculis primitus occurrebat; aut, quod verisimilius est, auctoritatem istam dissimulavit, quia prorsus insolabilem vidit. Et quod mirum est, incœpit suum librum a testimoniis desumptis ex opusculo nono, de quo dubitatur an sit D. Thom. adeoque minusculis characteribus jussu Pii V. editum est; & suppressit, aut dissimulavit testimonium ex opusculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus suscipitur.

§. III.

Aliis testimoniis ejusdem Sancti Doctoris mens amplius declaratur.

Testimonia præcedentibus paragraphis exposita, generalia sunt, & probant Deum omnes causas secundas, sive naturales, sive liberas, ad agendum physice præmovere, juxta principia doctrinæ Divi Thomæ. Verum alia insuper expendenda sunt, quibus specialiter ostendatur, eumdem Sanctum Doctorem utrumque genus motionis, tam physicæ, quam moralis, in Deo respectu voluntatis creatæ admittere, ut habet conclusio §. 1. statuta.

mediate, cum sit materialis, & objectum ejus sit bonum apprehensum per sensum, sed indirecte tantum & mediate, quatenus scilicet ex affectu ipsius disponitur homo, ut aliquod objectum videatur ei conveniens, si fit conforme illi affectui, vel disconveniens, si fit contrarium: unde movet voluntatem mediante solum judicio intellectus, cui objectum ut conveniens vel disconvenieus repræsentat: Ergo si judicium rationis non moveat voluntatem physice & effective, sed moraliter tantum & objective, a fortiori appetitus sensitivus illam physice & active, movere non poterit.

ARTICULUS II.

An voluntas non solum moraliter, sed etiam physice moveatur a Deo.

23 Sicut secretissima est operatio gratiæ, ac soli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem nostram movet, obscurissimus, & humanæ mentis aciem transcendens, ut satis indicat August. lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 21. dicens quod sicut spiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet spiritum creatum; & postea subdens, quod si velimus intelligere quomodo Deus moveat spiritum, oportet antea cognoscere quomodo spiritus moveat corpus: quod si intelligere non possumus, non tamen negamus. Quapropter lucæ Angelici Præceptoris nobis, si unquam alias, certe in præsenti, difficillimam, obscurissimaque quæstionem resolvituris, maxime opus est. Eam ut accipiamus acceptamque lectori faciemus,

24 Notandum est primo ex q. 12. de ver. art. 9. quod cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & objectum, immutatio actus voluntatis, potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex potest dari motio voluntatis, una moralis & objectiva, se tenens ex parte intellectus, & nihil reale & physicum ponens in voluntate: sed solum extrinsece, per manifestationem bonitatis quæ est in objecto, eamque alliciens & invitans; quam explicat August. tract. 26. in Joann. exemplo ovis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri qui demonstratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem ostendis ovi, & trahis illam; nuces ponere demonstrantur, & trahitur.* Unde Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Trahit sua quemque voluptas.

Idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Tarpa lenta lupum sequitur, lupus ipse capellam.

Alia se tenet ex parte voluntatis, eam intrinsece immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quod sua bonitate & convenientia eam allicit: unde ista specialis ad genus causæ efficientis, & realis ac physica, seu effectiva & applicativa appellatur; illa vero ad genus causæ finalis, & *metaphorica* seu *objectiva* dici solet; finis enimeum non agat actione propria sed metaphorica, alliciendo voluntatem ad sui amorem, improprie tantum & metaphorice movere dicitur. Una certo & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera vero sua vi & natura, non est efficax & infallibilis; quia in hoc statu nullum objectum creatum, quantacumque bonitate præditum, immo nec ipse Deus, ut cognoscitur a nobis obscure per fidem, potest ex vi sua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatem ad sui amorem ut infra patebit. Motio denique physica, cum sit applicativa voluntatis, ejus consensum & determinationem causat & præsentit: moralis vero ipsum a voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precario obtinet.

25 Notandum secundo ex eodem D. Thoma hic quæst. 9. artic. 6. 1. part. quæst. 105. artic. 5. & aliis locis infra referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune est, tam Deo, quam creaturis; utraque enim bonitas, sive divina, sive creata, potest movere & allicere voluntatem ad sui amorem & prosecutionem: sed hoc speciale privilegium Deus habet supra creaturas, quod nulla creatura, quantumvis perfecta, potest intra sinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec consequenter ipsam physice & efficienter immutare, ac applicare ad volendum: quia voluntas ratione sui dominii & libertatis, superior est, & independens ab omnibus creaturis in sua volitione & determinatione. Et hac ratione ostendimus tractatu de Angelis disput. 8. art. 5. illos non posse naturaliter cognoscere cogitationes cordium, quia illæ clauduntur intra scrinium nostri cordis & posteris quod nulla creatura, etiam Angelica potest invita voluntate intrare, Omnes ergo creaturæ solum ad voluntatis portam & vestibulum, id est ad fores intellectus excubare possunt, ut ipsam inde sollicitent, eam tamen ingredi non valent, nisi pessulum ostii sui aperiat. Immo & ipse Deus, per modum objecti propositus, sic etiam ingredi debet voluntatem. Verumtamen ut prima causa efficiens, ut auctor ac primum principium ipsius, potest in eam illabi, & intra ipsam operari ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam.* Quæritur ergo, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non solum primo modo, motione scilicet morali & metaphorica, se tenente ex parte objecti, sed etiam secundo; ita ut non solum ostendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipsam invitet & sollicitet, verum etiam eam physice immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod sua bonitate & convenientia eam allicit.

Notandum tertio, idem esse, Deum præmovere voluntatem, ac eam movere, quia ut ait Aristot. 4. Metaph. textu 23. *Movens natura prius est moto*: vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio movens præcedit motum mobilis ratione & causæ*, id est; prioritate rationis & causalitatis. Unde si probemus Deum physice movere voluntatem ad agendum, eo ipso ostendemus ipsum eam physice præmovere. 26

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

Licet auctoritas D. Thomæ apud sapientes & doctos maxima sit, in hac tamen quæstione tanti ponderis est, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam D. Thomæ, tamquam ad lydium lapidem, referendum esse censuerint. Quapropter priusquam rationes Theologicas in favorem nostræ sententiæ expendamus, operæ pretium est, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonstrare, ipsum pluribus in locis aperte nostræ favere sententiæ.

Dico igitur juxta D. Thomam, Deum non solum moraliter, sed etiam physice præmovere voluntatem creatam ad operandum.

Probatur primo ratione generali; D. Thom. variis in locis, ut 1. p. q. 105. art. 5. & 1. 2. q. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & q. 3. de potentia art. 7. docet Deum omnes causas (sub quibus voluntas creata haud dubie comprehditur) ad suas operationes movere & applicare; quod de motione morali explicari nequit (cum causæ naturales, utpote ratione nis expertes, illius capaces non sint) sed solum de motione physica: Atqui per talem motionem & applicationem, neque collatio virtutis activæ, neque concursus simultaneus possunt intelligi: Ergo ibi Divus Thomas concursum prævium, seu physicam præmotionem admittit. Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad primam partem evidens est: cum Divus Thomas ibidem expresse distinguat motionem & applicationem a collatione virtutis operativæ, dicens loco citato de potentia: *Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conservat eam, & in quantum applicat eidem agendi.* Item ibidem subdit: *Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum eam movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem: sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat eumdem cultellum ad incidendum, movendo ipsum:* Ergo Divus Thomas nomine motionis, quam Deo attribuit respectu omnium causarum secundarum, non intelligit collationem aut conservationem virtutis activæ. Unde infra quæst. 109. artic. 1. sic ait: *alio intellectu & conjunctumque entis creati dependet a Deo quantum ad esse; uno modo, in quantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit: alio modo, in quantum ab ipso movetur ad agendum.* 27

Quod autem de concursu simultaneo explicari non possit (ut illum interpretantur Suarez lib. 3. de auxiliis c. 38. Petrus a S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat disp. 2. sect. 3. & plures alii Recentiores) multipliciter demonstrari potest. Primo quidem quia, ut notabili tertio ostendimus, motio moventis, juxta D. Thom. est prior motu mobilis natura & causalitate: Sed concursus simultaneus non est prior causalitate & natura operatione causæ secundæ: alias non esset simultaneus, sed prævius: Ergo non potest dici motio causæ secundæ. Unde egregie P. Nicolai 1. 2. q. 109. in scholiis ad art. 1. *Quam spante caveo esse eorum qui physicam præmotionem S. Thomam non videre agnoviste. Quid enim est movere ad agendum, nisi omnino præmovere? Quomodo ad agendum quis movet, nisi de non agente faciat agens? Facit ne porro de non agente agens, nisi prius in illud agat, aut præveniat ejus motum? An prævenire motum ejus ut agat, vel facere ut moveatur ad agendum, non est physice præmovere? id est, efficienter ac realiter.* 28

Secundo, D. Thom. loco citato de potentia in resp. ad 3. ait: *in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura:* Sed quando Deus simul concurrit cum causis naturalibus ad earum operationes & effectus, operatur natura, ut patet: Ergo per talem concursum Deus illam non movet, sed solum per concursum prævium, in ordine ad quem natura mere passive se habet. 29

Tertio,

30 Tertio. Idem S. Doctor ibid. in resp. ad 2. sic habet: *id quod a Deo sic in re naturali quæ aliqualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere* (in esse scilicet intentionali, ratione specierum quæ illas repræsentant) *& virtus artis in instrumento artificis*: Sed hæc verificari nequeunt de concursu simultaneo, ille enim non est vis quædam fluens & transiens, nec habet esse diminutum, incompletum, intentionale, ac simile illi quod habent species colorum in aere existentes, ut manifestum est: cum talis concursus sit ipsamet actio causæ secundæ, prout dependens a Deo simul influente & operante: Ergo idem quod prius.

31 Quarto. D. Thom. 1. p. q. 105. art. 2. ad 1. ait: *Deus movendo creaturas, tangit eas secundum virtualem contactum*: Sed per concursum simultaneum Deus non tangit causas secundas contactu virtuali: cum per talem concursum nihil reale ipsis imprimat, sed solum cum eis agat: Ergo per motionem, qua Deus movet creaturas, D. Thom. non intellexit concursum simultaneum, sed prævium, per quem agit in causas secundas, & virtutem aliquam fluentem & transeuntem ipsis imprimit. Unde ibid. q. 103. art. 8. dicit quod *omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis, vel voluntaria, nihil aliud est quam quidam impressio a primo movente: sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est quam quidam impressio a sagittante.* Et q. 22. de verit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntaria, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui voluntatem imprimit.*

32 Quinto. Quando duæ causæ simul influunt in eumdem effectum, per talem concursum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, sed eam dumtaxat adjuvare: v. g. quando duo trahunt eumdem currum, unus non dicitur movere alium, sed uterque dicitur movere currum; Ergo similiter cum Deus simul cum causa secunda eamdem producit actionem & effectum, non dicitur causam secundam movere, sed juvare.

33 Sexto. Juxta D. Thom. opusc. 3. cap. 130. *Oportet quod Deus cuilibet agenti adsit interius, quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet:* At per concursum simultaneum Deus non agit in causas secundas, sed solum cum ipsis operatur, præsertim quando actio causæ secundæ est transiens: hæc enim, juxta communem sententiam, non recipitur in agente, sed in passo: Ergo per concursum simultaneum Deus non movet causas secundas ad agendum.

34 Dices primo cum Suarez, Deum non movere causas secundas ad agendum per concursum simultaneum de facto exhibitum, & in actu secundo consideratum, quia talis concursus nihil aliud est quam ipsa operatio causæ secundæ, prout est a Deo simul influente; potest tamen movere & applicare per concursum simultaneum in actu primo consideratum, seu per decretum; quod statuit simul cum causis secundis ad operandum concurrere.

35 Sed contra: Movere causam secundam est eam intrinsece immutare, cum motus sit essentialiter mutatio: sed per decretum concurrendi cum causis secundis, Deus eas intrinsece non mutat; cum nihil in eis producat, sed solum statuat cum eis concurrere, ut docent Adversarii: Ergo per tale decretum eas non movet.

Addo quod, juxta D. Thom. supra relatum, id quo Deus movet causas ad agendum, *est ut intentio sola, habens quoddam esse incompletum &c.* At hæc verificari nequeunt de decreto concurrendi cum causis secundis, ut patet: Ergo hæc solutio apertissime menti D. Thom. contradicit.

36 Dices secundo cum eodem Auctore, & aliis Recentioribus: si D. Thom. nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit respectu causarum secundarum, non intellexisset concursum simultaneum, ipsum ignorasset, aut omisisset, cum nullibi faciat illius mentionem. At hoc sine gravi S. Doctoris injuria dici nequit: Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concursum simultaneum.

37 Sed hoc etiam frivolum est, & facile potest confutari. Primo, quia falsum est, D. Thom. nullibi seciss expressum concursus simultanei mentionem: nam loco cit. de potentia in resp. ad 3. sic ait: *In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa natura operatio, est etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expresse distinguit in Deo duplicem concursum, unum qui est a solo Deo, ipsa natura non operante, qui proinde prævius est, & operationem causæ secundæ, prioritate saltem naturæ antecedens; alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic est concursus simultaneus, qui est ipsamet operatio causæ secundæ, prout a Deo simul influente dependet: Unde subdit ibid. in resp. ad 4. quod *tam Deus, quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius & posterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. postquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut supra ostendimus, concursum prævium significavit) postea in resp. ad 2. clare expressit concursum simultaneum, dicens: *Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat a primo & secundo agente*: Ergo D. Thomas expresse meminit concursus simultanei.

38 Deinde: Esto locis citatis illum clare & distincte non expressisset, quia ibi explicabat modos quibus Deus est causa actionis causæ secundæ, quatenus ab ipsa emanat & egreditur; hinc tamen non licet inferre quod ipsum ignoraverit, aut omiserit: nam dici potest ipsum nomine *motionis & applicationis*, omnem actualem Dei concursum cum causis secundis, sive prævium, sive simultaneum, comprehendisse; quia cum illi duo concursus existant in eodem instanti, & habeant indissolubilem inter se connexionem, unusquisque ordinem dicat ad alium, prævius scilicet ad simultaneum, se habent per modum unius, juxta illud commune axioma desumptum ex Philosopho 3. topic. c. 2. *Ubi est unum propter aliud, ibi est unum tantum*: unde & unico nomine exprimi possunt, & sub vocabulo *motionis* vel *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur.

Præter tam clara & evidentia testimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opusculo (quod S. Doctor jussu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expressum, ut videatur D. Thom. prævidisse futuram Thomistarum & Neotericorum sententiam, illamque approbasse, hanc vero rejecisse. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura Creatori cooperetur, sic loquitur: *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eumdem effectum, sed per aliam virtutem, sicut minister domino, dum ejus præceptis obedit, & instrumentum artificis quo movetur.* (Ecce expressam Thomistarum sententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum physicæ: constat enim quod dominus prius moraliter movet & determinat servum per sua præcepta; artifex vero prius natura physice movet & determinat instrumentum ipsum applicando ad opus, sicque physice movet ac prædeterminat.) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, in quantum operatur eumdem operationem cum ipso: sicut si duceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quod unus alteri cooperatur.* (Ecce expressam Molinæ, Suarez, & aliorum Recentiorum sententiam, cum ipsimet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundum igitur primum modum* (subdit S. Doctor) *creatura potest dici Creatori cooperari; secundo autem modo creatura Creatori non cooperatur, sed solum tres personæ* (sanctissimæ Trinitatis) *sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una: non autem ita quod quælibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navim (sic enim cujuslibet virtus esset imperfecta) sed ita quod tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium perfectarum.* Quo nihil clarius pro Thomistis contra Recentiores afferri potest. Immo D. Thomas insinuat, istos attribuere creaturis id quod solis Sanctissimæ Trinitatis personis convenit. Eamdem doctrinam expresse tradit D. Bonavent. in 2. dist. 34. quæst. 1. ad 5. his verbis: „ Non est sic intelligendum quod Deus cooperetur libero „ arbitrio, sicut cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: sed quia Deus est intime agens in omni „ actione, & intimus est ipsi potentiæ operanti; ita quod „ potentia ipsa in nihil exit quod non sit ab ipso. "

40 Ex his patet quanta fides adhibenda sit Fulensi, dum ait se summa cum diligentia & attentione evolvisse omnia D. Thomæ opera, & nullibi physicam prædeterminationem invenisse: incipit enim suum librum ab opusculis D. Thom. & tamen ne quidem verbum habet de auctoritate jam adducta. Certe aut summa fuit ejus negligentia in legendo D. Thom. cum omisit illud quod ejus oculis primitus occurrebat; aut, quod verisimilius est, auctoritatem istam dissimulavit, quia prorsus insolabilem vidit. Et quod mirum est, incœpit suum librum a testimoniis desumptis ex opusculo nono, de quo dubitatur an sit D. Thom. adeoque minusculis characteribus jussu Pii V. editum est; & suppressit, aut dissimulavit testimonium ex opusculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus suscipitur.

§. III.

Aliis testimoniis ejusdem Sancti Doctoris mens amplius declaratur.

Testimonia præcedentibus paragraphis exposita, generalia sunt, & probant Deum omnes causas secundas, sive naturales, sive liberas, ad agendum physice præmovere, juxta principia doctrinæ Divi Thomæ. Verum alia insuper expendenda sunt, quibus specialiter ostendatur, eumdem Sanctum Doctorem utrumque genus motionis, tam physicæ, quam moralis, in Deo respectu voluntatis creatæ admittere, ut habet conclusio §. 1. statuta.

41 Prebatur itaque primo: Motio quæ se tenet ex parte objecti ab intellectu repræsentati, moralis est & objectiva; quæ vero se tenet ex parte potentiæ, illamque vere & realiter immutat, physica & effectiva dicitur: At D. Thom. variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non solum ex parte objecti, eam intrinsece allicientis & invitantis, sed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non solum motionem Dei moralem, sed etiam physicam admittit. Major patet ex dictis antea in 1. notabili, Minor vero probatur ex D. Thom. 1. p. q.105 art.4. ubi quærit, *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quod utroque modo proprium est Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibid. explicat) *sed maxime secundo modo, interius eam inclinando.* Et q. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri, nisi a Deo. Operatio enim voluntaris est inclinatio quædam voluntis in volitum: hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit; sicut & naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis.*

Idem docet q. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & objectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* Ergo juxta D. Thom. Deus non solum movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti, eam sua bonitate & convenientia ad sui amorem allicientis, sed etiam physice & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

42 Confirmatur: S. Thom. ibid. art. 8. sic ait: *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multo amplius Deus*; Atqui voluntas non solum moraliter, sed etiam physice seipsam immutat de uno actu in alium, absque violentia & læsione suæ libertatis: Ergo a fortiori Deus id potest.

43 Confirmatur amplius D. Thom. loc. cit. 1. partis, ubi docet Deum movere voluntatem, *interius eam inclinando*, statim sibi opponit argumenta quæ procedunt ex violentia & læsione libertatis, ut ibidem videri potest: At ridicule sibi hæc argumenta opponerer, si motionem solum moralem & objectivam doceret; cum nulli possit esse dubium aut suspicio, quod motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem: Ergo revera physicam motionem admittit.

44 Secundo meus ejusdem S. Doctoris investigari potest ex his quæ docet tum hic q. 9. art. 6. tum 1. p. q. 111. art. 2. tertio contra gentes c. 88. & pluribus aliis in locis, ubi asserit ita proprium esse Deo movere voluntatem, ut hoc nulli agenti creato competere possit: Sed agentia creata possunt movere voluntatem moraliter, & per modum suadentis, ut ipsiem locis expresse docet, præsertim loco citato ex 1. parte, ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem & homo per modum suadere*: Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeo physice, movet voluntatem.

45 Confirmatur: D. Thom. locis citatis reddens rationem cur solus Deus possit movere voluntatem: non aliam assignat, nisi quia solus Deus, cum sit auctor & causa voluntatis, potest intra ipsam illabi, eamque intrinsece immutare, ut patet ex loco cit. 3. cont. gent. ubi sic discurrit: „ Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantum ad sui interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & substinens eam „ in esse: A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari." Item q. 22. de verit. art. 9. sic ait: „ Ex parte „ voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod „ operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id „ quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem „ solus est Deus," ut supra retulimus. Eamdem rationem fusius explanat in compendio Theologiæ, quod est tertium inter ejus opuscula, c. 129 his verbis: „ Cum actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: sicut „ inclinationes naturales rebus naturalibus solum insunt „ a causa suæ naturæ, ita actus voluntatis a solo Deo est, „ qui solus causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Unde patet quod non est contra arbitrii libertatem „ si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra „ naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur: sed „ tam inclinatio naturalis, quam voluntaria a Deo est, „ utramque præveniente secundum conditionem rei cujus „ est: sic enim Deus res movet secundum quod competit „ earum naturæ. Patet igitur quod in corpus humanum „ & virtutes ejus corporeas imprimere possunt corpora cælestia, sicut & in alia corpora: in voluntatem autem „ solus Deus imprimere potest." Hic autem discursus non valeret, sed esset omnino nugatorius, si D. Thom. de motione solum morali loqueretur; quia ad motionem puræ moralem & objectivam, ex parte intellectus & objecti per illum repræsentari se tenentem, non requiritur illapsio intra terminos voluntatis, nec realis & physica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens est quod Deus sit Auctor & causa voluntatis, cum Angeli, qui non sunt causæ illius, eam possint movere moraliter, & per modum suadentis, ut supra ostendimus: Ergo D. Thom. de motione physica intelligendus est.

Probatur tertio supra dicta conclusio: Motio moralis & objectiva sit per internam mentis illustrationem, qua voluntati ostenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Th. Deus aliter movet voluntatem, quam per internam mentis illustrationem: Ergo eam movet physice, & non solum moraliter. Minor probatur ex D. Thom. sect. 3. super cap. 8. Epist. ad Rom. ubi hæc verba Apostoli expendens: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, subdit: „ Posset „ sic intelligi: quicumque Spiritu Dei aguntur, sicut quo„ dam ductore & directore; quod quidem in nobis facit „ Spiritus Sanctus, in quantum nos illuminat interius quid „ agere debeamus: sed plus intelligendum est; illa enim agi „ dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur: „ unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed aguntur, „ quia a natura moventur, & non ex proprio motu, ad „ suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis, „ non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed „ ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agen„ dum, secundum illud Isaiæ 59. *Cum venerit quasi fluvius* „ *violentus, quem Spiritus Dei cogit.* Et Lucæ 4. dicitur quod „ Christus agebatur a Spiritu in desertum. Non tamen per „ hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem & „ liberum arbitrium operentur: quia ipsum motum vo„ luntatis & liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, „ secundum illud ad Philpp. 2. *Deus est qui operatur in no„ bis velle & perficere.*"

Probatur quarto: Motio quæ de se & ab intrinseco efficax est, & cum qua nunquam componi potest voluntatis dissensus, physica est, & non solum moralis: Sed juxta D. Thom. Deus movet voluntatem motione ab intrinseco efficaci, & tali, quod repugnet cum ea componi voluntatis dissensum: Ergo movet eam physice, non solum moraliter. Major est certa, & patebit ex dicendis infra §. 10. Minor probatur ex D. Thom. q. 6. de malo art. 1. ad 2. ubi ait: *Deus movet voluntatem immutabiliter, propter efficaciam voluntatis moventis, qua deficere non potest.* Et hic q. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus moveret voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod ad illud voluntas non moveatur.* Item 2. 2. q. 24. art. 11. asserit quod *virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit; unde impossibile est hac duo simul esse vera, quod Spiritus velit aliquem movere ad actum caritatis, & quod ipse caritatem amittat peccando.*

Denique suadetur eadem conclusio: Movere voluntatem moraliter est, eam movere per modum finis, cujus motio est dumtaxat moralis & metaphorica: movere autem illam physice, est illam movere per modum agentis, quod operatur per veram & propriam efficientiam: unde D. Thomas 1. p. q. 82. art. 4. sic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem: & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, & movet ipsum ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum*, &c. Sed ex eodem S. Doctore 3. contra gent. c. 88. ratione 5. *Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis.* Ergo solus Deus potest ipsam physice movere: alia vero agentia extrinseca, ut Homines & Angeli, eam solum possunt excitare & movere moraliter.

§. IV.

Juxta D. Thomam, Deus non solum præmovet, sed etiam præterminat causas secundas.

Sunt aliqui, qui putant D. Thom. frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, sed nusquam ejus determinationem seu prædeterminationem a Deo, & ejus decreto vel concursu; quia existimant de ratione libertatis esse, ut voluntas ita seipsam consilio suo ac electione determinet, ut a nullo extrinseco agente, etiam increato, determinetur. Verum satisdiosi stomachi scrupulus iste est, sic distinguentis inter motionem & determinationem: si enim ad hoc ponit D. Thom. præmotionem seu motum in voluntate, ut indifferentia ejus & suspensio resolvatur, quid est aliud præmotio, quam prædeterminatio? Et si juxta D. Thom. *moveri ex se, non repugnat ei quod moveatur ab alio*, cur determinari a se, repugnabit ei quod determinatur ab alio? Sed ut scrupulus omnino tollatur, profero plura loca, in quibus S. Doctor utitur nomine *determinationis*, immo & *prædeterminationis*.

Primus sumitur ex 1. p. q. 23. art. 1. ubi explicat quo sensu Damascenus dicit ea quæ sunt in nobis non prædeterminari a Deo, quia scilicet non imponit necessitatem: nam licet ibi prædeterminatio, pro æterna prædefinitione acceptatur, extenditur tamen ad motionem temporalem, quæ est exactio sive causalitas decreti prædeterminantis. Ex quo sic formo rationem: Licet ea quæ sunt in nobis prædeterminari neget S. Thom. quatenus prædeterminatio dicit impositionem necessitatis; non tamen absolute negat prædeterminari, immo potius exclusa sola necessitatis impositione, hoc supponit, nec aliter admittit auctoritatem Damasceni, eadem prædeterminari negantis: Ergo ex D. Thom. Deus prædeterminat actus nostros liberos, sine impositione necessitatis, seu absque læsione libertatis. Unde 3. cont. gent. c. 90. in fine, eumdem locum Damasceni exponens, sic ait: *In quod dicit Damascenus, quod ea quæ sunt in nobis Deus præscit, sed non prædeterminat, exponendum est ut intelligatur ea quæ sunt in nobis, Divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.* Quibus verbis aperte declarat, ea quæ sunt in nobis esse subjecta divinæ determinationi, subindeque a Deo prædeterminata, licet ex tali prædeterminatione non sequatur impositio necessitatis, aut destructio vel læsio libertatis, ut nobis objiciunt Adversarii. Unde hic q. 10. art. 4. ait: *Sic Deus voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat.* Admittit ergo a motionem determinantem ad unum, non per modum naturæ, & imponendo necessitatem, seu destruendo potentiam ad oppositum, sed per modum liberi, & foventem ac conservantem libertatem, seu relinquentem potentiam ad oppositum. Unde P. Nicolai 1. 2. q. 111. in scholiis ad art. 3. in Adversarios physicæ prædeterminationis sic invehitur: „ Eam S. Thom. (inquiunt) „ non agnovit, eoque Angelicus maxime fuit; nec agnosci „ a Catholicis debet, quia destruit libertatem. Quanta ca„ citas, ut tot locis tam evidentem non viderint quoad „ rem ipsam saltem, cum sic a Deo nos moveri five de„ terminari ad agendum centies dixerit, ut actiones nostras „ ipsa motio Dei antecedat & causet? Quid hoc porro nisi „ prædeterminatio vel præmotio physica & realis? Jam „ quod admitti non debeat, quia destruit libertatem, dor„ mitantium phantasma est; & quod eam non admittere sit „ angelicum, cogitatio vix humana. Destruit certe liber„ tatem, si est talis, qualis ab eis per somnium fingitur, „ indifferentiæ activæ opposita: si ad hanc partem sic af„ figit, ut potentiam ad alterutrum tollat, si sic impellit, „ ut repelli a voluntate abjicique non possit. Sed cur in „ voce ludunt ut illudant, nisi & illudantur ipsi? Præ„ determinatio non aliter dicitur vero sensu, nisi pas„ vam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum „ ad agendum non agentem applicat, qui manente inde„ terminatione non ageret: Quoties autem S. Thom. in„ culcat sic a Deo determinari voluntatem ut non ad „ unum fixe, non cum necessitate, non immutabiliter, „ sed secundum conditionem voluntatis determinatur, „ posseque illi nihilominus determinanti resistere, posse „ determinationem illius abjicere, &c. "

51 Deinde idem S. Doctor quodl. 12. art. 4. subscribit sententiæ illorum qui dicunt, *a providentia Dei omnia esse* PRÆDETERMINATA. Et addit posse concedi, quod omnia subjiciuntur fato, si nomine fati intelligamus divinam providentiam, omnia quæ fiunt in mundo prædeterminantem & præordinantem, quamvis hoc nomine fati non debeamus uti, quia nec nomina cum Gentilibus convenit habere communia: Et tandem cum Augustino concludit: *Si qui hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat, ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.*

52 Confirmatur: Immobilis Dei dispositio, voluntati inhærens, est vera prædeterminatio: Sed eam negare, est (juxta D. Thom. 3. cont. gent. c. 93.) negare providentiam; dicit enim libram, quod qui fatum negat, secundum illam acceptionem secundum quam fumitur pro impressione immobili ex parte Dei in rebus mobilibus, negat divinam providentiam: Ergo ex D. Thom. qui negat prædeterminationem voluntati inhærentem, negat divinam providentiam.

53 Denique idem S. Doctor eodem lib. cap. 2. ratione 7. & aliis locis infra referendis, expresse docet a causa contingenti & indifferenti ad utramlibet, non posse exire actum vel effectum determinatum, nisi prius ab alio determinetur; unde cum voluntas sit causa contingens, & indifferenter se habeat ad multa, juxta D. Thomæ principia, manifestum est, ipsam debere a Deo prædeterminari, ut in actum determinatum exeat. De quo fuse §. 8.

64 Ex his patet, nomen hoc *prædeterminationis* non esse novum, nec a Thomistis excogitatum (ut passim eis objiciunt Adversarii) sed a D. Thom. frequenter usurpatum, saltem ad significandum æternam divinæ voluntatis prædefinitionem: unde cum præmotio physica, juxta Thomistas, sit illius executio & instrumentum, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans, non immerito eodem quo illa nomine insigniri potest. Præfertim vero cum nomen *applicationis*, quo D. Thom. frequenter utitur, æquivaleat nomini *prædeterminationis*: quid enim est voluntatem prædeterminari, nisi ad actum determinatum applicari?

55 Addo quod Scriptura, Ecclesia, & SS. Patres, interdum utiuntur nominibus, quæ plus quam præmotionem ac prædeterminationem significare videntur: ut patet cum dicitur

Lucæ 14. *Compelle eos intrare*: & cum Ecclesia in collecta secreta Dominicæ 4. post Trinit. Deum orat, *ut nostras etiam rebelles compellat propitius voluntates.* Item ad Rom. 2. dicitur: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Et Augustinus sæpe asserit voluntatem humanam divina gratia *insuperabiliter, & indeclinabiliter agi*: Deum corda hominum *omnipotentissima potestate* inclinare quo vult, quæcdo vult, ubi vult: & humanas voluntates non posse ei resistere. Sane (si vim nominum attendamus) aliquid majus videtur, voluntatem a Deo compelli, agi hominem insuperabiliter & indeclinabiliter, ac inclinari omnipotentissima potestate, quam physice prædeterminari.

Demum ostendant, quæso, Adversarii apud D. Thomam, vel apud aliquem ex Theologis & Doctoribus, qui ante Molinam scripserunt, nomina *scientiæ mediæ, decreti indifferentis, gratiæ congruæ*, & alia similia, quæ passim usurpant, & ipsis pariter nomen *physicæ prædeterminationis* apud eosdem Auctores ostendemus. Certe, si ipsis licuit, ad rem novam declarandam, nova excogitare nomina, cur etiam nobis non licebit, ad tuendam antiquam doctrinam, ut antiquo prædeterminationis nomine, quod non solum a S. Thoma, sed etiam a D. Dionysio c. 5. de divin. nomin. immo & ab ipso Apostolo usurpatur, ad declarandam divinorum decretorum causalitatem & efficaciam: Nam ubicumque in Epistolis D. Pauli habemus nomen prædestinationis, in Græco habetur προόρισμος, quod vocabulum idem sonat ac *prædefinitio* & *prædeterminatio*.

§. V.

Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.

56 Cum Novatianus c. 18. de Trinit. recte dixerit: *Firmum esse genus probationis, quod ab Adversariis fumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur*: non possum efficacius demonstrare, physicam prædeterminationem esse de mente D. Thomæ, quam ostendendo Adversarios id ipsum non diffiteri, & plura ipsorum proferendo testimonia. *Variis enim* (inquit Eucherius homil. 2. de Pasch.) *absque dubio nititur privilegiis, qui causam do Adversarii asserit instrumentis. Speciosa victoria est, contrariam partem chartulis suis velut propriis laqueis irretire.*

57 Physicam ergo prædeterminationem variis in locis docuisse S. Thom. fatetur in primis Collegium Conimbricense, quod instar multorum reputari debet: nam 2. Physic. c. 7. q. 14. art. 1. hæc scribit: „ Circa modum quo Deus „ cum causis secundis ad earum operationes & effectus „ concurrit, se offert celebris opinio D. Thom. 1. p. q. 105. „ & 1. 2. qu. 109. art. 1. & qu. 7. de potentis art. 7. ejusque, „ sectatorum, Capreoli in 2. dist. 2. qu. 2. Ferrariensis 3. „ contra gent. cap. 70. & aliorum existimantium omnes „ causas secundas antequam operentur, accipere a Deo „ influxum quemdam & motum, qui sit quasi esse in„ tentionale virtutis divinæ, quo ad promovendas actiones „ excitentur, eo modo quo artium instrumenta, ut do„ labra & securis, prævium motionem a fabro accipiunt, „ cum ad opus conficiendum applicantur. "

58 Bellarminus etiam lib. 4. de libero arbitr. hanc esse Doctoris Angelici sententiam aperte profitetur. Nam cap. 14. proposita sibi Calvini objectione, quæ ducitur a repugnantia cooperationis divinæ voluntatis cum libertate humana, & rejectis tribus responsionibus Cajetani scilicet, Durandi, & Almaini, duas eligit ut probabiliores, & ad explicandam concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio magis accommodatas. In primis enim c. 15. explicat concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio, per concursum pure simultaneum, & indifferentem, ac determinabilem a voluntate creata ad speciem actus. Unde ibidem negat, Deum voluntatem movere & applicare ad opus, ut constat ex primo argumento quod sibi objicit in hunc modum: *Inter primam causam & secundam est ordo quidam essentialis, ut prima secundam moveat, & secunda non agat, nisi mota a prima; est autem Deus prima causa, voluntas autem nostra secunda: igitur Deus voluntatem movet & applicat ad opus.* Cui argumento sic respondet: *Respondeo inter causam principalem, & instrumentalem est ille ordo, ut una alteram moveat, inter primam autem causam & secundam, cum secunda non sit proprie instrumentum, non est ordo ut una alteram moveat, sed ut una sit prior altera perfectione, illimitatione, & necessitate*, &c. Quibus verbis aperte docet, Deum per concursum simultaneum non movere nec applicare voluntatem ad opus. Deinde alia argumenta quæ militant pro physica prædeterminatione solvere conantur, ut legenti patebit. Demum c. 6. sequenti explicat aliam rationem concordiæ libertatis cum cooperatione Dei, per concursum prævium moventem & applicantem causas secundas, etiam liberas, ad operandum: *Altera*, inquit, *ratio cavillandi libertatem humanam cum cooperatione divina*, ET FORTASSE ETIAM PROBABILIOR *est*, JUXTA SENTENTIAM S. THOMÆ, *qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, ut non solum*

git dederit & conservet virtutes operantes, sed etiam eas moveat & applicet ad opus, ut cognosci possit ex 1. p. q. 105. art. 5. & lib. 3. contra Gent. c. 70. & q. 3. de potentia art. 7. Quæ sententia videtur valde consentanea cum Scriptura, quæ dicit nos in Deo esse, vivere, & moveri; tum etiam rationi & ordini quem habet causa prima cum secundis. Quibus verbis doctissimus ille Cardinalis non tantum sententiam posteram probabilioram, & Scripturæ sacræ valde consentaneam esse asserit, sed etiam D. Thomæ tribuit, probans ejus mentem ex locis quæ supra adduximus, præsertim vero ex q. 7. de potentia art. 7. quo loco D. Thomam admisisse præmotionem physicam, fatetur Suarez, ut infra patebit. Nihil ergo versus, Bellarminum admisisse concursum prævium determinantem & applicantem voluntatem ad opus. Neque enim dici potest, ut quidam Recentior inconsiderate ait, Bellarminum per illam motionem & applicationem, intellexisse concursum simultaneum. Tum quia capite præcedenti expresse negat, ut supra visum est, Deum per concursum simultaneum movere & applicare voluntatem ad opus: Tum etiam quia si per talem motionem & applicationem intellexisset concursum simultaneum, hæc secunda ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, quam dicit esse probabiliorem, & ex D. Thoma desumptam, non differret a præcedenti, qua docuerat cum Arminensi, Scoto, & Gabriele, concursum Dei non determinare voluntatem nostram, nec esse prævium, sed dumtaxat simultaneum, subindeque negaretur Bellarminus, & actum ageret, atque ineptam battologiam committeret, quod sine magna tanti viri injuria dici nequit.

Addo quod Doctores Academiæ Lovaniensis, in Epistola censuræ adversus Lessium præmissa, testantur Bellarminum contrariam Molinæ & Lessio sententiam publice Lovanii prælegisse, & physicam prædeterminationem docuisse. Unde si verum est quod Fuligatus & Sylvester a Petra Santa, in vita hujus Cardinalis asserunt, ipsum nempe jam morti proximum, coram publico scriba professum esse, se dedisse veritati, quæ in libris Controversiarum asseruerat, neque primam sententiam nullatenus mutavisse, manifestum est, ipsum in suis Controversiis, loco nimirum supra relato, concursum prævium voluntatem moventem & applicantem ad opus, cum D. Thoma & Discipulis ejus docuisse.

Non diffiteor tamen, in eo Bellarminum ab aliquibus Thomistis increpare, quod illi existimant concursum prævium esse motionem vel qualitatem fluentem voluntati impressam: ille vero censet, Deum per seipsum immediate, sine illius qualitatis impressione, uti voluntate creata, eamque ad opus applicare. Quod etiam docent Nazarius, Sylvius, Azorius, & alii assertores physicæ prædeterminationis. Unde Bellarminus quantum ad substantiam admitti concursum prævium, seu physicam prædeterminationem, quamvis in modo illam explicandi, ab aliquibus recentioribus Thomistis differat, ideoque pro hac sententia citatur a Sylvio in opusculo de primo Motore, a parte 2. art. 25.

59 Favent etiam Pererius & Azorius: illa enim lib. 8. de caussis cap. 8. sic ait: „ In eo quod adjungit D. Thomas „ causas secundas, & in his voluntatem nostram a Deo „ moveri, *applicari, & determinari* ad agendum, licet non „ nulli dissentiant Theologi, ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam per quam libenter eo. Hoc enim „ est ingenium, hæc conditio, hic nexus atque contextus „ mouentium & caussarum per se & essentialiter subordinatarum, ut posterior non moveat, nisi mota a priori: „ In ordine moventium, inquit Aristoteles 8. physi. textu 14. „ quod prius est, magis est caussa movendi quam sequens, „ & movens magis. Et in libello de caussis propos. 1. dicitur caussa prima plus, vehementius, intimius, & infer parabilius concurrere ad effectus caussarum secundarum, „ quam ipsæ caussæ secundæ, & juvare caussas secundas „ in operationibus ipsarum, & magis esse caussa effectus, „ quam caussæ secundæ. Quemadmodum igitur in aliis „ caussarum generibus per se subordinatis invicem, poste rior caussa necessario præsupponit caussalitatem priorum, „ veluti informis esse sensitivum præsupponit vegetativum, „ & hoc esse corporeum, & in materiis secundæ præsuppo nunt primam, idemque in finibus, per se subordinatis, „ evenit: sic etiam in moventibus per se invicem subor dinatis, posterius necessario præsupponit primum, & caus „ sæ primæ caussalitas prior natura est quam caussalitas „ caussæ secundæ." Iste vero lib. 1. institutionum moralium c. 11. q. 8. hæc habet: „ Octavo quæritur, an Deus, quando cum natura vel voluntate operatur, ipsam moveat „ & applicet ad agendum? S. Thomas aperte sic ait: Deus „ non solum dat formas rebus, sed etiam conservat eas, „ & applicat ad agendum &c. Ceterum mihi videtur verissima D. Thomæ sententia: eam enim plane videtur Augustinus tradere, &c. Ideo enim dici videtur caussa secunda, quia movetur a prima: alioquin enim solum esset caussa cum prima, sicut cum duo simul trahem portant, ubi quia unus ad portandum non movetur & applicatur ab altero, dici non potest caussa secunda, alteri „ comparata, sed est simul cum altero caussa &c." Item lib. 4. c. 12. q. 2. „ Pauci, inquit, juniores Theologi for-

„ tassis ut voluntatem nostram liberam faciant, faciunt fa „ crilegam dum negant Deum *opera nostra bona præmovere*." Eodem fere modo loquitur Henriquez. lib. de fide hominis c. 6. ubi inter alia ait: *Non tam difficile est intelligere, ut quidam putant, quod salvo usu nostra libera cooperationis, Deus temperans vim sui concursus, efficaci auxilio moveat, tum physice ex parte potentiæ, tum moraliter ex parte objecti.* Et cap. 24. ostendit sententiam Molinæ & Lessii doctrinæ D. Augustini & S. Thomæ penitus repugnare.

Refert etiam Caramuel in Theologia fundamentali thesi 5. 60
potabili 4. quod anno Domini 1654. in Universitate Viennensi Pater Hervvart Societatis Jesu, magni ingenii Doctor, defendit iterum iterumque *Esse possibilem qualitatem, qua ex essentia sua physica & reali infallibilitatem illæsa libertate induceret. Fuit*, inquit, *disputatio celebris, & quia jussus sui argumentari, primo loco unam aut alteram consequentiam subjicium. Sic dixi: Possibilis est qualitas, qua ex essentia sua realis & physica infallibilitatem inducat, & humanam libertatem non tollat. Ergo possibile est non dari scientiam mediam in Deo: Ergo de facto non datur scientia media: Ergo de facto datur physica prædeterminationes, si non necessantes in sensu composito, saltem infallibilitantes.* Et postquam omnes illas consequentias prosecutus est, sic concludit: *Quo attentius illam thesim considero, videtur mihi clarius subscribere sententiæ Thomistarum.*

Non est prætermittendus Cardinalis Toletus: ipse enim 61
2. physi. c. 3. q. 8. expresse docet Deum applicare caussam secundam ad agendum, eamque movere, sicut instrumentum movetur ab artifice. Idem asserit Cosmas Alemannius in summa Philosophiæ, D. Thom. 1. 3. q. 11. art. Molina etiam in Concordia disp. 26. non diffitetur hanc sententiam esse D. Thom. etiamsi postea videatur esse dubius: ait enim: *D. Thom. 1. p. q. 105. art. 5. docet Deum duplici rationi operari cum caussis secundis: in primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conservat, ut Durandus dicebat: deinde, quia ita eas ad agendum movet, ut quodammodo formas & virtutes earum applicet ad operationem, non secus ac artifex securim applicat ad scindendum.* Suarez vero lib. 1. de concursu Dei cap. 11. n. 4. & 7. ait D. Thom. hanc sententiam tenuisse q. 7. de potentia art. 7. sed illam postea in Summa retractasse. De quo infra §. 13.

Denique prædeterminationem physicam esse aut videri 62
de mente D. Thom. aperte tradit libellus de ratione studiorum, compositus a sex Patribus Societatis, & impressus Romæ in Collegio Societatis, jussu Præpositi Generalis, anno 1586. In illo enim, §. *de opinionum delectu in Theologia facultate*, regula 5. sic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thom. ut tenetur 4 part. constitutionum c. 14. nostri sequantur, exceptis paucis, qua licet sint aut videri possint esse S. Thom. quia tamen contraria, & sine periculo, & valde probabiliter defendi possunt, si qui hac docere, velint conniveant superiores ad ingeniorum exercitationem majorem.* Et postea expresse quæ sint illa pauca, quæ sequi non tenentur, n. 6. inter alia istam D. Thom. sententiam recensetur: *Causas secundas esse proprie & univoce instrumenta Dei, & eum operantur, in eas primum influere, aut eas movere.* Et mox relatis aliis D. Thom. sententiis, quæ sequi non tenentur, regula 6. sic dicitur: *In ceteris, qui hic excepta non sunt, a S. Thom. nostri non recedant.* Libellum hunc Tolosæ in nostro Conventu servamus, hujusque capitis vel paragraphi, *de delectu opinionum in Theologica facultate*, extractum authentieum, & Notarii Apostolici manu subsignatum, penes me habeo. Hunc vero Libellum habere vim constitutionis, quamvis id negent Adversarii, constat tamen ex quinta Congregatione generali Societatis Jesu can. 9. ubi sic dicitur: *Sequantur nostri Doctores in Scholastica Theologia doctrinam D. Thomæ juxta praxim in libello de ratione studiorum ponendam.*

Tantam ergo habentes impositam nubem testium, qui prædeterminationem physicam esse a D. Thoma assertam, ingenue profitentur, de mente hujus Angelici Doctoris dubitare non licet.

§. VI.

Testimonia Scripturæ, & SS. Patrum.

63 CONstat ex dictis §. præced. Deum physice prædeterminare causas secundas, si eas applicet ad agendum: propter hoc siquidem, nedum Thomistæ, sed etiam plures ex Adversariis, concedunt D. Thomam docuisse prædeterminationem physicam, quia docuit Deum applicare causas secundas ad agendum, ut ibi ostendimus. Si ergo in Scriptura sacra expresse invenero illud verbum *applicare*, ita ut Deus dicatur absolute causas secundas, etiam liberas, applicare ad agendum, proculdubio ostendam prædeterminationem physicam juxta Scripturæ, & Spiritus S. testimonium, esse necessario admittendam. Insignis autem locus habetur Eccl. 33. ubi sic legitur: *In multitudine disciplina Dominus separavit eos, & immutavit vias eorum, ex ipsis benedixit, & exaltavit, & ex ipsis sanctificavit, & ad se applicavit*, &c. Item Jeremiæ 30. Deus loquens de duce qui præponendus erat populo suo, ait: *Et erit dux ejus ex eo, & Princeps de medio ejus pro-*

pradetur: & APPLICABO EUM, & accedet ad me: quis enim iste est qui applicet cor suum ad me, vel appropinquet mihi? ait Dominus: Ubi manifeste promittit Dominus se applicaturum cor seu voluntatem ducis populi sui ad se, five ad amorem sui, & subdit Scriptura, quod in virtute hujus applicationis dux ille ad Deum accedet, & appropinquabit illi. *Si* igitur applicare caussam secundam ad operandum, idem est ac eam physice prædeterminare, ut jam notavimus, & supra ostensum est; consequens est, ut promiserit Deus se physice prædeterminaturum voluntatem ducis populi ad amorem sui, ita tamen quod hæc prædeterminatio non impediat cooperationem voluntatis, sed eam potius inferat & causset, unde prius ponitur quod Deus applicabit voluntatem ejus, & postmodum subditur, quod accedet ad Deum, & applicabit cor suum ad amorem ipsius, & appropinquabit ei non gressibus corporis, sed affectibus mentis, ut Augustinus ait.

64 Eamdem mentis & voluntatis humanæ applicationem per gratiam, subindeque physicam prædeterminationem, aperte docent plures ex SS. Patribus. Augustinus enim lib. 1. ad Simplicianum q. 2. ait: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Ethan ad eam fidem MENTEM APPLICARET, voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est?* Et ibid. utitur loco illo Ecclesiastici supra citato, in quo dicitur Deum applicuisse creaturas ad se. Eodem etiam nomine applicandi utitur in Ps. 126. exponens illud Psalmist. *Nisi Dominus ædificaverit domum*, ait enim: *Nos loquimur fovis, ille ædificat intus, ipse movet, ipse format, ipse intellectum aperit, ipse* AD FIDEM APPLICAT *sensum nostrum*. Item D. Bernardus in libro de libero arbitr. versus finem, dicit quod *Deus* VOLUNTATEM APPLICAT OPERI, *& opus applicat voluntati*. Et Vega in Trid. lib. 6. c. 6. vocat gratiam prævenientem, *ignoram divinæ virtutis* APPLICATIONEM, *& voluntatis nostræ mirificam inclinationem & intimationem*. Eodem modo quo loquitur Cornelius Mussius, Episcopus Bisuntinus, lib. 1. de divina historia c. 15. & 27.

§. VII.

Ratio generalis desumpta ex subordinatione & dependentia caussæ secundæ a prima.

65 HAnc rationem suse prosequuntur nostri Thomistæ in Philosophia: nos breviter eam attingemus, ut ad alias speciales pro caussis liberis transeamus. Sic ergo potest proponi: Deus non solum est primum ens, sed etiam prima caussa, ac proinde sicut creaturæ immediate ab eo dependent in esse, eique subordinantur, ita & in operando & in caussando: Sed talis dependentia, & subordinatio immediate, sine præmotione physica salvari nequit: Ergo talis præmotio admittenda est. In majori conveniunt omnes Philosophi & Theologi, excepto Durando, qui vult creaturas solum mediate & remote dependere a Deo in operando, quatenus ab illo receperunt virtutes operativas. Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter suadetur. Primo ex D. Thom. 3. p. q. 19. art. 1. ubi sic discurrit: *Ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires a ratione: sic igitur alliones & motus inferioris principii, sunt magis operata quidam, quam operationes; id autem quod pertinet ad supremum principium est operatio.* Quibus verbis aperte docet, ad salvandam subordinationem caussæ inferioris a superiori, requiri quod inferior a superiori moveatur: unde cum ex eodem S. Doctore 3. contra Gentes cap. 149. *Motio moventis præcedat motum mobilis caussalitate & natura*, ad salvandam subordinationem caussæ secundæ ad primam, requiritur præmotio, quæ cum non possit esse moralis, saltem respectu brutorum, & aliorum agentium naturalium, quæ motionis moralis capacia non sunt, necessario debet esse physica.

66 Secundo probatur eadem Minor: Ubicumque est subordinatio & dependentia secundum aliquam rationem, ibi secundum eamdem rationem debet reperiri aliquis ordo prioris & posterioris: Sed per solum concursum simultaneum nullus potest salvari ordo prioris & posterioris, in ratione caussæ actu operantis, inter primam & secundam: Ergo per concursum simultaneum non potest salvari subordinatio & dependentia caussæ secundæ a prima in caussando. Major est certa: quia subordinatio essentialiter importat in suo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ subordinantur, subordinari enim alteri, idem est, ac sub alio ordinari: ordo autem essentialiter dicit prioritatem & posterioritatem, ac subinde etiam subordinatio. Minor vero probatur: illa caussa censenda est prior in ratione caussæ actu operantis quæ prius exercet suam caussalitatem; cum enim caussa dicatur formaliter talis a caussalitate, oportet quod ordo prioris & posterioris in caussis actu operantibus, sumatur ex ordine prioris & posterioris, qui sit inter ipsas caussalitates: Atqui per concursum simultaneum neutra caussa prius exercet suam caussalitatem: Ergo per solum concursum simultaneum non salvatur ordo prioris & posterioris in caussando inter primam caussam & secundam, sed ad talem subordinationem statuendam, requiritur necessario concursus prævius.

Respondent communiter Adversarii, concursum Dei simultaneum esse priorem concursu & operatione caussæ secundæ, prioritate dignitatis, universalitatis, & subsistendi consequentia, & hanc prioritatem sufficere ad salvandam subordinationem & dependentiam caussæ secundæ a prima, in caussando.

Sed hæc responsio non infirmat, sed confirmat vim ra- 67
tionis propositæ. Nam quotiescumque inter duo reperitur subordinatio in aliqua ratione, toties debet reperiri prioritas & posterioritas in tali ratione: Atqui inter Deum & creaturas reperitur subordinatio, non solum in dignitate & perfectione, sed etiam in operatione & caussalitate; cum Deus non solum sit primum ens, sed etiam prima caussa, & primum principium: Ergo in concursum Dei debet esse prioritas non solum dignitatis & universalitatis, sed etiam naturæ & caussalitatis, subindeque talis concursus debet esse prævius, & non pure simultaneus. Unde D. Thomas q. 3. de potentia art. 7. in fine corporis, docet ex libro de caussis quod *virtus caussæ primæ* PRIUS AGIT *in caussatum, & vehementius ingreditur in ipsum*. Et qu. 27. de verit. art. 6. quarto argumento, *sed contra*, sic ait: *Caussa secunda* PER PRIUS *recipit influentiam caussæ primæ, quam ultra caussa secundaria*. Ad quod argumentum, quia suæ conclusioni omnino consonat, nihil omnino respondet, sicut ad alia quæ sibi aliquando non omnino favent. Item in 2. dist. 37. q. 2. art. 2. dicit quod *non posset vitari quin voluntas humana esset primum agens, si ejus actio in aliquod* PRIUS AGENS *non reduceretur sicut in caussam.*

Tertio probatur Minor principalis: Ut caussa secundæ 68
formaliter & immediate subordinentur Deo in caussando, debent ab illo pendere, & constitui non solum in ratione principii habitualis, sed etiam in ratione principii actualis suarum operationum; Sed non possunt ab illo constitui in ratione principii actualis, nisi per concursum prævium, seu physicam præmotionem: Ergo illa sublata tollitur subordinatio & dependentia immediata in caussando caussarum secundarum a prima. Major constat: quia caussa secunda non fit actu caussans, nisi per hoc quod fit principium actuale suæ operationis. Minor autem quam negant Adversarii, facile suadetur. Sublato concursu prævio, seu physica præmotione, tria solum dantur in caussa agente, scilicet virtus operativa operatio, & concursus simultaneus: Sed nullum ex his tribus potest constituere caussam secundam in ratione principii actualis: Ergo secluso præmotione, nihil ex parte Dei potest assignari, per quod caussæ secundæ constituantur in ratione principii actualis suarum operationum. Major patet sufficienti enumeratione, Minor probatur quantum ad singulas partes. Et in primis quod ipsa operatio non possit constituere caussas secundas in ratione principii actualis, videtur manifestum: Nam id a quo effective procedit operatio, nequit esse ipsamet operatio, sed necessario debet esse aliquid prævium ad eam, & in agente receptum: Atqui operatio procedit effective a principio actuali, ut tali, atque adeo a constitutivo ipsius: Ergo constitutivum principii actualis nequit esse ipsamet operatio.

Quod autem neque per virtutem operativam, neque per concursum simultaneum, caussæ secundæ possint in ratione principii actualis constitui, probatur ratione evidenti. Principium actuale operationis duo habet, nempe quod sit indissolubiliter connexum cum ipsa operatione (implicat enim dari principium actuale operationis, & non poni ipsam operationem) & quod eam præstituat: Atqui tale non potest assignari, utpote caussa efficiens illius; unde constitutivum etiam principii actualis easdem duas conditiones habere debet, nimirum prioritatem saltem naturæ respectu operationis, & indissolubilem cum ea connexionem: Patet autem illas conditiones non convenire virtuti operativæ; quia cum sit potentialis, non habet indissolubilem nexum cum operatione, sed ab ea potest separari, saltem per absolutam Dei potentiam; unde talis virtus non constituit principium actuale, sed dumtaxat habituale operationis: concursus vero simultaneus, licet cum operatione indissolubiliter connectatur, & in ea intime imbibatur, ipsam tamen prioritate naturæ non præcedit, alias non esset simultaneus, sed prævius: prioritas enim, a qua, secundum Thomistas, concursus Dei *prævius* appellatur, non est prioritas existentiæ aut durationis, sed naturæ tantum & caussalitatis: Ergo caussæ secundæ non constituuntur a Deo in ratione principii actualis operationis, per virtutem operativam, aut per concursum simultaneum, sed dumtaxat per concursum prævium, seu per actualitatem divinæ motionis, quæ cum applicet caussas secundas ad agendum, illarum operationem prioritate naturæ antecedit, & cum ea nexum indissolubilem habet: unde, ut infra dicemus, talis præmotio non est actus primus, neque secundus, sed nexus & vinculum conjungens actum primum cum secundo, seu potentiam cum operatione.

69 Dices: Causam secundam esse actu operantem, seu actualem principium suæ operationis, non esse aliquid distinctum a principio habituali & operatione, sed esse principium ipsum habituale, ut connotat operationem.

Sed hoc jam manet confutatum: nam prius natura quam intelligatur operatio, causa intelligitur constituta in ratione principii actualis, quia ab illo ut tali exit operatio; non enim potest exire a principio habituali solum, quod, ut tale, est indifferens & indeterminatum.

Addo quod, cum virtus & potentia operativa non semper connotent operationem, nec cum ea semper habeant indissolubilem nexum, debet assignari aliquid de novo in ipsa causa operante, ratione cujus habeat novam illam habitudinem & connotationem: si enim nihil intrinsecum de novo ipsi adveniat, eodem modo se habebit ac antea, unde sicut antea erat solum in potentia ad operationem, & principium tantum habituale ipsius, manebit in eadem potentialitate & indifferentia & a ratione principii habitualis non extrahetur.

70 Quarto Minor principalis suadetur. Ut causæ secundæ Deo tamquam primæ causæ & primo principio subordinentur, debent ab ipso applicari ad agendum: Atqui ab ipso per concursum simultaneum applicari nequeunt, sed solum per prævium, seu per physicam præmotionem: Ergo illa remota, causa secunda Deo ut primæ causæ sufficienter subordinari non potest. Major probatur: Agens quod respicit finem ultimum omnium causarum, illas applicat ad suas operationes: sicuti quis ad ducem spectat finem belli attendere & intendere, ad eum etiam pertinet milites ordinare, movere & applicare, & sicut voluntas, quia respicit finem, applicat ceteras potentias ad suas operationes, ut docet S. Thomas hic q. 9. art. 1. item caritas, quia habet pro objecto Deum ut est finis supernaturalis, ordinat & imperat actus aliarum virtutum, & conjungit eos cum tali fine: Sed prima causa non solum respicit finem omnium causarum secundarum, sed etiam est illarum ultimus finis, juxta illud Apocal. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis*: Ergo applicat omnes causas secundas ad operandum: Non moraliter, cum sola creaturæ rationales sint capaces motionis moralis: Ergo physice.

Præterea, ut discurrit S. Thom. infra quæst. 79. art. 2. *Omnis actio causatur ab aliquo quod est in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu: Omne autem quod est in actu, reducitur in primum actum, scilicet in Deum qui est per suam essentiam actus: Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, in quantum actio est.* Ex quibus verbis sic formo rationem: Nullum agens creatum est purus actus in agendo, sicut nec in essendo, sed secundum se est in potentia ad agendum: Ergo cum nihil agat, nisi secundum quod est in actu, indiget ut agat, quod a prima causa, quæ est actus purus in agendo, sicut in essendo, applicetur & reducatur in actum.

71 Minor autem, quæ asserit causas secundas per concursum simultaneum non posse applicari ad agendum, supra 1. §. contra Suarez multipliciter fuit demonstrata, & potest adhuc magis declarari: Tum quia applicatio potentiæ est aliquid prioritate saltem naturæ operationem antecedens cum ipsa a principio ut applicato procedat: concursus autem simultaneus non est prior natura operatione, ut patet: Tum etiam, quia concursus simultaneus non distinguitur ab ipsa operatione causæ secundæ, sed in ea intime imbibitur: quis autem dicat aliquid applicari ad agendum per ipsam actionem quam elicit, v. g. serram ad scindendam, vel calamum ad scribendum, per ipsam scissionem aut scriptionem? Quis etiam asserat, quod quando duo equi simul concurrunt ad movendum currum, vel duos homines ad trahendum cimbam, unus alium moveat & applicet ad trahendum? Non est ergo audiendus Suarez, dum ait lib. 3. de auxil. cap. 40. n. 17. quod Deum facere ut Sol illuminet, seu ipsum applicare ad illuminandum, nec est, nec esse potest aliud, quam facere Solum cum virtute illuminandi, & cum illo simultanee ad illuminandum concurrere: nam, ut jam ostendimus, quando duæ causæ simul influunt in eumdem effectum, per talem concursum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, sed tantum eam adjuvare, ipsique affectari ad talem effectum simul cum ea producendum.

72 Dices: Sicut potentiæ hominis applicantur a voluntate, ipsique subordinantur in operando, per hoc præcise quod voluntas vult eas operari, absque eo quod aliquid a voluntate recipiant: Ita pariter ut causæ secundæ applicentur a Deo, ipsique in agendo subordinentur, sufficit actus Dei immanens, quo prius vult ac imperat causas secundas operari, quam ipsæ operentur; neque necessarium est, quod per influxum ad extra Deus aliquid ipsis communicet prius natura quam operentur; subindeque quod illas physice præmoveat ac prædeterminet ad agendum.

Sed contra primo: Licet aliqui censeant voluntatem applicare alias potentias ad proprias operationes, nihil reale ipsis imprimendo, oppositum tamen probabilius est, & menti S. Thomæ conformius, ut disp. præcedenti art. 1. concl. 3. ostendimus.

Secundo. Hoc dato & non concesso, negatur paritas: 73
reperitur enim ratio manifesta discriminis, consistens in hoc quod voluntas & potentiæ inferiores conjunguntur in eodem supposito, & in eadem anima radicantur, non vero Deus & causæ secundæ: unde licet daretur, potentias inferiores applicari a voluntate ad suas operationes, per solam volitionem talis motionis & applicationis, quæ *usus activus* dicitur; non sequitur tamen causas secundas a Deo applicari per solum decretum vel actum imperii, absque physica illarum immutatione, & alicujus virtutis aut motionis impressione, ut aperte colligitur ex D. Thoma locis §. 1. adductis, quibus asserit Deum movendo creaturas, tangere eas contactu virtutis; omnem inclinationem naturalem & voluntariam, esse quamdam impressionem a primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad locum determinatum, est quædam impressio a sagittante; id quo Deus movet causas secundas, esse ut intentionem habentem esse incompletum, per modum quo colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento artificis, & similia, quæ ibidem fuse expendimus, & quæ brevitatis causa hic non repetimus.

Addo impossibile esse, quod duo extrema incipiant referri ad invicem, nisi fiat mutatio in aliquo illorum: Sed per hoc quod causa secunda applicatur a Deo ad operandum, incipit dicere relationem realem dependentiæ ad Deum, & Deus respectum rationis ad ipsam: Ergo oportet tunc alterum extremum mutari per receptionem alicujus entitatis; unde cum talis mutatio non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte causæ secundæ.

Denique Minor principalis probatur. Cum causa dicatur formaliter talis a causalitate, ut causa secunda, in ratione causæ formaliter, Deo subordinetur, debet illi subordinari, atque immediate ab eo dependere, in sua causalitate, ut causalitas est: Atqui secluso præmotione physica, causa secunda non dependet immediate a Deo in sua causalitate, ut causalitas est: Ergo nec illi subordinatur in ratione causæ. Major patet, Minor probatur. Causalitas causæ efficientis est actio, prout formaliter egreditur, & emanat ab agente, ut docent Philosophi 2. Physicorum: Sed actio sub illa formalitate emanationis & egressus ab agente, non causatur a Deo, nisi causa secunda ab illo præmovetur ad agendum: Ergo secluso præmotione, causa secunda non dependet immediate a Deo in sua causalitate ut causalitas est. Minor probatur: Non alia ratione potest dici quod aliqua causa causet actionem alterius, prout est ab ipsa, nisi quatenus eam impellit & applicat ad agendum; unde quia unus equus non applicat alium ad trahendum currum, sed tantum simul cum eo concurrit, potest quidem dici causa tractionis absolute, non tamen tractionis, prout est ab alio equo: Ergo si Deus simultanee tantum cum causis secundis concurrat, & eas ad agendum non applicet, ac præmoveat, erit quidem causa actionis illarum materialiter & in esse entis consideratæ, non tamen formaliter sub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipsis causis secundis. Unde egregie ait Cajetanus, quod si Deus non moveret Solem ad illuminandum, non esset causa illuminationis Solis, quamvis posset dici causa illuminationis quæ esset a Sole.

Addit Gibrufus libro de libert. Dei & creaturarum c. 10. quod si nullus alius esset influxus Dei, nisi simultaneus, Deus dabit quidem esse effectibus, sed non dabit effectus causis: quia non faciet ut causæ secundæ faciant, & quod ipse ut ita dicam, parturiant, & extra se mittant suas operationes & effectus, sed dumtaxat operationes & effectus, ex ipsarum visceribus prodeuntes suscipiet, & fovebit.

Dices cum Recentioribus: Etsi una actio possit esse a 75
duplici causa, attamen prout est ab una, non potest esse ab alia: Ergo licet Deus simul cum creatura efficiat actionem, & effectum ejus; actio tamen causæ secundæ, sub ea ratione qua est a causa secunda, non potest esse a Deo.

Sed præterquam quod hæc responsio non solvit argu- 76
mentum propositum, cum illud in eo fundetur, quod causa secunda debet immediate dependere a Deo in sua causalitate, ut causalitas est; quæ non est aliud quam ipsa actio, prout formaliter egreditur ab agente, & prodit e visceribus ejus, facile adhuc potest confutari. Cum enim concursus Dei sit perfectissimus & universalissimus, ac per se primo attingat rationem entis creati & participati, quæ in omnibus differentiis, modis, & formalitatibus rerum creatarum intime imbibitur; ejus causalitas se extendit non solum ad substantiam & entitatem rerum creatarum, sed etiam ad omnes rationes & modos, dicentes perfectionem, & bonitatem ordinabilem ad Deum tamquam in ultimum finem: Atqui dependentia illa actionis a causa agente, seu ille egressus, effluxus, & emanatio actionis a causa secunda, vel, ut alii loquuntur, exercitium illud potentiæ operativæ, non est purum ens rationis, sed aliquid verum & reale in rerum natura existens, ut patet; nam (ut supra dicebamus) in tali dependentia & egressu actionis ab agente, seu in tali exercitio potentiæ, consistit causæ efficientis causalitas, quæ est aliquid reale & positivum in rerum natura exercitum: Ergo Deus

per

per suum concursum debet causare actionem causæ secundæ, sub ea ratione qua ab ipsa dependet & causatur, subindeque eam præmovere & applicare ad agendum.

77 Confirmatur: In actionibus vitalibus, vitalitas actionum immanentium est aliqua realis perfectio, ac proinde debet esse actu & immediate a Deo. Ex quo sic formatur argumentum: Actio vitalis, in quantum hujusmodi, est actu & immediate a Deo tamquam a prima causa: Sed eadem actio, in quantum vitalis, est a causis secundis: Ergo quod est a causa secunda, est a Deo tamquam a causa prima, etiam secundum eam rationem secundum quam est a causa secunda. Major patet, Minor probatur: Quia vitalitas actionis creatæ consistit in dependentia a principio intrinseco creato, & connexione necessaria cum ipso.

78 Ex quo habes, quod licet quando causæ concurrentes ad eamdem actionem sunt ejusdem ordinis, non possit una causare actionem alterius, prout est ab illa, bene tamen quando una est superioris ordinis, continet omnem perfectionem inferioris, præsertim si ejus causalitas fit universalissima, & ad omnes rationes & modos entis se extendat ut contingit in proposito.

§. VIII.

Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis.

79 HAnc rationem tangit D. Thom. hic q. 9. art. 4. ubi sic discurrit: Omne quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, indiget moveri, determinari, & constitui in actu ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia: Sed voluntas humana est quandoque in actu, quandoque in potentia: incipit enim aliquando velle aliquid, quod antea non volebat: Ergo ad hoc ut actu velit, indiget moveri ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia, quod, ut constat, non potest esse nisi Deus.

Eumdem rationem sub aliis terminis proponit 2. Physic. lect. 8. ubi ait: *Sicut potentia motiva, quæ est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquod determinetur ad unum: quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia, potentia autem non est principium agendi, sed solum actus: unde ex eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad unum.* Et 3. contra Gentes c. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid per quod ad unum determinetur.*

81 Ex quo possumus secundum formare argumentum. A principio indifferenti & indeterminato non sequitur actio determinata, nisi prius determinetur ab alio quod sit in actu: Tum quia indifferens & determinatum inter se opponuntur, & se habent sicut frigidum & calidum; adeoque sicut a frigido, ut tali, non potest calor procedere: ita nec ab indifferenti, ut indifferens est, actus determinatus exire: Tum etiam, quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non est principium agendi, sed solum prout est in actu, ut docet D. Thomas loco citato, & 1. 2. q. 79. art. 2. ubi ait: *Omnis actio causatur ab aliquo quod est in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu:* Atqui (subsumo) voluntas creata ex se est principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet: Ergo nusquam exibit in actum determinatum, nisi prius determinetur ab eo qui est semper in actu respectu totius objecti, id est a Deo.

82 Respondet Suarez lib. 3. de auxiliis c. 42. & 43. quod voluntas nostra, quamvis sit indifferens & in potentia ad suos actus, tamen propter eminentiam suæ virtutis & propter suam libertatem, ac perfectum dominium quod habet in suos actus, est virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinseco, sed potest seipsam determinare, & in actum reducere.

83 Sed contra: Quamvis voluntas ratione suæ libertatis habeat dominium in suos actus, illud tamen non est supremum & absolutum, sed dependens a supremo & universalissimo Dei dominio, eique subordinatum: Ergo licet possit in suo ordine, & ut secundum liberum ac secundum movens & determinans, seipsam movere, determinare, & in actum reducere, id tamen non potest præstare, nisi cum subordinatione ad primum liberum, primumque movens & determinans, ac proinde nisi dependenter ab ejus motione & determinatione. Sicut quia vassallus vel feudatarius non habet supremum dominium in fundum, non potest de illo disponere, nisi cum subordinatione & dependentia a Rege, vel Domino cui subditur. Unde præclare D. Thom. in hac parte q. 109. art. 2. ad 1. *Homo est dominus suorum actuum volendi & non volendi propter deliberationem rationis, qua potest flecti ad unam partem, vel ad aliam; sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum hominis arbi-*

trium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo.

Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. q. 18. art. 3. ad 3. ait: *Causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, qua ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.*

Quibus verbis hoc inter voluntatem divinam & creatam 84
discrimen constituit, quod voluntas divina, quia est primum liberum, & primum determinans simpliciter, determinat seipsam per se primo, & independenter a quocumque extrinseco determinante; voluntas vero creata, quia non est primum liberum simpliciter, nec prima causa suarum electionum, non se determinat nisi secundario, ac dependenter a motione & determinatione voluntatis divinæ. Unde in 2. dist. 25. q. 1. art. 2. ad 3. sic dicit: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituitur, sicut non ita sicut primo agenti:* Ergo voluntas creata, ob eminentiam suæ virtutis, & dominium in suos actus liberos, non habet quod possit indipendenter a motione & determinatione Dei, seipsam movere & determinare: immo potius, cum ejus libertas sit potentialis, & Deo subordinata, indiget ab illo moveri, determinari, ac in actum reduci.

Respondet secundo Petrus a S. Joseph in opusculo supra 85
cit. disp. 3. sect. 6. Deum movere & determinare voluntatem, motione quadam & determinatione generali, in quantum scilicet illam applicat ad primam intentionem finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua postea per consilium & deliberationem seipsam movet & determinat ad electionem mediorum, seu volitionem bonorum particularium.

Sed contra primo: Voluntas volitione illa boni in communi ad summum constituitur in actu primo ex parte sui, ad tendendum per electionem in bona particularia: Ergo præter hanc motionem generalem, requiritur adhuc alia specialis qua ad eligenda media determinetur: Probatur Consequentia: quia ut docet D. Thomas locis supra §. 1. cit. causa secunda constituta in actu primo, indiget adhuc motione & applicatione Dei, ut exeat in actum secundum.

Contra secundo: A principio indifferenti, ut indifferens 86
est, non potest exire actus determinatus, nisi prius determinetur ab alio, inquit idem S. Doctor locis supra relatis: Sed posita prima intentione finis, & volitione boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem hujus vel alterius medii, seu ad volitionem hujus vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget a Deo determinari.

Contra tertio: Idem Angelicus Doctor docet voluntа- 87
tem creatam ita moveri & applicari a Deo, ut tamen seipsam moveat & applicet: unde infra q. 111. art. 2. dividit gratiam in operantem & cooperantem, & ait quod „ in illo effectu in quo mens nostra est mota & non mo„ vens, solus autem Deus movens, operatio Deo attri„ buitur, & secundum hoc dicitur gratia operans. In illo „ autem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, „ operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, „ & secundum hoc dicitur gratia cooperans." De quo in Tractatu de gratia. Sed in prima volitione finis, & aliis actibus indeliberatis, voluntas non se movet & applicat, sed movetur solum & applicatur a Deo, ut docet idem S. Doctor hic q. 9. art. 4. & patet ex dictis disp. præcedenti art. 2. Ergo ex D. Thom. Deus non solum movet, applicat & determinat voluntatem ad primam volitionem finis, & ad alios actus indeliberatos & necessarios, sed etiam ad electionem mediorum, & ad ejus actus deliberatos sed liberos. Unde q. 6. de malo art. unico, initio articuli ait: „ Homo ad eligendum movetur quodam interiori instin„ ctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter, non tamen „ repugnat libertati," ut postea explicat in resp. ad 3. Item in resp. ad 17. „ Voluntas (inquit) quando de no„ vo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositio„ ne, quantum ad hoc quod prius erat eligens in poten„ tia, & postea fit eligens actu. Et hæc quidem trans„ mutatio est ab aliquo movente, in quantum ipsa volun„ tas movet seipsam ad agendum, & in quantum etiam „ movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo, non „ tamen ex necessitate movetur, ut dictum est." Denique 3. contra Gentes c. 91. sic discurrit: „ Oportet omne mul„ tiforme, & mutabile & deficere potens, reduci sicut in „ principium in aliquod uniforme, & immutabile, & defi„ cere non valens. Omnia autem quæ in nobis sunt, in„ veniuntur esse multiplicia, variabilia & defectibilia: „ patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem ha„ bent, cum in diversis, & a diversis diversa eligantur: „ mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, „ qui non est firmatus in fine ultimo; tum etiam propter „ mutationem rerum quæ nos extra circumstant: Quod „ autem defectibiles sint, hominum peccata testantur: di„ vina autem voluntas uniformis, immutabilis, & inde„ ficiens est ... Oportet ergo omnium voluntatum & ele„ ctionum motus in divinam voluntatem reduci; non au„ tem in aliquam aliam causam, quia solus Deus nostra„ rum voluntatum & electionum causa est."

88 Tertio alii Recentiores respondent, voluntatem ab objecto determinari quantum ad speciem actus, a Deo autem quantum ad individuum. Ita Suarez disp. 5. Metaph. sect. ultima citans Fonsecam, Toletum, Conimbricenses, & alios.

Sed contra: Licet intellectus, mediante objecto proposito, extrinsece & objective possit determinare voluntatem ad speciem actus, hæc tamen determinatio non sufficit, ut ponit in actum determinatum exire: Tum quia cum voluntas sit intrinsece indeterminata & in potentia, ut talis indeterminatio & potentialitas tollatur, debet active determinari, & actuari per aliquid intrinsecum, scilicet per divinam motionem in ea receptam, prius saltem natura quam operetur: Tum etiam, quia ut actu operetur, debet esse determinata non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium actus: Atqui nullum objectum creatum, immo nec ipsum bonum universale, quod est Deus, quantumvis congrue propositum voluntati homini dum est in via, potest eam efficaciter movere & determinare, quantum ad exercitium actus, ut docet D. Thom. hic q. 10. art. 2. Ergo non sufficit determinatio extrinseca, si tenens ex parte objecti.

Deinde, si Deus determinet voluntatem ad eligendam hanc numero operationem potius quam aliam, ut docet Suarez: sequitur Deum tollere libertatem, & esse causam peccati, quæ sunt duo absurda & inconvenientia, quæ passim nobis objiciunt Adversarii. Probatur sequela quoad utramque partem. Et primo quod sequatur libertatis destructio, sic ostenditur. Libertas voluntatis est duplex; una specificationis, altera exercitii: prima dicit potestatem eligendi actum hujus vel illius speciei; secunda versatur circa actum in individuo, & prout hic & nunc exercetur: Sicut ergo Adversarii contendunt, quod Deus libertatem specificationis tolleret, si voluntatem ad speciem actus determinaret, quia, inquiunt, ita de ratione causæ liberæ est seipsam determinare, ut repugnet eam a quocumque agente extrinseco, etiam increato, determinari: Ita ex eodem principio, quod est veluti Adversariorum Achilles, nobis licet inferre, destrui libertatem exercitii, si Deus voluntatem ad hanc numero operationem eligendam determinet. Unde vel gladius quem in nos acuunt Adversarii, plumbeus est, vel eo pariter jugulatur voluntas exercitii.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus sit Auctor peccati, facile suadetur: nam in actu peccati quantum ad individuum reperitur aliqua malitia specialis, & distincta ab ea quæ ipsi convenit secundum suam rationem specificam, puta ea quæ sumitur ex intentione actus, vel ex circumstantiis aggravantibus intra eamdem speciem: Ergo si Deus determinet voluntatem creatam ad eligendum hunc actum odii, v. g. potius quam alteram, eam determinabit ad aliquam specialem malitiam & deformitatem, subindeque erit auctor peccati, vel saltem alicujus specialis malitiæ in eo inclusæ. Hanc rationem latius prosecuti sumus in Tractatu de voluntate Dei. Unde eam hic sub brevitate transcurrimus, ut ad alia progrediatur.

§. IX.

Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates.

HAnc rationem breviter ac strictim attigimus, impugnando scientiam mediam, & explicando concordiam libertatis cum decreto prædeterminante; sed fusius modo expendenda est, & magis urgenda.

89 Sic ergo eam propono: Prædeterminare voluntatem est eam applicare ad agendum, seu ad actum determinatum eligendum. Sed Deus applicat voluntatem ad agendum: Ergo & ipsam prædeterminat. Major patet ex supra dictis: ostendimus enim Deum per concursum dumtaxat simultaneum, non posse applicare causas secundas ad agendum. Minor vero suadetur: Deus habet perfectum dominium in nostram voluntatem, sicut & in alias creaturas, juxta illud Esther 13. *Dominum universorum tu es*. Ergo eam applicat ad agendum. Antecedens est certum, cum dominium Dei fundetur in creatione & conservatione, & voluntas non minus indigeat a Deo creari & conservari, quam aliæ res universi. Consequentia vero sic ostenditur. Usus rei est proprius actus dominii, quod idcirco definitur facultas utendi re in omnes usus a lege permissos: *Usus autem alicujus rei, nihil aliud est, quam applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thom. infra q. 16. art. 1. Ergo si Deus perfectum habet dominium in nostras voluntates, eas ad agendum applicat.

90 Confirmatur: Ideo voluntas nostra applicat potentias inferiores ad suos actus, quia est illarum domina & regina, ut docet S. Thom. hic q. 9. art. 1. Sed Deus perfectius habet dominium in nostram voluntatem, quam ipsa in potentias inferiores: Ergo a fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

91 Respondet Adversarii, Deum moraliter applicare voluntatem, ipsam invitando, & excitando ad volendum, & operandum, non vero physice eam præmovendo: sicut, inquiunt, ipsa voluntas non physice, sed moraliter movet & applicat potentias inferiores, ratione sympathiæ & colligationis potentiarum in eadem anima.

Sed contra primo: Falsum est voluntatem non movere 92
& applicare physice potentias inferiores, ut disput. præcedenti art. 1. ostendimus, & aperte colligitur ex D. Thoma 1. part. quæst. 82. art. 4. ubi ait: *Voluntas movet intellectum & alias potentias, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum*; quod totum ad motionem physicam pertinet.

Contra secundo: Esto voluntas moraliter tantum mo- 93
veat & applicet potentias inferiores ad suas operationes, ex hoc non recte colligitur Deum moraliter dumtaxat movere & applicare voluntatem ad agendum: Tum quia Deus & voluntas creata non conjunguntur in eodem supposito, nec radicantur in eadem anima, sicut voluntas & potentiæ inferiores; unde Deus non potest per nudam & solam sympathiam, & absque impressione alicujus virtutis aut motionis, applicare voluntatem ad agendum; sicut juxta aliquorum sententiam, voluntas ratione foliæ sympathiæ & colligationis, seu radicationis in eadem anima applicat potentias inferiores, absque eo quod aliquid reale illis imprimat, & physice eas immutet. Tum etiam, quia cum Deus perfectius habeat dominium in nostram voluntatem, quam voluntas in potentias inferiores, & proprius actus dominii sit usus & applicatio rei, Deus nobiliori & altiori modo, atque adeo physice, & non solum moraliter, eam movere & applicare debet.

Tertio: Ex D. Thoma q. 22. de verit. art. 8. *Sicut ve-* 94
luntas potest immutare alium suum in aliud, ita & multo amplius Deus: Sed voluntas non solum moraliter, sed etiam physice seipsam applicat ad agendum, ac movet de uno actu in alium, absque violentia & læsione libertatis: Ergo multo magis Deus id potest. Unde idem S. Doctor ex illo Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud*, probat 3. contra gent. cap. 88. solum Deum *posse movere voluntatem per modum agentis*, id est vere efficienter, ut distinguitur contra motionem moralem, sicut colligitur ex quarta ratione, ubi explicans quid sit moveri per modum agentis, ait: *Dico autem moveri ab exteriore principio quod movet per modum agentis, & non per modum finis*. Quare D. Prosper in carmine de ingratis, divinæ gratiæ efficacitatem declarans, docet illam non solis consiliis & suasionibus movere, sed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hoc consiliis tantum, hortatuque benigno,
Suadens atque docens, quasi normam legis haberes
Gratia, sed mutans intus mentem, atque reformans,
Vultque novum ex fratre fingens, virtute creandi.

Item D. Bernardus supra citatus ait, quod *Deus voluntatem applicat operi, & opus applicat voluntati*. Quibus verbis utramque motionem aperte declarat, physicam scilicet, cum dixit quod *voluntatem applicat operi*; & moralem, cum subdit, *& opus applicat voluntati*, id est, convenientiam & bonitatem objecti seu operis ei ostendit, quod ad motionem moralem pertinet.

Quarto: Si Deus moraliter tantum posset movere & ap- 95
plicare voluntatem, eamque consiliis solum ac suasionibus excitare, haberet in eam dominium dumtaxat politicum & civile, non autem regale & monarchicum; quod videtur absurdum, quia juxta Augustinum, Deus habet cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in sua potestate voluntatis hominum, quam ipsi homines, eique volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium. Item Scriptura Prov. 21. ait: *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit vertet illud*. Ubi divinæ voluntati aperte tribuitur vis ad inclinandum & trahendum cor humanum, quocumque voluerit, idque eadem facilitate & suavitate, qua rivi aquarum humana opera in diversas partes absque ulla violentia feruntur, ut egregie declarat Cajetanus ibidem his verbis: „ Efficaciam simul & facilitatem divinæ operationis ad inclinandum cor hominis, quocumque Deo „ placuerit, describit Salomon instar dividentis aquam in „ multos rivos. Facillima est enim divisio aquæ in multos rivos, eo quod aqua non resistat divisioni. Quem„ admodum itaque operatio hominis facillima est efficacia„ ad dividendum aquam in multos rivulos, nec opus est „ laborare ad hujusmodi divisionem, quamvis laborare „ oporteat ad faciendos alveos per quos aqua deducatur; „ ita facillima efficacia Deus movet cor, & inclinat il„ lud quocumque voluerit, &c. " Et notandum ibi specialiter fieri mentionem de corde Regis, eo quod hoc maxime sit liberum, & alterius potestati minus subjectum: unde si illud Deus absque ulla difficultate & resistentia vertit & inclinat quocumque voluerit, multo magis omnia alia corda hac illucque secundum quod voluerit vertet, & summa erit primi cordis supra secunda corda potestas, ac perfectissimum Dei in nostras voluntates dominium, subindeque suprema & absoluta potestas movendi & applicandi voluntatem ad quodcumque voluerit, salva & illæsa ipsius libertate: *Quis enim* (inquit Augustinus in Enchirid. cap. 98.) *tam impie desipiat, ut dicat Deum malas hominum*

hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?

96 Ex his intelliges Catholicos & Hæreticos dominium omnino diversum Deo in humana corda tribuere. Pelagius enim motionem solum moralem, ac proinde dominium tantum politicum, in Deo agnovit, Calvinus e contra motionem pure physicam, & necessitatem, ac tollendam potentiam ad oppositum, subindeque violentum ac tyrannicum dominium Deo attribuit: Catholici vero (præsertim D. Augustini & S. Thomæ discipuli) qui utramque motionem (physicam scilicet & moralem) in Deo agnoscunt, dominium regale & monarchicum ei tribuunt, docentque ipsum attingere a fine usque ad finem fortiter, ac disponere omnia suaviter.

§. X.

Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ.

97 REcte ait D. Prosper, vel Auctor Epistolæ ad Demetriadem, cap. 7. *Gratia Dei, nisi vera suscipitur, vera repellitur: sicut enim alienus est a numero Fidelium, & a sorte Sanctorum, qui in aliquo a Catholicæ veritate dissentit: ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro ista, pro præsenti humanæ infirmitatis statu, bimas includit prærogativas; una quarum in gratiæ sufficientia, altera in ejus energia seu efficacitate consistit. Quisquis proinde, sive de sufficientia, sive de efficacitate Christianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitus esse convincitur: quia ut ex Prospero jam audivimus: *Hæc vera repellitur, nisi vera suscipitur.* Si ergo probemus, sublata physica præmotione, neque sufficientem, neque efficacem gratiam stare posse, a fortiori ostendimus, ea remota, totum Dei gratiam repelli, ejusque impugnatores (ut Prosperi verbis utar) *reapliter extra gratiam esse.*

98 Prima ratio, quæ de gratia sufficienti procedit, potest sic proponi. Ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad operandum, & ad eligendos actus supernaturales caritatis vel contritionis, debet prius saltem natura quam operetur, esse physice potens ad illos eligendos: At seclusa physica prædeterminatione, virtutem aliquam realem & physicam ordinis supernaturalis imprimente, voluntas non potest prius natura quam operetur, esse physice potens ad actus supernaturales eligendos: Ergo illa sublata non possunt dari auxilia sufficientia. Major patet: voluntas enim non solum moraliter, sed etiam physice influit in actus supernaturales; & actus primus, prioritate saltem naturæ, actum secundum seu operationem præcedit: Ergo ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad actus supernaturales eligendos, debet prius natura quam operetur, esse physice potens ad agendum. Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Sublata physica prædeterminatione, solum restat motio moralis, seu gratia moraliter excitans, & concursus simultaneus ordinis supernaturalis, qui gratia coefficientia a quibusdam appellatur: supponimus enim actus illos caritatis & contritionis justificationem præcedere, & elici a peccatore habitibus supernaturalibus gratiæ & caritatis destituto. Sed nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physice potentem prius natura quam operetur: Ergo sublata physica prædeterminatione, voluntas non potest esse prius natura quam operetur, physice potens ad actus supernaturales eligendos. Major constat, Minor quoad utramque partem suadetur. In primis enim motio moralis, cum non immutet physice voluntatem, & nullam virtutem ei imprimat, sed extrinsece tantum objective, per ostensionem bonitatis & convenientiæ quæ est in objecto, eam alliciat, ut supra declaravimus; non potest reddere voluntatem peccatoris physice potentem ad eligendos actus supernaturales caritatis & contritionis, quod enim est de se impotens, non potest reddi physice potens, nisi physice immutetur, seu virtutem aliquam physicam recipiat, quam antea non habeat. Similiter etiam concursus simultaneus, cum non se teneat ex parte actus primi, sed secundi; nec operationem causæ secundæ prioritate naturæ antecedat; nec in ipsam causam, sed tantum in ejus effectum influat; non potest elevare voluntatem ad actus supernaturales eligendos, nec ipsam reddere physice potentem ad agendum, prius natura quam operetur: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physice potentem in actu primo ad actus supernaturales caritatis & contritionis, nec ei auxilium sufficiens ad operandum tribuere: unde vel debet admitti præmotio physica, vel tollenda sunt auxilia sufficientia.

99 Mirum est quantum hoc argumentum Adversariorum ingenio torqueat, & in quam varios dicendi modos eos abire compellat. In primis aliqui dicunt, voluntatem peccatoris, habitibus supernaturalibus gratiæ & caritatis destitutam, elevari & reddi potentem ad actus supernaturales caritatis & contritionis eliciendos, per motus quosdam subitaneos & indeliberatos quos Deus in nobis sine nobis operatur. Alii existimant eam elevari, & fieri potentem per specialem Dei assistentiam: Alii per impetum Dei practicum: Alii denique per concursum Dei simultaneum, non ut exercitium, quia ut talis se tenet ex parte actus secundi, sed ut oblatum, seu ut loquitur Suarez, quatenus Deus est paratus illum dare.

Hæc tamen omnia vim argumenti propositi non infrin- 100
gunt, sed potius roborant. Nam primo inquiro ab Adversariis, an actus illi indeliberati, in quibus gratiam excitantem & sufficientem constituunt, sint naturales vel supernaturales? Si sint naturales, non possunt reddere voluntatem potentem ad eliciendos actus supernaturales caritatis, & contritionis, nec habere rationem gratiæ sufficientis, cum illa sit intrinsece supernaturalis. Si vero dicatur, quod sint supernaturales, redit difficultas argumenti propositi, cum enim voluntas sit potentia pure naturalis, non potest de se esse physice potens, prius natura quam operetur, ad eos eligendos; unde ut fiat physice potens, vel debet mutari per alium actum indeliberatum; (de quo idem quæram ac de priori, & sic erit processus in infinitum) vel admittenda est motio aliqua physica & supernaturalis, quæ voluntatem elevet, ac reddat physice potentem prius natura quam operetur, subindeque admitti debet præmotio physica.

Secundo: Actus illi indeliberati (esto sint supernatu- 101
rales) sunt tamen minus perfecti, ac diverse speciei ab illis actibus perfecte supernaturalibus, ad quos eliciendos voluntas excitatur: solet enim Deus viva quadam mortis repræsentatione, aut timore gehennæ excitare & movere voluntatem peccatoris ad actum contritionis, aut dilectionis Dei super omnia, qui est multo nobilior & præstantior, ac diversæ speciei ab actu timoris: Ergo tales actus indeliberati non possunt reddere voluntatem physice & complete potentem ad eliciendos actus contritionis & caritatis. Consequentia patet: quia tota perfectio actus secundi, debet virtualiter, aut eminenter præcontineri in actu primo, subindeque iste debet alium superare, vel saltem adæquare in perfectione. Unde sicut furculus castaneæ, v. g. non potest reddere arborem sylvestrem, cui inseritur potentem ad producenda poma, vel pyra, quæ sunt fructus nobiliores, & diversæ speciei a castaneis; ita videtur impossibile quod actus timoris reddat voluntatem physice potentem ad eliciendum actum caritatis, sed ad hoc necessario requiritur vis quædam supernaturalis, voluntati impressa, prius saltem natura quam operetur virtualiter continens perfectionem quæ reperitur in actu caritatis.

Tertio: Vel ex speciali Dei assistentia, imperio, aut 102
oblatione concursus simultanei, derivatur in voluntatem aliqua virtus intrinseca, vel nulla ei superadditur? Si primum dicatur, habemus intentum, nam talis virtus superaddita, cum sit prior natura ipsa operatione voluntatis, & non sit permanens, sed transiens ac fluens, erit ipsa præmotio physica. Si secundum affirmetur, sequitur quod ex tali assistentia, imperio, & oblatione concursus, voluntas non possit fieri intrinsece potens ad eliciendos actus caritatis & contritionis: quia impossibile est id quod est de se impotens & improportionatum ad producendum aliquem effectum, vel ad eliciendam aliquam operationem, reddi physice potens & proportionatum ad illam, nisi in ie recipiat aliquam formam, vel virtutem quam antea non habebat, causam enim esse physice potentem, non est aliqua denominatio extrinseca, sed intrinseca, a virtute aliqua & principio interno petita, unde communiter dicitur: *Idem manens idem semper facit idem.*

Confirmatur: Illud quo voluntas de impotente fit pro- 103
xime & complete potens ad eligendam aliquam operationem debet esse forma operativa; quia ejus effectus formalis est constituere subjectum in actu primo, & proxime operativum: Sed Deus non potest habere rationem formæ & actus primi (saltem in esse entitativo) respecta creaturæ, ut docent communiter Theologi 1. p. qu. 12. art. 5. ubi hac ratione probant Deum non posse immediate per seipsum supplere lumen gloriæ in intellectu creato, licet possit gerere vices speciei impressæ & formæ intelligibilis: Ergo Deus non potest per solam specialem assistentiam, imperium, aut oblationem concursus simultanei reddere voluntatem creatam proxime potentem ad eligendos actus supernaturales. Videantur quæ diximus in tractatu de visione beata disput. 2. art. 5. ubi variis argumentis ostendimus intellectum creatum non posse elevari & fieri potentem ad videndum Deum per solam ejus assistentiam, aut concursum simultaneum, sed necessario requiri lumen gloriæ per modum habitus vel auxilii communicatum: eam hic rationes idem probant de voluntate creata, respectu actus caritatis & contritionis; præsertim illa quam desumpsimus ex S. Doctore 3. contra gent. cap. 53. ubi sic discurrit: *Nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari:*

uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie: alio modo per novæ formæ oppositionem; sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu; per formam lucis receptam in ipso de novo, & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam &c. Unde sic potest argumentum formari. Quotiescumque aliqua potentia debet elicere actus diversæ speciei, & ordinis altioris iis quos connaturaliter elicit, debet mutari per receptionem novæ formæ, quæ sit etiam diversæ speciei, & ordinis altioris ea quam habet ex sua natura: Sed actus caritatis & contritionis, qui eliciuntur a peccatore nondum justificato, & habitibus supernaturalibus gratiæ & caritatis nondum orosto, sunt alterius speciei, immo & altioris ordinis, quam sint illi quos voluntas creata secundum sua naturalia potest elicere; Ergo ipsa debet intrinsece mutari, per receptionem alicujus virtutis, motionis, aut qualitatis supernaturalis, prius saltem natura quam operetur, subindeque a Deo physice præmoveri.

104 Præterea: Dato quod de potentia absoluta posset Deus se solo, absque impressione alicujus formæ, qualitatis, aut virtutis activæ, reddere voluntatem intrinsece potentem ad eliciendos actus supernaturales: negari tamen non potest, suavius & connaturalius id fieri, mediante aliqua qualitate, seu virtute activa supernaturali, impressa voluntati prius saltem natura quam operetur: Unde D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 2. docet contra Magistrum sententiarum, motum dilectionis Dei non produci immediate a Spiritu Sancto mentem justi inhabitante, sed mediante aliqua forma, seu qualitate creata voluntati impressa: *Quia* (inquit) *nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, qua sit principium actionis:* Atqui Deo debemus semper id quod suavius est, & naturis rerum consonius adscribere; nam ut dicitur Sapient. 8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter:* Ergo dicendum est, Deum elevare voluntatem peccatoris ad actus supernaturales caritatis & contritionis eliciendos; mediante aliqua forma aut qualitate transeunte illi impressa, prius saltem natura quam operetur; non vero immediate per se ipsum, seu per specialem ejus assistentiam, aut concursum simultaneum.

Præterquam quod (ut arguit D. Thomas loco citato contra gentes ratione 3.) si aliqua duo fuerint non unita, & postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum: unde cum Deus simultanee concurrendo cum voluntate humana ad actus supernaturales, ipsi conjungatur & assistat per modum comprincipii, simul cum ea influentis in eamdem operationem, debet intervenire aliqua mutatio, quæ cum non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte voluntatis; quæ proinde debet aliquid reale & physicum de novo recipere, prius saltem natura quam operetur, quod est ipsam physice præmoveri.

§. XI.

Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficientia gratiæ desumpta.

105 Hæc ratio præcipua est & fundamentalis, potestque sic breviter proponi. Deus per gratiam prævenientem vere & proprie efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v. g. ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia. Sed id præstare nequit, nisi voluntatem physice præmoveat: Ergo datur talis præmotio. Major est de fide: nam de fide certum est, justificationis exordium in adultis a præveniente Dei gratia sumendum esse, sicut definit Tridentinum sess. 6. c. 7. Exordium autem justificationis in adultis incipit a determinatione liberi arbitrii, qua infidelis v. g. se determinat ad credendum mysteriis sibi revelatis: unde capite sequenti subditur: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moveantur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata & promissa sunt.* Ergo ex Tridentino Deus per gratiam prævenientem vere & proprie causlat in nobis determinationem liberi arbitrii ad credendum.

106 Confirmatur: Determinatio voluntatis ad credendum, vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: fides enim incipit a pia motione voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad assentiendum mysteriis ei propositis, ut ostendemus in tractatu de fide, disp. 2. art. 1. Sed de fide certum est, nulla dari in nobis initia fidei aut bonæ voluntatis, quæ non sint a gratia præveniente; ita enim contra Semipelagianos in pluribus Conciliis definitum est, & passim docent Augustinus, Prosper, Fulgentius, & alii SS. Patres. Unde Leo Papa serm. 8. de Epiphania: *Docente discipulis Domino, sine me nihil potestis facere, dubium non est hominem bono agentem, a Deo habere & effectum operis & initium voluntatis:* Ergo Deus per gratiam prævenientem, vere & proprie efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum.

Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter 107
suaderi potest. Primo quia motio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantum & metaphorica; magisque pertinet ad genus causæ finalis, quam efficientis; movet enim solum objective, & exhibendo voluntati bonitatem, quæ convenientia sua eam allicit: unde oratores non vere & proprie efficiant motum voluntatis audientium, quia solum suadendo movent ipsum moraliter; Diabolus etiam non est vere & proprie causa peccati hominis, quia solis consiliis, suasionibus, aut propositione objecti delectabilis, ejus voluntatem movet ad peccandum, ut docet S. Thomas infra q. 80. art. 1. q. 3. de malo art. 3. Idem patet exemplo pueri, qui moraliter movetur & excitatur ad currendum, ostensione pomi vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem excitationem esse vere & proprie causlam efficientem cursus illius? Ergo Deus per motionem moralem non vere & proprie efficit determinationem nostræ voluntatis ad bonum, sed debet illam physice præmovere, ut vere & proprie talem determinationem efficiat.

Secundo probatur eadem Minor ratione S. Thomæ lo- 108
co ultimo citato. Causla efficiens est illa ad quam infallibiliter sequitur effectus: Sed ad actionem consulentis, imperantis, aut suadentis, non sequitur infallibiliter effectus, nempe consensus liber alterius; suasio enim non cogit invicem, ut dicit August. lib. 83. quæst. idest, illum efficaciter ad agendum non determinat: Ergo motio moralis non est vera causla efficiens, subindeque requiritur physica.

Tertio, Quod non exiliit, non potest vere & proprie 109
agere; causla enim efficiens operatur in quantum est actu: Sed multoties contingit quod gratia moraliter excitans non exiliat, quando producitur consensus voluntatis & ejus operatio. Ergo saltem tunc non potest esse vera causla efficiens talis consensus. Major patet, Minor etiam constat experientia. Nam sæpe quando peccator convertitur, & incipit diligere Deum super omnia, non sentit in anima motus illos indeliberatos timoris mortis vel gehennæ v. g. in quibus Adversarii gratiam moraliter excitantem constituunt.

Confirmatur: Principium effectivum debet esse, vel sal- 110
tem potest esse simul cum suo effectu; præsertim in actionibus instantaneis & immanentibus, quales sunt actus intellectus & voluntatis. Sed actus indeliberati intellectus & voluntatis, non possunt simul esse cum deliberatis, quando versantur circa idem objectum (v. g. quando Deus per actum indeliberatum amoris movet hominem ad actum deliberatum perfectæ caritatis) nam deliberatum & indeliberatum opponuntur contrarie, vel contradictorie, subindeque se invicem excludunt: Ergo gratia moraliter excitans non potest esse principium effectivum actus perfectæ caritatis.

Denique: Motus gratiæ excitantis solet esse minus per- 111
fectus, quam actus supernaturalis ad quem movet: Deus enim, ut supra dicebamus, solet viva quadam mortis representatione, aut timore gehennæ, excitare peccatores ad actum contritionis vel caritatis, qui est altioris ordinis, & diversæ speciei ab actu timoris: Sed causla efficiens principalis, debet esse ad minus æque perfecta, ac ejus effectus, cum tota perfectio effectus virtute contineatur in causla: Ergo gratia moraliter excitans, non est, nec esse potest vera causla efficiens actus caritatis, & determinationis voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia.

Dices: Licet Deus per gratiam prævenientem vere & 112
proprie ac physice non efficiat in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum, eam tamen vere, proprie, ac physice causlat per gratiam cooperationis & coefficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo una cum voluntate in ejus consensum & determinationem influit.

Sed contra primo: Tridentinum loco citato docet exor- 113
dium nostræ justificationis (subindeque determinationem voluntatis ad credendum vel diligendum Deum super omnia, a quo justificatio peccatoris incipit) a Dei gratia movente & præveniente procedere: Sed gratia cooperationis & coefficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; alias esset gratia prævenies, & non solum cooperans & coefficiens, neque illud movet, ut §. 1. contra Suarez multipliciter ostensum est: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coefficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum.

Deinde concursus simultaneus, juxta principia Adver- 114
sariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantum abest, quod voluntatis nostræ determinationem vere & proprie causlet; quin potius eam a voluntate supponat vel expectet, ut determinate in nostros actus liberos influat; seu ut ejus indifferentia, suspensio, & indeterminatio tollatur & resolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate disp. 5. impugnando decreta indifferentia.

§. XII.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis intelliges Izambertum, & quosdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex se & ex natura sua efficacem admittunt, & negant eam physice prædeterminare liberum arbitrium, non loqui consequenter, sed pugnantia scribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex se & ex natura sua effi- 115
cax, debet vere & proprie efficere liberi arbitrii determinationem ad bonum, v. g. ad diligendum Deum super omnia, vel ad credendum mysteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantum movens & prævieniens voluntatem, non vere & proprie efficit liberi arbitrii determinationem ad bonum, sed impropriæ tantum, & metaphorice; cum motio moralis non sit vera & propria efficientia, sed impropria dumtaxat ac metaphorica, & magis ad genus causæ finalis quam efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fuse ostendimus: Ergo gratia moraliter tantum movens & excitans voluntatem, non potest esse de se & ex natura sua efficax, sed accidentaliter tantum, & ab eventu, ut Molina & alii Recentiores docent.

Confirmatur primo: Motio moralis se tenet ex parte 116
objecti, & sit per ostensionem boni, quod convenientia sua voluntatem allicit & invitat, unde objectiva appellatur, ut supra notabili primo declaravimus: Sed nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis: Ergo nec ulla motio pure moralis, Major patet ex supra dictis. Minor probatur ex D. Thoma 1. p. q. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, sicut & intellectus objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale; unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis aperte declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruæ propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito & universali, clare & intuitive cognito. Unde Deus, prout a nobis viatoribus obscure & aniginatice per fidem cognoscitur, non potest in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum universale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere: atque adeo nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis, seu infallibiliter movere voluntatem.

Confirmatur secundo: Illud quod movet efficaciter vo- 117
luntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium; cum repugnet voluntatem operari, nisi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatum, quantumvis congrue propositum voluntati, nec ipse etiam Deus, ut a nobis hic in via obscure per fidem cognoscitur, nec bonum ut sic, seu beatitudo in communi, possunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantum ad exercitium actus, sed solum quantum ad specificationem, ut docent Theologi cum S. Thom. hic q. 9. art. 1. & patet ex dictis disputatione præcedenti: Ergo nulla motio pure moralis & objectiva, potest esse de se & ex natura sua efficax.

Confirmatur tertio: Motio moralis se habet per mo- 118
dum suasionis: Sed nulla motio se habens per modum puræ suasionis, potest esse per se & ex natura sua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 111. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, Angelus autem & homo, per modum suadentis:* Ergo ex D. Thoma motio quæ se habet per modum suasionis, non est de se efficax & infallibilis. Unde idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 92. ait, quod *ablio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum persuadentis:* Ex quo infert postea, *quod cum dispositio qua est ex intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus suadendo intendit, semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate:* Quibus verbis aperte declarat, quod Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet physice, & aliquid in ea operando: Angelus vero e contra eam efficaciter movere non potest, quia movet ipsam solum moraliter, & per modum suadentis; subindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio pure moralis & objectiva potest esse de se & ex natura sua efficax. Quare D. Prosper in versibus supra paragrapho 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere solis consiliis & suasionibus, sed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit quod illa *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

§. XIII.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus a S. Joseph nobis objecit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat.

PRiusquam Doctoris Angelici testimonia proferam, quæ 118
nonnullis, parum in ejus doctrina versatis, aliquam possent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum censui, mirum nullo modo videri debere, si aliquid in S. Doctore doctrinæ toties & tam evidenter ab ipso explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Dum enim S. Præceptor tot & tanta volumina conscripserit, & toties præsentem quæstionem pertractaverit (*adeo ad difficultatem difficilem*, inquit Augustinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium Dei gratia negari videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*) nihil, inquam, mirum esse debet, si alicubi quicquam dixisse videatur, quod in favorem, seu potius adulationem liberi arbitrii, contra divini auxilii efficaciam & causlalitatem ab Adversariis detorqueri possit. Unde de D. Thoma dicere licet, quod de S. Augustino Facundus Hermianensis initio libri contra Morianum præclare monuit: *Quid* (inquit) *in hoc miremur?* (nempe si quæ D. Augustinus apte quodam in loco dixit, detorqueantur ad sensus ab ejus mente maxime alienos) *neque enim mirum loqui potuit, quam Prophetæ, quam Apostoli, quam Evangelista, quorum verbis similiter mala intellectis, & incongrue adhibitis, tam multi Hæretici suos defendere conantur errores.* Hoc præmisso, breviter hic referam & exponam D. Thomæ testimonia, quæ Petrus a S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, nobis objicit, quæ ex Suarezio, Rutzio, aliisque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea solum prætermittam, quæ nullam difficultatis speciem continent: ne in rebus inutilibus immoremur, & tædium ac molestiam studioso Lectori ingeramus.

Objicit ergo prædictus Auctor disp. 1. sect. 3. quatuor 119
ex S. Doctore, quæ physicæ prædeterminationi videntur adversa. In primis S. Thomas opusc. 6. q. 38. docet hanc propositionem: *Deus non agit in anima, nisi per novum influxum:* falsam esse. Et q. 22. de verit. art. 8. asserit Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam impeimendo: At hæc (inquit Adversarius) non assereret, si existimaret causlam secundum egere semper ad operandum prævia Dei motione in ea recepta: Ergo talem motionem non docuit.

Secundo. Idem S. Doctor 1. part. q. 103. art. 1. ad 3. 120
illud discrimen constituit inter sagittam emissam, & creaturam operantem, quod sagitta recipit impulsum ipsius naturæ superadditum, & ad violentiam spectantem: id autem quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, qua in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est ab Auctore naturæ.

Tertio. Quoties idem S. Doctor tradit divisionem actus, 121
illum adæquate secat in primum & secundum: Sed hæc divisio non esset adæquata, si daretur prædeterminatio physica: ipsa enim neque esset actus primus, neque secundus, utpote a virtute agendi, & ipsa operatione distincta: Ergo esset actus tertius.

Quarto. S. Thomas interdum asserit, concursum Dei 122
universalem modificari & determinari per causlas secundas: At hoc esset falsum, si eas ad agendum physice prædeterminaret: Ergo physica prædeterminatio principiis doctrinæ D. Thomæ adversari videtur.

Verumtamen hæc parum urgent, & facile dilui possunt. 123
Ad primum enim respondetur, D. Thomam solum intendere, quod Deus non semper animam aut voluntatem movet, in eam influendo seu imprimendo habitualia gratiæ & caritatis dona, sed interdum eam movet solis auxiliis actualibus, ut clare seipsum explicat locis citatis; ait enim in prædicto opusculo post verba ab Adversario relata: „ Manifestum est enim quod Deus in anima agit, non so- „ lum causlando in ea aliquem habitum, puta gratiæ, „ vel virtutis; sed etiam inclinando liberum arbitrium ad „ hoc vel ad illud, quod non proprie dicitur influere, „ sed magis movere ad actum." Et quæstione citata de veritate, postquam dixit: „ Sicut voluntas potest immu- „ tare actuum suum in aliud, ita & multo amplius Deus," statim subdit: „ Immutat autem voluntatem dupliciter; „ uno modo movendum tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod ali- „ quam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione „ alicujus habitus quandoque facit ut homo velit quod „ prius non volebat; altero modo imprimendo aliquam for- „ mam

uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie: alio modo per novæ formæ oppositionem; sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu; per formam lucis receptam in ipso de novo, & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam &c. Unde sic potest argumentum formari. Quotiescumque aliqua potentia debet elicere actus diversæ speciei, & ordinis altioris iis quos connaturaliter elicit, debet mutari per receptionem novæ formæ, quæ sit etiam diversæ speciei, & ordinis altioris ea quam habet ex sua natura: Sed actus caritatis & contritionis, qui eliciuntur a peccatore nondum justificato, & habitibus supernaturalibus gratiæ & caritatis nondum orosto, sunt alterius speciei, immo & altioris ordinis, quam sint illi quos voluntas creata secundum sua naturalia potest elicere; Ergo ipsa debet intrinsece mutari, per receptionem alicujus virtutis, motionis, aut qualitatis supernaturalis, prius saltem natura quam operetur, subindeque a Deo physice præmoveri.

104 Præterea: Dato quod de potentia absoluta posset Deus se solo, absque impressione alicujus formæ, qualitatis, aut virtutis activæ, reddere voluntatem intrinsece potentem ad eliciendos actus supernaturales: negari tamen non potest, suavius & connaturalius id fieri, mediante aliqua qualitate, seu virtute activa supernaturali, impressa voluntati prius saltem natura quam operetur: Unde D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 2. docet contra Magistrum sententiarum, motum dilectionis Dei non produci immediate a Spiritu Sancto mentem justi inhabitante, sed mediante aliqua forma, seu qualitate creata voluntati impressa: *Quia* (inquit) *nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, qua sit principium actionis:* Atqui Deo debemus semper id quod suavius est, & naturis rerum consonius adscribere; nam ut dicitur Sapient. 8. *Attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter:* Ergo dicendum est, Deum elevare voluntatem peccatoris ad actus supernaturales caritatis & contritionis eliciendos; mediante aliqua forma aut qualitate transeunte illi impressa, prius saltem natura quam operetur; non vero immediate per se ipsum, seu per specialem ejus assistentiam, aut concursum simultaneum.

Præterquam quod (ut arguit D. Thomas loco citato contra gentes ratione 3.) si aliqua duo fuerint non unita, & postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum: unde cum Deus simultanee concurrendo cum voluntate humana ad actus supernaturales, ipsi conjungatur & assistat per modum comprincipii, simul cum ea influentis in eamdem operationem, debet intervenire aliqua mutatio, quæ cum non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte voluntatis; quæ proinde debet aliquid reale & physicum de novo recipere, prius saltem natura quam operetur, quod est ipsam physice præmoveri.

§. XI.

Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficientia gratiæ desumpta.

105 Hæc ratio præcipua est & fundamentalis, potestque sic breviter proponi. Deus per gratiam prævenientem vere & proprie efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v. g. ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia. Sed id præstare nequit, nisi voluntatem physice præmoveat: Ergo datur talis præmotio. Major est de fide: nam de fide certum est, justificationis exordium in adultis a præveniente Dei gratia sumendum esse, sicut definit Tridentinum sess. 6. c. 7. Exordium autem justificationis in adultis incipit a determinatione liberi arbitrii, qua infidelis v. g. se determinat ad credendum mysteriis sibi revelatis: unde capite sequenti subditur: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia & adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moveantur in Deum, credentes vera esse quæ divinitus revelata & promissa sunt.* Ergo ex Tridentino Deus per gratiam prævenientem vere & proprie causlat in nobis determinationem liberi arbitrii ad credendum.

106 Confirmatur: Determinatio voluntatis ad credendum, vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: fides enim incipit a pia motione voluntatis, determinantis & applicantis intellectum ad assentiendum mysteriis ei propositis, ut ostendemus in tractatu de fide, disp. 2. art. 1. Sed de fide certum est, nulla dari in nobis initia fidei aut bonæ voluntatis, quæ non sint a gratia præveniente; ita enim contra Semipelagianos in pluribus Conciliis definitum est, & passim docent Augustinus, Prosper, Fulgentius, & alii SS. Patres. Unde Leo Papa serm. 8. de Epiphania: *Docente discipulis Domino, sine me nihil potestis facere, dubium non est hominem bono agentem, a Deo habere & effectum operis & initium voluntatis:* Ergo Deus per gratiam prævenientem, vere & proprie efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum.

Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter 107
suaderi potest. Primo quia motio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantum & metaphorica; magisque pertinet ad genus causæ finalis, quam efficientis; movet enim solum objective, & exhibendo voluntati bonitatem, quæ convenientia sua eam allicit: unde oratores non vere & proprie efficiant motum voluntatis audientium, quia solum suadendo movent ipsum moraliter; Diabolus etiam non est vere & proprie causa peccati hominis, quia solis consiliis, suasionibus, aut propositione objecti delectabilis, ejus voluntatem movet ad peccandum, ut docet S. Thomas infra q. 80. art. 1. q. 3. de malo art. 3. Idem patet exemplo pueri, qui moraliter movetur & excitatur ad currendum, ostensione pomi vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem excitationem esse vere & proprie causlam efficientem cursus illius? Ergo Deus per motionem moralem non vere & proprie efficit determinationem nostræ voluntatis ad bonum, sed debet illam physice præmovere, ut vere & proprie talem determinationem efficiat.

Secundo probatur eadem Minor ratione S. Thomæ lo- 108
co ultimo citato. Causla efficiens est illa ad quam infallibiliter sequitur effectus: Sed ad actionem consulentis, imperantis, aut suadentis, non sequitur infallibiliter effectus, nempe consensus liber alterius; suasio enim non cogit invicem, ut dicit August. lib. 83. quæst. idest, illum efficaciter ad agendum non determinat: Ergo motio moralis non est vera causla efficiens, subindeque requiritur physica.

Tertio, Quod non exiliit, non potest vere & proprie 109
agere; causla enim efficiens operatur in quantum est actu: Sed multoties contingit quod gratia moraliter excitans non exiliat, quando producitur consensus voluntatis & ejus operatio. Ergo saltem tunc non potest esse vera causla efficiens talis consensus. Major patet, Minor etiam constat experientia. Nam sæpe quando peccator convertitur, & incipit diligere Deum super omnia, non sentit in anima motus illos indeliberatos timoris mortis vel gehennæ v. g. in quibus Adversarii gratiam moraliter excitantem constituunt.

Confirmatur: Principium effectivum debet esse, vel sal- 110
tem potest esse simul cum suo effectu; præsertim in actionibus instantaneis & immanentibus, quales sunt actus intellectus & voluntatis. Sed actus indeliberati intellectus & voluntatis, non possunt simul esse cum deliberatis, quando versantur circa idem objectum (v. g. quando Deus per actum indeliberatum amoris movet hominem ad actum deliberatum perfectæ caritatis) nam deliberatum & indeliberatum opponuntur contrarie, vel contradictorie, subindeque se invicem excludunt: Ergo gratia moraliter excitans non potest esse principium effectivum actus perfectæ caritatis.

Denique: Motus gratiæ excitantis solet esse minus per- 111
fectus, quam actus supernaturalis ad quem movet: Deus enim, ut supra dicebamus, solet viva quadam mortis representatione, aut timore gehennæ, excitare peccatores ad actum contritionis vel caritatis, qui est altioris ordinis, & diversæ speciei ab actu timoris: Sed causla efficiens principalis, debet esse ad minus æque perfecta, ac ejus effectus, cum tota perfectio effectus virtute contineatur in causla: Ergo gratia moraliter excitans, non est, nec esse potest vera causla efficiens actus caritatis, & determinationis voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia.

Dices: Licet Deus per gratiam prævenientem vere & 112
proprie ac physice non efficiat in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum, eam tamen vere, proprie, ac physice causlat per gratiam cooperationis & coefficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo una cum voluntate in ejus consensum & determinationem influit.

Sed contra primo: Tridentinum loco citato docet exor- 113
dium nostræ justificationis (subindeque determinationem voluntatis ad credendum vel diligendum Deum super omnia, a quo justificatio peccatoris incipit) a Dei gratia movente & præveniente procedere: Sed gratia cooperationis & coefficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; alias esset gratia prævenies, & non solum cooperans & coefficiens, neque illud movet, ut §. 1. contra Suarez multipliciter ostensum est: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coefficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum.

Deinde concursus simultaneus, juxta principia Adver- 114
sariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantum abest, quod voluntatis nostræ determinationem vere & proprie causlet; quin potius eam a voluntate supponat vel expectet, ut determinate in nostros actus liberos influat; seu ut ejus indifferentia, suspensio, & indeterminatio tollatur & resolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate disp. 5. impugnando decreta indifferentia.

§. XII.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis intelliges Izambertum, & quosdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex se & ex natura sua efficacem admittunt, & negant eam physice prædeterminare liberum arbitrium, non loqui consequenter, sed pugnantia scribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex se & ex natura sua effi- 115
cax, debet vere & proprie efficere liberi arbitrii determinationem ad bonum, v. g. ad diligendum Deum super omnia, vel ad credendum mysteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantum movens & prævieniens voluntatem, non vere & proprie efficit liberi arbitrii determinationem ad bonum, sed impropriæ tantum, & metaphorice; cum motio moralis non sit vera & propria efficientia, sed impropria dumtaxat ac metaphorica, & magis ad genus causæ finalis quam efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fuse ostendimus: Ergo gratia moraliter tantum movens & excitans voluntatem, non potest esse de se & ex natura sua efficax, sed accidentaliter tantum, & ab eventu, ut Molina & alii Recentiores docent.

Confirmatur primo: Motio moralis se tenet ex parte 116
objecti, & sit per ostensionem boni, quod convenientia sua voluntatem allicit & invitat, unde objectiva appellatur, ut supra notabili primo declaravimus: Sed nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis: Ergo nec ulla motio pure moralis, Major patet ex supra dictis. Minor probatur ex D. Thoma 1. p. q. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, sicut & intellectus objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale; unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis aperte declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruæ propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito & universali, clare & intuitive cognito. Unde Deus, prout a nobis viatoribus obscure & aniginatice per fidem cognoscitur, non potest in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum universale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere: atque adeo nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis, seu infallibiliter movere voluntatem.

Confirmatur secundo: Illud quod movet efficaciter vo- 117
luntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non solum quantum ad specificationem, sed etiam quantum ad exercitium; cum repugnet voluntatem operari, nisi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatum, quantumvis congrue propositum voluntati, nec ipse etiam Deus, ut a nobis hic in via obscure per fidem cognoscitur, nec bonum ut sic, seu beatitudo in communi, possunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantum ad exercitium actus, sed solum quantum ad specificationem, ut docent Theologi cum S. Thom. hic q. 9. art. 1. & patet ex dictis disputatione præcedenti: Ergo nulla motio pure moralis & objectiva, potest esse de se & ex natura sua efficax.

Confirmatur tertio: Motio moralis se habet per mo- 118
dum suasionis: Sed nulla motio se habens per modum puræ suasionis, potest esse per se & ex natura sua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 111. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, Angelus autem & homo, per modum suadentis:* Ergo ex D. Thoma motio quæ se habet per modum suasionis, non est de se efficax & infallibilis. Unde idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 92. ait, quod *ablio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum persuadentis:* Ex quo infert postea, *quod cum dispositio qua est ex intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus suadendo intendit, semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate:* Quibus verbis aperte declarat, quod Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet physice, & aliquid in ea operando: Angelus vero e contra eam efficaciter movere non potest, quia movet ipsam solum moraliter, & per modum suadentis; subindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio pure moralis & objectiva potest esse de se & ex natura sua efficax. Quare D. Prosper in versibus supra paragrapho 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere solis consiliis & suasionibus, sed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit quod illa *voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati.*

§. XIII.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus a S. Joseph nobis objecit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat.

PRiusquam Doctoris Angelici testimonia proferam, quæ 118
nonnullis, parum in ejus doctrina versatis, aliquam possent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum censui, mirum nullo modo videri debere, si aliquid in S. Doctore doctrinæ toties & tam evidenter ab ipso explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Dum enim S. Præceptor tot & tanta volumina conscripserit, & toties præsentem quæstionem pertractaverit (*adeo ad difficultatem difficilem*, inquit Augustinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium Dei gratia negari videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri*) nihil, inquam, mirum esse debet, si alicubi quicquam dixisse videatur, quod in favorem, seu potius adulationem liberi arbitrii, contra divini auxilii efficaciam & causlalitatem ab Adversariis detorqueri possit. Unde de D. Thoma dicere licet, quod de S. Augustino Facundus Hermianensis initio libri contra Morianum præclare monuit: *Quid* (inquit) *in hoc miremur?* (nempe si quæ D. Augustinus apte quodam in loco dixit, detorqueantur ad sensus ab ejus mente maxime alienos) *neque enim mirum loqui potuit, quam Prophetæ, quam Apostoli, quam Evangelista, quorum verbis similiter mala intellectis, & incongrue adhibitis, tam multi Hæretici suos defendere conantur errores.* Hoc præmisso, breviter hic referam & exponam D. Thomæ testimonia, quæ Petrus a S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, nobis objicit, quæ ex Suarezio, Rutzio, aliisque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea solum prætermittam, quæ nullam difficultatis speciem continent: ne in rebus inutilibus immoremur, & tædium ac molestiam studioso Lectori ingeramus.

Objicit ergo prædictus Auctor disp. 1. sect. 3. quatuor 119
ex S. Doctore, quæ physicæ prædeterminationi videntur adversa. In primis S. Thomas opusc. 6. q. 38. docet hanc propositionem: *Deus non agit in anima, nisi per novum influxum:* falsam esse. Et q. 22. de verit. art. 8. asserit Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam impeimendo: At hæc (inquit Adversarius) non assereret, si existimaret causlam secundum egere semper ad operandum prævia Dei motione in ea recepta: Ergo talem motionem non docuit.

Secundo. Idem S. Doctor 1. part. q. 103. art. 1. ad 3. 120
illud discrimen constituit inter sagittam emissam, & creaturam operantem, quod sagitta recipit impulsum ipsius naturæ superadditum, & ad violentiam spectantem: id autem quod creaturæ a Deo recipiunt, est earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, qua in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est ab Auctore naturæ.

Tertio. Quoties idem S. Doctor tradit divisionem actus, 121
illum adæquate secat in primum & secundum: Sed hæc divisio non esset adæquata, si daretur prædeterminatio physica: ipsa enim neque esset actus primus, neque secundus, utpote a virtute agendi, & ipsa operatione distincta: Ergo esset actus tertius.

Quarto. S. Thomas interdum asserit, concursum Dei 122
universalem modificari & determinari per causlas secundas: At hoc esset falsum, si eas ad agendum physice prædeterminaret: Ergo physica prædeterminatio principiis doctrinæ D. Thomæ adversari videtur.

Verumtamen hæc parum urgent, & facile dilui possunt. 123
Ad primum enim respondetur, D. Thomam solum intendere, quod Deus non semper animam aut voluntatem movet, in eam influendo seu imprimendo habitualia gratiæ & caritatis dona, sed interdum eam movet solis auxiliis actualibus, ut clare seipsum explicat locis citatis; ait enim in prædicto opusculo post verba ab Adversario relata: „ Manifestum est enim quod Deus in anima agit, non so- „ lum causlando in ea aliquem habitum, puta gratiæ, „ vel virtutis; sed etiam inclinando liberum arbitrium ad „ hoc vel ad illud, quod non proprie dicitur influere, „ sed magis movere ad actum." Et quæstione citata de veritate, postquam dixit: „ Sicut voluntas potest immu- „ tare actuum suum in aliud, ita & multo amplius Deus," statim subdit: „ Immutat autem voluntatem dupliciter; „ uno modo movendum tantum, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod ali- „ quam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione „ alicujus habitus quandoque facit ut homo velit quod „ prius non volebat; altero modo imprimendo aliquam for- „ mam

„ mam in ipsam voluntatem: sicut enim ex ipsa natura,
„ quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in ali-
„ quid volendum; ita ex aliquo superaddito, sicut est gra-
„ tia, vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid
„ aliud, ad quod prius non erat determinata, naturali in-
„ clinatione." Ex qua doctrina tantum abest, quod ali-
quid contra nos possit inferri; quin potius per ipsam ma-
gis nostra stabiliatur ac roboretur sententia: Tum quia
S. Doctor ait, quod *sicut voluntas potest immutare actum
suum in aliud, ita & multo amplius Deus*; atque adeo sic-
ut voluntas physice se movet de uno actu in alium, abs-
que lasione libertatis; ita & a fortiori Deus potest, illa-
sa ipsius libertate, eam physice præmovere, seu de uno ac-
tu mutare in alium, ut supra arguebamus: Tum etiam, quia
D. Thomas ibidem ait, quod Deus movendo liberum ar-
bitrium, facit quod homo velit quod antea non volebat:
At per concursum simultaneum Deus non movet liberum
arbitrium, nec facit quod homo velit, ut supra ostensum
est: Ergo D. Thomas ibidem locis, quæ Adversarius no-
bis opponit, non obscure docet prædeterminationem phy-
sicam, tantum abest quod illi adversetur.

124 Ad secundum dicendum, formonem ibi esse de institu-
tione & constitutione naturæ in actu primo, ultra quam
determinationum indiget motione ad actum secundum ap-
plicante, ut docet S. Thomas hic q. 109. art. 1. ubi ait:
*Actio intellectus & cujuscumque entis creati dependet a Deo
quantum ad duo, uno modo in quantum ab ipso habet perfe-
ctionem sive formam per quam agit, alio modo in quantum
ab ipso movetur ad agendum.* Et qu. 3. de potentia art. 7.
ad 7. *Virtus naturalis* (inquit) *quæ est rebus naturalibus
in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens
esse rerum & fixum in natura; sed id quod facit Deus in
illis ut aliqualiter operentur, habet quoddam esse incomple-
tum, eo modo quo colores sunt in aere, & virtus artis in
instrumento artificis.* Falsum ergo est quod ait Petrus a
S. Joseph, *nullam in creaturis dari motionem distinctam ab
ea inclinatione naturali & intrinseca, qua in suas operatio-
nes tendunt, & qua ipsis in earum productione indita est.*
Unde D. Thomas locis supra citatis, præsertim quæstione
citata de potentia, docet Deum movere causas secundas
ad operandum, non solum quia dedit illis virtutes ope-
rativas, & conservat eas, sed etiam quia illas applicat ad
agendum.

125 Quod testimonium adeo clarum & perspicuum est, ut
Suarez, Adversariorum Coryphæus, & in eludendis D.
Thom. testimoniis sagacissimus, nullam omnino fugam in-
venire potuerit, sed contra fuerit concedere in libro de
concursu Dei c. 11. D. Thom. eo loco vere docuisse præ-
motionem physicam. Addit tamen Doctorem Sanctum,
peritiorem factum, in utraque sua summa (Theologica
scilicet & contra Gentiles) quæ, inquit, sunt quasi ul-
timum ipsius testamentum, virtualiter se retractasse, quo-
tenus 1. p. qu. 105. art. 5. loquens de modo quo Deus
concurrit cum causis secundis, posuerit probavit quod
Deus potest dici causa actionum creaturarum; & in quan-
tum eas conservat, addit tertio loco, *& in quantum eas
quasi applicat ad operationem, sicut artifex applicat securim
ad scindendum*: nam particula illa *quasi*, diminutiva est,
& indicat Deum vere & proprie non præmovere & ap-
plicare causas secundas ad operandum, sed similitudina-
rie tantum & metaphorice.

Sane mira est hujus Auctoris sagacitas, & in expen-
dendis ac enucleandis verbis D. Thomæ diligentia. Sed
quæso cur etiam non fuit æque exactus & religiosus in
expendendis Scripturæ testimonis? Quare similiter non
negat Christum esse vere Filium Dei unigenitum, eo quod
S. Joannes testatur se vidisse gloriam ejus *quasi unigeniti
a patre*? Cur etiam non negat esse verum ignem in pur-
gatorio, eo quod D. Paulus 1. ad Corinth. 3. dicat de il-
lo qui superædificat fœnum & stipulam, *salvus erit, sic
tamen quasi per ignem*: qui locus fere unicus est in Scri-
ptura Sacra, ex quo fideles inferunt esse verum ignem
in purgatorio. Miror etiam præditum Auctorem non ad-
vertisse S. Thom. eodem articulo citato 1. p. in resp. ad
3. relicta illa particula, *quasi*, dicere absolute, & forma-
libus verbis, quod *Deus non solum dat formas rebus, sed
etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum.*
Quod idem expresserat lib. 3. contra gentes cap. 70. &
passim in omnibus fere operibus, illa particula *quasi*,
semper prætermissa.

126 Porro si quærat aliquis, cur D. Thom. in corpore di-
cti articuli ex prima parte, illam particulam addiderit,
ratio in promptu est, quia scilicet ibi comparat motionem
Dei in creaturas, cum motione artificis, respectu cultel-
li; unde ut innueret in hoc exemplo non reperiri omni-
modam paritatem, sed aliquam dissimilitudinem (nam
cultellus, & alia instrumenta artium, ita moventur & ap-
plicantur ab artifice, ut sæpiùs non moveant & applicent;
agentia vero creata, si viventia sint & libera, ita
moventur a Deo, ut tamen seipsa moveant & applicent,
at declarat idem S. Doctor 1. p. q. 105. art. 4. ad 6. ubi
ait: *moveri ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio*)
ut inquam, hoc discrimen, quod inter instrumenta artis
& causas secundas reperitur indicaret, addidit particulam
illam *quasi*. Unde idem S. Doctor q. 24. de verit. art. 1.
ad 3. sic habet: *Instrumentum dupliciter dicitur; uno modo
proprie, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod
non conferat ei a movente aliquid principium talis motus:
sicut serra movetur a carpentario; & tale instrumentum est
expers libertatis: alio modo dicitur instrumentum magis com-
muniter, quicquid est motum ab alio motum, sive sit in alio
principium sui motus, sive non; & sic ab instrumento non
oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid
ita potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum moveat,
& ita est de mente humana.*

Quare defectum & absurditatem allatæ responsionis vi- 127
dit tandem ipsemet Suarez post aliquod tempus, aut sal-
tem ille qui sub nomine Suarezii, Lugduni anno 1651.
tomum de auxiliis, qui est secundus operis tripartiti, in
lucem edidit. Nam lib. 3. illius tomi c. 38. cum sibi re-
spondendum esset ad illam auctoritatem citatam ex q. 3.
de potentia; & ad alias similes quæ passim occurunt in
D. Thom. non ausus est stare in prima sua solutione:
quia illam non solum Capreolo, & omnibus antiquis D.
Thom. discipulis, contrariam esse cognovit, qui omnes
& auctoritate illius articuli, & eodem modo loquendi
utuntur, verum etiam ab omnibus Doctoribus, tamquam
ridiculam & fictitiam rejici, & manifestissimis rationibus
expugnari: sed retractans illud quod dixerat lib. 1. de con-
cursu Dei cap. 11. nempe D. Thom. in Summa Theologi-
ca retractasse, conatur explicare ejus mentem, recurren-
do ad communem aliorum solutionem, qui dicunt S. Do-
ctorem nomine motionis & applicationis intellexisse con-
cursum simultaneum; quam tamen solutionem supra §. 1.
evidentissimis D. Thomæ testimoniis confutavimus, eam-
que ipsemet Suarez loco citato de concursu Dei (illius
fallitatem haud dubie recognoscens) tradere ausus non
fuerat, sed aliam jam impugnatam, immo & ab ipso tan-
dem reprobatam, fabricaverat.

Ad tertium respondetur, concessa Maj. neg. Min. licet 128
enim prædeterminatio physica non sit actus primus, nec
secundus, non tamen est actus tertius, sed aliquid me-
dians inter actum primum & secundum; & se habens per
modum nexus & vinculi utramque conjungentis: sicut
modus unionis, quem aliqui inter materiam & formam
admittunt, non est aliqua tertia pars ab aliis distincta,
sed aliquis nexus intermedius utramque conjungens.

Ad quartum dicendum, quod quando D. Thom. affe- 129
rit Dei motionem vel concursum modificari, vel deter-
minari a causis secundis, solum intendit docere, quod
Deus attemperat & accommodat suum concursum, suam-
que motionem naturis rerum, quas movet & applicat ad
agendum, ita ut causas necessarias & naturales moveat
ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis po-
tentiam ad oppositum, quia illarum natura eam non ex-
posci, libertas vero prædeterminet ad unum per modum
liberi, relinquendo potentiam ad oppositum, & præsup-
posita in intellectu indifferentia objectiva judicii, quæ est
proxima radix libertatis; & hoc est Deum determinari a
causis secundis materialiter & objective, quod non im-
pedit quominus per suam motionem & concursum in ge-
nere causæ efficientis eas ad agendum promoveat, & phy-
sice prædeterminet, conformiter ad earum conditionem
& naturam. Unde divina motio non impedit quin causæ
liberæ contingenter & libere operentur, immo potius hoc
in ipsis efficit, ut luculenter expendit S. Doctor 1. p.
qu. 83. art. 1. ad 3. dicens: *Deus est prima causa movens
& naturales causas & voluntarias: sicut naturalibus cau-
sis, removendo eas, non aufert quin actus earum sint naturo-
les: ita movendo causas voluntarias, non aufert quin earum
actiones sint voluntarii, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unumquque, secundum ejus proprietatem.*

Ex quo patet, frivola ac futilia esse quæ objicit Ad- 130
versarius sect. 2. ejusdem opusculi, ubi sic discurrit: Si
Deus prædeterminaret causas secundas ad agendum, nulli
darentur effectus contingentes: quia (inquit) motio hæc
prædeterminans ejus est conditionis, ut illa posita neces-
sario sequatur effectus, tam in causis liberis, quam na-
turalibus, ita ut non possit non esse.

Addit juxta D. Thom. creaturas irrationales moveri
necessario ad suos actus, rationales vero voluntarie & li-
bere, & tamquam habentes dominium in eos actus ad
quos moventur; hoc autem discrimen frustra assignari, si
tam creaturæ rationales quam irrationales ad omnes suos
actus physice prædeterminentur: sicut enim in ea hypo-
thesi ignis v. g. sine motione prædeterminante agere ne-
quit, & cum illa non potest non agere; ita (inquit) ho-
mo non potest actum ullum elicere, si caret prædeterm-
natione, ea vero posita, non potest non operari, ubi ergo
habebit locum discrimen a S. Thoma assignatum, &
quomodo posita motione Dei, voluntas adhuc retinebit
dominium in proprium actum?

Addit etiam D. Thom. frequenter docere, futura con-
tingentia non posse certo cognosci in suis causlis, & ubi-
que

que recurrere ad eorum existentiam in æternitate, secun-
dum quam ait ea esse præsentia ab æterno conspectui di-
vino: si autem homo prædeterminatur physice ad suos
actus, eum posita illa prædeterminatione, necesse sit in
sensu composito eum operari, & impossibile sit absolute
illius operationem impediri, vel ab ipso, vel a quacum-
que alia causa; quis dubitet quin Deus in ejusmodi pro-
motione efficacissima, & prorsus ineluctabili, certo, im-
mo certissime, futuros actus nostros intueri possit; Ergo
D. Thom. physicam prædeterminationem non agnoscit.

131 Sed hæc, ut dixi, nullius sunt roboris. Ad primum
enim facile respondetur, quod licet motio prædeterminans
ejus sit conditionis & naturæ, ut ea posita necessario seu
infallibiliter sequatur effectus, tam in causis liberis,
quam in naturalibus, diversimode tamen, nam ita caus-
sas necessarias ad unum per modum naturæ movet & ap-
plicat, ut nullam in eis relinquat potentiam ad oppositum,
quia hoc ita exigit illarum natura; unde ea posi-
ta effectus sequitur necessario, necessitate absoluta, quæ
omnem libertatem & contingentiam tollit; causas vero
liberas ita ad agendum impellit, ut tamen in eis relin-
quat potentiam ad oppositum, quia natura & conditio
causæ liberæ hoc exposcit, quare ea posita effectus se-
quitur necessario necessitate tantum infallibilitatis, quæ
libertati & contingentiæ non præjudicat. Unde D. Thom.
q. 1. 22. de verit. art. 5. ad 3. sic ait: *Quamvis non esse
effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina
voluntate, tamen potentia deficiendi effectum divinæ voluntas-
tis, simul stat cum divina voluntate.* Et in 1. ad Anni-
baldum dist. 47. qu. un. art. 4. ad 2. *Quamvis contrarium
ejus quod est volitum a Deo, non possit stare cum voluntate
divina: possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea
propter contingentiam causæ medii; & hoc sufficit ad hoc ut
effectus sit contingens, & non necessarius.*

132 Ex hoc patet solutio ad secundum, & discrimen inter
creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ ratio-
nales & liberæ, sub motione prædeterminante retinent po-
tentiam ad oppositum; subindeque dominium actuale in
proprium actum, quem ita eliciunt, ut possint non eli-
cere vel ab illo cessare, potentia antecedenti, & in sen-
su diviso; non vero creaturæ irrationales & necessariæ:
quando enim ignis v. g. movetur ad calefaciendum, vel
sol ad illuminandum, ita ad hunc actum applicatur, ut
sub motione divina non retineat potentiam, etiam ante-
cedentem, seu in sensu diviso, ad negationem ejus, vel
ad actum oppositum. Dixi, *sub motione divina*, quia pos-
se non agere in sensu diviso, non est posse non operari,
diviso, semota, & veluti excussa motione prædeterm-
nante (ut perperam supponit Adversarius toto illo opuscu-
lo) sed sub ipsa motione retinere potentiam ad non agen-
dum, vel ad agendum oppositum, ut alibi fuse expositimus.

133 Ad tertium respondeo, quod quando S. Thom. docet
futura contingentia non posse certo cognosci in suis caus-
sis, loquitur de causlis secundum se consideratis, & pro-
ut abstrahunt a divino decreto prædeterminante, sic enim
non possunt esse medium dicens ad certam & infallibi-
lem futurorum contingentium notitiam, ut contra Moli-
nam ostendimus in tractatu de scientia Dei Disp. 4. art. 3.
num. 4. non vero de causlis secundis, prout subsunt di-
vinæ motioni & prædeterminationi, seu quatenus efficaci
divinæ voluntatis decreto subordinantur: sic enim habent
rationem medii, in quo Deus futura contingentia certo
& infallibiliter cognoscit, ut docet D. Thom. 1. contra
gent. c. 67. ratione 3.

134 Nec obstat quod idem S. Doctor variis in locis recur-
rat ad præsentiam futurorum contingentium in æternita-
te: Tum quia talis præsentia prioritate naturæ supponit
decretum prædeterminans voluntatis divinæ, quo hujus-
modi futura transferuntur a statu meræ possibilitatis ad
statum determinatæ & infallibilis futuritionis, ac in eo
tamquam in ratione a priori & causa virtuali fundatur:
Tum etiam, quia per hoc intendit declarare, scientiam
Dei, respectu futurorum contingentium, non esse abstra-
ctivam & simplicis intelligentiæ (qualis est cognitio Pro-
phetarum) sed intuitivam & visionis, qualis est cogni-
tio rei præsentis. Vel etiam vult significare, quod scien-
tia Dei respectu futurorum contingentium, est certa &
infallibilis omnibus modis, & non habet solum certitudi-
nem & infallibilitatem ex parte medii in quo fundatur
(decreti scilicet prædeterminantis) sed etiam ex parte
objecti quod contemplatur, quod quando cognoscitur ut
præsens in æternitate, ratione talis præsentialitatis, ha-
bet quemdam specialem modum certitudinis, quem non
habet ex efficacia & infallibilitate divini decreti, ut in
tractatu de scientia Dei fuse exposuimus disp. 4. 2. §. 5.

§. XIV.

Alia D. Thomæ testimonia exponuntur.

135 Objicit adversarius sect. 3. difficile D. Thom. testimo-
nium, desumptum ex hac parte qu. 9. art. 6. ad 3.
ubi exponens qua ratione Deus moveat voluntatem ho-
minis ad agendum, & tamen non sit causa peccati, sic
ait: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis mo-
tor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum, & si-
ne hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed
homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud,
quod est vere bonum vel apparens bonum; sed tamen interdum
specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volen-
dum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam,
ut infra dicetur.* In quibus verbis (subdit Petrus a S.
Joseph.) tria ponderanda sunt. Primum est, quod Deus
movet voluntatem hominis sicut universalis motor, ad
bonum universale, quia scilicet ei tribuit naturalem in-
clinationem ad tale bonum. Secundum, hominem ex pro-
prio rationis judicio seipsum determinare ad volendum
hoc vel illud bonum, sive verum, sive apparens: id est
tam ad actum bonum, quam ad malum, ita ut ad neu-
trum aliunde determinetur. Tertium, quod etsi volun-
tas se determinet ad volendum hoc vel illud, interdum
tamen propter specialem rei exigentiam, Deus movet ali-
quos per gratiam ad aliquid determinate volendum, ut
quando Deus hominem excitat ad actum contritionis vel
amoris Dei. Hæc autem aperte impugnat prædetermina-
tionem physicam, juxta quam voluntas a Deo inclinatur
& determinatur, non tantum ad bonum in genere, sed
etiam ad bona particularia tam quoad specificationem,
quam quoad exercitium: neque solum requiritur præmo-
tio aliqua specialiter ad actus bonos ordinis supernaturalis;
sed ea etiam generatim necessaria dicitur ex munere pri-
mæ causæ, & ob indifferentiam voluntatis ad omnes actus
naturales, sive boni sint, sive mali.

Huic celebri D. Thomæ testimonio adjungit Adversa- 136
rius duo alia desumpta ex lib. 2. sententiarum. Primum
habetur dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 3. Doctor sic ait: *Deter-
minatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituti-
tur, unde remanet sibi dominium sui actus.* Ex quo patet,
Deum ita operari cum libero arbitrio, ut ei relinquat fa-
cultatem seipsum determinandi, & dominium sui actus:
neutrum autem relinqueret, si illud ad agendum prædet-
minareret; quomodo enim potest seipsum determinare,
si ab alio ad talem speciem & numero actionem prædeter-
minetur? quomodo etiam potest ipsi relinqui dominium
sui actus, si posita sui determinatione necesse sit ut ho-
mo agat ad quod impellitur, neque possit talem actum
suspendere?

Aliud testimonium desumit ex dist. 28. ejusdem libri 137
qu. 1. art. 1. ubi S. Thomas ita scribit: *Non esset homo li-
beri arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret,
ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.* Sed qui aliquid
elegit ex prædeterminatione physica, non elegit illud ex
proprio judicio, nisi dicas physicam prædeterminationem
esse proprium judicium operantis: Ergo talis prædeter-
minatio non erit ad mentem S. Doctoris.

Confirmatur: Eligere aliquid ex proprio judicio, est
eligere illud cum potestate non eligendi: Sed ille qui ex
prædeterminatione elegit aliquid, non habet potestatem il-
lud non eligendi, non enim datur potestas ad impossibi-
le, sed tantum ad id quod fieri potest. Ergo non eligit
ex proprio judicio.

Ad primum respondeo D. Thomam ibi solum consti- 138
tuere discrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum
ut sic, & in ordine ad bona particularia; consistens in
eo quod ad primum adæquate applicat & determinat vo-
luntatem, ipsa solum elicitive concurrente; in ordine au-
tem ad bona particularia, voluntas creata non solum eli-
citive, sed etiam applicative concurrit, applicando & de-
terminando seipsam; non quidem ut primum applicans &
determinans, sed ut secundum, & consequenter sub mo-
tione, applicatione, & prædeterminatione Dei ut primi
moventis, applicantis, & prædeterminantis: ex quo non
sequitur quod a Deo non prædeterminetur ad volitionem
bonorum particularium, sed potius oppositum, ut in-
fra patebit.

Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet, quia
D. Thomas loco citato seipsum remittit ad tractatum de
gratia, ad quæstionem scilicet 111. ut notatur in margi-
ne, ibi autem art. 2. explicans quid sit gratia operans,
& cooperans, sic ait: *In illo effectu in quo mens nostra est
mota & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo
tribuitur, & secundum hoc dicitur gratia operans: in illo au-
tem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, opera-
tio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secun-
dum hoc dicitur gratia cooperans.* Quibus verbis aperte do-
cet, Deum in prima volitione finis ita movere & applis-
care voluntatem, ut ipsa ad talem actum elicitive tan-
tum, non vero applicative concurrat; unde in tali actu
non potest peccare, alioquin peccatum Deo tribueretur,
ut disputatione præcedenti ostendimus: in volitione au-
tem bonorum particularium voluntas non applicatur adæ-
quate a Deo, sed ita ab eo movetur, applicatur, & de-
terminatur, ut in suo ordine, & tamquam secundum li-
berum, seipsam moveat, applicet, & determinet; & ideo
in tali actu potest peccare, & a regulis morum deficere.

Unde

Unde D. Thomas per hanc responsionem & Doctrinam recte solvit istud argumentum, quod sibi objecerat, nempe: *Deus non est causa nisi bonorum: si autem a solo Deo voluntas moveretur, numquam moveretur ad malum:* nam licet voluntas a solo Deo ut prima causa & generali motore non solum ad volitionem boni in communi, sed etiam ad volitionem bonorum particularium moveatur & applicetur: qui tamen in suo ordine, & ut secundum liberum, seipsam movet, applicat, & determinat ad volendum hoc vel aliud particulare bonum, verum, vel apparens, potest peccare, & a rectitudine divinæ motionis se subtrahere: sicut quia scriba ita movet & applicat manum pueri ad scribendum, ut tamen iste seipsum moveat & applicet, in ejus scriptione potest reperiri deformitas, ac defectus, qui non in ipsum magistrum applicantem, sed in ipsum puerum scribentem reduci debet.

139 Sed instat Adversarius: D. Thomas loco citato ait: *Interdum Deus specialiter movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam:* At hoc esset falsum, si Deus non tantum ad bonum in communi, sed etiam ad omnia bona particularia voluntatem determinaret: Ergo juxta D. Thomam, Deus non prædeterminat voluntatem ad volitionem omnium bonorum particularium.

140 Respondeo D. Thomam illis verbis solum significare voluisse, præter motionem generalem, qua Deus movet & applicat voluntatem, & omnes alias causas secundas, sive naturales, sive liberas, & quæ ad universalem Dei providentiam, causalitatemque pertinet, dari aliam specialem in ordine gratiæ, quæ solum ad actus supernaturales se extendit, & ad Deum ut specialem motorem & providorem attinet, ut docet qu. 105. art. 1. qui citatur in margine.

141 Ad secundum fuse respondimus in tractatu de voluntate Dei Disp. 8. art. 4. §. 2. Nunc breviter dico, quod licet Deus ut primum movens, & primum liberum, præmoveat & prædeterminet voluntatem ad operandum, hoc tamen non impedit quominus voluntas in suo ordine, & ut secundum movens ac secundum liberum, seipsam moveat & determinet: *Movere enim ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio*, inquit S. Thomas 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. Unde licut videmus quod generatio plantæ procedit a Sole, ut primo generante & alterante, a terra vero ut a secundo generante, dependente ab influxu corporum cælestium; ita pariter liberi arbitrii determinatio a Deo ut primo movente & applicante, & voluntate creata, ut secundo libero & movente, producitur. Similiter etiam supremum dominium, quod Deus in ratione primæ causæ habet in nostros actus liberos, non impedit quod voluntas in eos habeat dominium inferius, & Deo subordinatum; quemadmodum, ut supra dicebamus, supremum Regis dominium non tollit dominium utile & inferius, quod vassallus habet in fundum. Et ideo recte dicit D. Thomas, quod *determinatio alterius in potestate liberi arbitrii constituitur; & quod illi manet dominium sui actus*; subdit tamen: *licet non ita sicut primo agenti.* Quibus verbis (quæ ex industria omisit Petrus a S. Joseph) aperte declarat, determinationem nostræ voluntatis, non ita esse in ipsius voluntatis potestate, quod non etiam descendat a suprema Dei potestate, illam causante: quia dominium quod habet voluntas in suos actus, non est supremum, sicut illud quod competit primo agenti. Unde idem S. Doctor qu. 3. de potentia art. 7. ad 13. ait: *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non existendæ causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturæ, & ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis & voluntatis.*

Quo etiam loco aperte docet, dominium quod voluntas habet in suos actus liberos, non omnem excludere prædeterminationem, sed eam tantum quæ est per modum naturæ, & quæ tollit indifferentiam judicii, & potentiam ad oppositum: alioquin non debuisset addere illa verba, *ut eam de necessitate ad unum determinet*, sed simpliciter asserere, quod Deus voluntatem non determinat ad unum; fuisset enim planior & clarior sensus, ut patet: sed de hoc infra redibit sermo.

Addo quod S. Doctor 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. hoc statuit discrimen inter primum & secundum liberum, & inter voluntatem divinam & creatam, quod *voluntas creata, cum ex se sit contingens, operiet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: Sed voluntas divina determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Ex quo patet falsum esse, & menti S. Doctoris plane repugnans, quod sæpe in prædicto opusculo repetit & inculcat Adversarius, nempe libertatem divinam & creatam in eo convenire, quod sicut Deus, præcise ut liber est, ab alio quam a se non determinatur ad agendum, ita creatura, qua libera est, ita se determinat ad agendum, ut ad hoc, salva ipsius libertate, ab alio determinari non possit.

142 Instat Adversarius, & ait de ratione dominii esse, ut homo possit eligere hoc vel illud: Qui autem est prædeterminatus, non est indifferens ut eligat hoc vel illud: Ergo non habet dominium suorum actuum. Similii discursu utitur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 42. num. 8. ubi ait ex nostra sententia sequi, numquam voluntatem operari ut indifferentem ad plura: Nam idem est indifferens esse, quod esse indeterminatum: Sed voluntas nunquam operatur ut indeterminata, quia semper indiget prædeterminatione, ut nos dicimus: Ergo numquam operatur ut indifferens.

Sed isti Auctores hallucinantur, eo quod non distin- 143
guant duplicem voluntatis indifferentiam: Alia dicitur potentialis seu suspensiva, quia dicit carentiam seu suspensionem omnis actus: Altera vocatur actualis & positiva, quia voluntas ita actu eligit & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum. Licet ergo qui est prædeterminatus ad operandum, non sit indifferens indifferentia potentiali & suspensiva; quia prædeterminatio, quæ est quædam divinæ actualitatis participatio, tollit suspensionem voluntatis, & aufert ab ea (ut ita dicam) rubiginem potentialitatis, subindeque ipsam actuat & perficit, aliquem defectum & imperfectionem ab ea tollendo, & ipsam reducendo de actu primo ad secundum: semper tamen sub tali motione prædeterminante, servat indifferentiam actualem & positivam; quia ita elicit actum ad quem prædeterminatur, ut retineat (etiam prout stat sub illa motione) potentiam ad oppositum, ut antea exposuimus: unde licet tunc voluntas non habeat dominium potentiale in actum quem elicit, habet tamen in ipsum dominium actuale, quod est multo perfectius; adeoque prout stat sub divina præmotione, est perfectiori modo libera, & domina sui actus, quam esset antea.

Ex quo patet responsio ad duo argumenta proposita. 144
Ad primum enim distinguo Majorem: De ratione dominii est ut homo possit eligere hoc vel illud, de ratione dominii potentialis, concedo Majorem; de ratione dominii actualis, nego Majorem: sufficit enim ad tale dominium, ut ita homo eligat unum, ut possit eligere alterum. Ad secundum similiter distinguo Majorem: Idem est indifferens esse, ac esse determinatum, indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Majorem: indifferentia actuali & positiva, nego Majorem: hæc enim ultima indifferentia importat actuale exercitium, seu determinationem voluntatis ad unum actum, cum potentia ad negationem vel suspensionem ejus, vel ad eliciendum actum oppositum.

Ad tertium testimonium desumptum ex distinctione 28. 145
libri primi sententiarum, nego eum, qui eligit ex prædeterminatione, non eligere ex proprio judicio: licet enim prædeterminatio non sit proprium judicium operantis, ipsum tamen causat & efficit, quia eodem instanti quo movet & determinat voluntatem ad eligendum aliquod opus, applicat intellectum ad judicium practicum, quo judicat tale opus esse hic & nunc libere eligendum: unde voluntas, quæ est appetitus rationalis, ita ipsum eligit, ut tamen servet potestatem ipsum non eligendi: non in sensu composito, sed diviso, sicut antea exposuimus. Per quod patet responsio ad confirmationem.

Præter hæc testimonia, adducit Adversarius eadem se- 146
ctione. 3. n. 3. alia quibus S. Doctor docet voluntatem ita se determinare ad actum, ut ab alio agente extrinseco non determinetur, ait enim in 2. dist. 39. q. 1. art. 2. *Ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad ejus ra: sed quod determinate exeat in hunc actum, vel in illum, non est ab alio determinante*, (vel ut quidam codices manuscripti habent, *non est ab alio determinante*) *sed ab ipsa voluntate.* Et qu. 3. de malo art. 3. ad 5. *Voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.*

His testimoniis duplex potest adhiberi responsio. Pri- 147
ma est, quod D. Thomas in his locis loquitur de determinatione voluntatis ad malum morale, quæ non est ab alio, sed a sola voluntate, ut prima causa deficiente, & deformiter ad regulas morum operante. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet tum ex titulo illius articuli prima citati, in quo S. Doctor quærit, *utrum in voluntate possit esse peccatum?* tum etiam in argumento quod sibi objicit quæst. citata de malo, quod est hujusmodi: *Omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante, ad hoc ut exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet: Ergo ad hoc ut exeat in actum peccati, indiget quod ab aliqua determinetur ad malum.* Unde quando S. Thomas ibidem respondet, voluntatem a seipsa, & non ab aliquo agente extrinseco determinari, manifestum est, ipsum loqui de determinatione voluntatis ad peccatum & malum morale.

Secunda solutio traditur ab erudito Patre Nicolai, in 148
nota marginali ad hunc locum, ubi ait S. Doctorem ibi solum negare, quod ut voluntas determinate in hunc vel illum actum exeat, non est ab alio determinante creato naturali, vel ad idem genus, vel eumdem ordinem pertinente; sed non excludere esse a Deo, ut primo agente, determinante voluntatem creatam sibi subordinatam, determinatione conformi ejus connaturali exigentiæ: hoc est non necessitante, sed efficiente ut infallibiliter agat libere.

Hæc solutio & doctrina, non solum Doctoris Angelici, sed etiam Doctoris subtilis, & Doctoris Seraphici menti consona est: Scotus enim in 4. dist. 49. qu. 6. §. *Dico ergo*, hæc scribit: *Contra naturam voluntatis est determinari a causa inferiori, quia hoc ipso non esset superior; non est autem contra naturam ejus determinari a causa superiori, scilicet Deo.* Et D. Bonaventura in 2. distinct. 25. qu. 3. ponit distinctionem inter hæc tria, *induci, immutari, & cogi*, & dicit quod *voluntas induci potest ab agente creato, mutari vero ab alio non potest nisi ab agente increato, cogi vero ab aliquo non potest.*

§. XV.

Alia argumenta solvuntur.

149 Objicit insuper Adversarius disp. 1. sect. 4. Ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 2. ad 2. Movens ex necessitate causat motum, quando mobile omnino illi subditur: At nihil frequentius asseverant Thomistæ, quam motionem physice prædeterminantem, perfectissime sibi subjicere voluntatem, scilicet ut ne quoad usum quidem voluntas sibi motionem illam subjiciat: Ergo motio prædeterminans de necessitate causat motum seu actum voluntatis.

150 Confirmatur primo: Idem S. Doctor ibid. q. 83. art. 1. ad 5. docet quod dispositiones quæ sunt in voluntate, non tollunt libertatem, quia subjacent judicio rationis: Sed motio prædeterminans non subjacet judicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere. Ergo tollit libertatem.

151 Confirmatur secundo: D. Thomas q. 22. de verit. a. 6. in corp. ait: *Ex hoc aliquid dicitur necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum:* & q. 6. de malo art. unico docet non esse liberum, quod voluntas vitare non potest: At ratione prædeterminationis voluntas immutabiliter determinatur ad unum, actusque redditur ab ipsa inevitabilis: Ergo per illam voluntas necessitatur.

152 Confirmatur tertio: Idem S. Doctor ibidem ita necessitatem a voluntate excludit, ut velit voluntatem, etsi a Deo motam, adhuc manere indifferentem, & indeterminatam ad agendum vel non agendum, ait enim: *Cum Deus omnia moveat secundum conditionem mobilium, ut levia sursum & gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut determinate se habentem ad multa.* Consequenter ergo rejicit eam sententiam, quæ docet voluntatem per motionem divinam determinari ad unam partem.

153 Ad objectionem respondeo, movens ex necessitate causare motum, quando ita sibi subjicit mobile, ut in eo non relinquat potentiam ad oppositum, secus vero si relinquat in mobili posibilitatem ad oppositum, eamque foveat & conservet; motio autem prædeterminans, juxta Thomistas, sic movet voluntatem ad unum, quod relinquat possibilitatem ad oppositum, & ita licet in infinitum excedat capacitatem voluntatis, & illam quantum ad applicationem & usum efficaciter sibi subjiciat, eam tamen ex necessitate non movet, sed per modum liberi, ut docet D. Thomas locis supra citatis, præsertim 1. p. qu. 83. art. 2. ad 3.

Addo quod, licet motio divina ex parte causæ in infinitum excedat capacitatem voluntatis, quia est influxus a prima causa, & quædam divinæ omnipotentiæ participatio, ex parte tamen actus & objecti ad quod terminatur, non adæquat totam voluntatis capacitatem, quia illum non movet & applicat ad universale bonum, quod est adæquatum illius objectum, sed solum ad quædam bona particularia, quæ sunt ejus objecta inadæquata & partialia: unde licet entitative non subditur libero arbitrio, terminative tamen ei subjicitur: nam actus, & objectum ad quod terminatur, voluntati omnino subduntur; quia, ut dixi, voluntas, prout subest divinæ motioni, retinet potentiam ad non eliciendum, vel suspendendum actum, ad quem movetur, & ad non eligendum seu respuendum objectum quod prosequitur.

154 Ad primam confirmationem respondeo, optime dicere S. Thomam, quod qualitates, quæ subjacent judicio rationis & voluntati, non auferunt libertatem: inde tamen non licet inferre, qualitates omnes quæ antecedunt voluntatem, & judicio rationis non subjacent, tollere libertatem; maxime si proveniant a prima causa & radice libertatis, & ad hoc dentur, ut voluntas se libere determinet, suamque libertatem exerceat, & de actu primo ad secundum reducat: ut variis exemplis declaravimus in tractatu de voluntate Dei Disp. 9. art. 7. exponendo concordiam libertatis cum decreto prædeterminante. Unde cum motio prædeterminans sit quidam effluxus a primo libero, & a prima totius libertatis & contingentiæ radice (infinita scilicet divinæ voluntatis efficacia) procedat, ac liberum nostræ voluntatis determinationem, per modum causæ seu principii actualis, prioritate naturæ antecedat; licet judicio rationis & voluntatis non subjaceat, ejus tamen libertatem non tollit, aut lædit, sed fovet, conservat, & perficit: immo repugnat, ea sublata, dari usum & exercitium actuale libertatis, ut ibidem demonstravimus. Unde

Ad secundum confirmationem dicatur, D. Thomam so- 155
lum velle, illud esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum per modum naturæ; ideoque sine indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum; quo pacto voluntas hic in via determinatur ad bonum in communi, & in patria ad bonitatem divinam clare visam; non vero si illud determinetur immutabiliter ad unum per modum liberi, seu cum indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum, sicut voluntas ad suos actus liberos per divinam motionem immutabiliter determinatur. Quare idem S. Doctor qu. 6. de malo art. unico ad 3. sic ait: *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, secundum unam formam particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus: sed Deus movet quidem immutabiliter voluntatem, propter efficatiam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis mera, qua indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* Unde quando ibidem in corpore articuli docet non esse liberum quod voluntas vitare non potest, hoc intelligendum est de eo, quod voluntas vitare non potest, nec in sensu composito, nec in sensu diviso; non autem negat esse liberum, quod etsi voluntas non possit vitare in sensu composito, & potentia consequenti; potest tamen vitare in sensu diviso, & potentia antecedenti. Nam ut ipse ait in 1. ad Annibaldum supra citato: *Quamvis contrarium ejus quod est volitum a Deo, non possit fieri cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ: & hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, & non necessarius.* Quam doctrinam & subtilem distinctionem non valet comprehendere Adversarius, illam irridet & sugillat pag. 263. ironice exclamans: *Verum quis acutam hanc distinctionem capiat? Nam quid prodest aliud est voluntatem cum omnibus prærequisitis posse non operari, quam eam posse ponere carentiam operationis? Quis inter ista vel minimam distinctionem adversus?* Sed, ut perbelle ait Sylvius in opusculo de primo motore, qui hanc distinctionem deridet, deberent potius ignorantiam suam deflere: nam ut testatur D. Thom. qu. 6. de ver. art. 4. ad 8. hæc distinctio ita celebris est & antiqua; ut ea utantur omnes antiqui Theologi ad conciliandam libertatem cum divina providentia & prædestinatione: *Dicitur communiter* (inquit) *quod hic: Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera: & ideo omnes locutiones illæ, quæ sensum compositum implicant sunt falsæ simpliciter.* Idem Venerabilis Beda in axiomatibus philolophicis ex Aristotele collectis, litera O, sic habet: *Omnia futura de necessitate evenient 1. Perihermin. Verum est in sensu composito, non autem in sensu diviso: vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter.* Sicut ergo ad libertatem non requiritur, quod dum aliquis actu operatur, possit non operari in sensu composito, seu componere & conjungere carentiam operationis cum ipsa operatione (hoc enim manifestam implicat contradictionem) sed sufficit quod toto tempore quo operatur, retineat absolutam non agendi potentiam. Ita similiter nos dicimus, ad libertatem non requiri, quod voluntas cum prærequisitis ad agendum, prioritate tantum causalitatis & naturæ (qualia sunt concursus prævius, & gratia prædeterminans) possit negationem actionis componere, quia cum ea quæ secundum ordinem naturæ tantum prærequiruntur ad agendum, sint simul cum actu (prioritas enim naturæ est solum prioritas causalitatis & instantis a quo, non vero prioritas temporis & instantis in quo) si posset negationem actionis cum illis componere, posset non actum cum actu, & formam cum ejus carentia conjungere. Sufficit ergo ad libertatem, quod cum illis prærequisitis stet simul potentia ad non operandum, seu quod voluntas, ut stat sub motione prædeterminante, retineat absolutam dissentiendi vel non operandi potentiam; quamvis cum ea actualis carentia operationis simul esse non possit: ut fuse ostendimus in tractatu de voluntate Dei Disp. 9. art. 6.

Ad tertiam confirmationem, respondeo D. Thom. loco 156
citato solum velle, quod cum Deus moveat voluntatem secundum ejus conditionem & naturam, ita illam movet, ut tamen ex necessitate non moveatur, sed maneat indifferens, non indifferentia potentiali & suspensiva (repugnat enim voluntatem efficaciter moveri ad agendum, & tamen remanere in mera potentia, indeterminatione, ac suspensione) sed indifferentia actuali & positiva: quia ita illam movet, ut sub divina motione semper retineat dissentiendi potentiam, seu tendendi in alia objecta & bona particularia; & ideo dicit, quod *Deus illam movet ut indeterminate se habentem ad multa*: non dixit, ad

omnia,

omnia, sed ad multa, quia per divinam motionem determinatur ad unum, vel ad plura, & indeterminate se habet ad alia.

157 Objicit rursus Adversarius sect. 9. & 10. plura S. Thom. testimonia, quibus asserit, non posse resistere divinæ gratiæ, eamque repugnare. Nam quodlib. 1. art. 7. ad 2. ait: *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*: At si motio divina prædeterminaret physice voluntatem nostram ad opus bonum, non posset voluntas illi resistere; repugnat enim talem motionem carere effectu, seu quod voluntas illi resistat: Ergo juxta D. Thom. motio divina non prædeterminat physice voluntatem nostram ad bonum.

158 Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. qu. 62. art. 3. ad 2. dicit quod *inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non uti & peccare*. Et qu. 63. art. 7. ad 3. *Quantumcumque* (inquit) *inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi*. Item 1. 2. qu. 106. art. 2. ad 2. asserit quod *gratia novi testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ: & ideo si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, majori pœna dignus est, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxilio sibi dato non utens*. Hæc autem cum sententia prædeterminationis physicæ minime cohærere videntur: Tum quia gratia physice prædeterminans videtur imponere necessitatem ad bonum, subindeque reddere voluntatem impeccabilem: Tum etiam, quia voluntas non potest illa uti, cum illa non subdatur libero arbitrio, quantum ad efficaciam & usum, sed potius illud sibi subjiciat & applicet ad operandum: Ergo hæc sententia a mente & doctrina S. Thom. penitus aliena videtur.

159 Confirmatur amplius: Idem Doctor Angelicus 1. 2. q. 68. art. 1. agens de donis Spiritus Sancti, docet hominem per illa recte disponi, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, seu ut bene sequatur instinctum Spiritus Sancti: Si autem quando homo movetur efficaciter ad aliquem actum, ista motio adeo potens est, ut ex se omnem quantumlibet intensam passi resistentiam superet, ut quid opus est dona quædam & supernaturalia subfidia, quibus disponatur ad facilius sequendam inspirationem divinam, ipsi infundi? Quasi vero agentia creata egeant aliqua præparatione ad ea facienda, quæ non possunt non agere, etiamsi nulla talis præparatio adsit? Sane risu dignus ille foret, qui supponens hominem, posita sola visione Dei non posse Deum non diligere, exigeret nihilominus præviam quamdam præparationem, qua homo Deum videns, facilius se sineret moveri ad ejusmodi amorem. Neque minus ridendus esset S. Doctor, si existimans hominem, sola gratia efficaci posita in illius voluntate non posse non consentire illius præmotioni, adhuc exigeret magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti, tamquam præviam dispositionem necessariam ad consensum cum majori facilitate edendum. Ita Petrus a S. Joseph disp. 1. sect. 9.

160 Verum hæc nullius sunt ponderis, & facile dilui possunt. Ad argumentum ergo respondeo, hominem cuicumque motioni divinæ posse resistere seu dissentire, cum hoc tamen discrimine, quod motioni pure excitanti, & præbenti auxilium tantum sufficiens, homo potest resistere tam in sensu composito, quam diviso, & non solum potentia antecedenti, sed etiam consequenti; immo de facto sæpe voluntas huic motioni resistit, eamque abjicit ac repudiat, seu privat effectu ad quem ultimo ordinatur: motioni vero physice prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto resistit, nec potest illi resistere in sensu composito, & potentia consequenti, sed solum potentia antecedenti, & in sensu diviso. Quare S. Thomas in hac q. 10. art. 4. ad 5. *Si Deus* (inquit) *movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter*. Et qu. 112. art. 3. in corp. *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur*. Item quodlib. 12. art. 3. docet quod *prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, qua non potest fallí, & ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere*. Unde potest fieri hoc argumentum in favorem nostræ sententiæ. Non solum S. Thomas, sed etiam Scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum asserunt nos divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus posse resistere, & interdum ipsi de facto resistí; ut patet Actor. 6. *Vos semper Spiritui Sancto restitistis*: Et in Concilio Senonensi dicitur, *non tale esse Dei auxilium, cui resisti non possit*: Item Innocentius X. in nova constitutione hanc propositionem tamquam hæreticam proscripsit: *interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur*. Aliunde vero eadem Scriptura sæpe asserit neminem resistere voluntati Dei, ut Genes. 50. Esther 13. ad Roman. 9. & D. Augustinus frequenter docet gratiam a nullo duro corde reipui, eamque invictissime, insuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem: Ita D. Thomas ait, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud moveatur. Ut ergo hæc testimonia inter se concilientur, duplex motio admittenda est, una moraliter tantum excitans, vel præbens auxilium tantum sufficiens, cui voluntas potest resistere, & de facto resistit; altera physice prævenions, & præbens auxilium efficax, cui nunquam resistitur: vel recurrendum est ad distinctionem sensus compositi & divisi, seu potentiæ antecedentis & consequentis; & dicendum voluntatem posse resistere divinæ motioni, potentia antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentia consequenti, & in sensu composito.

Addo quod, si argumentum desumptum ex possibilitate resistendi gratiæ, esset efficax, non tantum militaret contra gratiam prædeterminantem, sed etiam contra gratiam congruam: Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gratiæ congruæ, ut tali, nunquam resisti, quia sub hac formaliter est efficax, & infallibiliter infert consensum. 161

Ad primam confirmationem respondeo D. Thom. locis citatis expresse loqui de gratia sanctificante, quæ cum habeat rationem habitus & formæ permanentis, libero arbitrio subditur, quantum ad usum; habitibus enim utimur quando volumus: quare illa in statu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non possit; sed hoc pertinet ad statum patriæ, in quo erit consummata per claram Dei visionem, & amorem beatificum. Cetera gratia actualis, cum detur per modum motionis & impressus, nec habeat rationem habitus, sed auxilii transeuntis, non subditur libero arbitrio quantum ad efficaciam & usum, sed potius illud sibi potenter, & suaviter subjicit, movendo & applicando ipsum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum sub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppositum, unde licet illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipsi violentiam, *nec abolet, sed adolet liberum arbitrium*, ut ait Prosper. sent. 321. in resp. ad c. Gallorum: *Attingit enim a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. 8. Et ideo recte dixit S. Thom. hic quæst. 20. art. 4. Deum ita movere voluntatem nostram, *ut non ex necessitate illam ad unum determinet*. Quibus verbis tantum abest quod sententiam nostram proscribat, ut existimant Adversarii, quin potius aperte illi favet: nam sicut ille qui dicerat: Petrus non currit velociter, non negaret illum currere, sed solum currere tali modo, id est propere & cum velocitate, ita similiter S. Doctor asserens Deum non determinare ex necessitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, sed potius illam statuit & firmat, solumque necessitatem absolutam libertati contrariam ab illa excludit, & per eam inducí negat. Unde ut supra §. 2. vidimus, Damascenum asserentem Deum ea quæ fiunt a nobis præscire, non tamen prædeterminare, ita exponendum esse dicit, ut intelligatur, ea quæ sunt in nobis, divina determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

Ad secundam confirmationem dicendum, quod licet motio prædeterminans sit efficacissima, & adeo potens ut omnem voluntatis resistentiam sine ulla plane difficultate superet, nihilominus recte docet D. Thom. ponenda esse in homine dona Spiritus Sancti, quibus disponatur ad prompte & faciliter sequendam motionem divinam, ut discurrit idem S. Doctor 2. 2. quæst. 23. art. 2. his verbis: *Oportet quod sic voluntas moveatur a Spiritu Sancto quod etiam ipsa sit efficiens actum suum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, qua sit principium actionis: unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus inducit formas, per quas inclinatur ad fines sibi præstitutos a Deo; & secundum hoc dispositi omnia suaviter, ut dicitur Sap. 8. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam intelligatur ad difficilem actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus divinarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis . . . Unde necesse est quod ad actum caritatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad caritatis actum, & faciens eam prompte & delectabiliter operari*. Quod D. Thom. dixit de habitu caritatis, idem cum proportione dicendum est de donis Spiritus Sancti, qui sunt quidam habitus infusi, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doct. infra quæst. 68. art. 3. Licet enim Spiritus Sanctus possit sine ulla plane difficultate & resistentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit, habet enim, inquit Augustinus, cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in potestate voluntates hominum, quam ipsi homines, nihilominus quia mens hominis non est solum mota a Spiritu Sancto, sed etiam seipsam movet, actus supernaturales eliciendo, ut suaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thom. loc. proxime cit. sibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundum quod agitur a Spiritu Dei. Sed in quantum homo agitur a Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus*. Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumentis cujus non est agere, sed solum agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu*.

163 Potestque hæc responsio & doctrina confirmari ex eo quod in Christo, & in Beatis sint dona Spiritus Sancti, ut de Christo docet S. Thom. 3. p. q. 7. art. 5. & de Beatis 1. 2. q. 68. art. 6. & tamen certum est quod Christus, & Beati nec resistunt, nec resistere possunt Spiritui Sancto, seu non consentire ejus motioni, alioquin peccare possent: Ergo ex eo quod voluntas nostra non possit resistere in sensu composito, seu potentia consequenti, gratiæ prædeterminanti, non recte infert Adversarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti. Quod potest etiam exemplo quo ipse utitur declarari. Nam certum est ex clara Dei visione necessario dimanare amorem beatificum, & Beatos tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, ad diligendum Deum necessitari; & tamen hoc non obstante ponitur habitus caritatis in ipsorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo a fortiori in nobis viatoribus ponendi sunt habitus infusi, & dona Spiritus Sancti, ut prompte, delectabiliter, & connaturaliter operemur; quamvis illius motio ita sit potens & efficax, ut omnem voluntatis nostræ resistentiam superet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat.

Alia Adversarii argumenta futilia sunt, nec indigent solutione: supponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem necessitare voluntatem, illaque semel posita in voluntate, ipsam non agere, aut illi dissentire, vel actum oppositum ponere, aut ea non uti: quæ omnia, ut patet ex jam dictis, a mente, & doctrina Thomistarum penitus aliena sunt, immo ab ipsis damnantur tamquam hæretica, Unde ille Auctor inutiliter laboravit, & oleum ac operam lusit, dum ex illis falsis principiis, aut ex perversa ac erronea, quam sibi finxit, vel incircumscripta fontibus hausit, sensus compositi & divisi intelligentia, tot argumenta multiplicavit.

Mitto etiam argumenta quæ procedunt ex læsione sanctitatis divinæ, vel libertatis creatæ, quia ea plenissime & clarissime soluta sunt in tractatu de voluntate Dei, disp. 8. & 9. explicando concordiam sanctitatis divinæ & libertatis humanæ cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione. Quare solum hic restat dicendum quod objicit Adversarius sect. 12. nempe antiquiores & præstantiores Divæ Thomæ discipulos, ut Capreolum, Ferrariensem, Cajetanum, & Sotum, physicam prædeterminationem excludere, ac breviter demonstrandum quatnor illos Doctores, qui Thomistarum principes merito possunt appellari, apertissime nostræ favere sententiæ. Unde sit

§. XVI.

Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam.

164 VIx potest revocari in dubium, an Capreolus, & Ferrariensis, antiquissimi D. Thom. Discipuli, admiserint prædeterminationem physicam. Id enim in primis de Ferrariensi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 29. n. 4. & manifestum est ex verbis sequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propositionem: superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agendum; advertendum est dictionis D. Thom. de potentia quæst. 3. art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt, una est forma habens esse firmum & ratum in natura, per quam agunt tamquam propria & naturali virtute; alia est vis, quæ est intentio solæ virtutis divinæ, habens esse incompletum per modum quo calores sunt in aere, & virtus artis in instrumente: & ista vis non convenit rebus, nisi quando actualiter operantur & agunt, tamquam divina virtutis instrumenta; sicut & virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipse utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantum illis communicat, dum eas ad operationem applicat: ideo dixit S. Thom. quod superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & conservat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam efficitur*. Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest: nomine enim physicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus; quam virtutem quamdam fluentem & transeuntem, ac ita habentem per modum motionis & impulsus, quam Deus tribuit caussis secundis prius natura quam operentur, & qua mediante eas ad determinatos actus eliciendo applicat subindeque physice præmovet ac prædeterminat.

Hanc etiam vim applicantem caussas secundas ad agendum agnovit Capreolus in 2. dist. 1. q. 2. ubi eamdem doctrinam trahit, & artic. 7. supra citatum ex D. Thom. q. 3. de potentia fere de verbo ad verbum transcribit. Similiter dist. 28. ad 12. ait: *Voluntas non caussat, nisi applicata, & quasi instrumentaliter mota a Deo*. Unde Conimbricenses loco supra §. 5. relato, aperte fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrariensem, pro nostra stare sententia, dicunt enim: *Circa modum quo Deus cum caussis secundis ad earum operationes & effectus concurrit, se offert celebris opinio* D. Thomæ, Capreoli, Ferrariensis, &c. Item Conradus antiquus Thomista 1. 2. super q. 109. art. 9. motionem divinam ponit conservativam & applicativam ad operandum: & super q. 112. art. 3. verfic. *Nota secundo*, eamdem doctrinam explicat. Unde solum potest esse dubitatio de mente Cajetani, & Dominici Soto, clarissimorum Thomistarum. Cajetanus enim 1. p. q. 19. art. 8. ait: *Cum dicitur caussam secundam moveri a prima hoc intelligendum est, non de motione prævia, sed de motione intrinseca cooperativa propriæ actioni*. Et addit *sensum esse puerilem, si quis putet esse aliquam durationem naturæ, in cujus primo instanti caussa prima respiciat effectum, & in secunda secunda*. Soto vero lib. 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur assensum liberi arbitrii esse caussam cur gratia in uno sit efficax, non vero in altero: subindeque eam non prædeterminare liberum arbitrium, sed ipsius potius consensum & determinationem expectare.

Nihilominus isti etiam Auctores satis clare docent nostram sententiam. Nam Cajetanus 1. p. q. 45. art. 5. §. *Ad Durandum*, refert & approbat doctrinam D. Thom. q. 3. de potentia art. 7. ubi dicitur quod nulla caussa potest agere nisi a Deo mota & applicata: quo loco S. Doctor, ut confessus est ipse Suarez lib. 1. de concursu Dei cap. 11. docuit præmotionem physicam. Item 1. p. q. 115. art. 6. §. *Ad evidentiam*, dicit quod *nunquam agentia inferiora coagunt cælo, nisi patiantur simul a cælo*. Et rationem statim affert: *Quoniam* (inquit) *non movent, nisi mota*. Et propter eamdem rationem statim subdit: *Prius naturaliter est, corpora inferiora pati & moveri a superioribus, quam coagere illis*. Cum ergo passim doceat, nullam caussam secundam posse agere, nisi motam a Deo, & infuper 1. 2. q. 80. art. 1. dicat *quod quamvis Deus sine me posset caussare illum actum qui est meus; non potest tamen esse caussa quare illum actum eliciam, nisi me moveat ad illum eliciendum*: manifestum est, juxta hujus Auctoris principia, caussas secundas prius natura quam Deo cooperentur, ab illo pati, seu influxum aliquem prævium ab ipso recipere, quod est eas physice præmoveri. Denique doctissimus ille Cardinalis loco supra §. 9. relato, & 2. q. 172. art. 2. §. ad 2. luculenter declarat, motionem divinæ gratiæ esse ab intrinseco efficacem: & infallibiliter movere cor hominis, quo vult, & quando vult, juxta illud Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud*. Gratia autem ab intrinseco efficax, prædeterminat liberum arbitrium, non vero ejus determinationem expectat, ut supra ostendimus: Ergo juxta doctrinam Cajetani admittenda est physica prædeterminatio, non solum in ordine naturæ, sed etiam in ordine gratiæ.

Nec obstat locus adductus in contrarium: ibi enim non intendit negare prævium influxum caussæ primæ in secundam, quantum ad hoc quod prima applicet, & conjungat virtutem caussæ secundæ effectui, sed negat solum illum influxum, quo Deus præbeat totam virtutem caussæ secundæ: ita quod illa operetur præcise ut mota, & tamquam instrumentum propriæ dictum, sicut baculus operatur ut motus a manu: hoc enim esset auferre a caussis secundis proprias virtutes operativas, quibus cooperantur caussæ primæ, & ratione quarum ipsis caussa prima cooperatur. Sic autem intelligendum esse Cajetanum, constat ex ipsius verbis; subdit enim ibidem §. etsi quidam: *Non enim caussa secunda movet, ob hoc precise quia movetur, sed etiam ex virtute propria*. Quibus verbis, & aliis quæ ibidem subjicit, & quæ brevitatis caussa prætermitto, aperte declarat se non negare omnem motionem prævium caussæ primæ, sed eam dumtaxat, quæ præbeat totam virtutem agendi, & cooperationem caussæ secundæ excludat, sive quæ sit prior operatione caussæ secundæ, non solum prioritate caussalitatis & instantis a quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo. Sed quid hæc ad præmotionem physicam quam docent Thomistæ? Quis illorum dixit aut somniavit, eam esse totam rationem agendi, & concursum seu cooperationem caussæ secundæ excludere, vel ejus actionem & effectum, nedum prioritate caussalitatis & instantis a quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo præcedere.

Quod vero subdit Cajetanus, nullam esse durationem naturæ, in qua prius caussa prima respiciat effectum caussæ secundæ, & postea secunda, verissimum est, quia effectus producendus simul respicitur & attingitur a prima & secunda

causſa: ſed cum hoc ſtat, quod ipſa cauſſa ſecunda debeat prius moveri & applicari ad operandum: ſi enim cauſſa prima prius natura produceret effectus cauſſæ ſecundæ, præſertim prioritate inſtantis in quo, cauſſa ſecunda nihil produceret, ſed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc ſit vera mens Cajetani, patet ex eo, quod in illo art. impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. ſent. diſt. 8. dixerat quod *nulla ſecunda cauſſat, niſi prima concauſſante cauſſatum ejus, & hoc prius naturaliter, quam ipſa cauſſa proxima cauſſet.* Quod tamquam abſurdum, & faciens ſenſum puerilem, merito rejicit Cajetanus; non tamen negat, nec negare potuit, niſi aperte contradicendo doctrinæ D. Thom. Dei concurſum eſſe priorem prioritate naturæ, & inſtantis a quo, operatione cauſſæ ſecundæ: id enim expreſſe docet S. Thomas locis ſupra a nobis relatis.

168 Quibus addi poteſt quod idem S. Doct. dicit 1. p. q. 8. 2. art. 3. ad 2. probans intellectum eſſe priorem voluntate ſicut activum paſſivo, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, ſecundum D. Thom. illud quod movet aliud, debere eſſe prius eo quod movetur, ſicut activum paſſivo: Sed concurſus divinus movet voluntatem, & omnes cauſſas ſecundas: Ergo debet eſſe prior omni actione creaturarum, prioritate ſaltem cauſſalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris ſunt: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem, eſt perfectivus: ſic enim actus eſt prior potentia. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clare etiam expreſſit 1. 2. q. 113. art. 8. ubi ſic habet: *In qualibet motu naturali primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem aut diſpoſitio moventis, ſive motus ipſius mobilis, ultimum vero eſt finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis.* Quod eiſdem fere verbis dixerat art. 6. ejuſdem Quæſtionis. Et ratio eſt evidens: Omnis enim cauſſa eſt prior natura ſuo effectu: Sed motus moventis eſt cauſſa motus mobilis: Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit: Neque poſſunt ita intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expreſſe loquitur de prioritate cauſſalitatis & naturæ: ait enim: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem &c.* lit 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrii in Deum eſſe priorem motu liberi arbitrii in peccatum, & iſtum ſimiliter conſecutione gratiæ: quod non niſi de prioritate naturæ & cauſſalitatis intelligi poteſt, ut conſtat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. ſic ait: *In moventibus & motis ordinatis, quorum unum per ordinem movetur ab alio, primum eſt* CAUSSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motis moventia præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSSÆ. Motionem ergo prævia prioritate cauſſalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non pure ſimultaneam & concomitantem. Unde ſi Cajetanus eam negaret, aperte S. Doctori contradiceret, quod de illo exiſtimandum non eſt, ſed potius dicendum, ipſum excludere tantum motionem præviam, quæ ſit tota ratio agendi, & tollat cooperationem cauſſæ ſecundæ, vel quæ ſit prior non ſolum prioritate naturæ & inſtantis a quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo.

169 Quantum vero ad Dominicum Soto, quem Adverſarii primæ magnitudinis Thomiſtam appellant, adhuc evidentius eſt, ipſum ſtare pro noſtra ſententia, & phyſicam prædeterminationem docere. Nam lib. cit. de natura & gratia cap. 16. ſic ait: *Dum libere movetur, poſſum in ſenſu diviſo non agere, & tunc ceſſabit concurſus Dei, ratione ſui in ſenſu compoſito contra ſe invicem pugnent, Deum agere ergo me actione illa, & me non agere.* Quæ de nulla motione, nili phyſica & per ſe efficaci, intelligi poſſunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad ſuam efficaciam a conſenſu liberi arbitrii, & quantum eſt de ſe, eſt ſolum indifferens, ſit in libero arbitrio, & quod ex libertas non utatur. Nec dicas cum Petro a Joſeph, iſtud explicandum eſſe de motione ſimultanea, quam repugnat eſſe, niſi etiam ſimul voluntas concurrat: ſe enim loqui de concurſu prævio expreſſe indicat Soto, dum ibidem addit: *Non eſt dubium quin tuncur ſus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & ſit nihilominus cuicumque cauſſæ ſecundæ requiſitus ad agendum, immo vero* & NATURA PRÆREQUISITUS. Et rurſus, ſequens de actibus noſtris liberis, ait. *Non prius tempore a Deo quam a nobis, ſed ſimul a Deo & a nobis ſunt, ab eo tamen* TAMQUAM NATURA. Denique cap. 18. agens de concurſu Dei ad actus malos ut peccaminoſos, hæc ſcribit: *Haud equidem diffitentur Theologi entitatis (ita vocant) quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſſam eo conſcientiæ genere quo cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permoveat.* Quæ verba non poſſunt intelligi niſi de prædeterminatione phyſica cum agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non ſint. Nemo igitur (niſi velit tenebras Soli effundere, & ut ajunt, in meridie cæcutire) poteſt vocare in dubium, Dominicum Soto docuiſſe concurſum prævium, ſeu phyſicam prædeterminationem, in ipſis libris de natura & gratia, quos in Concilio Trid. edidit, & Patribus in ſexta & ſeptima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude a Legatis Concilii approbati: immo & ipſe Soto, ob inſignem in propaganda fide, fugandiſque Hæreticis ardorem, illuſtri meruit ſtemmate a Trident. Patribus donari, ſtaurâ ſcilicet & duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDE QUÆ PER DILECTIONEM OPERATUR.

Nec quempiam movere debet, quod idem Auctor eodem 170
lib. 1. de natura & gratia cap. 14. docere videtur, liberi arbitrii conſenſum eſſe cauſſam cur gratia ſit efficax in uno, non vero in altero. Nam ipſemet in fine commentariorum ſuper libro 4. ſententiarum, id exponit de cauſſa ſolum materiali & diſpoſitiva, & ait: *Quamvis cauſſa prior efficiens quæ nos convertit, ſit motio Dei prevenientis, tamen diſpoſitio materialis (quæ hoc modo dicitur cauſſa) eſt aſſenſio noſtra. Sicut cauſſa efficiens preveniens cur feneſtra aperiatur, eſt aer intrans, & cauſſa materialis cur aer intret, eſt quia feneſtra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæſtionem 11. Divi Thomæ.

Poſtquam D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quo movetur, proſequitur tractatum de actibus humanis, & differit prius de fruitione, quam de intentione; qui ordo videtur præpoſterus, ſed neceſſario committans: cum enim finis poſſit conſiderari dupliciter, primo abſolute & ſecundum, ſecundo ut eſt terminus alicujus in ipſum relati; & tam ſimplex volitio, quam fruitio, attingat illum ſub prima ratione, intentio vero ſub poſteriori; prius videtur agendum de ſimplici volitione, & fruitione, quam de intentione, utpote habente objectum minus ſimplex & minus abſolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde ſit

ARTICULUS I.

Quid ſit Fruitio?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, reſeruntur ſententiæ, & vera eligitur.

PRo reſolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum 1
quacumque re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderare poterit, ſed non frui: item qui amat & poſſidet, ſi non delectatur, non fruitur; qui enim v. g. ſumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus ſumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & eſſentialiter conſiſtat fruitio, an in poſſeſſione objecti concepiti, vel in ejus amore, aut in gaudio ſeu delectatione quæ ex illius amore & poſſeſſione reſultat?

Soto in 4. diſt. 49. q. 2. art. 4. loquens de fruitione 2
Beatorum, dixit eſſe ipſam conſecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei viſionem, atque adeo eſſe actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere ſolum per modum objecti. Fayet Auguſtinus libro de moribus Eccl. c. 3. ubi ſic ait: *Quid eſt aliud frui, quam fructo habere quod eligis?* Scotus vero in 1. diſt. 1. quæſt. 3. docet fruitionem eſſentialiter in amore conſiſtere, propter verba ejuſdem Auguſtini 1. de doct. Chriſt. c. 4. dicentis: *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam.* Cajetanus autem Capreolus, & alii Thomiſtæ exiſtimant fruitionem formaliter in gaudio ſeu delectatione ſitam eſſe, ſequi tamen ex amore & præſentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem proprie nec eſſe poſſeſſionem 3
ſeu conſecutionem objecti concepiti, neque ejus amorem, ſed delectationem, ex amore & præſentia rei cauſſatam.

Probatur primo ex Auguſt. lib. 83. quæſtionum q. 30. ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. c. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit.* Item S. Thom. ſupra Quæſt. 4. art. 3. ait: *Fruitio eſt quies amantis in fine amato.* At hæc quies eſt delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Unde quando Auguſtinus locis citatis videtur illam in poſſeſſione vel amore objecti conſtituere, loquitur in ſenſu tantum cauſſali, non autem formali. Eodem modo interpretandus eſt D. Thom. dum ait hic art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: ſub disjunctione enim locutus eſt, ut innueret fruitionem tam ad amorem quam ad delectationem pertinere: ad amorem quidem cauſſaliter, ad delectationem vero formaliter; & hoc utroque modo acceptum ad voluntatem ſpectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

Probatur ſecundo ratione quam inſinuat hic art. 1. Fruitio 4
derivatur a fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore ultimo expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: At hæc apprime delectationi conveniunt, & potiori jure quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, prius ſiquidem eſt quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur; ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non vero amor & poſſeſſio. Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non vero in amore, vel conſecutione.

Confirmatur: Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. 5
Thom. ſup. in introductione q. 8. ubi ponit tres actus a voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet velle, frui, & intendere. Et hic art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ*: Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum ſimultanea, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus, unde in tractatu de beatitudine diſp. 3. art. 2. §. 4. oſtendimus claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem: Ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendum de amore; tum quia frui eſt capere fructum a re, amor vero ſolum dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per ſe abſtrahit a conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit. Unde egregie Cajetanus hic art. 1. *Cum diximus: frui cantu, id non ſignificat, amo cantum, ſed delectationem percipio de cantu. Neque cum dicitur: veni, fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1. invitamur ad amandum, ſed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino, non, ego te amabo, ſed, ego dote delectabor in Domino, ſenſus.* Ergo frui formaliter & propcie non eſt amare, ſed delectari.

6 Objicies cum Scoto: Fruitio eſt actus a voluntate elicitus: Sed delectatio, ſive gaudium, non eſt actio, ſed paſſio: Ergo fruitio non eſt delectatio. Probatur Minor prima: quia D. Thom. infra q. 31. art. 1. ad 1. dicit quod hæc propoſitio, *delectatio eſt operatio*, non eſt per eſſentiam, ſed per cauſſam. Secundo, quia triſtitia, contraria delectationi, non eſt actio, ſed paſſio: contrariorum autem eadem eſt ratio. Tertio probatur eadem Minor: quia ſicut triſtari non eſt in noſtra poteſtate, ſic nec delectari: Sed eſſent in noſtra poteſtate, ſi eſſent actiones: Ergo triſtitia & delectatio non ſunt actiones, ſed paſſiones.

7 Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: delectatio enim eſt quidam actus vitalis, ſicut intelligere, ſentire, & velle, ut docet S. Thom. infra q. 31. art. 2. ad 1. Ariſtoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari eſſe operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium reſpondeo cum Ferrarienſi 3. contra gent. cap. 90. D. Thom. loc. cit. ſolum velle, quod deleſtatio non ſit operatio aſſecutiva objecti delectabilis, vel quod non ſit operatio præcipue intenta & inſtituta ad perfectionem naturæ: ſed quæ aliam præcipue intentam comitatur, ex illaque reſultat, & pullulat, ſicut effectus ex ſua cauſſa.

Ad ſecundam dicendum, triſtitiam eſſe operationem delectationi oppoſitam: unde tam triſtari quam delectari ſunt in noſtra poteſtate, quando ſunt actus ex deliberatione procedentes; ſæpius tamen ſunt motus primo-primi appetitus ſenſitivi, quia bonum aut malum præſens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

8 EX dictis inferes primo, perfectam fruitionem eſſe ſolum de ultimo fine: nam ultimum ſimpliciter ab homine expectatum, eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thom. art. 3.

9 Inferes ſecundo cum eodem S. Doctores art. 4. quod quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfecte in re ipſa, & imperfecte in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio: una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clare viſo, alia imperfecta, quæ habetur hic in via de Deo per ſpem & amorem imperfecte poſſeſſo, de qua dixit Apoſtolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.*

Quæres, an iſtæ fruitiones ſpecie inter ſe differant?

10 Reſpondeo probabilius eſſe illas eſſe ejuſdem ſpeciei, & differre ſolum accidentaliter: Tum quia D. Thom. hic art. 4. non aliam diſtinctionem ponit inter has fruitiones quam quæ eſt inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo diſtinguuntur, ſunt ejuſdem ſpeciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia iſtæ fruitiones verſantur circa idem bonum, & ſolum differunt penes diverſum modum illud habendi & poſſidendi, in re ſcilicet & in ſpe: Hoc autem non pertinet ad principium ſpecificativum & eſſentiale gaudii ſeu fruitionis, ſed ad conditionem requiſitam, ſeu modum ſe tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibidem in reſp. ad 2. Unde ſicut caritas viæ & patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei, licet objectum caritatis viæ ſit obſcure cognitum & abſens, caritatis vero patriæ clare viſum, & præſens: ita fruitio viæ, & patriæ; quemadmodum enim objecto caritatis accedit eſſe obſcure vel clare cognitum, abſens vel præſens; ita & objecto fruitionis eſſe habitum in re, vel ſolum in ſpe, & eſſe cognitum clare vel obſcure.

Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur a virtutibus ſpe- 11
cie diverſis nempe a ſpe, & caritate: Ergo ſpecie inter ſe differant.

Sed nego conſequentiam: quia non ſunt actus primarii, ſed ſecundarii illarum virtutum, ac proinde non opus eſt, ut eamdem quam ſpes & caritas habeant diſtinctionem.

Quærunt etiam hic aliqui, quodnam ſit objectum immediatum fruitionis, ſeu delectationis Beatorum in patria, an Deus clare viſus, vel ipſa viſio beatifica? Sed de hoc fuſe egimus in tractatu de beatitudine diſp. 4. art. 3.

DISPUTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæſtionem 12. Divi Thomæ.

Poſtquam actum eſt de fruitione, ſuperest agendum de intentione, quæ eſt alius actus voluntatis circa finem, prior quidem fruitione, ordine generationis, ſed poſterior ordine dignitatis.

ARTICULUS UNICUS.

Cujus potentia actus ſit intentio, & quodnam illius objectum?

DIco primo, Intentionem eſſe formaliter actum volun- 1
tatis, licet præſupponat actum intellectus.

Probatur prima pars ratione D. Thom. hic art. 1. ex nominis etymologia deſumpta. Intendere enim, ut nomen ſonat, eſt *in finem tendere?* Sed proprium eſt voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res ſecundum quod ſunt in ſeipſis a parte rei, & ita proprie quaſi extra ſeipſam ad illas tendit; intellectus vero fertur in res prout ſunt in ipſo, ratione ſpecierum intelligibilium, unde potius eas ad ſe trahit, quam tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primo & principaliter eſt illius potentiæ, quæ ſeipſam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut ſupra dictum eſt: Ergo intentio, formaliter loquendo, eſt actus voluntatis.

Quod autem præſupponat actum intellectus, patet: quia 2
voluntas cum nunquam operetur niſi præſuppoſita cognitione intellectus, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, niſi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio neceſſario ſupponit actum intellectus, quo cognoſcatur proportio mediorum cum fine, ſeu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præſuppoſiti, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura deſignatur, ut notat D. Th. hic art. 1. ad 1. dicens: *Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; ſicut oculis præſidemus quæ tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus eſt D. Bernardus, dum in ſermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria eſt, affectio in voluntate, intentio in rationis conſiſtit*: loquitur enim de intentione, quantum ad id quod præſupponit, non vero quantum ad id in quo formaliter conſiſtit.

Dico ſecundo, objectum formale intentionis eſſe finem, tam ultimum, quam non ultimum, ut per media obtinendum.

Prima pars eſt D. Thom. hic art. 3. ubi ait: *Intentio non ſolum* 3
eſt finis ultimi, ſed etiam finis medii. Idque patet, tum ex communi Philoſophorum moralium ac Theologorum ſententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa ſanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid ſimile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hic art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad finem per modum cujuſdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum verſantur circa finem ſeu terminum ultimum, ſed etiam circa proximum & intermedium ut patet in motu naturali, cum enim ignis v. g. tendit in ſuam ſphæram, per mediam regionem aeris, ſphæra ignis eſt ultimus terminus motus, & media regio eſt terminus non ultimus, ſeu intermedius: Ergo intentio eſt de utroque fine ſeu termino, ultimo & intermedio. Ceterum cum fruitio verſetur circa finem, per modum quietis, quies autem non ſit, niſi quando ceſſat motus; & motus non ceſſat, niſi acquiſito ultimo termino, ideo vera & perfecta fruitio non eſt niſi de ultimo fine, qui eſt ultimum ſimpliciter ab homine expectatum.

causſa: ſed cum hoc ſtat, quod ipſa cauſſa ſecunda debeat prius moveri & applicari ad operandum: ſi enim cauſſa prima prius natura produceret effectus cauſſæ ſecundæ, præſertim prioritate inſtantis in quo, cauſſa ſecunda nihil produceret, ſed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc ſit vera mens Cajetani, patet ex eo, quod in illo art. impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. ſent. diſt. 8. dixerat quod *nulla ſecunda cauſſat, niſi prima concauſſante cauſſatum ejus, & hoc prius naturaliter, quam ipſa cauſſa proxima cauſſet.* Quod tamquam abſurdum, & faciens ſenſum puerilem, merito rejicit Cajetanus; non tamen negat, nec negare potuit, niſi aperte contradicendo doctrinæ D. Thom. Dei concurſum eſſe priorem prioritate naturæ, & inſtantis a quo, operatione cauſſæ ſecundæ: id enim expreſſe docet S. Thomas locis ſupra a nobis relatis.

168 Quibus addi poteſt quod idem S. Doct. dicit 1. p. q. 8. 2. art. 3. ad 2. probans intellectum eſſe priorem voluntate ſicut activum paſſivo, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, ſecundum D. Thom. illud quod movet aliud, debere eſſe prius eo quod movetur, ſicut activum paſſivo: Sed concurſus divinus movet voluntatem, & omnes cauſſas ſecundas: Ergo debet eſſe prior omni actione creaturarum, prioritate ſaltem cauſſalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris ſunt: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem, eſt perfectivus: ſic enim actus eſt prior potentia. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clare etiam expreſſit 1. 2. q. 113. art. 8. ubi ſic habet: *In qualibet motu naturali primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem aut diſpoſitio moventis, ſive motus ipſius mobilis, ultimum vero eſt finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis.* Quod eiſdem fere verbis dixerat art. 6. ejuſdem Quæſtionis. Et ratio eſt evidens: Omnis enim cauſſa eſt prior natura ſuo effectu: Sed motus moventis eſt cauſſa motus mobilis: Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit: Neque poſſunt ita intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expreſſe loquitur de prioritate cauſſalitatis & naturæ: ait enim: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem &c.* lit 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrii in Deum eſſe priorem motu liberi arbitrii in peccatum, & iſtum ſimiliter conſecutione gratiæ: quod non niſi de prioritate naturæ & cauſſalitatis intelligi poteſt, ut conſtat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. ſic ait: *In moventibus & motis ordinatis, quorum unum per ordinem movetur ab alio, primum eſt* CAUSSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motis moventia præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSSÆ. Motionem ergo prævia prioritate cauſſalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non pure ſimultaneam & concomitantem. Unde ſi Cajetanus eam negaret, aperte S. Doctori contradiceret, quod de illo exiſtimandum non eſt, ſed potius dicendum, ipſum excludere tantum motionem præviam, quæ ſit tota ratio agendi, & tollat cooperationem cauſſæ ſecundæ, vel quæ ſit prior non ſolum prioritate naturæ & inſtantis a quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo.

169 Quantum vero ad Dominicum Soto, quem Adverſarii primæ magnitudinis Thomiſtam appellant, adhuc evidentius eſt, ipſum ſtare pro noſtra ſententia, & phyſicam prædeterminationem docere. Nam lib. cit. de natura & gratia cap. 16. ſic ait: *Dum libere movetur, poſſum in ſenſu diviſo non agere, & tunc ceſſabit concurſus Dei, ratione ſui in ſenſu compoſito contra ſe invicem pugnent, Deum agere ergo me actione illa, & me non agere.* Quæ de nulla motione, nili phyſica & per ſe efficaci, intelligi poſſunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad ſuam efficaciam a conſenſu liberi arbitrii, & quantum eſt de ſe, eſt ſolum indifferens, ſit in libero arbitrio, & quod ex libertas non utatur. Nec dicas cum Petro a Joſeph, iſtud explicandum eſſe de motione ſimultanea, quam repugnat eſſe, niſi etiam ſimul voluntas concurrat: ſe enim loqui de concurſu prævio expreſſe indicat Soto, dum ibidem addit: *Non eſt dubium quin tuncur ſus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & ſit nihilominus cuicumque cauſſæ ſecundæ requiſitus ad agendum, immo vero* & NATURA PRÆREQUISITUS. Et rurſus, ſequens de actibus noſtris liberis, ait. *Non prius tempore a Deo quam a nobis, ſed ſimul a Deo & a nobis ſunt, ab eo tamen* TAMQUAM NATURA. Denique cap. 18. agens de concurſu Dei ad actus malos ut peccaminoſos, hæc ſcribit: *Haud equidem diffitentur Theologi entitatis (ita vocant) quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſſam eo conſcientiæ genere quo cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permoveat.* Quæ verba non poſſunt intelligi niſi de prædeterminatione phyſica cum agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non ſint. Nemo igitur (niſi velit tenebras Soli effundere, & ut ajunt, in meridie cæcutire) poteſt vocare in dubium, Dominicum Soto docuiſſe concurſum prævium, ſeu phyſicam prædeterminationem, in ipſis libris de natura & gratia, quos in Concilio Trid. edidit, & Patribus in ſexta & ſeptima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude a Legatis Concilii approbati: immo & ipſe Soto, ob inſignem in propaganda fide, fugandiſque Hæreticis ardorem, illuſtri meruit ſtemmate a Trident. Patribus donari, ſtaurâ ſcilicet & duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDE QUÆ PER DILECTIONEM OPERATUR.

Nec quempiam movere debet, quod idem Auctor eodem 170
lib. 1. de natura & gratia cap. 14. docere videtur, liberi arbitrii conſenſum eſſe cauſſam cur gratia ſit efficax in uno, non vero in altero. Nam ipſemet in fine commentariorum ſuper libro 4. ſententiarum, id exponit de cauſſa ſolum materiali & diſpoſitiva, & ait: *Quamvis cauſſa prior efficiens quæ nos convertit, ſit motio Dei prevenientis, tamen diſpoſitio materialis (quæ hoc modo dicitur cauſſa) eſt aſſenſio noſtra. Sicut cauſſa efficiens preveniens cur feneſtra aperiatur, eſt aer intrans, & cauſſa materialis cur aer intret, eſt quia feneſtra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæſtionem 11. Divi Thomæ.

Poſtquam D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quo movetur, proſequitur tractatum de actibus humanis, & differit prius de fruitione, quam de intentione; qui ordo videtur præpoſterus, ſed neceſſario committans: cum enim finis poſſit conſiderari dupliciter, primo abſolute & ſecundum, ſecundo ut eſt terminus alicujus in ipſum relati; & tam ſimplex volitio, quam fruitio, attingat illum ſub prima ratione, intentio vero ſub poſteriori; prius videtur agendum de ſimplici volitione, & fruitione, quam de intentione, utpote habente objectum minus ſimplex & minus abſolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde ſit

ARTICULUS I.

Quid ſit Fruitio?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, reſeruntur ſententiæ, & vera eligitur.

PRo reſolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum 1
quacumque re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderare poterit, ſed non frui: item qui amat & poſſidet, ſi non delectatur, non fruitur; qui enim v. g. ſumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus ſumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & eſſentialiter conſiſtat fruitio, an in poſſeſſione objecti concepiti, vel in ejus amore, aut in gaudio ſeu delectatione quæ ex illius amore & poſſeſſione reſultat?

Soto in 4. diſt. 49. q. 2. art. 4. loquens de fruitione 2
Beatorum, dixit eſſe ipſam conſecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei viſionem, atque adeo eſſe actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere ſolum per modum objecti. Fayet Auguſtinus libro de moribus Eccl. c. 3. ubi ſic ait: *Quid eſt aliud frui, quam fructo habere quod eligis?* Scotus vero in 1. diſt. 1. quæſt. 3. docet fruitionem eſſentialiter in amore conſiſtere, propter verba ejuſdem Auguſtini 1. de doct. Chriſt. c. 4. dicentis: *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam.* Cajetanus autem Capreolus, & alii Thomiſtæ exiſtimant fruitionem formaliter in gaudio ſeu delectatione ſitam eſſe, ſequi tamen ex amore & præſentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem proprie nec eſſe poſſeſſionem 3
ſeu conſecutionem objecti concepiti, neque ejus amorem, ſed delectationem, ex amore & præſentia rei cauſſatam.

Probatur primo ex Auguſt. lib. 83. quæſtionum q. 30. ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. c. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit.* Item S. Thom. ſupra Quæſt. 4. art. 3. ait: *Fruitio eſt quies amantis in fine amato.* At hæc quies eſt delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Unde quando Auguſtinus locis citatis videtur illam in poſſeſſione vel amore objecti conſtituere, loquitur in ſenſu tantum cauſſali, non autem formali. Eodem modo interpretandus eſt D. Thom. dum ait hic art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: ſub disjunctione enim locutus eſt, ut innueret fruitionem tam ad amorem quam ad delectationem pertinere: ad amorem quidem cauſſaliter, ad delectationem vero formaliter; & hoc utroque modo acceptum ad voluntatem ſpectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

Probatur ſecundo ratione quam inſinuat hic art. 1. Fruitio 4
derivatur a fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore ultimo expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: At hæc apprime delectationi conveniunt, & potiori jure quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, prius ſiquidem eſt quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur; ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non vero amor & poſſeſſio. Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non vero in amore, vel conſecutione.

Confirmatur: Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. 5
Thom. ſup. in introductione q. 8. ubi ponit tres actus a voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet velle, frui, & intendere. Et hic art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ*: Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum ſimultanea, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus, unde in tractatu de beatitudine diſp. 3. art. 2. §. 4. oſtendimus claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem: Ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendum de amore; tum quia frui eſt capere fructum a re, amor vero ſolum dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per ſe abſtrahit a conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit. Unde egregie Cajetanus hic art. 1. *Cum diximus: frui cantu, id non ſignificat, amo cantum, ſed delectationem percipio de cantu. Neque cum dicitur: veni, fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1. invitamur ad amandum, ſed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino, non, ego te amabo, ſed, ego dote delectabor in Domino, ſenſus.* Ergo frui formaliter & propcie non eſt amare, ſed delectari.

6 Objicies cum Scoto: Fruitio eſt actus a voluntate elicitus: Sed delectatio, ſive gaudium, non eſt actio, ſed paſſio: Ergo fruitio non eſt delectatio. Probatur Minor prima: quia D. Thom. infra q. 31. art. 1. ad 1. dicit quod hæc propoſitio, *delectatio eſt operatio*, non eſt per eſſentiam, ſed per cauſſam. Secundo, quia triſtitia, contraria delectationi, non eſt actio, ſed paſſio: contrariorum autem eadem eſt ratio. Tertio probatur eadem Minor: quia ſicut triſtari non eſt in noſtra poteſtate, ſic nec delectari: Sed eſſent in noſtra poteſtate, ſi eſſent actiones: Ergo triſtitia & delectatio non ſunt actiones, ſed paſſiones.

7 Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: delectatio enim eſt quidam actus vitalis, ſicut intelligere, ſentire, & velle, ut docet S. Thom. infra q. 31. art. 2. ad 1. Ariſtoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari eſſe operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium reſpondeo cum Ferrarienſi 3. contra gent. cap. 90. D. Thom. loc. cit. ſolum velle, quod deleſtatio non ſit operatio aſſecutiva objecti delectabilis, vel quod non ſit operatio præcipue intenta & inſtituta ad perfectionem naturæ: ſed quæ aliam præcipue intentam comitatur, ex illaque reſultat, & pullulat, ſicut effectus ex ſua cauſſa.

Ad ſecundam dicendum, triſtitiam eſſe operationem delectationi oppoſitam: unde tam triſtari quam delectari ſunt in noſtra poteſtate, quando ſunt actus ex deliberatione procedentes; ſæpius tamen ſunt motus primo-primi appetitus ſenſitivi, quia bonum aut malum præſens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

8 EX dictis inferes primo, perfectam fruitionem eſſe ſolum de ultimo fine: nam ultimum ſimpliciter ab homine expectatum, eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thom. art. 3.

9 Inferes ſecundo cum eodem S. Doctores art. 4. quod quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfecte in re ipſa, & imperfecte in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio: una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clare viſo, alia imperfecta, quæ habetur hic in via de Deo per ſpem & amorem imperfecte poſſeſſo, de qua dixit Apoſtolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.*

Quæres, an iſtæ fruitiones ſpecie inter ſe differant?

10 Reſpondeo probabilius eſſe illas eſſe ejuſdem ſpeciei, & differre ſolum accidentaliter: Tum quia D. Thom. hic art. 4. non aliam diſtinctionem ponit inter has fruitiones quam quæ eſt inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo diſtinguuntur, ſunt ejuſdem ſpeciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia iſtæ fruitiones verſantur circa idem bonum, & ſolum differunt penes diverſum modum illud habendi & poſſidendi, in re ſcilicet & in ſpe: Hoc autem non pertinet ad principium ſpecificativum & eſſentiale gaudii ſeu fruitionis, ſed ad conditionem requiſitam, ſeu modum ſe tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibidem in reſp. ad 2. Unde ſicut caritas viæ & patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei, licet objectum caritatis viæ ſit obſcure cognitum & abſens, caritatis vero patriæ clare viſum, & præſens: ita fruitio viæ, & patriæ; quemadmodum enim objecto caritatis accedit eſſe obſcure vel clare cognitum, abſens vel præſens; ita & objecto fruitionis eſſe habitum in re, vel ſolum in ſpe, & eſſe cognitum clare vel obſcure.

Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur a virtutibus ſpe- 11
cie diverſis nempe a ſpe, & caritate: Ergo ſpecie inter ſe differant.

Sed nego conſequentiam: quia non ſunt actus primarii, ſed ſecundarii illarum virtutum, ac proinde non opus eſt, ut eamdem quam ſpes & caritas habeant diſtinctionem.

Quærunt etiam hic aliqui, quodnam ſit objectum immediatum fruitionis, ſeu delectationis Beatorum in patria, an Deus clare viſus, vel ipſa viſio beatifica? Sed de hoc fuſe egimus in tractatu de beatitudine diſp. 4. art. 3.

DISPUTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæſtionem 12. Divi Thomæ.

Poſtquam actum eſt de fruitione, ſuperest agendum de intentione, quæ eſt alius actus voluntatis circa finem, prior quidem fruitione, ordine generationis, ſed poſterior ordine dignitatis.

ARTICULUS UNICUS.

Cujus potentia actus ſit intentio, & quodnam illius objectum?

DIco primo, Intentionem eſſe formaliter actum volun- 1
tatis, licet præſupponat actum intellectus.

Probatur prima pars ratione D. Thom. hic art. 1. ex nominis etymologia deſumpta. Intendere enim, ut nomen ſonat, eſt *in finem tendere?* Sed proprium eſt voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res ſecundum quod ſunt in ſeipſis a parte rei, & ita proprie quaſi extra ſeipſam ad illas tendit; intellectus vero fertur in res prout ſunt in ipſo, ratione ſpecierum intelligibilium, unde potius eas ad ſe trahit, quam tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primo & principaliter eſt illius potentiæ, quæ ſeipſam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut ſupra dictum eſt: Ergo intentio, formaliter loquendo, eſt actus voluntatis.

Quod autem præſupponat actum intellectus, patet: quia 2
voluntas cum nunquam operetur niſi præſuppoſita cognitione intellectus, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, niſi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio neceſſario ſupponit actum intellectus, quo cognoſcatur proportio mediorum cum fine, ſeu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præſuppoſiti, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura deſignatur, ut notat D. Th. hic art. 1. ad 1. dicens: *Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; ſicut oculis præſidemus quæ tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus eſt D. Bernardus, dum in ſermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria eſt, affectio in voluntate, intentio in rationis conſiſtit*: loquitur enim de intentione, quantum ad id quod præſupponit, non vero quantum ad id in quo formaliter conſiſtit.

Dico ſecundo, objectum formale intentionis eſſe finem, tam ultimum, quam non ultimum, ut per media obtinendum.

Prima pars eſt D. Thom. hic art. 3. ubi ait: *Intentio non ſolum* 3
eſt finis ultimi, ſed etiam finis medii. Idque patet, tum ex communi Philoſophorum moralium ac Theologorum ſententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa ſanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid ſimile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hic art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad finem per modum cujuſdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum verſantur circa finem ſeu terminum ultimum, ſed etiam circa proximum & intermedium ut patet in motu naturali, cum enim ignis v. g. tendit in ſuam ſphæram, per mediam regionem aeris, ſphæra ignis eſt ultimus terminus motus, & media regio eſt terminus non ultimus, ſeu intermedius: Ergo intentio eſt de utroque fine ſeu termino, ultimo & intermedio. Ceterum cum fruitio verſetur circa finem, per modum quietis, quies autem non ſit, niſi quando ceſſat motus; & motus non ceſſat, niſi acquiſito ultimo termino, ideo vera & perfecta fruitio non eſt niſi de ultimo fine, qui eſt ultimum ſimpliciter ab homine expectatum.

causſa: ſed cum hoc ſtat, quod ipſa cauſſa ſecunda debeat prius moveri & applicari ad operandum: ſi enim cauſſa prima prius natura produceret effectus cauſſæ ſecundæ, præſertim prioritate inſtantis in quo, cauſſa ſecunda nihil produceret, ſed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc ſit vera mens Cajetani, patet ex eo, quod in illo art. impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. ſent. diſt. 8. dixerat quod *nulla ſecunda cauſſat, niſi prima concauſſante cauſſatum ejus, & hoc prius naturaliter, quam ipſa cauſſa proxima cauſſet.* Quod tamquam abſurdum, & faciens ſenſum puerilem, merito rejicit Cajetanus; non tamen negat, nec negare potuit, niſi aperte contradicendo doctrinæ D. Thom. Dei concurſum eſſe priorem prioritate naturæ, & inſtantis a quo, operatione cauſſæ ſecundæ: id enim expreſſe docet S. Thomas locis ſupra a nobis relatis.

168 Quibus addi poteſt quod idem S. Doct. dicit 1. p. q. 8. 2. art. 3. ad 2. probans intellectum eſſe priorem voluntate ſicut activum paſſivo, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem: ex quo patet, ſecundum D. Thom. illud quod movet aliud, debere eſſe prius eo quod movetur, ſicut activum paſſivo: Sed concurſus divinus movet voluntatem, & omnes cauſſas ſecundas: Ergo debet eſſe prior omni actione creaturarum, prioritate ſaltem cauſſalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris ſunt: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem, eſt perfectivus: ſic enim actus eſt prior potentia. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo: bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clare etiam expreſſit 1. 2. q. 113. art. 8. ubi ſic habet: *In qualibet motu naturali primum eſt motio ipſius moventis, ſecundum autem aut diſpoſitio moventis, ſive motus ipſius mobilis, ultimum vero eſt finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis.* Quod eiſdem fere verbis dixerat art. 6. ejuſdem Quæſtionis. Et ratio eſt evidens: Omnis enim cauſſa eſt prior natura ſuo effectu: Sed motus moventis eſt cauſſa motus mobilis: Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit: Neque poſſunt ita intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis: quia S. Thomas expreſſe loquitur de prioritate cauſſalitatis & naturæ: ait enim: *Illud quod eſt primo ſimpliciter & ſecundum naturæ ordinem &c.* lit 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrii in Deum eſſe priorem motu liberi arbitrii in peccatum, & iſtum ſimiliter conſecutione gratiæ: quod non niſi de prioritate naturæ & cauſſalitatis intelligi poteſt, ut conſtat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. ſic ait: *In moventibus & motis ordinatis, quorum unum per ordinem movetur ab alio, primum eſt* CAUSSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motis moventia præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSSÆ. Motionem ergo prævia prioritate cauſſalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non pure ſimultaneam & concomitantem. Unde ſi Cajetanus eam negaret, aperte S. Doctori contradiceret, quod de illo exiſtimandum non eſt, ſed potius dicendum, ipſum excludere tantum motionem præviam, quæ ſit tota ratio agendi, & tollat cooperationem cauſſæ ſecundæ, vel quæ ſit prior non ſolum prioritate naturæ & inſtantis a quo, ſed etiam prioritate durationis & inſtantis in quo.

169 Quantum vero ad Dominicum Soto, quem Adverſarii primæ magnitudinis Thomiſtam appellant, adhuc evidentius eſt, ipſum ſtare pro noſtra ſententia, & phyſicam prædeterminationem docere. Nam lib. cit. de natura & gratia cap. 16. ſic ait: *Dum libere movetur, poſſum in ſenſu diviſo non agere, & tunc ceſſabit concurſus Dei, ratione ſui in ſenſu compoſito contra ſe invicem pugnent, Deum agere ergo me actione illa, & me non agere.* Quæ de nulla motione, nili phyſica & per ſe efficaci, intelligi poſſunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad ſuam efficaciam a conſenſu liberi arbitrii, & quantum eſt de ſe, eſt ſolum indifferens, ſit in libero arbitrio, & quod ex libertas non utatur. Nec dicas cum Petro a Joſeph, iſtud explicandum eſſe de motione ſimultanea, quam repugnat eſſe, niſi etiam ſimul voluntas concurrat: ſe enim loqui de concurſu prævio expreſſe indicat Soto, dum ibidem addit: *Non eſt dubium quin tuncur ſus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & ſit nihilominus cuicumque cauſſæ ſecundæ requiſitus ad agendum, immo vero* & NATURA PRÆREQUISITUS. Et rurſus, ſequens de actibus noſtris liberis, ait. *Non prius tempore a Deo quam a nobis, ſed ſimul a Deo & a nobis ſunt, ab eo tamen* TAMQUAM NATURA. Denique cap. 18. agens de concurſu Dei ad actus malos ut peccaminoſos, hæc ſcribit: *Haud equidem diffitentur Theologi entitatis (ita vocant) quæ eſt peccatum, Deum eſſe cauſſam eo conſcientiæ genere quo cuncta animantia & inanima ad ſuas naturales actiones permoveat.* Quæ verba non poſſunt intelligi niſi de prædeterminatione phyſica cum agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non ſint. Nemo igitur (niſi velit tenebras Soli effundere, & ut ajunt, in meridie cæcutire) poteſt vocare in dubium, Dominicum Soto docuiſſe concurſum prævium, ſeu phyſicam prædeterminationem, in ipſis libris de natura & gratia, quos in Concilio Trid. edidit, & Patribus in ſexta & ſeptima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude a Legatis Concilii approbati: immo & ipſe Soto, ob inſignem in propaganda fide, fugandiſque Hæreticis ardorem, illuſtri meruit ſtemmate a Trident. Patribus donari, ſtaurâ ſcilicet & duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDE QUÆ PER DILECTIONEM OPERATUR.

Nec quempiam movere debet, quod idem Auctor eodem 170
lib. 1. de natura & gratia cap. 14. docere videtur, liberi arbitrii conſenſum eſſe cauſſam cur gratia ſit efficax in uno, non vero in altero. Nam ipſemet in fine commentariorum ſuper libro 4. ſententiarum, id exponit de cauſſa ſolum materiali & diſpoſitiva, & ait: *Quamvis cauſſa prior efficiens quæ nos convertit, ſit motio Dei prevenientis, tamen diſpoſitio materialis (quæ hoc modo dicitur cauſſa) eſt aſſenſio noſtra. Sicut cauſſa efficiens preveniens cur feneſtra aperiatur, eſt aer intrans, & cauſſa materialis cur aer intret, eſt quia feneſtra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæſtionem 11. Divi Thomæ.

Poſtquam D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quo movetur, proſequitur tractatum de actibus humanis, & differit prius de fruitione, quam de intentione; qui ordo videtur præpoſterus, ſed neceſſario committans: cum enim finis poſſit conſiderari dupliciter, primo abſolute & ſecundum, ſecundo ut eſt terminus alicujus in ipſum relati; & tam ſimplex volitio, quam fruitio, attingat illum ſub prima ratione, intentio vero ſub poſteriori; prius videtur agendum de ſimplici volitione, & fruitione, quam de intentione, utpote habente objectum minus ſimplex & minus abſolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde ſit

ARTICULUS I.

Quid ſit Fruitio?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, reſeruntur ſententiæ, & vera eligitur.

PRo reſolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum 1
quacumque re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderare poterit, ſed non frui: item qui amat & poſſidet, ſi non delectatur, non fruitur; qui enim v. g. ſumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus ſumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & eſſentialiter conſiſtat fruitio, an in poſſeſſione objecti concepiti, vel in ejus amore, aut in gaudio ſeu delectatione quæ ex illius amore & poſſeſſione reſultat?

Soto in 4. diſt. 49. q. 2. art. 4. loquens de fruitione 2
Beatorum, dixit eſſe ipſam conſecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei viſionem, atque adeo eſſe actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere ſolum per modum objecti. Fayet Auguſtinus libro de moribus Eccl. c. 3. ubi ſic ait: *Quid eſt aliud frui, quam fructo habere quod eligis?* Scotus vero in 1. diſt. 1. quæſt. 3. docet fruitionem eſſentialiter in amore conſiſtere, propter verba ejuſdem Auguſtini 1. de doct. Chriſt. c. 4. dicentis: *Frui eſt amore inhærere alicui rei propter ſeipſam.* Cajetanus autem Capreolus, & alii Thomiſtæ exiſtimant fruitionem formaliter in gaudio ſeu delectatione ſitam eſſe, ſequi tamen ex amore & præſentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem proprie nec eſſe poſſeſſionem 3
ſeu conſecutionem objecti concepiti, neque ejus amorem, ſed delectationem, ex amore & præſentia rei cauſſatam.

Probatur primo ex Auguſt. lib. 83. quæſtionum q. 30. ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. c. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquieſcit.* Item S. Thom. ſupra Quæſt. 4. art. 3. ait: *Fruitio eſt quies amantis in fine amato.* At hæc quies eſt delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione conſiſtit. Unde quando Auguſtinus locis citatis videtur illam in poſſeſſione vel amore objecti conſtituere, loquitur in ſenſu tantum cauſſali, non autem formali. Eodem modo interpretandus eſt D. Thom. dum ait hic art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: ſub disjunctione enim locutus eſt, ut innueret fruitionem tam ad amorem quam ad delectationem pertinere: ad amorem quidem cauſſaliter, ad delectationem vero formaliter; & hoc utroque modo acceptum ad voluntatem ſpectare, quod erat præcipuum ejus intentum.

Probatur ſecundo ratione quam inſinuat hic art. 1. Fruitio 4
derivatur a fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore ultimo expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio eſt quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuavitate percipimus: At hæc apprime delectationi conveniunt, & potiori jure quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt ultimum quod in re expectamus, prius ſiquidem eſt quod rem amemus ac deſideremus, poſtea quod illam conſequamur, & tandem in ejus poſſeſſione quieſcamus ac delectemur; ipſa enim quies ſeu delectatio, ſemper habet dulcedinem & ſuavitatem adjunctam, non vero amor & poſſeſſio. Ergo fruitio conſiſtit formaliter in delectatione, non vero in amore, vel conſecutione.

Confirmatur: Fruitio eſt actus voluntatis, ut docet D. 5
Thom. ſup. in introductione q. 8. ubi ponit tres actus a voluntate elicitos, qui verſantur circa finem, ſcilicet velle, frui, & intendere. Et hic art. 1. ſic concludit: *Unde manifeſtum eſt quod fruitio eſt actus appetitivæ potentiæ*: Atqui poſſidere non pertinet ad voluntatem, ſed ad eam potentiam quæ tenet bonum ſimultanea, ſive illa intellectus ſit, ſive ſenſus, unde in tractatu de beatitudine diſp. 3. art. 2. §. 4. oſtendimus claram Dei viſionem eſſe ejus conſecutionem: Ergo fruitio in poſſeſſione ſeu conſecutione objecti formaliter non conſiſtit. Idem dicendum de amore; tum quia frui eſt capere fructum a re, amor vero ſolum dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per ſe abſtrahit a conſecutione, & ejuſdem rationis eſt, ſive delectatio adſit, ſive non adſit. Unde egregie Cajetanus hic art. 1. *Cum diximus: frui cantu, id non ſignificat, amo cantum, ſed delectationem percipio de cantu. Neque cum dicitur: veni, fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1. invitamur ad amandum, ſed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino, non, ego te amabo, ſed, ego dote delectabor in Domino, ſenſus.* Ergo frui formaliter & propcie non eſt amare, ſed delectari.

6 Objicies cum Scoto: Fruitio eſt actus a voluntate elicitus: Sed delectatio, ſive gaudium, non eſt actio, ſed paſſio: Ergo fruitio non eſt delectatio. Probatur Minor prima: quia D. Thom. infra q. 31. art. 1. ad 1. dicit quod hæc propoſitio, *delectatio eſt operatio*, non eſt per eſſentiam, ſed per cauſſam. Secundo, quia triſtitia, contraria delectationi, non eſt actio, ſed paſſio: contrariorum autem eadem eſt ratio. Tertio probatur eadem Minor: quia ſicut triſtari non eſt in noſtra poteſtate, ſic nec delectari: Sed eſſent in noſtra poteſtate, ſi eſſent actiones: Ergo triſtitia & delectatio non ſunt actiones, ſed paſſiones.

7 Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: delectatio enim eſt quidam actus vitalis, ſicut intelligere, ſentire, & velle, ut docet S. Thom. infra q. 31. art. 2. ad 1. Ariſtoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari eſſe operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium reſpondeo cum Ferrarienſi 3. contra gent. cap. 90. D. Thom. loc. cit. ſolum velle, quod deleſtatio non ſit operatio aſſecutiva objecti delectabilis, vel quod non ſit operatio præcipue intenta & inſtituta ad perfectionem naturæ: ſed quæ aliam præcipue intentam comitatur, ex illaque reſultat, & pullulat, ſicut effectus ex ſua cauſſa.

Ad ſecundam dicendum, triſtitiam eſſe operationem delectationi oppoſitam: unde tam triſtari quam delectari ſunt in noſtra poteſtate, quando ſunt actus ex deliberatione procedentes; ſæpius tamen ſunt motus primo-primi appetitus ſenſitivi, quia bonum aut malum præſens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

8 EX dictis inferes primo, perfectam fruitionem eſſe ſolum de ultimo fine: nam ultimum ſimpliciter ab homine expectatum, eſt finis ultimus, qui totaliter ſatiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius eſt delectabilis ex ſe, & terminat motum voluntatis, ſub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thom. art. 3.

9 Inferes ſecundo cum eodem S. Doctores art. 4. quod quia finis ultimus poteſt duobus modis poſſideri, ſcilicet perfecte in re ipſa, & imperfecte in ſpe, duplex poteſt dari illius fruitio: una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clare viſo, alia imperfecta, quæ habetur hic in via de Deo per ſpem & amorem imperfecte poſſeſſo, de qua dixit Apoſtolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.*

Quæres, an iſtæ fruitiones ſpecie inter ſe differant?

10 Reſpondeo probabilius eſſe illas eſſe ejuſdem ſpeciei, & differre ſolum accidentaliter: Tum quia D. Thom. hic art. 4. non aliam diſtinctionem ponit inter has fruitiones quam quæ eſt inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo diſtinguuntur, ſunt ejuſdem ſpeciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia iſtæ fruitiones verſantur circa idem bonum, & ſolum differunt penes diverſum modum illud habendi & poſſidendi, in re ſcilicet & in ſpe: Hoc autem non pertinet ad principium ſpecificativum & eſſentiale gaudii ſeu fruitionis, ſed ad conditionem requiſitam, ſeu modum ſe tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibidem in reſp. ad 2. Unde ſicut caritas viæ & patriæ ſunt ejuſdem ſpeciei, licet objectum caritatis viæ ſit obſcure cognitum & abſens, caritatis vero patriæ clare viſum, & præſens: ita fruitio viæ, & patriæ; quemadmodum enim objecto caritatis accedit eſſe obſcure vel clare cognitum, abſens vel præſens; ita & objecto fruitionis eſſe habitum in re, vel ſolum in ſpe, & eſſe cognitum clare vel obſcure.

Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur a virtutibus ſpe- 11
cie diverſis nempe a ſpe, & caritate: Ergo ſpecie inter ſe differant.

Sed nego conſequentiam: quia non ſunt actus primarii, ſed ſecundarii illarum virtutum, ac proinde non opus eſt, ut eamdem quam ſpes & caritas habeant diſtinctionem.

Quærunt etiam hic aliqui, quodnam ſit objectum immediatum fruitionis, ſeu delectationis Beatorum in patria, an Deus clare viſus, vel ipſa viſio beatifica? Sed de hoc fuſe egimus in tractatu de beatitudine diſp. 4. art. 3.

DISPUTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæſtionem 12. Divi Thomæ.

Poſtquam actum eſt de fruitione, ſuperest agendum de intentione, quæ eſt alius actus voluntatis circa finem, prior quidem fruitione, ordine generationis, ſed poſterior ordine dignitatis.

ARTICULUS UNICUS.

Cujus potentia actus ſit intentio, & quodnam illius objectum?

DIco primo, Intentionem eſſe formaliter actum volun- 1
tatis, licet præſupponat actum intellectus.

Probatur prima pars ratione D. Thom. hic art. 1. ex nominis etymologia deſumpta. Intendere enim, ut nomen ſonat, eſt *in finem tendere?* Sed proprium eſt voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res ſecundum quod ſunt in ſeipſis a parte rei, & ita proprie quaſi extra ſeipſam ad illas tendit; intellectus vero fertur in res prout ſunt in ipſo, ratione ſpecierum intelligibilium, unde potius eas ad ſe trahit, quam tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primo & principaliter eſt illius potentiæ, quæ ſeipſam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut ſupra dictum eſt: Ergo intentio, formaliter loquendo, eſt actus voluntatis.

Quod autem præſupponat actum intellectus, patet: quia 2
voluntas cum nunquam operetur niſi præſuppoſita cognitione intellectus, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, niſi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio neceſſario ſupponit actum intellectus, quo cognoſcatur proportio mediorum cum fine, ſeu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præſuppoſiti, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura deſignatur, ut notat D. Th. hic art. 1. ad 1. dicens: *Intentio nominatur oculus metaphorice, non quia ad cognitionem pertinet, ſed quia cognitionem præſupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; ſicut oculis præſidemus quæ tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus eſt D. Bernardus, dum in ſermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria eſt, affectio in voluntate, intentio in rationis conſiſtit*: loquitur enim de intentione, quantum ad id quod præſupponit, non vero quantum ad id in quo formaliter conſiſtit.

Dico ſecundo, objectum formale intentionis eſſe finem, tam ultimum, quam non ultimum, ut per media obtinendum.

Prima pars eſt D. Thom. hic art. 3. ubi ait: *Intentio non ſolum* 3
eſt finis ultimi, ſed etiam finis medii. Idque patet, tum ex communi Philoſophorum moralium ac Theologorum ſententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa ſanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid ſimile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hic art. 2. ad 3. intentio ſe habet ad finem per modum cujuſdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum verſantur circa finem ſeu terminum ultimum, ſed etiam circa proximum & intermedium ut patet in motu naturali, cum enim ignis v. g. tendit in ſuam ſphæram, per mediam regionem aeris, ſphæra ignis eſt ultimus terminus motus, & media regio eſt terminus non ultimus, ſeu intermedius: Ergo intentio eſt de utroque fine ſeu termino, ultimo & intermedio. Ceterum cum fruitio verſetur circa finem, per modum quietis, quies autem non ſit, niſi quando ceſſat motus; & motus non ceſſat, niſi acquiſito ultimo termino, ideo vera & perfecta fruitio non eſt niſi de ultimo fine, qui eſt ultimum ſimpliciter ab homine expectatum.

4 Secunda vero pars, quæ asserit objectum formale intentionis esse finem, ut per media obtinendum, patet ex discrimine quod inter intentionem & simplicem volitionem invenitur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolute in se bonum; intentio vero ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa, unde est virtualis volitio mediorum.

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam explicatos, nempe simplicem volitionem, intentionem, & fruitionem, distingui specie: quia licet omnes respiciant finem tamquam rationem materialem, ad ipsum tamen sub diversa ratione formali jam explicata terminantur; unde se habent ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

5 Quæres, utrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media.

Respondeo cum D. Thoma hic art. 4. voluntatem duobus modis posse ferri in finem & in media: primo ita ut quodlibet eorum attingat ut quod, primario, & per se, & sic non possunt unico actu attingi: sed necessario terminant duos actus specie diversos, nempe intentionem, quæ primo & per se fertur in finem, & electionem quæ ad media primo & per se terminatur. Secundo voluntas potest attingere unum primario & per se, & aliud secundario & per accidens, seu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato, & hoc secundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur, intentio enim respicit finem, ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa; electio vero tendit ad media, prout conducunt ad assecutionem finis. Unde D. Thom. hic art. 4. ad 3. comparat istos duos actus ascensui & descensui: sicut enim ascensus incipit a loco inferiori, & terminatur ad superiorem; contra vero descensus incipit a loco superiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit a fine in quem primo fertur, & ex illo descendit ad media, ad quæ secundario terminatur, electio vero incipit a mediis, ad quæ primo fertur, & ex illis ascendit ad finem, ad quem secundario terminatur. Ex quo non sequitur finem eligi, & media intendi: quia solum dicitur intendi id in quod primo & per se fertur intentio, qualis est finis; & eligi id in quod primo & per se tendit electio, qualia sunt media.

6 Confirmatur hæc doctrina & responsio exemplo quo utitur D. Thom. in fine corporis ejusdem articuli. Eodem modo se habet voluntas ad finem & ad media, quo se habet intellectus & ad principium & ad conclusiones, ut ait Philosophus 2. Physic. textu 99. Ergo sicut intellectus non potest unico actu ferri in principium & in conclusiones si ad utrumque primario & per se tendat: bene tamen si unum attingat primario & aliud secundario, & considereret principia prout continent conclusiones, vel conclusiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur distinctis actibus in finem & media, si quodlibet eorum primario, per se, & absolute attingat, secus vero, si unum velit cum ordine & subordinatione ad alterum. Unde inquit S. Doctor supra q. 8. art. 3. *Finis ut est ratio volendi medium eodem actu appetitur quo medium.* Et hic art. 3. *Cum dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis, cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem, idem autem actus cadit super objectum; & super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris & luminis.*

7 De hoc actu eleganter differunt SS. Patres, præsertim Gregorius & Bernardus. Ille enim explicans illud Job 38. *Super quo bases illius solidatæ sunt*, sic ait: *Bases uniuscujusque animæ sunt inventiones sua; nam sicut fabricæ columnis, columnæ autem basibus instituntur, ita extra nostra in virtutibus, virtutes vero in intima intentione subsistunt.* Iste vero in hæc verba Canticorum: *Pulcra sunt genæ tuæ sicut turturis*, dicit *faciem animæ esse mentis intentionem, quia sicut ex facie pulchritudo corporis æstimatur, ita & vellitudo operis ex mentis intentione.* Ob eamdem rationem aptissime mentis intentio lucernæ & oculo a Christo comparatur: nam sicut a luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bona intentionis radium, merita illustrantur actionis.* Et sicut oculus, pes, manus & cetera corporis membra reguntur, eorumque externi motus quo debent tendere diriguntur: sic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat; a quo mala intentione deflectunt. Unde inquit Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, sagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc uno utaris, quo solum directum valeas intueri.*

DISPUTATIO IX.

De Electione.

Ad quæstionem 13. Divi Thomæ.

EGimus de actibus circa finem: dicendum sequitur de actibus circa media: primo de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione, scilicet, consilio & consensu, postea de illis qui spectant ad ordinem executionis, usu nimirum, & imperio.

ARTICULUS I.

Utrum electio sit actus voluntatis, vel intellectus?

PAtet ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectus & voluntatis concursum, intellectus quidem, ut consulat de mediis, & deliberet quænam determinate sint eligenda: voluntatis vero, ut ea præ aliis in ordine ad finem intentum acceptet. Unde difficultas est, in quonam istorum actuum consistat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectus? non potest enim in utrumque ex æquo consistere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & liber. arbit. cap. 9. & Salas hic tract. 6. disp. 1. sect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas resolvitur.

DIco igitur, electionem esse substantialiter actum voluntatis, licet præsupponat specialem motionem & ordinationem rationis.

Prima pars probatur primo ex communi consensu hominum: nam licet quis judicet aliquid esse melius vel utilius, donec tamen illud velit, non censetur elegisse. 1

Secundo probatur, Objectum electionis est bonum utile: Sed sola voluntas versatur circa bonum: Ergo electio est actus voluntatis.

Tertio: Electio est actus libertatis, quæ idcirco vis elective appellatur: Sed libertas in voluntate tamquam in propria sede & cubili residet: Ergo & electio: subindeque est actus voluntatis.

Quarto: Virtus moralis, quæ est habitus electivus, in voluntate subjectatur: Ergo & ipsa electio.

Denique, ut discurrit D. Thom. hic art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, est secundum substantiam & elicitive illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis est materialiter a sola voluntate, & formaliter tantum ab intellectu: Ergo elicitive, & secundum substantiam, est a voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem caritatis ab ipsa caritate ordinato, qui secundum substantiam & elicitive est ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantum ad materiale, & ab habitu caritatis solum quantum ad formale, seu quantum ad ordinem in ultimum finem. Minor vero sic ostenditur. Actus qui fertur in bonum ordinatum per rationem, materialiter est voluntatis, formaliter vero intellectus: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter est voluntatis, formaliter vero intellectus. Minor est certa: electio enim supponit ordinationem rationis, qua media inter se & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infra patebit. Major in qua est difficultas, sic ostenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum se habet ut dirigens, & movens, aliud vero ut motum & directum, quod se tenet ex parte dirigentis, & moventis, se habet formaliter; quod vero se tenet ex parte illius quod dirigitur, & movetur, se habet materialiter, ut patet in exemplo jam adducto: nam cum actus fortitudinis imperatus a caritate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter est a fortitudine, formaliter vero a caritate; quia id quod est a virtute inferiori, se habet ut materia respectu illius quod est a virtute superiori dirigente aut movente. Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in suo genere, voluntas vero ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, est quidem rationis quoad formale, sed quoad materiale est voluntatis.

Dices: Non solum materia, sed etiam forma pertinet ad 2 substantiam rei, immo forma est principalior: Ergo si materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum est electionem esse actum utriusque potentiæ, & principalius pertinere ad intellectum.

Sed contra primo: Quamvis in naturalibus forma sit principalior, secus tamen in artificialibus: Sed electio est veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præstat formæ.

Secundo: Esto quod tam in artificialibus, quam in naturalibus, forma intrinseca & essentialis rei sit principalior materia, non tamen forma extrinseca & accidentalis: At qui actus rationis non est forma intrinseca & essentialis electioni, sed extrinseca duntaxat; nam forma essentialis electionis est habitudo transcendentalis ad medium per intellectum consiliatum, & ideo ipse actus rationis, qui est consilium, est tantum forma extrinseca, ex eo quod terminus relationis, quæ est forma intrinseca, sit objectum ut consiliatum seu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, esto se habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

3 Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis esse tantum formam extrinsecam & accidentalem, respectu electionis, patet, tum ex propositione quam ad id probandum assumit, ait enim: *Aliud qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam & speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori.* Manifestum est autem, quod actus essentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut speciem essentialem ab alia superiori potentia. Tum etiam exemplo quod adducit de actu fortitudinis, a caritate imperato, id est, ad finem caritatis; nam evidens est talem actum non habere suam speciem essentialem a caritate, sed a fortitudine.

4 Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod electio præsupponit specialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio discursu D. Thomæ q. 22. de verb. art. 13. ubi hæc scribit: *Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturæ suæ: alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphæra Solis movetur proprio motu, qui sparso unius exploratur, & motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter & aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impressione Lunæ qua movet ipsam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam nuntia habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, tendere deorsum, calefacere, infrigidare, & habent alias operationes ex impressione cælestium corporum; ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, nisi præsupposita actione superiori, tamen illa actio, qua competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aqua moveri deorsum: illa vero qua ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere & refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna. Ratio autem & voluntas sunt quædam potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ, & absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum, unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute, & sic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis: alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate: cum enim proprium rationis sit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem.* Hæc D. Thom. elegantissime: ex quibus aperte concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & plusquam intentio, dependet ab intellectu specialemque rationis motionem & ordinationem supponit. Pro cujus majori declaratione

5 Sciendum est, quod sicut est proprium voluntatis movere per modum impulsus quoad exercitium, ita est proprium intellectus movere quoad specificationem, & in genere causæ finalis, exhibendo voluntati bonum quo alliciatur, in quo consistit finalis causalitas. Sed potest intelligi has duas potentias duobus modis se mutuo movere primo scilicet generali quadam ratione, prout una supponit quodammodo aliam in sua operatione, sicut voluntas præsupponit semper actum intellectus repræsentantem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quasi impellit intellectum ad objecti considerationem: secundo potest intelligi hujusmodi potentias se movere speciali quadam ratione, quatenus una recipit ex motione alterius specialem quemdam modum operandi, quem communicat suis actibus, quemque non communicaret, motione illa seclusa: v.g. intellectus ex sua ratione habet ordinate & collative procedere, unum alteri conferendo: hoc autem non habet voluntas ex se, sed solum inclinare, & per modum impulsus in objectum tendere: unde quod hoc facist ordinate, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex se præcise; id tamen participare potest ex motione & ordinatione intellectus. Similiter intellectus ex vi sua tendit in objectum per modum manifestantis & illuminantis, ex impressione autem voluntatis, cum quadam efficacia & impulsu, ut patet in imperio, quod non solum ordinat ad opus, quod est proprium rationis a qua procedit, sed etiam cum quadam efficacia sive impulsu (modo inferius explicando disp. 11. art. 3.) movet ad executionem. Electio ergo non solum supponit generalem illam motionem intellectus, qua ad omnes actus voluntatis concurrit, representando illi objectum in quod tendat, & a quo specificetur; sed etiam specialem qua media ordinat ad finem, & ea inter se confert, ac judicat unum alteri esse præferendum; & ideo Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem esse *appetitum præconsiliati*, id est objecti per consilium propositi, & per rationem deliberati. Et Divus Thomas quæst. 22. de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis scilicet conferre unum alteri, vel præferre, quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utile ad finem.* Unde triplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, seu triplicem gradum dependentiæ ab intellectu possumus distinguere: primus est in proponendo objectum, quod ad omnes actus voluntatis requiritur: secundus in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic est communis intentioni & electioni: tertius est in conferendo media inter se, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic solum competit electioni, & ideo electio specialem importat dependentiam a ratione, & majorem adhuc quam ipsa intentio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo contra primam partem conclusionis: 6
Electio est actus prudentiæ: Sed prudentia est in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Respondeo omnem electionem non esse a prudentia, cum etiam imprudentes eligant; illam vero quæ est a prudentia, non esse ab illa elicitive, sed directive tantum, seu regulative, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam, quæ ut docet D. Thomas infra q. 57. & 2. 2. q. 49. & 51. habet tres actus, scilicet judicare, consiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium vero regulat ipsam executionem seu usum, ut infra patebit, cum agemus de imperio.

Dices: D. Thomas 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. dicit 7
quod martyrium principalius est actus caritatis, quam fortitudinis, quia licet eliciatur a fortitudine, dirigitur tamen a caritate: Ergo si prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quam virtutis moralis.

Respondeo ex eodem S. Doctore quæst. 2. de malo art. 8
3. quod particula, *principaliter* duobus modis sumi potest; primo ut significet idem quod primordialiter; secundo ut significet idem quod completive: quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad caritatem, sumit ly *principaliter* in primo sensu, & solum vult martyrium ab ipsa caritate primordialiter, seu originative procedere, quamvis a virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originative & primordialiter pertinet, ad voluntatem vero & virtutes morales elicitive & completive.

Objicies secundo: Virtutes morales quæ versantur circa 9
passiones, ut temperantia & fortitudo, residunt in appetitu sensitivo, ut docet S. Thomas infra q. 56. art. 4. At illæ virtutes sunt habitus electi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando passiones: Ergo electio non solum ad voluntatem, sed etiam ad appetitum sensitivum pertinet, & ab illo elicitur.

Respondeo virtutes morales quæ sunt circa passiones, re- 10
fidere in appetitu sensitivo, non quatenus sensitivus & materialis est, sed in quantum participat aliquid de ratione, & est rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loc. cit. in resp. ad 1. & ita electionem posse esse ab appetitu sensitivo, non absolute & secundum se considerato, sed ut moto a ratione & voluntate, & ut participante a voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus potest etiam in illo esse peccatum, ut asserit idem S. Doct. infra q. 74. art. 3.

ARTICULUS II.

De quibus sit electio?

DIco primo, electionem non esse de fine, ut finis est, sed tantum de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

Probatur Primo: Electio, ut ait Aristoteles, est *appe-* 11
titus præconsiliati: Sed consultatio non est de fine, sed tantum de mediis; Medicus enim v.g. non consulit an infirmus sit sanandus, sed solum quibus mediis seu remediis sanandus sit: Ergo nec electio.

Secundo: Electio est veluti quidam motus voluntatis: 12
Ergo cum omnis motus procedat ex aliquo immobili, ut sæpe docent Aristoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, subindeque non circa finem, sed circa media versari.

Tertio: Eligere est quasi unum ex multis legere: Sed hoc 13
non potest fieri nisi ex præsupposito amore finis, qui sit ratio discernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad

4 Secunda vero pars, quæ asserit objectum formale intentionis esse finem, ut per media obtinendum, patet ex discrimine quod inter intentionem & simplicem volitionem invenitur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolute in se bonum; intentio vero ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa, unde est virtualis volitio mediorum.

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam explicatos, nempe simplicem volitionem, intentionem, & fruitionem, distingui specie: quia licet omnes respiciant finem tamquam rationem materialem, ad ipsum tamen sub diversa ratione formali jam explicata terminantur; unde se habent ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

5 Quæres, utrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media.

Respondeo cum D. Thoma hic art. 4. voluntatem duobus modis posse ferri in finem & in media: primo ita ut quodlibet eorum attingat ut quod, primario, & per se, & sic non possunt unico actu attingi: sed necessario terminant duos actus specie diversos, nempe intentionem, quæ primo & per se fertur in finem, & electionem quæ ad media primo & per se terminatur. Secundo voluntas potest attingere unum primario & per se, & aliud secundario & per accidens, seu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato, & hoc secundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur, intentio enim respicit finem, ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa; electio vero tendit ad media, prout conducunt ad assecutionem finis. Unde D. Thom. hic art. 4. ad 3. comparat istos duos actus ascensui & descensui: sicut enim ascensus incipit a loco inferiori, & terminatur ad superiorem; contra vero descensus incipit a loco superiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit a fine in quem primo fertur, & ex illo descendit ad media, ad quæ secundario terminatur, electio vero incipit a mediis, ad quæ primo fertur, & ex illis ascendit ad finem, ad quem secundario terminatur. Ex quo non sequitur finem eligi, & media intendi: quia solum dicitur intendi id in quod primo & per se fertur intentio, qualis est finis; & eligi id in quod primo & per se tendit electio, qualia sunt media.

6 Confirmatur hæc doctrina & responsio exemplo quo utitur D. Thom. in fine corporis ejusdem articuli. Eodem modo se habet voluntas ad finem & ad media, quo se habet intellectus & ad principium & ad conclusiones, ut ait Philosophus 2. Physic. textu 99. Ergo sicut intellectus non potest unico actu ferri in principium & in conclusiones si ad utrumque primario & per se tendat: bene tamen si unum attingat primario & aliud secundario, & considereret principia prout continent conclusiones, vel conclusiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur distinctis actibus in finem & media, si quodlibet eorum primario, per se, & absolute attingat, secus vero, si unum velit cum ordine & subordinatione ad alterum. Unde inquit S. Doctor supra q. 8. art. 3. *Finis ut est ratio volendi medium eodem actu appetitur quo medium.* Et hic art. 3. *Cum dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis, cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem, idem autem actus cadit super objectum; & super rationem objecti, sicut eadem visio est coloris & luminis.*

7 De hoc actu eleganter differunt SS. Patres, præsertim Gregorius & Bernardus. Ille enim explicans illud Job 38. *Super quo bases illius solidatæ sunt*, sic ait: *Bases uniuscujusque animæ sunt inventiones sua; nam sicut fabricæ columnis, columnæ autem basibus instituntur, ita extra nostra in virtutibus, virtutes vero in intima intentione subsistunt.* Iste vero in hæc verba Canticorum: *Pulcra sunt genæ tuæ sicut turturis*, dicit *faciem animæ esse mentis intentionem, quia sicut ex facie pulchritudo corporis æstimatur, ita & vellitudo operis ex mentis intentione.* Ob eamdem rationem aptissime mentis intentio lucernæ & oculo a Christo comparatur: nam sicut a luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bona intentionis radium, merita illustrantur actionis.* Et sicut oculus, pes, manus & cetera corporis membra reguntur, eorumque externi motus quo debent tendere diriguntur: sic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat; a quo mala intentione deflectunt. Unde inquit Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, sagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc uno utaris, quo solum directum valeas intueri.*

DISPUTATIO IX.

De Electione.

Ad quæstionem 13. Divi Thomæ.

EGimus de actibus circa finem: dicendum sequitur de actibus circa media: primo de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione, scilicet, consilio & consensu, postea de illis qui spectant ad ordinem executionis, usu nimirum, & imperio.

ARTICULUS I.

Utrum electio sit actus voluntatis, vel intellectus?

PAtet ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectus & voluntatis concursum, intellectus quidem, ut consulat de mediis, & deliberet quænam determinate sint eligenda: voluntatis vero, ut ea præ aliis in ordine ad finem intentum acceptet. Unde difficultas est, in quonam istorum actuum consistat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectus? non potest enim in utrumque ex æquo consistere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & liber. arbit. cap. 9. & Salas hic tract. 6. disp. 1. sect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas resolvitur.

DIco igitur, electionem esse substantialiter actum voluntatis, licet præsupponat specialem motionem & ordinationem rationis.

Prima pars probatur primo ex communi consensu hominum: nam licet quis judicet aliquid esse melius vel utilius, donec tamen illud velit, non censetur elegisse. 1

Secundo probatur, Objectum electionis est bonum utile: Sed sola voluntas versatur circa bonum: Ergo electio est actus voluntatis.

Tertio: Electio est actus libertatis, quæ idcirco vis elective appellatur: Sed libertas in voluntate tamquam in propria sede & cubili residet: Ergo & electio: subindeque est actus voluntatis.

Quarto: Virtus moralis, quæ est habitus electivus, in voluntate subjectatur: Ergo & ipsa electio.

Denique, ut discurrit D. Thom. hic art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, est secundum substantiam & elicitive illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis est materialiter a sola voluntate, & formaliter tantum ab intellectu: Ergo elicitive, & secundum substantiam, est a voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem caritatis ab ipsa caritate ordinato, qui secundum substantiam & elicitive est ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantum ad materiale, & ab habitu caritatis solum quantum ad formale, seu quantum ad ordinem in ultimum finem. Minor vero sic ostenditur. Actus qui fertur in bonum ordinatum per rationem, materialiter est voluntatis, formaliter vero intellectus: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter est voluntatis, formaliter vero intellectus. Minor est certa: electio enim supponit ordinationem rationis, qua media inter se & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infra patebit. Major in qua est difficultas, sic ostenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum se habet ut dirigens, & movens, aliud vero ut motum & directum, quod se tenet ex parte dirigentis, & moventis, se habet formaliter; quod vero se tenet ex parte illius quod dirigitur, & movetur, se habet materialiter, ut patet in exemplo jam adducto: nam cum actus fortitudinis imperatus a caritate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter est a fortitudine, formaliter vero a caritate; quia id quod est a virtute inferiori, se habet ut materia respectu illius quod est a virtute superiori dirigente aut movente. Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in suo genere, voluntas vero ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, est quidem rationis quoad formale, sed quoad materiale est voluntatis.

Dices: Non solum materia, sed etiam forma pertinet ad 2 substantiam rei, immo forma est principalior: Ergo si materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum est electionem esse actum utriusque potentiæ, & principalius pertinere ad intellectum.

Sed contra primo: Quamvis in naturalibus forma sit principalior, secus tamen in artificialibus: Sed electio est veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præstat formæ.

Secundo: Esto quod tam in artificialibus, quam in naturalibus, forma intrinseca & essentialis rei sit principalior materia, non tamen forma extrinseca & accidentalis: At qui actus rationis non est forma intrinseca & essentialis electioni, sed extrinseca duntaxat; nam forma essentialis electionis est habitudo transcendentalis ad medium per intellectum consiliatum, & ideo ipse actus rationis, qui est consilium, est tantum forma extrinseca, ex eo quod terminus relationis, quæ est forma intrinseca, sit objectum ut consiliatum seu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, esto se habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

3 Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis esse tantum formam extrinsecam & accidentalem, respectu electionis, patet, tum ex propositione quam ad id probandum assumit, ait enim: *Aliud qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam & speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori.* Manifestum est autem, quod actus essentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut speciem essentialem ab alia superiori potentia. Tum etiam exemplo quod adducit de actu fortitudinis, a caritate imperato, id est, ad finem caritatis; nam evidens est talem actum non habere suam speciem essentialem a caritate, sed a fortitudine.

4 Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod electio præsupponit specialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio discursu D. Thomæ q. 22. de verb. art. 13. ubi hæc scribit: *Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundum agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundum quod competit naturæ suæ: alio modo secundum quod competit naturæ superioris agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferius agens non solum agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphæra Solis movetur proprio motu, qui sparso unius exploratur, & motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter & aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impressione Lunæ qua movet ipsam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam nuntia habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, tendere deorsum, calefacere, infrigidare, & habent alias operationes ex impressione cælestium corporum; ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, nisi præsupposita actione superiori, tamen illa actio, qua competit ei secundum suam naturam, attribuitur ei absolute, sicut aqua moveri deorsum: illa vero qua ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere & refluere dicitur esse proprius motus maris, non in quantum est aqua, sed in quantum movetur a luna. Ratio autem & voluntas sunt quædam potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ, & absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & superior, in quantum movet rationem. Unde voluntas potest habere duplicem actum, unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute, & sic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle & amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis: alium vero actum habet, qui competit ei secundum id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate: cum enim proprium rationis sit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem.* Hæc D. Thom. elegantissime: ex quibus aperte concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & plusquam intentio, dependet ab intellectu specialemque rationis motionem & ordinationem supponit. Pro cujus majori declaratione

5 Sciendum est, quod sicut est proprium voluntatis movere per modum impulsus quoad exercitium, ita est proprium intellectus movere quoad specificationem, & in genere causæ finalis, exhibendo voluntati bonum quo alliciatur, in quo consistit finalis causalitas. Sed potest intelligi has duas potentias duobus modis se mutuo movere primo scilicet generali quadam ratione, prout una supponit quodammodo aliam in sua operatione, sicut voluntas præsupponit semper actum intellectus repræsentantem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quasi impellit intellectum ad objecti considerationem: secundo potest intelligi hujusmodi potentias se movere speciali quadam ratione, quatenus una recipit ex motione alterius specialem quemdam modum operandi, quem communicat suis actibus, quemque non communicaret, motione illa seclusa: v.g. intellectus ex sua ratione habet ordinate & collative procedere, unum alteri conferendo: hoc autem non habet voluntas ex se, sed solum inclinare, & per modum impulsus in objectum tendere: unde quod hoc facist ordinate, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex se præcise; id tamen participare potest ex motione & ordinatione intellectus. Similiter intellectus ex vi sua tendit in objectum per modum manifestantis & illuminantis, ex impressione autem voluntatis, cum quadam efficacia & impulsu, ut patet in imperio, quod non solum ordinat ad opus, quod est proprium rationis a qua procedit, sed etiam cum quadam efficacia sive impulsu (modo inferius explicando disp. 11. art. 3.) movet ad executionem. Electio ergo non solum supponit generalem illam motionem intellectus, qua ad omnes actus voluntatis concurrit, representando illi objectum in quod tendat, & a quo specificetur; sed etiam specialem qua media ordinat ad finem, & ea inter se confert, ac judicat unum alteri esse præferendum; & ideo Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem esse *appetitum præconsiliati*, id est objecti per consilium propositi, & per rationem deliberati. Et Divus Thomas quæst. 22. de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *est actus voluntatis, non absolute, sed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod est proprium rationis scilicet conferre unum alteri, vel præferre, quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impressione rationis, in quantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile simpliciter, sed ut utile ad finem.* Unde triplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, seu triplicem gradum dependentiæ ab intellectu possumus distinguere: primus est in proponendo objectum, quod ad omnes actus voluntatis requiritur: secundus in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic est communis intentioni & electioni: tertius est in conferendo media inter se, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic solum competit electioni, & ideo electio specialem importat dependentiam a ratione, & majorem adhuc quam ipsa intentio.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo contra primam partem conclusionis: 6
Electio est actus prudentiæ: Sed prudentia est in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Respondeo omnem electionem non esse a prudentia, cum etiam imprudentes eligant; illam vero quæ est a prudentia, non esse ab illa elicitive, sed directive tantum, seu regulative, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam, quæ ut docet D. Thomas infra q. 57. & 2. 2. q. 49. & 51. habet tres actus, scilicet judicare, consiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium vero regulat ipsam executionem seu usum, ut infra patebit, cum agemus de imperio.

Dices: D. Thomas 2. 2. quæst. 124. art. 2. ad 2. dicit 7
quod martyrium principalius est actus caritatis, quam fortitudinis, quia licet eliciatur a fortitudine, dirigitur tamen a caritate: Ergo si prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quam virtutis moralis.

Respondeo ex eodem S. Doctore quæst. 2. de malo art. 8
3. quod particula, *principaliter* duobus modis sumi potest; primo ut significet idem quod primordialiter; secundo ut significet idem quod completive: quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad caritatem, sumit ly *principaliter* in primo sensu, & solum vult martyrium ab ipsa caritate primordialiter, seu originative procedere, quamvis a virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originative & primordialiter pertinet, ad voluntatem vero & virtutes morales elicitive & completive.

Objicies secundo: Virtutes morales quæ versantur circa 9
passiones, ut temperantia & fortitudo, residunt in appetitu sensitivo, ut docet S. Thomas infra q. 56. art. 4. At illæ virtutes sunt habitus electi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando passiones: Ergo electio non solum ad voluntatem, sed etiam ad appetitum sensitivum pertinet, & ab illo elicitur.

Respondeo virtutes morales quæ sunt circa passiones, re- 10
fidere in appetitu sensitivo, non quatenus sensitivus & materialis est, sed in quantum participat aliquid de ratione, & est rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loc. cit. in resp. ad 1. & ita electionem posse esse ab appetitu sensitivo, non absolute & secundum se considerato, sed ut moto a ratione & voluntate, & ut participante a voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus potest etiam in illo esse peccatum, ut asserit idem S. Doct. infra q. 74. art. 3.

ARTICULUS II.

De quibus sit electio?

DIco primo, electionem non esse de fine, ut finis est, sed tantum de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

Probatur Primo: Electio, ut ait Aristoteles, est *appe-* 11
titus præconsiliati: Sed consultatio non est de fine, sed tantum de mediis; Medicus enim v.g. non consulit an infirmus sit sanandus, sed solum quibus mediis seu remediis sanandus sit: Ergo nec electio.

Secundo: Electio est veluti quidam motus voluntatis: 12
Ergo cum omnis motus procedat ex aliquo immobili, ut sæpe docent Aristoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, subindeque non circa finem, sed circa media versari.

Tertio: Eligere est quasi unum ex multis legere: Sed hoc 13
non potest fieri nisi ex præsupposito amore finis, qui sit ratio discernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad

finem obtinendum; Ergo electio amorem & intentionem finis supponit, & circa media versatur.

14 Denique probatur conclusio: Sic se habet electio in operationibus, sicut discursus in speculativis: Atqui intellectus non discurrit circa principia, sed circa conclusiones: Ergo nec voluntas eligit finem, in quantum hujusmodi, sed tantum media quæ ad illum ordinantur. Dixi, *in quantum hujusmodi*, quia sicut in speculativis quod in una demonstratione est principium, potest esse conclusio respectu alterius, ut patet in principiis scientiæ subalternatæ, quæ sunt conclusiones subalternantis; ita quod in una operatione est finis, potest ordinari ad aliquid ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medii formaliter, rationem vero finis, tantum materialiter, potest esse electio. Sicut sanitas, quam medicus non eligit, sed supponit sumquam principium medicinæ, potest ordinari ad exercitium virtutis, & salutem spiritualem, & sub hac ratione eligi. Ex quo facile intelliges id quod ait D. Thomas supra q. 6. art. 2. nempe quod *apprehensio finis aliquis pertinet, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri*: potest enim aliquis deliberare de fine, non quidem quantum ad ipsam rationem formalem finis, in communi & formaliter sumpti, quod est bonum conveniens ut sic (de hoc enim nulla est deliberatio, quia nulla est dubitatio) sed de fine materialiter sumpto, quia nimirum non semper sumus certi; sed possumus dubitare; & consequenter inquirere & deliberare, in quæ re inveniatur talis finis; sicut omnes desiderant beate vivere, & tamen in quo inveniatur ista beatitudo, multi dubitant, an in divitiis v. g. an in voluptatibus, an in Deo? Et similiter multi desiderant vitam recte instituere, sed an ista vita sit eligenda in celibatu, vel in matrimonio, vel in studio, vel in militia, deliberationi subjicitur.

15 Advertendum est etiam, electionem duobus modis posse usurpari, primo improprie & in larga quadam significatione, prout solum significat amorem unius rei præ multis, & inter multa: secundo stricte & proprie, prout significat amare unum propter aliud, seu acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum. Si primo modo electio accipiatur, non solum est de mediis, sed etiam de finibus, in quantum hujusmodi, immo & de ipso ultimo fine, sive vero, qui est ipse Deus, sive falso, qui est bonum proprium ipsius peccatoris. Et secundum hanc electionis acceptionem intelligitur illud Deut. 26. *Domine elegisti hodie, ut sis tibi Deus*; & etiam illud Lucæ 10. *Optimam partem elegit sibi Maria, quæ non auferetur ab ea*: id est, æternam beatitudinem, sive requiem in æternum manfuram. Si autem secundo modo sumatur electio, non est de fine, in quantum hujusmodi, sed solum de mediis, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. *Voluntas finis est electio eorum quæ sunt ad finem*.

16 Dico secundo, electionem non esse nisi de his quæ a nobis aguntur. Ita D. Thomas.

Probatur: Quamvis medium aliquando non sit actio nostra, neque res operabilis a nobis; attamen semper subditur nostræ actioni, aut potius actio nostra una cum re externa unum constituit medium: sicut enim intentio non intendit in finem absolute sumptum, sed in finem ut connotat actionem nostram, scilicet consecutionem & possessionem, eo quod tendat ad finem obtinendum: ita & electio tendit ad medium, non nude, sed ut connotat operationem nostram, est enim id quod consequimur & obtinemus finem intentum, v. g. cum aliquis professurus Parisios assumit equum, equus nude sumptus non est medium conducens ad finem, sed potius equitatio. Ex quo patet hoc esse discrimen inter primam volitionem, intentionem, & electionem quod prima volitio, cum sit simplex complacentia in objecto, potest esse de re quæ a nobis non agitur; intentio vero & electio, quia respiciunt finem ut obtinendum ab appetente, tendunt ad rem operationi nostræ subjectam.

17 Dico tertio, electionem non esse de impossibili, cognito ut tali. Est etiam D. Thomæ art. 5.

Probatur primo: Electio non est nisi de his quæ a nobis aguntur, ut ostendimus conclusione præcedenti: Sed ea quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: Ergo electio non est nisi possibilium.

Secundo probatur: Electio procedit ex intentione efficaci finis: Atqui voluntas efficax non inclinat ad impossibilia: Ergo electio non est de impossibilibus.

Tertio: Electionis objectum est bonum utile ut sic: Sed id quod est impossibile non est utile: Ergo non est objectum electionis.

Denique probatur conclusio: Electio est tantum de his de quibus est consultatio, unde ab Aristotele *appetitus præconsiliati* appellatur: Sed consultatio non est de impossibilibus, ut patet: Ergo nec electio.

Dixi electionem *de impossibili cognito ut tali*: nam ut ait D. Thomas resp. ad 2. *Sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est vere bonum; ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.*

Quærunt hic aliqui, an saltem inefficaciter & conditionate voluntas possit ferri in impossibile, cognitum ut tale? Sed de hoc egimus in tractatu de Angelis disp. 13. art. 3.

ARTICULUS III.

Utrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minus bonum, vel saltem æquale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

CErtum est primo, quod moraliter & regulariter loquendo, semper voluntas eligit id quod videtur melius: Tum quia homo ita inclinatus est ad proprium commodum, & ad suæ voluntatis impletionem, ut regulariter ad id, quod ad finem intentum magis videtur conducere, toto impetu & pondere voluntatis feratur: Tum etiam, quia moraliter fieri nequit, ut facta sufficienti inquisitione, intellectus practice judicet duo media ita esse æqualia, ut aliqua bonitas non appareat in uno, ratione cujus emineat supra aliud, sive illa petatur ex differentia specifica, sive ex individuali, sive ex aliqua circumstantia, puta approximatione, &c. 18

Secundo certum est, voluntatem posse respuere id quod intellectus judicat speculative majus bonum, & ferri in id quod speculative judicatur minus: nam ille qui peccat, præfert bonum utile vel delectabile bono honesto, quamvis speculative judicet bonum honestum longe esse præstantius. Unde optime Basilius: *Quam vani & iniqui filii hominum in statera, qui terrena cælestibus, corporalia spiritualibus, temporalia æternis anteponunt*. Et Bernardus: *Statera æquitatis iniquissima est: plus enim in ea ponderat obulus quam Deus, plus nummus, quam anima*. 19

Tertio non est dubium, quin possit voluntas æquale & minus bonum eligere, relicto meliori, saltem mediate, movendo scilicet intellectum ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ objectum, quod alias secundum se minus bonum, minusque amabile videbatur: reddatur convenientius & melius, saltem apparenter, & sic eligat illud præ alio. Unde Divus Thomas hic artic. 6. ad 3. *Nihil prohibet, si duo æqualia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in illud quam in aliud*. 20

Difficultas ergo reducitur ad hoc, an propositis duobus bonis, non solum speculative & secundum se æqualibus, sed etiam practice, & ex parte judicii & dictaminis practici intellectus, aut etiam propositis simul uno majori & alio minori possit voluntas, non mutato judicio, nec novo motivo proposito, eligere illud quod minus bonum, vel ut æquale alteri proponitur? Ratio autem dubitandi est, quia cum voluntas sit potentia cæca, sequitur ductum rationis, & dictamen seu judicium practicum intellectus; unde si ille practice judicet duo media esse æque utilia, aut unum minus & aliud magis utile, impossibile videtur quod voluntas in unum potius quam in aliud prependeat, & multo minus quod eligat deterius, relicto meliori. Aliunde vero cum ipsa sit potentia libera, & a nullo objecto, præterquam a summo bono clare viso, necessitari possit, ejusque libertas præcipue in electione consistat, videtur quod stante adhuc æquali aut meliori dictamine, medium æquale, aut minus bonum eligere possit. 21

Hæc difficultas Theologorum ingenia divisit, & in duas extreme oppositas coegit abire sententias. Recentiores enim, ut Suarez, Valentia, Salas, & alii, existimant non posse libertatem voluntatis illæsam servari, nisi præsupposito ex parte intellectus judicio practico de æqualitate vel inæqualitate mediorum, possit ipsa voluntas quodcumque voluerit eligere, altero relicto, & in quamlibet partem pro libito seipsam determinare. Thomistæ vero, quos sequuntur Vasquez hic disp. 43. cap. 2. & Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. c. 9. negant hoc requiri ad rationem libertatis & docent esse impossibile, quod stante judicio practico intellectus dictantis melius & convenientius medium esse eligendum, voluntas minus bonum vel æquale eligat, sed si velit æquale aut minus bonum eligere, debere movere intellectum, & novas rationes & motiva inveniat, propter quæ, id quod minus bonum vel æquale videbatur, melius & convenientius appareat: unde ait Bellarminus loco citato, *minus bonum posse eligi, si judicatur majus*. 22

§. II.

Sententia negativa profertur.

DIco primo, minus bonum, cognitum ut tale, & voluntati propositum, non posse eligi, relicto meliori. 23

Probatur primo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Quod ceteris ex consultatione præstitimus, id eligibile est*: Sed intellectus in consultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præfert, nec præferre potest medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori; consultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter se conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accommodatum ad finem obtinendum: Ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non potest eligi.

24 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Voluntas cum sit potentia cæca, non potest prosequi nisi objectum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest unum præeligere alteri, nisi intellectus judicet unum esse alteri præeligendum. Atqui (subsumo) repugnat quod intellectus judicet, minus utile, apprehensum ut tale, utiliori & meliori esse præferendum: Ergo & quod voluntas illud per electionem alteri præferat. Major, & prima consequentia patent. Subsumptum vero probatur. Ratio eligibilitatis in mediis non aliunde provenit, quam ex eorum utilitate, & proportione seu accommodatione ad finem: Ergo repugnat quod intellectus judicet medium illud esse magis eligibile, & alteri præferendum, quod cognoscit esse minus utile, & minus accommodatum ad finis affectionem.

25 Confirmatur amplius: Objectum movet voluntatem, eam alliciendo & trahendo, quæ motio *metaphorica* a Philosophis appellatur: Ergo non potest voluntas ferri in unum objectum, præ alio, illudque præeligere, nisi ex parte illius major tractio & allicientia objectiva reperiatur, & per consequens nisi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur: talis enim tractatio, seu allicientia & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati proposita, unde sicut incognita amare non possumus, ita nec præeligere ea quæ ut minus bona & minus utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur.

26 Probatur secundo conclusio: Voluntas non potest eligere seu velle malum sub ratione mali: At si eligeret medium judicatum minus bonum, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali: Ergo, &c. Major a nobis sufficienter demonstrata est supra disp. 4. art. 1. Minor vero probatur: quia ut ait D. Thomas 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*: quam doctrinam accepit ex Aristotele 3. physic. cap. 1. ubi ait. *Medium est quodammodo ipsa extrema, ut media fidium, gravis ad ultimum dicitur, & acuta ad primum: sustinum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album*: & ex Damasceno lib. 2. de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales & incorporeos, quantum ad nos; & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & sic etiam crepusculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid, & utriusque confinium: Atqui minus bonum est quasi medium inter majus bonum & malum: Ergo comparative ad majus bonum, habet rationem mali, & per consequens si homo eligeret minus bonum, cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali.

27 Probatur tertio: in electione non simpliciter aliquid est volitum, sed unum est volitum, alio rejecto seu repudiato; unde si præposito medio meliori, & minus bono, voluntas illud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: Sed repugnat quod voluntas majus bonum, cognitum ut tale, fugiat & repudiet: Ergo & quod eligat minus bonum, relicto meliori. Major patet, electio enim, si proprie sumatur, est acceptio unius præ alio, id est acceptatio unius, repudiando alterum. Minor vero suadetur: Objectum nolitionis & fugæ, est malum ut tale, sicut objectum prosecutionis est bonum: Sed medium magis bonum & utile, nec in se, nec in ordine ad minus utile, potest habere rationem mali: Ergo non potest a voluntate rejici.

28 Dico secundo: Si duo media omnino æqualia proponuntur, neutrum potest eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem seu convenientiam excogitet, ob quam præmineat & præponderet altori. Ita colligitur ex D. Thom. hic art. 6. ad 4. ubi totam rationem eligendi unum præ alio reducit ad diversam considerationem, qua potest aliquid magis eminere, & flectere voluntatem. Idem videntur docuisse plures ex antiquis Philosophis: nam ex Platone refert D. Thomas loc. cit. in argumento 4. & ex Anaximandro Aristoteles 2. de cælo textu 75. & 90. quod si famelico poneretur duplex cibus æqualis, & in æquali distantia, non magis moveretur ad unum, quam ad alium. Similiter dicebant capillum ex omni parte æqualiter distentum, non posse ulla vi rumpi, quia non est major ratio ob quam ex una parte potius quam ex alia rumpatur, per omnem autem partem simul rumpi non potest. Ex quo inferebant, eadem ratione non moveri terram in medio positam, quia non est major ratio, quare moveatur ad unam potius quam ad aliam partem. Denique si daretur corpus æqualiter grave & leve, non ascenderet neque descenderet; quia non esset major ratio cur potius sursum quam deorsum ferretur, vel e contra. Sed quicquid sit de his exemplis, de quibus disputant Philosophi,

Probatur conclusio ratione fundamentali. Quamdiu potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla sequitur operatio: Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potius quam aliud: Ergo neutrum tunc potest a voluntate eligi. Major sufficienter demonstrata fuit supra disp. 6. art. 2. §. 8. agendo de necessitate prædeterminationis in ordine ad causas liberas: Minor vero suadetur: nam in eo casu voluntas non determinatur ab ipso objecto; cum enim supponamus illa bona esse omnino æqualia, non est potior ratio quare unum potius quam aliud eam determinet: non determinatur etiam ab intellectu quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quam proponendo objectum: neque etiam determinatur a seipsa, ratione libertatis qua pollet: Tum quia cum voluntas sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, nunquam potest se determinare ad id quod ut omnino æquale & indifferens ipsi ab intellecto proponitur: Tum etiam, quia ut docet S. Thomas 1. p. q. 19. art. 3. ad 5. & 3. contra gent. cap. 2. & 2. physic. lect. 8. cujus verba loco supra citato retulimus, a caussa contingente & se habente ad utrumlibet non exit actio determinata, nisi prius determinetur ab alio: Ergo dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potius quam aliud. 29

Respondent Adversarii ex Soncinnate lib. 9. Metaph. q. 14. quod potentiæ contingenter se habentes ad plura, sunt in duplici differentia: quædam sunt potentiæ imperfectæ, & pure passivæ, qualis est materia prima in ordine ad diversas formas, & superficies corporis in ordine ad albedinem & nigredinem, & talis potentia non potest ad alteram partem se determinare, sed oportet quod determinetur ab alio: aliæ sunt potentiæ perfectæ, quæ ex se habent aliquid activitatis, quia non sunt potentiæ pure passivæ, sed etiam activæ; & hujusmodi potentiæ possunt seipsas determinare ad aliam partem quia licet formaliter sint in potentia, sunt tamen virtualiter in actu, & talis est voluntas. 30

Sed hæc solutio stare non potest: Primo, quia D. Thomas locis citatis expresse loquitur de voluntate creata. 31

Secundo, quia Commentator 2. physic. text. 48. sic ait: *Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum*. Et D. Thomas 3. cont. gent. c. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud, unde a contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quo determinetur ad unum*. Sed quod est indifferens solum passive, ut materia prima, non operatur, nec ab eo exit aliqua actio aut effectus ut patet: Ergo dictum illud Commentatoris & D. Thomæ de indifferenti solum passive glossari nequit. 32

Tertio, Licet voluntas non sit potentia mere passiva, sed etiam activa, non est tamen prima caussa suæ determinationis: Ergo prima radix, quare vult hoc medium potius quam illud, non est quia vult, sed oportet assignare aliquid extra ipsam a quo moveatur in tali electione, quod in ordine caussæ primæ & universalis est Deus, in ordine vero caussarum secundarum & particularium, major bonitas unius respectu alterius ab intellectu proposita. 33

Quarto, voluntas utrumque habet, & quod sit potentia activa, quatenus producit & eligit proprium actum, & passiva, quatenus movetur ab ipso objecto: Ergo ut prius natura quam ipsa active producat suum liberum consensum, oportet quod moveatur ab objecto ad hunc actum potius quam ad illum, seu ad eligendum hoc potius quam illud. Probatur consequentia: nam in potentiis, in quibus reperitur ratio activi & passivi, præcedit ordine naturæ ratio passivi rationem activi, ut patet in potentia visiva, quæ prius natura patitur recipiendo species visibiles, quam agat producendo active visionem. 34

§. III.

Solvuntur objectiones.

PRæcipuum fundamentum adverse sententiæ sumitur ex libertate voluntatis, quæ non videtur posse stare, nisi ex duobus bonis æqualibus aut inæqualibus, sibi ab intellectu propositis, possit quodcumque voluerit eligere, allo relicto, & in quamlibet partem pro libito seipsam determinare. Unde sic potest argumentum confici. Duobus mediis æqualibus aut inæqualibus voluntati propositis, illa remanet libera quoad exercitium & specificationem: Ergo potest eligere quodcumque maluerit. Consequentia patet: libertas enim consistit in vi elective, seu in potentia ad eligendum hoc vel illud, prout voluntati placuerit. Antecedens etiam manifestum est, quia media illa sunt bona particularia & limitata: voluntas autem non potest necessitari nisi a bono communi, vel ab ipso Deo clare viso, quippe in quo nulla potest ratio mali seu disconvenientis apparere. 35

Facile tamen respondetur, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest eligere quodcumque voluerit, manente judicio practico æqualitatis aut minoritatis medii, nego: mutato tali judicio, concedo. Solutio patet 36

ex supra dictis: licet enim voluntas sit libera, quia tamen est potentia cæca, & appetitus rationalis, sequens dictum rationis, & tota ejus libertas a judicio rationis tamquam a proxima radice procedit, non potest operari sine prævio judicio rationis, ipsam movente in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ: unde sicut voluntas ex sua libertate non habet quod possit ferri in incognitum, sed potius hoc ejus naturæ inclinationi repugnat, ita nec quod possit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræsentat ut minus bonum, & per consequens ut respuendum.

37 Dices: Omnis suppositio antecedens, quæ non descendit a potestate seu libertate voluntatis, libertatem destruit: Sed judicium illud practicum intellectus, dictans voluntati medium utilius, & convenientius esse eligendum, est aliqua suppositio antecedens electionem voluntatis, quæ ex ipsius libertate non oritur: Ergo destruit libertatem.

38 Respondeo data & non concessa Majori, de qua fuse diximus in tractatu de voluntate Dei, negando Minorem: sicut enim intentio finis dependet a voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo, descendit ex libertate voluntatis, quæ libere voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis: unde talis suppositio judicii practici potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc supposita, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona apparebant, quibus moveatur ad ea eligenda. Quare adhuc facta suppositione illa judicii practici de medio convenientiori, voluntas potest in sensu diviso & potentia antecedenti, alia media eligere; licet non possit simul stare judicium eo convenientiori medio eligendo, cum electione minus boni; alioquin voluntas non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur dictum rationis & dictamen practicum intellectus.

39 Objicies secundo: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis; sed in medio æquali, aut etiam minus bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

40 Confirmatur: Si illud medium, quod est æque vel minus utile, seorsum proponeretur voluntati sine alio medio æque vel magis utili, voluntas posset illud eligere: Ergo etiam poterit eligi, quando proponitur simul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Consequentia: quia per hoc quod conjungatur seu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit suam bonitatem, seu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus est eligibile.

41 Ad objectionem respondeo primo, voluntatem posse ferri per electionem improprie sumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis: per electionem tamen stricte sumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua solum agimus in præsenti, solum posse tendere in medium, quod per judicium practicum intellectus, melius & convenientius judicatur, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *quod ceteris ex consultatione pratalimus, id eligibile est.* Unde ibidem cap. 2. asserit *quod eligimus qua magis scimus esse bona.* Item Nissenus lib. 1. Philosophiæ cap. 4. & Damascenus lib. 2. fide cap. 22. docent quod electio sequitur judicium quo unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medii non pertinere proprie ad electionem, sed ad consensum: nam ut infra dicemus, consensus & electio non distinguuntur per hoc quod ille sit simplex, hæc vero efficax complacentia medii, sed quia ut docet D. Thom. infra q. 15. art. 3. ad 3. *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præfertur*: unde cum in volitione unici medii non sit talis relatio, ejusmodi volitio non erit proprie electio, sed consensus.

42 Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali aut minus bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundum se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æque vel magis bonum, nego: nam medium minus bonum, respectu melioris, induit rationem mali, ut supra ostendemus: æquale vero respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet supra illud rationem qua ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem.

43 Tertio contra secundam conclusionem proponi solet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, verbi gratia famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & ceteris conditionibus, vel eligat alterum, aut utrumque, aut neutrum: si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliqua majori bonitate preposita determinabitur voluntas, quia, ut supponimus, non datur, sed præcise a se: secundum vero non potest stare, quia supponimus quod illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantum: tertium denique non videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille ad instar Tantali malit in sua fame perire, quam cibum paratum attingere, seu eligere: Ergo, &c.

Respondeo quod tunc famelicus ille ex subito quodam 44
motu & naturali impetu, absque deliberatione & rigoroso electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si velit perfecte deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis seu commodi, qua emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hic art. 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut sunt circumstantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potius quam circa alterum exercere; & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum id quod ex sua intrinseca bonitate æquale & indifferens est. Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adversarios; cum enim voluntas eligat illud objectum, quia vult, & ly *quia* possit dicere & causam efficientem, seu elicientem, & causam objectivam, seu allicientem: existimant non requiri, quod libertas voluntatis se habeat ut ratio motiva & alliciens, sed sufficere quod se habeat ut effectiva & eliciens sine novo motivo. Nos vero dicimus utrumque considerari, & non sufficere ut libertas voluntatis effective, seu elicitive ad talem electionem concurrat, sed insuper requiri, quod objective seu motive in eam influat: quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat sufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi suam libertatem, seu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præmineat, & magis ponderet, magisque voluntatem alliciat & inclinet, quam aliud magis vel æque bonum: unde licet tunc eligat id quod minus est bonum ex parte rei electæ in se, semper tamen eligit id quod est majus & convenientius ex parte motivi.

Objicies quarto: Voluntas non est minus libera in ele- 45
ctione mediorum, quam in finis intentione: Sed potest intendere finem minus bonum, relicto meliori, & præferre matrimonium v.g. celibatui aut religioni, quæ est multo perfectior: unde S. Thomas q. 23. de verit. art. 8. dicit quod: *Non est perversitas electionis, si homo in appetendo præferat minus bonum majori bono; non enim tenetur homo prosequi meliora semper in operando.* Ergo etiam potest eligere minus bonum relicto meliori.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: eadem 46
enim est ratio de intentione finis, ac de electione mediorum: unde licet ex duobus finibus possit quis velle illum, qui secundum se & materialiter deterior est, semper tamen vult illum, qui ex parte motivi seu dictaminis judicatur melior, aut convenientior subjecto illum intendenti. Ad D. Thom. dicendum est, illum in eo loco solum docere quod non tenentur homines semper eligere meliora, v.g. statum religionis, sed recte possunt eligere minus bona, puta statum conjugalem: verum licet qui eligit tunc statum conjugalem, relinquat quod melius est in se, & quod melius judicatur judicio speculativo scilicet religionem; eligit tamen quod judicio practico judicat hic & nunc sibi esse magis conveniens, scilicet uxorem ducere.

Objicies ultimo: Deus de facto eligit minus bonum, re- 47
licto meliori: ergo a fortiori id potest voluntas humana. Consequentia patet: tum quia nostra voluntas est quædam participatio voluntatis divinæ: tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata est ad bonum, quam voluntas hominis. Antecedens vero probatur: Deus elegit istum mundum condere, potius quam aliam, & tamen potuit alios mundos in infinitum isto præstantiores creare, ut docet D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. Item Christus potuit perfectiora Sacramenta instituere, perfectiores Apostolos eligere; & sic de ceteris: Ergo Deus potest eligere, & de facto eligit minus bonum & perfectum, relicto meliori & perfectiori.

Respondeo primo, concesso Antecedenti, negando Con- 48
sequentiam & paritatem: quia ut docet D. Thom. 1. p. q. 20. art. 2. hæc est differentia inter voluntatem Dei & nostram, quod voluntas divina non supponit, sed ponit bonitatem in rebus quas diligit & eligit; unde non ideo illas eligit, quia sunt magis bonæ; sed potius ex dilectione & electione Dei majorem vel minorem prout vult bonitatem participant.

Addo quod, cum Deus in operibus ad extra intendat 49
manifestationem sui gloriæ, quæ magis relucet in hoc quod per media magis improportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex se videantur minus apta ad finem obtinendum: sicut quando per homines pauperes, indoctos, & inermes, fidei subjecit Reges, Oratores, & Philosophos, ac mundum universum. Unde Apostolus 1. ad Cor. 1. *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.*

Secundo responderi potest, quod licet Deus non semper eligat aut faciat quod melius & convenientius est ex parte rei

rei electæ, seu ex parte intrinseca bonitatis rei in se, bene tamen quod est melius ex parte motivi eligendi: quod motivum est sua libertas, seu placitum gratuitum suæ voluntatis, quod applicat objectum cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in se minus bona, & perfecta entitative, præmineat & in ordine eligibili ponderet meliori & perfectiori, ut antea exposuimus.

ARTICULUS IV.

An supposita efficaci & absoluta intentione finis, si unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur?

50 Pars negativam tenent Nominales: ut refert Suarez, hic disput. 8. sect. 4. affirmativa tamen communis est apud Doctores tam domesticos, quam extraneos. Cum quibus

Dico: Stante volitione efficaci finis, necessario sequitur electio medii, quod intellectus judicat esse unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thom. hic art. 6. ubi quærit an homo eligat ex necessitate, & contra partem negativam, in cujus favorem absolute concludit: objicit primo, sic se habere finem ad electionem, sicut principia ad conclusiones: ex principiis autem conclusionem necessario sequi, ac proinde ex fine aliquem necessario moveri ad electionem: Cui argumento respondet *quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio vera non sit; & similiter non oportere, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.* Quibus verbis insinuat Doctor Sanctus, quod si illud quod est ad finem sit tale, ut sine eo finis haberi non possit, debet necessario eligi, supposita efficaci intentione finis. Unde 1. p. quæst. 19. art. 1. sic ait: *Ea quæ sunt ad finem non necessario volumus, nisi tentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, & navem volentes transfretare.*

51 Probatur etiam conclusio duplici ratione, quam locis citatis indicat S. Doctor. Prima sic potest proponi: Sicut se habet notitia principiorum ad notitiam conclusionum, ita se habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impossibile est posita notitia principiorum, non sequi notitiam conclusionis, quæ cum ipsis habet necessariam connexionem, & cujus veritate non stante, nequit stare veritas principiorum: Ergo etiam impossibile est stare efficacem intentionem finis, & non sequi electionem unici medii, sine quo non potest acquiri.

52 Secunda ratio est: Voluntas non potest (volitione saltem absoluta & efficaci) velle impossibilia, ut supra ostendimus: Atqui si absolute & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod est unicum, & sine quo finis obtineri non potest, vellet volitione absoluta & efficaci aliquid impossibile, ut patet: Ergo non potest voluntas, supposita intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, sed ad illud eligendum necessitatur.

53 Confirmatur: Si voluntas posita intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, posset etiam simul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cum intentio non sit simplex effectus & complacentia in fine, sed volitio efficax illius. Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis est virtualis volitio mediorum, & implicite seu virtualiter illam continet. Unde Christus dicebat Joann. 14. *Si quis diligit me* (scilicet efficaciter) *mandata mea servabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemosynam, quando ipsi est medium necessarium ad præceptum observandum dicitur 1. Joann. 3. *Quomodo caritas Dei manet in illo?*

54 Hæ rationes ostendunt, voluntatem ad electionem medii, quod intellectus judicat esse unicum, necessitari non solum quantum ad specificationem, sed etiam quoad exercitium, pro eo saltem tempore, quo intellectus judicat esse necessarium, ut electio exerceatur ad consecutionem finis: nam impossibile est quod intentio finis sit efficax, nisi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v. g. qui intendit cras flumen transire, & videt non posse nisi per pontem, potest quidem volitionem talis medii suspendere usque ad tempus quo debet transire, sed cum instat hora transitus, non potest talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc conclusionem: Si supposita efficaci intentione finis, homo ex necessitate eligeret medium, quod intellectus judicat esse unicum, vel talis necessitas oritur ex fine, vel ex ipso medio? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor probatur: Talis necessitas non potest petiex fine: quia finis non movet efficacius ad eligendum medium, quam moveat ad ipsum appetendum, cum non moveat ad amorem illius, nisi quia moveat ad amorem sui. Sed finis particularis non movet voluntatem necessario ad amorem sui: Ergo nec ad electionem illius medii. Non potest etiam illa necessitas oriri ex ipso medio: Quia voluntas a nullo bono particulari & limitato necessitari potest. Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cum nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinsece participatam, quam supponimus esse limitatam: Ergo, &c.

Respondeo necessitatem illam neque ex fine, neque ex medio solitarie sumptis, sed ex necessaria connexione medii cum fine ortum habere: sicut quando dicitur, *si Petrus currit, necessario movetur*, necessitas hujus illationis & consequentia, neque ex cursu, neque ex motu Petri, quæ sunt contingentia, provenit, sed ex connexione necessaria qua reperitur inter Antecedens & consequens, & inter motum Petri & ejus cursum. Potest etiam dici, hanc necessitatem provenire ex ipso medio, supposita efficaci intentione finis, quia licet medium quando est unicum, non habeat omnem rationem boni simpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ est bonitas medii, formaliter ut medium est: quare licet necessitatem omnimodam & absolutam inducere non possit, potest tamen causare necessitatem secundum quid, & hypothetican; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medii potest esse meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione salutis eligit observantiam præceptorum, quæ est unicum & necessarium medium ad vitam æternam consequendam; juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata*; tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi sanitatem, audit a Medico unicum medium ad eam consequendam esse accessum ad non sanam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPUTATIO X.

De Consilio, & Consensu.

Ad quæstionem 14. & 15. D. Thomæ.

Explicata natura electionis differit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, consilio scilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & consensu, qui est approbatio sive complacentia de ipsorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurrunt: unde utrumque hac disputatione complectemur,

ARTICULUS I.

Utrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententiam intellectus includat?

§. I.

NOtandum primo, quod sicut in syllogismo duo sunt, præmissæ scilicet & conclusio: ita in consilio, quod est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ, duo præcipue actus intellectus intervenjunt; inquisitio scilicet mediorum, quæ juvare possunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum le habet ut via, secundum ut terminus: nam per inquisitionem rationis perveniamus ad judicium de mediis convenientibus. 1

Notandum secundo, quod duplex est judicium terminans 2
actum consultationis circa media: primum est, quo intellectus judicat ex multis mediis propositis aliqua esse utilia, & alia inutilia; quod judicium sequitur consensus, respectu mediorum utilium, ut dicemus articulo sequenti: secundum est, quo ex mediis jam inventis per inquisitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipsa, judicat intellectus unum esse utilius & convenientius, subindeque ceteris præferendum, & hoc judicium, quod appellatur sententia seu deliberatio, immediate deservit electioni. Inquirimus ergo, an consilium consistat solum in inquisitione mediorum, vel etiam includat judicium seu sententiam, qua intellectus practice judicat hoc medium esse eligendum, quæ est valuti conclusio totius processus qui reperitur in consilio. Pro resolutione

Dico, consilium humanum, seu prout reperitur in 3
hominibus, utrumque actum includere: in Deo vero non dicere inquisitionem & consultationem de mediis, sed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomistæ, præsertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Valquez, Azorium, Cornejo, & alios Recentiores, existimantes consilium in sola inquisitione mediorum consistere.

Pro-

ex supra dictis: licet enim voluntas sit libera, quia tamen est potentia cæca, & appetitus rationalis, sequens dictum rationis, & tota ejus libertas a judicio rationis tamquam a proxima radice procedit, non potest operari sine prævio judicio rationis, ipsam movente in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ: unde sicut voluntas ex sua libertate non habet quod possit ferri in incognitum, sed potius hoc ejus naturæ inclinationi repugnat, ita nec quod possit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræsentat ut minus bonum, & per consequens ut respuendum.

37 Dices: Omnis suppositio antecedens, quæ non descendit a potestate seu libertate voluntatis, libertatem destruit: Sed judicium illud practicum intellectus, dictans voluntati medium utilius, & convenientius esse eligendum, est aliqua suppositio antecedens electionem voluntatis, quæ ex ipsius libertate non oritur: Ergo destruit libertatem.

38 Respondeo data & non concessa Majori, de qua fuse diximus in tractatu de voluntate Dei, negando Minorem: sicut enim intentio finis dependet a voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo, descendit ex libertate voluntatis, quæ libere voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis: unde talis suppositio judicii practici potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc supposita, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona apparebant, quibus moveatur ad ea eligenda. Quare adhuc facta suppositione illa judicii practici de medio convenientiori, voluntas potest in sensu diviso & potentia antecedenti, alia media eligere; licet non possit simul stare judicium eo convenientiori medio eligendo, cum electione minus boni; alioquin voluntas non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur dictum rationis & dictamen practicum intellectus.

39 Objicies secundo: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis; sed in medio æquali, aut etiam minus bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

40 Confirmatur: Si illud medium, quod est æque vel minus utile, seorsum proponeretur voluntati sine alio medio æque vel magis utili, voluntas posset illud eligere: Ergo etiam poterit eligi, quando proponitur simul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Consequentia: quia per hoc quod conjungatur seu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit suam bonitatem, seu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus est eligibile.

41 Ad objectionem respondeo primo, voluntatem posse ferri per electionem improprie sumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis: per electionem tamen stricte sumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua solum agimus in præsenti, solum posse tendere in medium, quod per judicium practicum intellectus, melius & convenientius judicatur, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *quod ceteris ex consultatione pratalimus, id eligibile est.* Unde ibidem cap. 2. asserit *quod eligimus qua magis scimus esse bona.* Item Nissenus lib. 1. Philosophiæ cap. 4. & Damascenus lib. 2. fide cap. 22. docent quod electio sequitur judicium quo unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medii non pertinere proprie ad electionem, sed ad consensum: nam ut infra dicemus, consensus & electio non distinguuntur per hoc quod ille sit simplex, hæc vero efficax complacentia medii, sed quia ut docet D. Thom. infra q. 15. art. 3. ad 3. *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præfertur*: unde cum in volitione unici medii non sit talis relatio, ejusmodi volitio non erit proprie electio, sed consensus.

42 Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali aut minus bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundum se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æque vel magis bonum, nego: nam medium minus bonum, respectu melioris, induit rationem mali, ut supra ostendemus: æquale vero respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet supra illud rationem qua ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem.

43 Tertio contra secundam conclusionem proponi solet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, verbi gratia famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & ceteris conditionibus, vel eligat alterum, aut utrumque, aut neutrum: si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliqua majori bonitate preposita determinabitur voluntas, quia, ut supponimus, non datur, sed præcise a se: secundum vero non potest stare, quia supponimus quod illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantum: tertium denique non videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille ad instar Tantali malit in sua fame perire, quam cibum paratum attingere, seu eligere: Ergo, &c.

Respondeo quod tunc famelicus ille ex subito quodam 44
motu & naturali impetu, absque deliberatione & rigoroso electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si velit perfecte deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis seu commodi, qua emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hic art. 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel a motivis extrinsecis, sicut sunt circumstantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potius quam circa alterum exercere; & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solum ex parte principii elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum id quod ex sua intrinseca bonitate æquale & indifferens est. Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adversarios; cum enim voluntas eligat illud objectum, quia vult, & ly *quia* possit dicere & causam efficientem, seu elicientem, & causam objectivam, seu allicientem: existimant non requiri, quod libertas voluntatis se habeat ut ratio motiva & alliciens, sed sufficere quod se habeat ut effectiva & eliciens sine novo motivo. Nos vero dicimus utrumque considerari, & non sufficere ut libertas voluntatis effective, seu elicitive ad talem electionem concurrat, sed insuper requiri, quod objective seu motive in eam influat: quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat sufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi suam libertatem, seu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præmineat, & magis ponderet, magisque voluntatem alliciat & inclinet, quam aliud magis vel æque bonum: unde licet tunc eligat id quod minus est bonum ex parte rei electæ in se, semper tamen eligit id quod est majus & convenientius ex parte motivi.

Objicies quarto: Voluntas non est minus libera in ele- 45
ctione mediorum, quam in finis intentione: Sed potest intendere finem minus bonum, relicto meliori, & præferre matrimonium v.g. celibatui aut religioni, quæ est multo perfectior: unde S. Thomas q. 23. de verit. art. 8. dicit quod: *Non est perversitas electionis, si homo in appetendo præferat minus bonum majori bono; non enim tenetur homo prosequi meliora semper in operando.* Ergo etiam potest eligere minus bonum relicto meliori.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: eadem 46
enim est ratio de intentione finis, ac de electione mediorum: unde licet ex duobus finibus possit quis velle illum, qui secundum se & materialiter deterior est, semper tamen vult illum, qui ex parte motivi seu dictaminis judicatur melior, aut convenientior subjecto illum intendenti. Ad D. Thom. dicendum est, illum in eo loco solum docere quod non tenentur homines semper eligere meliora, v.g. statum religionis, sed recte possunt eligere minus bona, puta statum conjugalem: verum licet qui eligit tunc statum conjugalem, relinquat quod melius est in se, & quod melius judicatur judicio speculativo scilicet religionem; eligit tamen quod judicio practico judicat hic & nunc sibi esse magis conveniens, scilicet uxorem ducere.

Objicies ultimo: Deus de facto eligit minus bonum, re- 47
licto meliori: ergo a fortiori id potest voluntas humana. Consequentia patet: tum quia nostra voluntas est quædam participatio voluntatis divinæ: tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata est ad bonum, quam voluntas hominis. Antecedens vero probatur: Deus elegit istum mundum condere, potius quam aliam, & tamen potuit alios mundos in infinitum isto præstantiores creare, ut docet D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6. Item Christus potuit perfectiora Sacramenta instituere, perfectiores Apostolos eligere; & sic de ceteris: Ergo Deus potest eligere, & de facto eligit minus bonum & perfectum, relicto meliori & perfectiori.

Respondeo primo, concesso Antecedenti, negando Con- 48
sequentiam & paritatem: quia ut docet D. Thom. 1. p. q. 20. art. 2. hæc est differentia inter voluntatem Dei & nostram, quod voluntas divina non supponit, sed ponit bonitatem in rebus quas diligit & eligit; unde non ideo illas eligit, quia sunt magis bonæ; sed potius ex dilectione & electione Dei majorem vel minorem prout vult bonitatem participant.

Addo quod, cum Deus in operibus ad extra intendat 49
manifestationem sui gloriæ, quæ magis relucet in hoc quod per media magis improportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex se videantur minus apta ad finem obtinendum: sicut quando per homines pauperes, indoctos, & inermes, fidei subjecit Reges, Oratores, & Philosophos, ac mundum universum. Unde Apostolus 1. ad Cor. 1. *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.*

Secundo responderi potest, quod licet Deus non semper eligat aut faciat quod melius & convenientius est ex parte rei

rei electæ, seu ex parte intrinseca bonitatis rei in se, bene tamen quod est melius ex parte motivi eligendi: quod motivum est sua libertas, seu placitum gratuitum suæ voluntatis, quod applicat objectum cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in se minus bona, & perfecta entitative, præmineat & in ordine eligibili ponderet meliori & perfectiori, ut antea exposuimus.

ARTICULUS IV.

An supposita efficaci & absoluta intentione finis, si unum tantum occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur?

50 Pars negativam tenent Nominales: ut refert Suarez, hic disput. 8. sect. 4. affirmativa tamen communis est apud Doctores tam domesticos, quam extraneos. Cum quibus

Dico: Stante volitione efficaci finis, necessario sequitur electio medii, quod intellectus judicat esse unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thom. hic art. 6. ubi quærit an homo eligat ex necessitate, & contra partem negativam, in cujus favorem absolute concludit: objicit primo, sic se habere finem ad electionem, sicut principia ad conclusiones: ex principiis autem conclusionem necessario sequi, ac proinde ex fine aliquem necessario moveri ad electionem: Cui argumento respondet *quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio vera non sit; & similiter non oportere, quod semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem tale est quod sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.* Quibus verbis insinuat Doctor Sanctus, quod si illud quod est ad finem sit tale, ut sine eo finis haberi non possit, debet necessario eligi, supposita efficaci intentione finis. Unde 1. p. quæst. 19. art. 1. sic ait: *Ea quæ sunt ad finem non necessario volumus, nisi tentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, & navem volentes transfretare.*

51 Probatur etiam conclusio duplici ratione, quam locis citatis indicat S. Doctor. Prima sic potest proponi: Sicut se habet notitia principiorum ad notitiam conclusionum, ita se habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impossibile est posita notitia principiorum, non sequi notitiam conclusionis, quæ cum ipsis habet necessariam connexionem, & cujus veritate non stante, nequit stare veritas principiorum: Ergo etiam impossibile est stare efficacem intentionem finis, & non sequi electionem unici medii, sine quo non potest acquiri.

52 Secunda ratio est: Voluntas non potest (volitione saltem absoluta & efficaci) velle impossibilia, ut supra ostendimus: Atqui si absolute & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod est unicum, & sine quo finis obtineri non potest, vellet volitione absoluta & efficaci aliquid impossibile, ut patet: Ergo non potest voluntas, supposita intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, sed ad illud eligendum necessitatur.

53 Confirmatur: Si voluntas posita intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, posset etiam simul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cum intentio non sit simplex effectus & complacentia in fine, sed volitio efficax illius. Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis est virtualis volitio mediorum, & implicite seu virtualiter illam continet. Unde Christus dicebat Joann. 14. *Si quis diligit me* (scilicet efficaciter) *mandata mea servabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemosynam, quando ipsi est medium necessarium ad præceptum observandum dicitur 1. Joann. 3. *Quomodo caritas Dei manet in illo?*

54 Hæ rationes ostendunt, voluntatem ad electionem medii, quod intellectus judicat esse unicum, necessitari non solum quantum ad specificationem, sed etiam quoad exercitium, pro eo saltem tempore, quo intellectus judicat esse necessarium, ut electio exerceatur ad consecutionem finis: nam impossibile est quod intentio finis sit efficax, nisi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v. g. qui intendit cras flumen transire, & videt non posse nisi per pontem, potest quidem volitionem talis medii suspendere usque ad tempus quo debet transire, sed cum instat hora transitus, non potest talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc conclusionem: Si supposita efficaci intentione finis, homo ex necessitate eligeret medium, quod intellectus judicat esse unicum, vel talis necessitas oritur ex fine, vel ex ipso medio? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor probatur: Talis necessitas non potest petiex fine: quia finis non movet efficacius ad eligendum medium, quam moveat ad ipsum appetendum, cum non moveat ad amorem illius, nisi quia moveat ad amorem sui. Sed finis particularis non movet voluntatem necessario ad amorem sui: Ergo nec ad electionem illius medii. Non potest etiam illa necessitas oriri ex ipso medio: Quia voluntas a nullo bono particulari & limitato necessitari potest. Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cum nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinsece participatam, quam supponimus esse limitatam: Ergo, &c.

Respondeo necessitatem illam neque ex fine, neque ex medio solitarie sumptis, sed ex necessaria connexione medii cum fine ortum habere: sicut quando dicitur, *si Petrus currit, necessario movetur*, necessitas hujus illationis & consequentia, neque ex cursu, neque ex motu Petri, quæ sunt contingentia, provenit, sed ex connexione necessaria qua reperitur inter Antecedens & consequens, & inter motum Petri & ejus cursum. Potest etiam dici, hanc necessitatem provenire ex ipso medio, supposita efficaci intentione finis, quia licet medium quando est unicum, non habeat omnem rationem boni simpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ est bonitas medii, formaliter ut medium est: quare licet necessitatem omnimodam & absolutam inducere non possit, potest tamen causare necessitatem secundum quid, & hypothetican; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medii potest esse meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione salutis eligit observantiam præceptorum, quæ est unicum & necessarium medium ad vitam æternam consequendam; juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata*; tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi sanitatem, audit a Medico unicum medium ad eam consequendam esse accessum ad non sanam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPUTATIO X.

De Consilio, & Consensu.

Ad quæstionem 14. & 15. D. Thomæ.

Explicata natura electionis differit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam prærequiritur, consilio scilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & consensu, qui est approbatio sive complacentia de ipsorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurrunt: unde utrumque hac disputatione complectemur,

ARTICULUS I.

Utrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententiam intellectus includat?

§. I.

NOtandum primo, quod sicut in syllogismo duo sunt, præmissæ scilicet & conclusio: ita in consilio, quod est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ, duo præcipue actus intellectus intervenjunt; inquisitio scilicet mediorum, quæ juvare possunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum le habet ut via, secundum ut terminus: nam per inquisitionem rationis perveniamus ad judicium de mediis convenientibus. 1

Notandum secundo, quod duplex est judicium terminans 2
actum consultationis circa media: primum est, quo intellectus judicat ex multis mediis propositis aliqua esse utilia, & alia inutilia; quod judicium sequitur consensus, respectu mediorum utilium, ut dicemus articulo sequenti: secundum est, quo ex mediis jam inventis per inquisitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipsa, judicat intellectus unum esse utilius & convenientius, subindeque ceteris præferendum, & hoc judicium, quod appellatur sententia seu deliberatio, immediate deservit electioni. Inquirimus ergo, an consilium consistat solum in inquisitione mediorum, vel etiam includat judicium seu sententiam, qua intellectus practice judicat hoc medium esse eligendum, quæ est valuti conclusio totius processus qui reperitur in consilio. Pro resolutione

Dico, consilium humanum, seu prout reperitur in 3
hominibus, utrumque actum includere: in Deo vero non dicere inquisitionem & consultationem de mediis, sed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomistæ, præsertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Valquez, Azorium, Cornejo, & alios Recentiores, existimantes consilium in sola inquisitione mediorum consistere.

Pro-

4 Probatur prima pars ratione notabili primo insinuata. Consilium est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ cujus conclusio est judicium, seu sententia. Unde sicut in speculativis præmissæ solum inchoativæ sunt syllogismus; completæ autem per conclusionem quam inferunt, simul cum ea perfectum syllogismum efficiunt: ita in practicis inquisitio rationis solum inchoative est consilium, complete tamen per judicium, simul cum ipso consilium, perfecte & complete efficit & componit.

5 Confirmatur: Tum in consilio communi plurium, quam in particulari cujuscumque; si multiplicatis difficultatibus non pervenitur ad judicium, seu deliberationem & sententiam, sed ipsa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes sentiunt & dicunt consilium non esse completum: Ergo consilium, secundum communem modum concipiendi & loquendi, non solum inquisitionem & consultationem de mediis, sed etiam judicium seu sententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6 Confirmatur amplius: Si judicium esset omnino extra consilium, illud nullo modo repetiretur in Deo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut statim dicemus, in Deo non reperitur inquisitio seu consultatio de mediis: Ergo si consilium in ea solum consisteret, & judicium seu sententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperitur in Deo. Minor vero probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Christo passim attribuitur consilium: nam Job 12. dicitur, *Apud ipsum est sapientia & fortitudo, & ipse habet consilium & intelligentiam*. Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus consilio & incomprehensibilis cogitatu*. Item Isaiæ 46. Deus dicit: *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet*. Et Apost. ad Ephes. 1. asserit quod Deus *operatur omnia secundum consilium voluntatis sui*. Denique Isaiæ 9. Christus vocatur *Admirabilis consiliarius*, &c. 11. Spiritus consilii super eum requiescere dicitur. At hæc loca debent in sensu proprio & non metaphorico accipi; cum ex hoc nullum sequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione secundæ partis: Ergo consilium reperitur in Deo.

7 Probatur igitur secunda pars conclusionis ex D. Thoma 1. p. q. 22. art. 1. ad 1. ubi ait: *Ipsa certa rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt*. Et clarius hic art. 1. cum sibi objecisset in secundo argumento: *Inquirere intellectus discurrentis est, & sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva*: Sed *consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis sue*: Ergo *consilium non est inquisitio*: Respondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectibus, sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem scientiæ, vel judicii, qua in nobis provenit ex inquisitione consilii: Sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; & ideo consilium secundum hoc Deo non tribuitur, Et secundum hoc Damascenus dicit, quod Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari*. Quibus verbis clare docet, quod sicut scientia reperitur in Deo, absque discursu; ita & consilium absque inquisitione: nemo enim prudens inquirit quod probe scit, nec quærit quod possidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquisitio. In Angelis tamen, in quibus potest nescientia, potest etiam esse inquisitio, licet sine discursu. Unde Dionys. 7. cap. cælestis hierarchiæ introducit Angelos quæstionem facientes ad Jesum de susceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Il. 63. *Qui est iste qui venit de Edom, vestibus tinctis de Bosra? iste formosus in stola sua*. Et Psalm. 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Quare in Angelis consilium de supernaturalibus, quorum habent nescientiam, non solum judicium, sed etiam inquisitionem potest includere, quia de illis dubitare possunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: D. Thom. hic art. 1. ait: *Inquisitio rationis quæ est ante judicium de eligendis, consilium vocatur*: Ergo consilium non includit judicium, sed in sola inquisitione rationis consistit.

8 Respondeo Divum Thomam loqui de consilio inchoative: nam sicut præmissæ ante conclusionem sunt syllogismus inchoative: ita inquisitio rationis ante judicium de eligendis, est inchoative consilium: sicut tamen syllogismus non censetur completus ante conclusionem, ita nec consilium ante judicium seu deliberationem de agendis, si enim inquiritur, & ad deliberationem & resolutionem non pervenitur, nihil datur consilii. Unde Cajetanus his art. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusive*.

Objicies secundo: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio, consequentia videtur bona: nam si unus ex illis actibus in alio includeretur, scilicet judicium in consilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens vero est D. Thomæ infra q. 57. art. 6. & 2. 2. q. 51. art. 1. & 3. ubi docet Eubuliam esse virtutem ad bene consiliandum, & synesim ad recte judicandum. 9

Respondeo distinguendo Antecedens: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum, si loquaris de consilio inadæquate, concedo; sic enim una pars ejus, quæ est inquisitio, est actus eubuliæ; alia vero actus synesis, seu gnomæ: si autem loquaris de consilio adæquate, nego. Nam sicut consilium adæquate sumptum dicit duos actus rationis, scilicet inquirere & judicare; sic ad ipsum concurrunt duæ virtutes prædictæ, sed neutra producit consilium adæquate. Nec mirum quod totus syllogismus practicus procedat duplici virtute intellectuali practica; cum etiam idem syllogismus speculativus procedat a duplici virtute intellectuali speculativa, scilicet ab intelligentia quantum ad præmissas & a scientia quantum ad conclusionem. 10

§. III.

Corollarium præcedentis Doctrinæ.

EX dictis inferes, consilium, ut reperitur in hominibus, esse inquisitionem & judicium rationis practicæ circa media a nobis apponenda: quando res est dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquisitio & judicium est genus, quia in homine non reperitur judicium absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & judicia intellectus speculativi ut Mathematicæ consultationes & demonstrationes, consilia non sunt, ut dicit Aristoteles 3. Ethic. c. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thom. hic art. 2. consilium non est de fine, sed solum de his quæ sunt ad finem: cum enim sit quidam discursus intellectus practici, ut supra ostendimus, sicut discursus non est de principiis, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solum de mediis, quæ ad ejus affectionem conducunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. c. 5. *Consultamus*, inquit, *non de fine, sed de his quæ ad finem veniunt: nam neque medicus an sanare; neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat; sed omnes cum finem quemdam statuerint, quomodo aut per qua cum consequi possint, deliberant*. Denique dicitur *a nobis apponenda*, quis ut probatur art. 3. consilium solum est circa ea quæ a nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subjecta sunt. Unde Galli v. g. non habent consulere quomodo Indi vivere vel negotiari debent. Tandem ponitur, *quando res est dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor. art. 4. ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt: Vane enim (inquit Aristoteles ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres, & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus: hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exod. 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset tabernaculum, quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consultatio: nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parum refert quod sic vel aliter agantur, aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*. Et par hæc satis videntur expositæ quæ docet D. Thomas q. 14. 11

Solum id quod art. 5. dicit, nempe consilium fieri modo resolutorio, indiget explicatione, quoniam a Cajetano & aliis obscure expenitur. Sciendum est igitur, quod in rebus materialibus processum hunc resolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod est posterius in esse, ad id quod est prius: sic enim resolutio domus v. g. procedit a forma domus, ad lapides, ligna & alia quæ prius fuerunt in esse, quam ipsa forma domus. E contra vero processus ille compositivus dicitur, qui ab his quæ sunt priora in esse, ad ea quæ sunt in esse posteriora, & in cognitione seu intentione priora, ascendit, ut patet in constructione domus: forma enim domus, quæ in intentione & cognitione artificis prior est, resultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & similium, quæ in esse & in ordine executionis priora sunt, & posteriora in ordine intentionis. Quia ergo consilium a fine, qui est posterior in esse & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora sunt, ut pote causæ ipsius finis, modo resolutorio procedere dicitur. Usus vero & imperium, modo compositivo procedunt: quia a mediis, quæ sunt in esse & in executione priora, ascendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior est, & posterior in executione.

ARTI-

ARTICULUS V.

An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus?

13 NOta primo: nomen *Consensus* tribui posse cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu; & sic non est specialis actus voluntatis, nec solum circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem & consultationem, ideo peculiariter usurpatur a Theologis ad significandum quemdam peculiarem voluntatis actum circa media, jam a ratione proposita & judicata convenientia; & de consensu sic accepto inquirimus, an sit actus ab electione realiter distinctus?

14 Nota secundo, quod cum consensus sequatur judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare possit, plura media vel unum tantum ad finem obtinendum posse conducere; voluntas per consensum, vel in plura media, vel in unum tantum ferri potest. His præmissis,

15 Dico: Cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter distinctus ab electione: cum autem fertur in unicum medium, tunc consensus & electio solum ratione differunt.

16 Prima pars probatur ex D. Thoma hic q. 15. art. 3. ad 3. ubi ait: *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio, potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo*. Quibus verbis in primis docet quod electio addit supra consensum aliquam relationem: deinde subdit, quod voluntas per consensum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ testimonio, duo argumenta erui possunt. Primum est: Id quod addit aliquid supra aliud, realiter ab illo distinguitur: Sed electio addit aliquid supra consensum, quando voluntas per illum fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod ceteris anteponitur: est enim acceptio unius præ alio: Ergo cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter ab electione distinctus.

17 Secundum argumentum sic potest proponi. Prius realiter a posteriori distinguitur: Sed quando plura quæ inventa sunt placent: & unum solum ex illis eligitur, tunc consensus prior est electione; cum prius plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur.

18 Confirmatur: cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc inter consensum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicat unum esse utilius & convenientius, subindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili secundo expendimus; Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur.

Secunda etiam pars conclusionis ibidem a S. Doctore traditur, subdit enim post verba relata: *si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent*. Unde tunc consensus non antecedit electionem, sed in ea intime imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per sententiam qua intellectus practice judicat, medium illud unicum necessario esse eligendum, ut obtineatur finis. Non est etiam tunc electio completa, & proprie ac rigorose sumpta, cum illa sit acceptio unius præ alio, sed incompleta & large sumpta art. 3. §. 3. quæ dicit solum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, ut disputatione præcedenti annotavimus.

DISPUTATIO XI.

De usu & imperio.

Ad quæstionem 16. & 17. D. Thomæ.

DIximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis; nunc breviter agendum est de his qui ad ordinem executionis spectant, de quibus D. Thom. q. 16. & 17.

ARTICULUS I.

An in nostra voluntate reperiatur usus post electionem, qui sit actus distinctus ab illa?

NEgant Vasquez hic disp. 47. c. 2. & Salas tract. 9. disp. 1. sect. 7. Affirmant vero ceteri Theologi, præsertim Discipuli Divi Thomæ. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione confirmatur.

Dico igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate nostra actum, quo ceteras potentias applicat ad operandum, qui *usus activus* appellatur. 1

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis: Sciendum est duplicem dari usum, activum scilicet & passivum; uti active est applicare aliquid ad aliud: usus vero passivus dicitur, qui ex activo resultat; unde cum ex illo non solum motio & applicatio passiva, sed etiam operatio exequentis facultatis resultet, talis operatio *usus passivus* appellatur. Et de hoc usu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, & percutere usus baculi*. Hoc præsupposito,

Probatur primo conclusio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expresse ponit in voluntate nostra actum, qui dicitur usus, ab electione distinctum & illa posteriorem. 2

Respondet Vasquez: D. Thomam non constituisse in voluntate creata usum, qui sit actus a voluntate elicitus, sed solum qui sit actus a voluntate imperatus; scilicet actus potentiarum exequentium qui fiunt ex motione voluntatis; & ideo appellatur usus voluntatis, non elicitive, sed imperative. 3

Sed contra primo: S. Thomas supra in introductione quæst. 8. sic ait: *Considerandum est de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate elicibiles: & primo de actibus, quibus movetur in finem, & deinde de actibus, quibus movetur ad ea, quæ sunt ad finem*: Sed inter actus quibus voluntas movetur ad ea quæ sunt ad finem, in introductione q. 13. numerat usum: ait enim illos esse tres, *eligere, consentire, & uti*: Ergo sentit *uti* esse actum a voluntate elicitum. 4

Secundo, postquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, a q. 8. usque ad 16. inclusive, ait in titulo q. 17. *Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate*, scilicet de imperio & aliis: Ergo sentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos est usus) esse a voluntate elicitos. 5

Tertio D. Thomas hic quæst. 16. art. 1. finem corporis ita concludit: *Unde manifestum est quod usi, proprie est actus voluntatis*: Atqui actus qui ad voluntatem pertinent solum imperative, non dicuntur proprie esse voluntatis, sed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut aperte docet de imperio quæst. seq. art. 8. Ergo idem quod prius. 6

Quarto, idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. ait: *Ipsam executionem oportet precedit motio; qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem: & sic cum usus pertineat ad præcitatam motionem voluntatis mediam est inter electionem & executionem*: Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergo cum usus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & mediet inter electionem & executionem, non consistit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, sed in aliquo ab illis distincto. Unde Granado hic controv. 2. disp. 5. num. 2. Sodales suos (Vasquez, scilicet & Salas) notans, ait: *Omnino ergo contra D. Thomam & veritatem sentiunt nonnulli Dathi juniores, qui non solum ipsum actum* (loquitur de usu activo) *in voluntate non admittunt, sed contendunt non admitti a S. Doctore*. 7

Probatur secundo conclusio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam secundum quod est in voluntate per quamdam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam spectat electio; & ad secundam usus, infert usum esse post electionem. Ex quo sic possumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens solum affective, distinctus est essentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: At electio solum primo modo conjungit voluntatem cum volito; nam ex vi illius volitum non habetur in re; usus autem realiter eam conjungit cum volito, cum ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus statim sequatur: Ergo electio & usus realiter distinguuntur. 8

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Illi actus realiter distinguuntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & usus sic se habent: nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum: ut docet S. Thomas loco citato; ordo vero executionis incipit ab usu, quo moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executionem mandandum quod electum est, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & usus sunt actus realiter in se distincti. 9

Probatur tertio: Quando nova difficultas se offert, voluntas indiget nova applicatione & conatu, subindeque 10

novo

4 Probatur prima pars ratione notabili primo insinuata. Consilium est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ cujus conclusio est judicium, seu sententia. Unde sicut in speculativis præmissæ solum inchoativæ sunt syllogismus; completæ autem per conclusionem quam inferunt, simul cum ea perfectum syllogismum efficiunt: ita in practicis inquisitio rationis solum inchoative est consilium, complete tamen per judicium, simul cum ipso consilium, perfecte & complete efficit & componit.

5 Confirmatur: Tum in consilio communi plurium, quam in particulari cujuscumque; si multiplicatis difficultatibus non pervenitur ad judicium, seu deliberationem & sententiam, sed ipsa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes sentiunt & dicunt consilium non esse completum: Ergo consilium, secundum communem modum concipiendi & loquendi, non solum inquisitionem & consultationem de mediis, sed etiam judicium seu sententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

6 Confirmatur amplius: Si judicium esset omnino extra consilium, illud nullo modo repetiretur in Deo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut statim dicemus, in Deo non reperitur inquisitio seu consultatio de mediis: Ergo si consilium in ea solum consisteret, & judicium seu sententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperitur in Deo. Minor vero probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Christo passim attribuitur consilium: nam Job 12. dicitur, *Apud ipsum est sapientia & fortitudo, & ipse habet consilium & intelligentiam*. Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus consilio & incomprehensibilis cogitatu*. Item Isaiæ 46. Deus dicit: *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet*. Et Apost. ad Ephes. 1. asserit quod Deus *operatur omnia secundum consilium voluntatis sui*. Denique Isaiæ 9. Christus vocatur *Admirabilis consiliarius*, &c. 11. Spiritus consilii super eum requiescere dicitur. At hæc loca debent in sensu proprio & non metaphorico accipi; cum ex hoc nullum sequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione secundæ partis: Ergo consilium reperitur in Deo.

7 Probatur igitur secunda pars conclusionis ex D. Thoma 1. p. q. 22. art. 1. ad 1. ubi ait: *Ipsa certa rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt*. Et clarius hic art. 1. cum sibi objecisset in secundo argumento: *Inquirere intellectus discurrentis est, & sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva*: Sed *consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. 1. quod operatur omnia secundum consilium voluntatis sue*: Ergo *consilium non est inquisitio*: Respondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum a causis in effectibus, sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem scientiæ, vel judicii, qua in nobis provenit ex inquisitione consilii: Sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; & ideo consilium secundum hoc Deo non tribuitur, Et secundum hoc Damascenus dicit, quod Deus non consiliatur, ignorantis enim est consiliari*. Quibus verbis clare docet, quod sicut scientia reperitur in Deo, absque discursu; ita & consilium absque inquisitione: nemo enim prudens inquirit quod probe scit, nec quærit quod possidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquisitio. In Angelis tamen, in quibus potest nescientia, potest etiam esse inquisitio, licet sine discursu. Unde Dionys. 7. cap. cælestis hierarchiæ introducit Angelos quæstionem facientes ad Jesum de susceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Il. 63. *Qui est iste qui venit de Edom, vestibus tinctis de Bosra? iste formosus in stola sua*. Et Psalm. 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Quare in Angelis consilium de supernaturalibus, quorum habent nescientiam, non solum judicium, sed etiam inquisitionem potest includere, quia de illis dubitare possunt.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam partem conclusionis: D. Thom. hic art. 1. ait: *Inquisitio rationis quæ est ante judicium de eligendis, consilium vocatur*: Ergo consilium non includit judicium, sed in sola inquisitione rationis consistit.

8 Respondeo Divum Thomam loqui de consilio inchoative: nam sicut præmissæ ante conclusionem sunt syllogismus inchoative: ita inquisitio rationis ante judicium de eligendis, est inchoative consilium: sicut tamen syllogismus non censetur completus ante conclusionem, ita nec consilium ante judicium seu deliberationem de agendis, si enim inquiritur, & ad deliberationem & resolutionem non pervenitur, nihil datur consilii. Unde Cajetanus his art. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusive*.

Objicies secundo: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio, consequentia videtur bona: nam si unus ex illis actibus in alio includeretur, scilicet judicium in consilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens vero est D. Thomæ infra q. 57. art. 6. & 2. 2. q. 51. art. 1. & 3. ubi docet Eubuliam esse virtutem ad bene consiliandum, & synesim ad recte judicandum. 9

Respondeo distinguendo Antecedens: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum, si loquaris de consilio inadæquate, concedo; sic enim una pars ejus, quæ est inquisitio, est actus eubuliæ; alia vero actus synesis, seu gnomæ: si autem loquaris de consilio adæquate, nego. Nam sicut consilium adæquate sumptum dicit duos actus rationis, scilicet inquirere & judicare; sic ad ipsum concurrunt duæ virtutes prædictæ, sed neutra producit consilium adæquate. Nec mirum quod totus syllogismus practicus procedat duplici virtute intellectuali practica; cum etiam idem syllogismus speculativus procedat a duplici virtute intellectuali speculativa, scilicet ab intelligentia quantum ad præmissas & a scientia quantum ad conclusionem. 10

§. III.

Corollarium præcedentis Doctrinæ.

EX dictis inferes, consilium, ut reperitur in hominibus, esse inquisitionem & judicium rationis practicæ circa media a nobis apponenda: quando res est dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquisitio & judicium est genus, quia in homine non reperitur judicium absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & judicia intellectus speculativi ut Mathematicæ consultationes & demonstrationes, consilia non sunt, ut dicit Aristoteles 3. Ethic. c. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thom. hic art. 2. consilium non est de fine, sed solum de his quæ sunt ad finem: cum enim sit quidam discursus intellectus practici, ut supra ostendimus, sicut discursus non est de principiis, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solum de mediis, quæ ad ejus affectionem conducunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. c. 5. *Consultamus*, inquit, *non de fine, sed de his quæ ad finem veniunt: nam neque medicus an sanare; neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quispiam de fine consultat; sed omnes cum finem quemdam statuerint, quomodo aut per qua cum consequi possint, deliberant*. Denique dicitur *a nobis apponenda*, quis ut probatur art. 3. consilium solum est circa ea quæ a nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subjecta sunt. Unde Galli v. g. non habent consulere quomodo Indi vivere vel negotiari debent. Tandem ponitur, *quando res est dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor. art. 4. ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt: Vane enim (inquit Aristoteles ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres, & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus: hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exod. 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset tabernaculum, quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consultatio: nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parum refert quod sic vel aliter agantur, aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*. Et par hæc satis videntur expositæ quæ docet D. Thomas q. 14. 11

Solum id quod art. 5. dicit, nempe consilium fieri modo resolutorio, indiget explicatione, quoniam a Cajetano & aliis obscure expenitur. Sciendum est igitur, quod in rebus materialibus processum hunc resolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod est posterius in esse, ad id quod est prius: sic enim resolutio domus v. g. procedit a forma domus, ad lapides, ligna & alia quæ prius fuerunt in esse, quam ipsa forma domus. E contra vero processus ille compositivus dicitur, qui ab his quæ sunt priora in esse, ad ea quæ sunt in esse posteriora, & in cognitione seu intentione priora, ascendit, ut patet in constructione domus: forma enim domus, quæ in intentione & cognitione artificis prior est, resultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & similium, quæ in esse & in ordine executionis priora sunt, & posteriora in ordine intentionis. Quia ergo consilium a fine, qui est posterior in esse & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora sunt, ut pote causæ ipsius finis, modo resolutorio procedere dicitur. Usus vero & imperium, modo compositivo procedunt: quia a mediis, quæ sunt in esse & in executione priora, ascendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior est, & posterior in executione.

ARTI-

ARTICULUS V.

An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus?

13 NOta primo: nomen *Consensus* tribui posse cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propositum, quomodo dicitur peccatum perfici consensu; & sic non est specialis actus voluntatis, nec solum circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus proprie videtur fieri post perfectam deliberationem & consultationem, ideo peculiariter usurpatur a Theologis ad significandum quemdam peculiarem voluntatis actum circa media, jam a ratione proposita & judicata convenientia; & de consensu sic accepto inquirimus, an sit actus ab electione realiter distinctus?

14 Nota secundo, quod cum consensus sequatur judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare possit, plura media vel unum tantum ad finem obtinendum posse conducere; voluntas per consensum, vel in plura media, vel in unum tantum ferri potest. His præmissis,

15 Dico: Cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter distinctus ab electione: cum autem fertur in unicum medium, tunc consensus & electio solum ratione differunt.

16 Prima pars probatur ex D. Thoma hic q. 15. art. 3. ad 3. ubi ait: *Electio addit supra consensum quamdam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio, potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur; sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo*. Quibus verbis in primis docet quod electio addit supra consensum aliquam relationem: deinde subdit, quod voluntas per consensum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ testimonio, duo argumenta erui possunt. Primum est: Id quod addit aliquid supra aliud, realiter ab illo distinguitur: Sed electio addit aliquid supra consensum, quando voluntas per illum fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod ceteris anteponitur: est enim acceptio unius præ alio: Ergo cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter ab electione distinctus.

17 Secundum argumentum sic potest proponi. Prius realiter a posteriori distinguitur: Sed quando plura quæ inventa sunt placent: & unum solum ex illis eligitur, tunc consensus prior est electione; cum prius plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur.

18 Confirmatur: cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc inter consensum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicat unum esse utilius & convenientius, subindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili secundo expendimus; Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur.

Secunda etiam pars conclusionis ibidem a S. Doctore traditur, subdit enim post verba relata: *si inveniatur unum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantum, ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent*. Unde tunc consensus non antecedit electionem, sed in ea intime imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per sententiam qua intellectus practice judicat, medium illud unicum necessario esse eligendum, ut obtineatur finis. Non est etiam tunc electio completa, & proprie ac rigorose sumpta, cum illa sit acceptio unius præ alio, sed incompleta & large sumpta art. 3. §. 3. quæ dicit solum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, ut disputatione præcedenti annotavimus.

DISPUTATIO XI.

De usu & imperio.

Ad quæstionem 16. & 17. D. Thomæ.

DIximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis; nunc breviter agendum est de his qui ad ordinem executionis spectant, de quibus D. Thom. q. 16. & 17.

ARTICULUS I.

An in nostra voluntate reperiatur usus post electionem, qui sit actus distinctus ab illa?

NEgant Vasquez hic disp. 47. c. 2. & Salas tract. 9. disp. 1. sect. 7. Affirmant vero ceteri Theologi, præsertim Discipuli Divi Thomæ. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione confirmatur.

Dico igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate nostra actum, quo ceteras potentias applicat ad operandum, qui *usus activus* appellatur. 1

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis: Sciendum est duplicem dari usum, activum scilicet & passivum; uti active est applicare aliquid ad aliud: usus vero passivus dicitur, qui ex activo resultat; unde cum ex illo non solum motio & applicatio passiva, sed etiam operatio exequentis facultatis resultet, talis operatio *usus passivus* appellatur. Et de hoc usu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, & percutere usus baculi*. Hoc præsupposito,

Probatur primo conclusio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expresse ponit in voluntate nostra actum, qui dicitur usus, ab electione distinctum & illa posteriorem. 2

Respondet Vasquez: D. Thomam non constituisse in voluntate creata usum, qui sit actus a voluntate elicitus, sed solum qui sit actus a voluntate imperatus; scilicet actus potentiarum exequentium qui fiunt ex motione voluntatis; & ideo appellatur usus voluntatis, non elicitive, sed imperative. 3

Sed contra primo: S. Thomas supra in introductione quæst. 8. sic ait: *Considerandum est de actibus qui sunt immediate ipsius voluntatis, velut a voluntate elicibiles: & primo de actibus, quibus movetur in finem, & deinde de actibus, quibus movetur ad ea, quæ sunt ad finem*: Sed inter actus quibus voluntas movetur ad ea quæ sunt ad finem, in introductione q. 13. numerat usum: ait enim illos esse tres, *eligere, consentire, & uti*: Ergo sentit *uti* esse actum a voluntate elicitum. 4

Secundo, postquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, a q. 8. usque ad 16. inclusive, ait in titulo q. 17. *Deinde considerandum est de actibus imperatis a voluntate*, scilicet de imperio & aliis: Ergo sentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos est usus) esse a voluntate elicitos. 5

Tertio D. Thomas hic quæst. 16. art. 1. finem corporis ita concludit: *Unde manifestum est quod usi, proprie est actus voluntatis*: Atqui actus qui ad voluntatem pertinent solum imperative, non dicuntur proprie esse voluntatis, sed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut aperte docet de imperio quæst. seq. art. 8. Ergo idem quod prius. 6

Quarto, idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. ait: *Ipsam executionem oportet precedit motio; qua voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem: & sic cum usus pertineat ad præcitatam motionem voluntatis mediam est inter electionem & executionem*: Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergo cum usus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & mediet inter electionem & executionem, non consistit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, sed in aliquo ab illis distincto. Unde Granado hic controv. 2. disp. 5. num. 2. Sodales suos (Vasquez, scilicet & Salas) notans, ait: *Omnino ergo contra D. Thomam & veritatem sentiunt nonnulli Dathi juniores, qui non solum ipsum actum* (loquitur de usu activo) *in voluntate non admittunt, sed contendunt non admitti a S. Doctore*. 7

Probatur secundo conclusio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam secundum quod est in voluntate per quamdam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam spectat electio; & ad secundam usus, infert usum esse post electionem. Ex quo sic possumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens solum affective, distinctus est essentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: At electio solum primo modo conjungit voluntatem cum volito; nam ex vi illius volitum non habetur in re; usus autem realiter eam conjungit cum volito, cum ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus statim sequatur: Ergo electio & usus realiter distinguuntur. 8

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Illi actus realiter distinguuntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & usus sic se habent: nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum: ut docet S. Thomas loco citato; ordo vero executionis incipit ab usu, quo moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executionem mandandum quod electum est, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & usus sunt actus realiter in se distincti. 9

Probatur tertio: Quando nova difficultas se offert, voluntas indiget nova applicatione & conatu, subindeque 10

novo

novo actu ad illam vincendam. At in executione major difficultas se offert, quam in sola electione; quia eligere est actus mere internus, in quo voluntas solum certat secum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quam eam quæ se tenet ex parte sui, in exequendo autem non solum certat secum, sed etiam cum aliis potentiis interioribus, & impedimentis externis; quare videmus multo facilime judicare, consiliari, & eligere, seu determinare se interius; qui postea in executione deficiunt; sicut D. Petras eligebat mori pro Christo, & judicabat se posse facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & *hæc columna firmissima, ad unius auræ impulsum concremuit*, ut loquitur Augustinus Tract. 13. in Joann. Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, seu ad applicandas potentias executrices ad opus. Unde etiam Aureola martyrii non datur eligentibus per actum interiorem efficaciter mori pro Christo, sed tantum mortem actu patientibus, quia scilicet in actuali tolerantia mortis, est specialis difficultas, cui specialis præmium correspondet.

11 Denique fundetur conclusio: Actus habentes idem materiale objectum, inspectum sub diversis rationibus, essentialiter distinguuntur, ut patet in intentione, fruitione, & simplici complacentia, quæ licet versentur circa finem, quia tamen sub diversis rationibus illum attingunt, essentialiter distinguuntur, Sed electio & usus, est terminentur ad medium, tendunt tamen in illud sub diversis rationibus; nam electio respicit ipsum ut pertinet ad ordinem intentionis, & est ultimum in eo, & effectus finis; usus vero respicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo est primum, & causa efficiens finis habiti in re: Ergo distinguuntur essentialiter.

12 Confirmatur primo: Electio est verletur circa media, specificatur tamen a fine, quia est ratio formalis appetendi media in ordine intentionis: At usus non a fine, sed a mediis, ut sunt causæ finis, specificationem desumit: Ergo gaudent specificativis essentialiter distinctis, & consequenter essentialiter distinguuntur.

13 Confirmatur secundo: Intentio quæ est actus efficax circa finem; distinguitur a fruitione ejusdem finis, quia illa illum respicit præsentem, illa vero quasi futurum: Atqui etiam electio respicit media quasi futura, usus vero ut præsentia: Ergo sunt actus specie diversi.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14 Objicies primo cum Vasquez: D. Thomas hic art. 1. in corpore ait: *Uti primo & principaliter est voluntatis tamquam primi moventis, rationis autem tamquam dirigentis, & aliarum potentiarum tamquam exequentium?* Sed actus ab ea potentia elicitur, quæ executive ad illum comparatur: Ergo *uti* non est actus a voluntate, sed ab aliis potentiis exequentibus elicitus.

15 Confirmatur: Ex eo quod Divus Thomas doceat *uti* esse actum rationis tamquam dirigentis, non sequitur esse actum ab intellectu elicitum: Ergo pariter ex eo quod asserat esse actum voluntatis ut primi moventis, non sequitur eum ab ipsa elici.

16 Confirmatur amplius: Imperium est actus voluntatis tamquam moventis: siquidem est actus intellectus ut moti a voluntate, sicut docet D. Thomas quæst. sequenti art. 1. & tamen non est a voluntate elicitus: Ergo ex eo quod usus sit actus voluntatis tamquam primi moventis, non licet colligere esse actum a voluntate elicitum.

17 Ad objectionem respondeo, distinguendo Minorem: Si executio active comparetur ad illum actum, concedo Minorem; si passive solum, nego Minorem & Consequentiam: potentiæ enim motæ a voluntate, non active, sed passive comparantur ad usum, quia medio illo a voluntate applicatur ad opus. Vel aliter distinguo Minorem. Quando actus executio est, concedo Minorem: Quando est applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Consequentiam; quia usus activus non est executio, sed applicatio & motio potentiarum ad executionem; subindeque non elicitur a potentia exequente, sed a movente, quæ voluntas est.

18 Ad primam confirmationem, nego Consequentiam: cum enim uti non sit dirigere, sed movere, est illius potentiæ ut elicientis, cujus est ut moventis.

19 Ad secundam, nego etiam Consequentiam, eò eamdem rationem: imperium enim non est subditantis sliter motio, sed directio motiva, & ideo illius potentiæ est ut elicientis, cujus est ut dirigentis, non vero cujus est ut moventis. De quo infra art. 3.

20 Objicies secundo: Omnis actus a voluntate elicitus, est in ea tamquam in subjecto: Sed usus non subjectatur in voluntate: Ergo non est actus ab ea elicitus. Probatur Minor: Actio & passio sunt in eodem subjecto: Sed usus passivus est in potentiis exequentibus: Ergo & usus activus.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, usum non esse actionem tranieuntem formaliter, sed tantum virtualiter: actio autem virtualiter transiens non debet esse in eodem subjecto, in quo est passio quam infert, ut patet in creatione, & aliis Dei actionibus virtualiter transeuntibus. 21

Objicies tertio: Usus est essentialiter electio: Ergo non distinguitur ab ea. Consequentia patet, Antecedens probatur primo. Omnis actus efficax qui versatur circa utile ut tale, est electio, sicut omnis actus efficax qui circa finem ut per media consequendum existit, est intentio: At usus versatur efficaciter circa utile ut tale; Ergo est electio essentialiter. 22

Secundo probatur idem Antecedens: Desiderium efficax unius medii præ alio est electio: Sed usus est desiderium efficax unius medii præ alio; cum non sit amor specialiter dictus, qui abstrahit a præsentia & absentia, nec delectatio quæ supponit bonum habitum: Ergo essentialiter est electio.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem respondetur, juxta dicta in ultima probatione conclusionis, distinguendo Majorem, eamque concedendo de actu efficaci circa utile, ut est effectus finis in ordine intentionis, negando autem de actu qui attingit utile, prout est causa finis in ordine executionis; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: quia usus non attingit utile, prout est effectus finis in ordine intentionis, sed prout ipsum causat in ordine executionis. 23

Ad secundam probationem, sub eadem distinctione Majoris & Minoris, nego Consequentiam: dato enim quod usus sit desiderium efficax unius medii præ alio; non tamen est electio, sed actus ab illa distinctus; ob rationem jam dictam, quia scilicet non erga medium, ut est effectus finis, sed circa finem, quem in ordine executionis causat, versatur. Dixi, dato quod sit desiderium: usus enim non est desiderium de bono futuro, sed quasi delectatio de bono utili præsenti, non speculativa, sed practica, quæ boni præsentium non supponit, sed causat: sicut enim intuitio pure speculativa objectum præsens non causat, sed causatum supponit, quæ vero practica est, causat præsentium objecti, ut in tractatu de scientia Dei disp. 3. art. 2. fuse declaravimus: ita de delectatione dicendum est. Usus tamen non est delectatio in rigore: quia in hac quiescit appetitus; in usu autem non quiescit voluntas, sed ad finem tendit. 24

Objicies quarto: In brutis præter affectum, quo appetitus aliquid appetit, non requiritur alius actus applicans potentiam exequentem ad opus: Ergo neque in nobis, posita electione, alius actus voluntatis ad applicandum alias facultates requiritur. 25

Respondent aliqui, negando Antecedens; dicunt enim posse distingui duos actus in appetitu brutorum, unum quo appetunt bonum delectabile sibi conveniens & proportionatum: alterum quo moventur quoad executionem ad illud, quia tamen totum hoc faciunt ex instinctu naturæ, proprie non utuntur, sicut nec eligunt. 26

Respondeo tamen, dato Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: brutum enim ducitur impetu & instinctu naturæ ad exequendum; homo autem arbitrio & ratione, & cum quadam proportione & commensuratione ad finem, & ad circumstantias hic & nunc occurrentes, juxta quas dispensat efficaciam, conatum, & applicationem suam ut sit major aut minor, juxta exigentiam difficultatum & negotiorum: & ideo talis applicatio, seu usus, debet esse actus voluntatis active utentis & applicantis, non vero solius facultatis motæ & applicatæ; debet etiam esse distinctus ab electione, quia post electionem medii adhuc est in arbitrio & potestate voluntatis ipsum executionem modificare, & temperare magis vel minus, juxta circumstantias occurrentes, & exigentiam finis. 27

Objicies quinto: Electio est volitio efficax mediorum: Ergo per seipsam sufficiens est ad eorum executionem; & sic inutilis est usus activus, quo potentiæ exequentes applicentur ad opus. 28

Sed nego Consequentiam; Electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eo quod ipsa sola absque alio actu intellectus & voluntatis sufficiat, ut media executioni mandentur; sed quia ad ipsam infallibiliter sequitur imperium in intellectu, & usus in voluntate, quo applicantur potentiæ ad exequendum quod electum est: sicut ad intentionem efficacem sequitur infallibiliter electio mediorum. 29

Objicies ultimo: Voluntas per solam electionem movet & applicat intellectum ad eligendum actum imperii, qui usum activum præcedit: Ergo etiam supposita electione potest voluntas absque actu distincto uti potentiis exequentibus, & ipsis ad operationem applicare. 30

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando Antecedens: existimant enim quod ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, requiritur actus distinctus ab electione, non minus quam ut utatur potentiis executivis.

Sed

Sed hæc solutio & doctrina displicet: Primo quia D. Thomas hic quæst. 17. art. 3. ad 1. sic ait: *Post determinationem consilii quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem, ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor enumerans suo ordine actus concurrentes ad opus, post electionem ponit imperium, non enumerando alium actum voluntatis, medium inter electionem & imperium, quo voluntas applicaret intellectum ad imperandum: Ergo ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, non requiritur actus distinctus ab electione. Idem sentire videtur Damascenus lib. 2. fidei cap. 22. dicens: *Voluntas post electionem, impetum facit ad operationem, & passa utitur*: nam ut interpretatur D. Thomas loc. cit. in argumento *sed contra*, per impetum intelligit imperium.

31 Secundo: Electio & usus circa idem versantur: At licet in ordine reflexo possit dari electio de imperio, distincta ab electione de mediis si expresse a voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, sed solum de mediis; Ergo licet in ordine reflexo, possit dari usus ab electione distinctus, applicatus ad intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur. 37

32 Confirmatur: Voluntas non solum utitur intellectu ad imperandum, sed etiam seipsa ad eligendum: At ut voluntas in ordine directo se ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione distinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non est necessarius actus ab electione diversus.

33 Tertio: Si ad actum imperii prærequireretur usus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione distinctus, deberet ex parte intellectus præcedere aliud imperium, regulans hujusmodi usum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad illud imperium requireretur alius usus, & sic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur. Non alia ratione probatur necessitas imperii, distincta a judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, nisi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione distinctus; Ergo si ut applicetur intellectus ad imperium, ut usus distinctus ab electione, requiritur etiam imperium a judicio regulante electionem distinctum. 38

34 Hac ergo solutione prætermissa, melius respondetur ad argumentum, concesso Antecedente negando consequentiam & paritatem. Ratio differminis est. Primo quia in exequendo major reperitur difficultas, quam in imperando: unde licet voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione distincto indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum Imperii. Secundo, ideo in voluntate ponimus actum distinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad suas operationes, quia in mediis, ut ad ordinem executionis spectantibus, diversa est ratio appetibilitatis, quam supra explicuimus; quæ ratio, cum de imperio non militet, non est cur actus ab electione distinctus, necessarius sit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, sed ipsa electio, non præcise quatenus est acceptio unius præ alio, sed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem usus virtualis in ordine ad actum imperii. Idem cum proportione dicendum est de intentione, respectu consilii; nam illa est simul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectus ad consultandum de mediis,

ARTICULUS II.

Utrum detur imperium in homines respectu suarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes sit certum; & conclusio affirmativa statuitur.

35 Certum est, & constat ipsa experientia, imperium inter ipsos homines exerceri: quando unus est superior & prælatus, alter inferior & subditus: unde solum difficultas est, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel prælato ad gubernandos inferiores & subditos, aliud sit constituendum in quolibet homine, quo intellectus ex impulsu voluntatis denuntiet aliis potentiis quid faciendum sit, ipsasque ad operandum moveat. Negat Vasquez, hic disp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. n. 11. & disp. 16. metaph. sect. 6. Affirmant vero Thomistæ, & plures alii. Cum quibus

36 Dico, imperium non est solum constituendum in hominibus, respectu aliorum sibi inferiorum & subditorum, sed etiam in quolibet respectu sui ipsius, suarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 1. ubi ait: *Ad rationem peritiæ non solum imperate inferioribus pertinet, & membris corporis, sed etiam hominibus & subjectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoscit, unum politicum, in ordine ad alios homines sibi inferiores & subditos, & aliud monasticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæst. 17. art. 3. ad 1. sic habet: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.* Ex articulis sequentibus docet actus voluntatis, appetitus sensitivi, & membrorum exteriorum, subdi imperio rationis, & posse ab illa imperari. Idem colligitur ex 10. Augustino libro 8. Confess. cap. 9. ubi sic ait: *Imperat animus, & movetur manus: tanta est facilitas, ut vix a servitio discernatur imperium, &c.*

Favet etiam Aristoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi syneesim vel sagacitatem distinguit a prudentia, quia syneesis vel sagacitas est judicativa, prudentia vero præceptiva. *Non est autem* (inquit) *idem sagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva est; finis enim ipsius est, quidnam sit agendum aut non agendum præcipere: sagacitas vero judicativa est solum.* Unde cum agat ibi de prudentia monastica, quæ ordinatur ad proprios actus, quæ ut ait ibidem cap. 8. *quærit atque prospicit proprium bonum*, sentit finem hujus esse, quid sit agendum vel non agendum homini illam habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine respectu suarum operationum, & non solum respectu alterius hominis sibi inferioris & subditi.

Neque valet quod ait Vasquez, Aristotelem per præceptum non intelligere propriæ actionem imperandi, sed judicium quo prudentia præscribit id quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis & præcipientis, & addit in hoc sensu forsan posse interpretari D. Thom. Non valet, inquam, in primis enim cum Aristoteles dicat finem prudentiæ esse, quid agendum sit præcipere, quod est præceptiva; quod doquinatur, & jubet, &c. quid absurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum sint res nomine & significatione adeo diverse?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Aristotelis repugnat: ponit enim discrimen inter syneesim seu sagacitatem, & prudentiam: quod prudentia est præceptiva, seu præcipit, sagacitas vero judicativa est, & judicat, ut patet ex verbis relatis: si autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Aristoteles idem quod judicare, ut vult Vasquez, nullam differentiam constituisset; siquidem diceret utramque esse judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vasquez de magistro imperante, ipsi non favet: quia in Magistro, sicut in quolibet alio, alius est actus quo judicat, & alius actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte distinguit imperium a judicio practico antecedente electionem: sit enim infra quæst. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Prima autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere & judicare, nam consilium inquisitio quædam est: sed tertius actus est proprie practici intellectus, in quantum est operativus . . . & ideo virtuti quæ est boni præceptiva, scilicet prudentiæ, tamquam principalieri, adjunguntur tamquam secundariæ, eubulia: quæ est bene consultiva, synesis, & gnome, quæ sunt partes judicativæ.*

Probatur etiam conclusio ratione fundamentali. Præter electionem est ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur usus activus, sicut probatum est articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, a quo voluntas dirigatur in actu utendi. Consequentia probatur: Cum enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correspondet necessario in intellectu actus dirigens illum. 39

Dices: Ad dirigendum actum usus sufficere judicium illud practicum, quod præcessit electionem, continuatum usque ad executionem, & sic non requiri actum imperii. 40

Sed contra primo: Articulo præcedenti demonstravimus, usum distingui ab electione, eo quod ista sit de medio ut futuro, ille vero de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, distinguitur ab actu dirigente usum. Probatur consequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipsis regulati: Ergo sicut in mediis, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diversa ratio formalis objectiva utilitatis (scilicet utile ut futurum, & ut præsens) sufficiens ad specificandum & multiplicandum duplicem actum voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diversa ratio cognoscibilitatis objectivæ, sufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, scilicet judicium, & imperium. 41

Confir-

Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur post electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id quod proponebat ante electionem; alias non esset idem actus continuatus, sed diversus: Atqui ante electionem vel proponebat solum media ut eligenda, vel si ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, nisi ut futuram, & veluti distantem: Ergo post electionem non repræsentabit illam nisi eo modo. Atqui (subsumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & distantem, non est sufficiens ad dirigendum usum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut nic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus est alius actus intellectus, qui non potest esse nisi actus imperii.

43 Secundo, Posita electione, & judicio eam dirigente, adhuc est nostra difficultas ad operis executionem; unde sæpe contingit aliquem bene judicare de agendis, & recte eligere, & tamen postea in executione deficere. ut ait S. Thom. infra quæst. 57. art. 6. ad 2. & eleganter declarat D. Bernardus lib. 1. de consider. c. 1. his verbis: *Quoties vis & incæpisti? Quoties movet, nec promovet? Quoties conaris, & non ducis ultra? existeris, & non obtines, parturis, & non paris; tentas, & abriperis: & ubi cæperis, ibi deficis? & dum aliter ordiris, succidunt tibi? Venerunt filii usque ad partum, ait Propheta, & vires non habet parturientis.* Ergo ut executio sequatur, opus est nova directione rationis præcipientis, quæ dicitur *imperium*; & nova applicatione voluntatis, quæ *usus activus* appellatur.

44 Confirmatur: Ut executioni mandetur a subditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat necessarium, est præceptum, propter difficultatem quæ est in operis executione; Ergo cum similis, & non minor difficultas sit in eodem homine, respectu suarum potentiarum: ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus convenienter esse judicat, constituendus erit in eodem intellectu actus imperii, a judicio antecedente electionem distinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro consilio enim ponitur Eubulia; pro judicio seu sententia, Synesis aut Gnome, pro præcepto vero seu imperio, Prudentia, ut videri potest apud D. Thom. loco citato, & 2. 2. quæst. 48. & 51. per totam. Quare non valet quod sit Valquez, hoc scilicet reperiri differimen inter Synesim & Prudentiam, quod ista est bene judicativa directe, deducendo judicium de agendis per consultationem; illa autem supra judicium a prudentia factum reflectitur, judicans recte & juxta regulas prudentiæ judicatum esse. Non valet, inquam, Primo quia Aristoteles & D. Thom. locis citatis, per hoc distinguunt synesim a Prudentia, quod illa est bene judicativa, ista vero præceptiva. Nec obstat quod Philosophus 6. Ethic. cap. 8. dicit prudentiæ esse bene consiliari: quia ut explicat D. Thom. infra quæst. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia est bene consiliativa, non quasi consilium sit immediate actus ejus, sed quia hunc actum perficit, mediantes virtutes sibi adjunctas, quæ est Eubulia.* Secundo, quia ad judicandum reflexe de judicio prudentiæ, an juxta illius regulas elicitum sit, habitus a Prudentia distinctus necessarius non est: sicut ad judicandum reflexe de actu scientifico, v.g. metaphysicæ, non ponitur habitus distinctus ab habitu ipsum eliciente, & sicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directum, & alterum ad amorem reflexum rectæ electionis, sed idem habitus ad utrumque actum eliciendum sufficit.

45 Denique inadetur conclusio. In Principe reperitur imperium in ordine ad alios homines sibi subditos: Ergo & in quolibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia. Tum quia sicut Princeps dominium habet in subditos, ita in quolibet homine, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur: Tum etiam quia sicut in Principe est prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante secundum rectam rationem, est prudentia monastica, cujus objectum est proprium & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis, quod convenit bono communi, sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentiis, quod convenit bono particulari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

46 CONtra istam conclusionem objiciunt primo Adversarii: D. Thom. 2. 2. q. 83. art. 10. ait: *Oratio est actus rationis per quam aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis, quo inferior ad aliquid ordinatur*: At quia oratio est inferioris ad superiorem, nemo potest sibipsum orare: Ergo cum imperium sit superioris ad inferiorem, nemo potest sibi imperare; & consequenter constituendum non est imperium in homine respectu suarum actionum, sed solum in Principe aut Prælato respectu subditorum.

47 Respondeo imperium politicum, quod habet rationem præcepti obligantis cum vi coercitiva, parificari cum oratione quoad hoc quod est non esse ejusdem ad se ipsum, & quoad rationem superioris & inferioris; utrumque enim petit distinctionem suppositorum, ac superioritatem unius ad alterum: imperium autem monasticum solum requirit distinctionem potentiarum in eodem supposito, & superioritatem unius ad alias.

Addo quod orare & petere, est indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in potestate sua, sive per unam, sive per aliam potentiam, & ideo ejusdem ad seipsum oratio non est. Imperare vero solum dicit ordinationem & motionem; potentiæ autem exequentes, quamvis sint in eodem supposito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem possunt ab illis recipere, ac proinde subdi imperio rationis.

Objiciunt secundo. Vel imperium deservit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendum voluntatem: Sed ad neutrum conducit: Ergo inutile est. Minor probatur: Cum voluntas sit potentia cæca, potentiæ vero inferiores non sint intellectuales: tam illa quam istæ sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deservire non potest. 48

Respondeo imperium deservire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, sed mediate solum ad movendas potentias inferiores, immediate vero ad movendam voluntatem, ut potentiis inferioribus utatur: unde intimatio imperii fit immediate ipsi voluntati. Nec obstat quod voluntas sit potentia cæca & cognitionis expers: nam sicut oculus videt toti corpori, & non solum sibi, ita intellectus intelligit omnibus potentiis: unde sicut non est necesse, quod pes vel manus videat, ut dirigatur ab oculis, sed oculi vident pro manibus, & pro pedibus: ita non est necesse, quod voluntas cognoscat, ut moveatur ab intellectu ad eliciendum usum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thom. hic art. 5. ad 2. licet voluntas non intelligat, tamen ipse homo intelligit, & per imperium sibi loquitur, sibi intimat, sibique præcipit, ut media voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, si hoc argumentum valeret, non solum probaret quod voluntas non esset capax intimationis imperii, sed etiam quod esset incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objective moveri; siquidem neque hoc judicium posset percipere.

Instabis; Vel imperium est necessarium ad movendam voluntatem quoad specificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otiosum est. Minor quoad primam partem videtur manifesta, judicium enim præcedens electionem, cum dictet media non solum esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad movendam voluntatem ad executionem mediorum quoad specificationem. Probatur vero quantum ad secundam. Voluntas ratione sui est primum movens quantum ad exercitium. Ergo non potest ab intellectu quoad exercitium moveri. 50

Respondeo negando Minorem, quoad utramque partem, 51
Ad probationem primæ dicendum, quod licet judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda; non tamen proponit illa ut electa, & hic & nunc exequenda; unde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans usum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro secunda parte, concesso Antecedente, nego Consequentiam: licet enim voluntas sit primum movens, quantum ad exercitium, ac proinde moveat, quoad exercitium, per se primo illi conveniat; hoc tamen non obstat, quin alicui actui intellectus, hoc secundario, & ex consequenti, ac per participationem a voluntate competere possit. Sicut a pari ordinatio, quæ est propria intellectus; participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut supra ostendimus, & variis exemplis ex D. Thom. q. 22. de verit. art. 13. desumptis declaravimus.

Dices: Licet inter duo possit mutua causalitas in diverso genere causæ intervenire, non tamen in eodem genere causæ: At si intellectus per actum imperii moveret voluntatem, quantum ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua causalitas & dependentia in eodem genere causæ efficientis, cum etiam voluntas intellectum quantum ad exercitium moveat: Ergo &c. 52

Respondeo distinguendo Majorem: non tamen in eodem genere causæ; respectu ejusdem effectus, concedo majorem, respectu diversi, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum: ipse vero intellectus per actum imperii, efficaciam motivam & præcedenti electione participantem, movet voluntatem quoad exercitium; non ad ipsam electionem; quæ est causa imperii; sed ad alium actum distinctum; scilicet ad usum activum, quo potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum. 53

Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum movens quantum ad exercitium, ad hujusmodi actum seipsam sine interventu imperii movere non possit?

Respon-

Respondeo hoc provenire ex eo quod, licet habeat virtutem ad movendum se, & alias potentias, absolute, non tamen per modum ordinationis; hoc enim est proprium intellectus, cujus est ordinare unum ad aliud, ut patebit ex infra dicendis.

54 Objicitur tertio: Si imperium esset necessarium ad usum activum, sequeretur illum actum non esse liberum, sed necessarium: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela probatur; Necessitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At si imperium sit necessarium ad usum: inducet necessitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem destruet. Probatur Minor: Necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; unde visio beatifica necessitat in patria ad amorem, quia ex parte actus primi se tenet, & necessitatem inducit: At imperium se tenet ex parte actus primi regulantis usum, & aliunde ex illo necessario sequitur: Ergo in illum actum necessitatem antecedentem inducit.

55 Respondeo negando sequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus vero probationem, distinguo Majorem; necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; si proveniat ex aliquo actu consecuto ad nostram libertatem, & in illa contento, nego Majorem: si non ita contingat, transeat Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licet posito imperio usus necessario sequatur, & licet imperium se teneat ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam sequitur, & in nostra potestate constitutum est; hinc fit ut non inducat necessitatem antecedentem, libertati contrariam, sed consequentem tantum, seu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

56 Objicitur quarto: Cum quis intendit, eligit, vel similes actus producit, illos in seipso experitur: Sed actum imperii nullus experitur in se: Ergo talis actus est fictitius,

57 Respondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti non experiantur, nec discernant hujusmodi imperium, bene tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Unde Propheta cum propria anima loquens, & eam determinans & habilitans in bono, sic ait Psal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam*: & Psal. 44. *Quare tristis es anima mea, & quare conturbas me? spera in Deo.* Et Augustinus ubi supra, ejusdem ad seipsum duplex agnoscit imperium, unum perfectum & efficax, quod semper fortitur effectum; & aliud imperfectum & fluctuans, quod sibi plene non subjicit mentem. Est tamen advertendum, quod cum talis actus velocissime transeat, raro ad illum advertimus, sicut etiam, ob eamdem rationem, alii actus tam intellectus quam voluntatis, ut dictio, usus activus, & similes, non percipiuntur a nobis.

ARTICULUS III.

Utrum imperium sit actus rationis & quis?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

58 DIco primo: Imperium est substantialiter actus intellectus, præsupponit tamen necessario actum voluntatis. Ita D. Thomas his art. 1. & alii Theologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almainum, qui docent esse actum voluntatis, supponentem actum rationis; & contra Gregorium & Richardum, qui volunt esse quid compositum æqualiter ex actu utriusque potentiæ; in quam sententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 15. Conclusio autem procedit non solum de imperio monastico, de quo egimus articulo præcedenti, sed etiam de politico, quo princeps & superior imperat sibi inferioribus & subditis, de quo agitur in materia de legibus.

59 Probatur prima pars: primo quia imperium est præcipuus actus prudentiæ, ut ex Aristotele & D. Thoma articulo præcedenti ostendimus: unde dicebat olim Arcitas Pithagoreus: *Exercitatus duæ regit, navigium nucleus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia*: Atqui prudentia est virtus intellectualis, ut docet Philosophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infra quæst. 47. art. 4. Ergo imperium est actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus.

60 Dices: Oratio est in intellectu, & tamen religio, a qua procedit, est in voluntate: Ergo licet imperium sit actus prudentiæ, quæ in intellectu residet, non recte colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo subjectari.

Sed contra: Licet aliquando contingere possit, quod actus minus principalis & secundarius alicujus virtutis, ut oratio respectu religionis, sit in alia potentia, in qua non est virtus; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis est actus imperii respectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium sit actus prudentiæ, quæ est virtus intellectualis, recte infertur, illud ab intellectu, non autem a voluntate elici.

Probatur secundo eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad superiorem; quia correspondent sibi invicem, imperare & obedire: Sed ratio seu intellectus est id quod in homine superius & præstantius est, juxta illud Aristotelis 10. Ethic. c. 7. *Mens est eorum omnium quæ in nobis sunt præstantissima*: Ergo imperare ad intellectum pertinet. 61

Confirmatur: Lex est quoddam præceptum & imperium: Atqui lex non est actus voluntatis, sed intellectus, unde nomine lucis in Scriptura significatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur sapientiæ, quæ in intellectu residet, nam loquens de se Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt: per me Principes imperant, & potentes decernunt justitiam*. Ergo imperium non est actus voluntatis, sed intellectus. 62

Probatur tertio eadem pars ratione D. Thomæ hic art. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere. Sed ordinare, intimare, & denunciare, solum ad rationem pertinent; Ergo imperium est actus rationis. Major patet: non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor vero probatur, quoad utramque partem. Nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis. 63

Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hic art. 1. *Quicquid ordinis in naturalibus & voluntariis est, a ratione proficiscitur, & in illam resolvitur; opus enim naturæ, est opus intelligentiæ, & electionis in quibus maxime apparet ordo, quia sunt propter finem, & consilio proficiscuntur, ordinante hoc ad illud*. 64

Deinde; intimatio & denunciatio, nihil aliud est quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, sed ad intellectum, qui est veluti os aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psal. 36. *Os justi meditabitur sapientiam*; & licet in voce & scriptura fit manifestatio & locutio, tamen non est ibi, nisi quantum significant locutionem, quæ est in intellectu, nam voces & scripturæ sunt signa conceptuum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, solum ad intellectum pertinent.

Dices: Imperium non solum ordinationem & intimationem, sed etiam motionem includit: Ergo cum ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio vero ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramque potentiam, & esse quid compositum ex actu intellectus & voluntatis. 65

Sed contra; Imperium apud omnes Theologos & Philosophos, unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium, & alii actus humani: Ergo sicut illi ex actibus intellectus & voluntatis non componuntur ex æquo, sed unum important essentialiter & in recto, alium vero præsupposittive tantum & de connotato, ita & imperium.

Confirmatur: Quando ad aliquid constituendum concurrunt actus duarum potentiarum; quæ non simul, neque ex æquo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior altera, & cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & simultanee concurrere, sed solum cum ea subordinatione, qua potentiæ ipsæ, a quibus procedunt, se respiciunt: constat autem quod intellectus & voluntas se habent ut potentiæ essentialiter subordinatæ, quarum una est prior altera; siquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentiis procedunt, non possunt ex æquo, & quasi simultanee constituere, seu componere actum imperii, sed cum subordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac posterioritate alterius; atque adeo in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter, nempe in ordinatione intimativa; in altero vero, scilicet in motione voluntatis, solum causaliter & præsupposittive. Sicut e contra electio materialiter & elicitive pertinet ad voluntatem: ad intellectum vero formaliter tantum & præsupposittive, ut disp. 8. art. 1. ostendimus. 66

Ex quo probata manet secunda conclusionis pars, quæ asserit imperium, actum voluntatis necessario præsupponere: supponit enim electionem voluntatis, a qua efficiam motivam, seu vim movendi quoad exercitium participat. 67

Addo quod, imperium est actus formaliter liber; nam prudentia, cujus est actus, ducitur arbitrio non instinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, a præsupposito actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis necessario præsupponit. Unde Matth. 8. postquam leprosus dixit Christo; *Domine si vis, potes me mundare*, Christus subjunxit: *Volo, mundare*. Quæ verba (ut ibidem notat Hieronymus) non sunt conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant, sed divisim & separatim, *ut primum dicat: vole, deinde impera*: per hoc imputens, imperium actum voluntatis necessario præ-

supponere,

supponere, & ab eo totam suam efficacism ac vim impulsivam mutuari.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

68 Dico secundo, Imperium non esse judicium practicum intellectus, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, quo alicui dicitur: *fac hoc*. Est contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent imperium consistere in judicio practico subsequente electionem quod judicium *practice practicum* appellant, ut illud distinguant a judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

69 Probatur primo ex Aristotele, & D. Thoma, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia distinguunt, nempe consiliari, judicare, & præcipere, atque ad eos eliciendos diversis virtutes ordinari affirmant; ad bene consiliandum Eubuliam, ad recte judicandum Synesim & Gnomen, ad bene imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare sunt actus distincti, alias non constituerent ad illos diversas virtutes.

70 Probatur secundo: In omni judicio intellectus invenitur veritas vel falsitas: Sed in imperio neque veritas neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est judicium etiam speciale, proxime dirigens ad operationem. Minor probatur. Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verum, neque falsum; quia non affert aliquid esse vel non esse: unde aliquis non dicitur vere vel falsò alteri imperare, sed bene vel male: Ergo in imperio neque veritas neque falsitas reperitur.

71 Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 7. dividit orationem perfectam in quinque species, nempe enunciativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque solam enunciativam significare conceptum intellectus, in quo est verum vel falsum: Sed oratio imperativa, imperium intellectus significat: Ergo in eo neque veritas neque falsitas reperitur.

72 Probatur tertio. Imperium non est judicium antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hic art. 3. ad 1. *Ipse electionem ratio imperat*: neque judicium eam subsequens, quia tale judicium habet modum indicativi, scilicet, *hoc faciendum est*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc*; unde D. Thom. hic art. 1. in corp. sic ait: *Ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter: uno modo absolute, qua quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi; sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquod alteri, movendo ipsum ad hoc: & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur, fac hoc.* Ergo imperium non consistit in judicio practico, sed in alio dictamine intellectus, per verbum imperativi modi expresso: unde posito judicio practico in Principe de eo quod conveniens est ut subditus observet, adhuc non est lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur. De quo Theologi infra q. 90. art. 1.

§. III.

Solvuntur objectiones.

73 Objicies primo contra primam conclusionem: D. Aug. l. 8. Confess. c. 9. dicit: *Voluntas est qua imperat*. Et D. Thom. infra q. 71. art. 6. ad 2. probat quod prima causa peccati est voluntas, *quia ipsa imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum inveniatur peccatum*. Et hic q. 17. in proœmio: *Considerandum est* (inquit) *de actibus imperatis a voluntate*. Ergo ex utroque S. Doctore, imperium non est actus intellectus, sed voluntatis.

74 Respondeo, utrumque Sanctum Doctorem aperte suam mentem declarare. Augustinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus*. Et lib. 1. de libero arbitrio c. 8. docet omne malum nostrum esse, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item D. Thomas hic art. 1. concludit quod *imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis*. Et in 4. dist. 15. q. 4. quæstiunc. 1. ad 3. ait: *Proprie accipiendo imperium, non est voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quamdam interpretationem sive æquivalentiam: quia enim imperatus, per imperium suum movet, idco actus animæ, ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur, & quia ad actum appetitivæ, si sit complexus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum: alio modo, in quantum principium imperii in voluntate est, adducere enim aliquem in finem suum, quod ad imperium pertinet, præsupponit appetitum finis, & est quædam profectio illius; & propter hoc potentia vel actus operativus, seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare illis quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem: & secundum hoc voluntas qua habet finem pro objecto dicitur imperare, in quantum imperium quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.*

Quando ergo D. Augustinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio large & impropriè sumpto, prout significat idem quod movere in finem: quo pacto caritas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione caritatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, seu ad Deum summe dilectum ordinatur, vel si loquantur de imperio stricte sumpto, de quo in præsenti agimus, solum intendunt illud esse a voluntate, non subsantialiter & elicitive, sed causaliter & originative; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eliciendum actum imperii.

Objicies secundo: Ad eamdem potentiam debet imperium pertinere, ad quam pertinet lex; cum imperare seu præcipere sit actus legis, ut docet S. Thomas infra q. 91. art. 1. Atqui lex non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, sed *quod Principi placuit, legis habet vigorem*, ut dicitur in lege 1. ff. *de constit. Principis*; & S. Augustinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant*. Et Cicero lib. 1. de legibus docet, legem ab electione dictam esse: Ergo lex non ad intellectum, sed ad voluntatem pertinet. Unde etiam sæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ*, ut patet ex illo Psalm. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas*.

Respondeo negando minorem: lex enim est actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas infra q. 90. art. 1. & alii Theologi communiter. Ad testimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum est cum M. Soto lib. 1. de justitia q. 1. art. 1. illa non denotare, legem esse actum voluntatis, sed solum ipsam præsupponere: nam quod Principi placuit, legis habet vigorem, si mente prius, deinde voce præciniatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cum edicto præcipiebantur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis sequitur, cum scilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius: nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recenset D. Thom. 1. p. q. 19. art. 12. unum est lex, seu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum significantur; quia includunt voluntatem, tamquam id quod explicant & denunciant: interdum vero appellantur *judicia*, juxta illud Psal. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*, quia consistunt formaliter in actu intellectus, ordinante & denuntiante Dei voluntatem.

Objicies tertio: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium, cum imperare sit proprius actus domini, & superioris in subditos: Sed dominium formaliter residet in voluntate (quæ aliarum potentiarum domina seu regina appellatur) non vero in intellectu. Ergo imperium est formaliter actus voluntatis, licet directive & præsuppositive sit actus rationis.

Respondeo distinguendo Majorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: dominium residet formaliter in voluntate, quantum ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantum ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego Minorem, & Consequentiam. Dominium itaque duo dicit, scilicet efficaciam moitvam, & vim denunciativam ac directivam, primum ad voluntatem pertinet, quæ ideirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantum ad exercitium, a voluntate incipit: alterum vero ad intellectum, cujus est ordinare, denunciare, & intimare: unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentia. Imperium ergo pertinet subsantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium, non quoad vim movendi, sed quoad vim dirigendi: quia cum pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantum movere & impellere subditos, sed rationabiliter & moderate regere, quod fit per rationis directionem.

Objicies quarto contra secundam conclusionem: Omnis actus intellectus, vel est simplex apprehensio, vel judicium, vel discursus, non enim alia nisi tres illæ mentis operationes a Philosophis assignantur: Sed imperium non est simplex apprehensio, vel discursus, ut patet: Ergo si sit actus intellectus, necessario debet esse judicium practicum.

Respondeo ex D. Thoma 2. 2. q. 83. art. 1. ad 3. quod licet in intellectu speculativo non inveniantur nisi tres actus assignati, plures tamen alii reperiuntur in ratione practica, quæ non solum habet commune cum speculativa quod inquirat, inveniat, & de inventis judicet, sed insuper habet tamquam sibi proprium, quod ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. periherm. lect. 7.) vocando ad attendendum mente, interrogando ad re-

ad respondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; unde vocativo, interrogativo, deprecativo, & imperium, sunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falsum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis institutionibus docetur esse quasdam orationes non enunciativas, nec significantes verum aut falsum formaliter, & has esse orationes vocativas, interrogativas, imperativas, & optativas.

81 Adverte tamen, quod licet imperium non sit formaliter judicium, *in* illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum est*; vel *expedit tibi ut hoc facias*, & ideo dicitur judicium *practice practicum*, ad distinctionem judicii antecedentis electionem, quod licet sit practicum respectu electionis, efficaciter movendo hic & nunc voluntatem ad eam eliciendam, est tamen practicum tantum speculative respectu executionis mediorum, quia solum proponit ejus convenientiam per modum simplicis enunciationis, non vero per modum intimationis impulsivæ.

82 Ex dictis inferes, actum imperii sic posse describi: *Imperium est ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicujus operis exequendi*. Imperium enim, ut supra vidimus, tria importat, seu ex triplici actu coalescit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet a voluntate, quæ est primum movens quantum ad exercitium; alia vero ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in suis operationibus se mutuo juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantum ad speciem actus, & voluntas movet & applicat intellectum, illumque determinat quantum ad exercitium. Quod per mutuum cæci & claudi auxilium, bellissime expressit Alciatus in hoc emblemate.

Lampedoni sublatum humeris fert lumine captus,
Et facit hic oculis munera retribuit,
Quo caret alterutter; cæcere hoc præstat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuus ille pedes.

ARTICULUS IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

83 Dico primo, primum actum liberum voluntatis, qualis est simplex volitio vel intentio finis, non præsupponere rationis imperium. Est contra Alvarez, Martinez, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiamsi sit prima volitio finis, volunt præsequiri rationis imperium.

84 Probatur primo ex D. Thoma hic art. 5. ubi tertio loco sibi objicit, quod si ad omnem actum voluntatis supponitur imperium, cum ad omne imperium debeat præsupponi aliquis actus voluntatis, sequitur quod detur processus in infinitum, & sic respondet: *Cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur, primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est* (scilicet qu. 6. art. 4. ut notatur in margine) *& ideo non oportet quod in infinitum procedatur*. Ubi nomine *primi actus*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & necessarium, sed actum liberum quo primo aliquis incipit velle finem, sive volitione simplici, sive intentione efficaci, ut patet tum ex textu articuli ad quem se remittit, in quo ponit exemplum, *cum quis incipit velle sanari*, tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis non ex rationis deliberatione, sed ex speciali Dei dictamine & instinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore supra Disp. 4. art. 2. ostendimus.

85 Probatur secundo: Imperium est actus prudentiæ, ut supra vidimus: Sed prudentia non versatur circa finem, sed solum circa media, ut docet Aristot. 6. Ethic. c. 12. Ergo simplex volitio vel intentio finis, non supponit rationis imperium.

86 Confirmatur: Prudentia est præceptiva eorum de quibus eubulia recte consiliatur, ut ex Aristotele docet D. Thomas 1. p. q. 22. art. 1. ad 1. Sed consultatio non est de fine, sed tantum de mediis, ut ostendimus disputatione præcedenti: Ergo prudentia non est præceptiva actuum qui versantur circa finem.

87 Probatur tertio: Imperium est actus liber, alias actus voluntatis qui ex ipso procedunt, liberi esse non possent: Sed non potest esse liber, nisi supponat actum liberum voluntatis a quo libertatem participet: Ergo imperium necessario aliquem actum liberum voluntatis supponit, & per consequens primus actus liber voluntatis, non potest esse ex rationis imperio.

88 Respondent Adversarii negando Minorem: nam licet imperium non supponat actum liberum, distinctum ab eo quem regulat, potest tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumque actum mutua causalitate.

Sed contra primo: D. Thomas loco supra relato, ut vitet processum in infinitum inter actum intellectus imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quod primus actus voluntatis non cadit sub imperio rationis: At si imperium libertatem venaretur ab actu a se imperato, ob diversum modum causandi, frustra D. Thom. ad illam solutionem recurreret: Ergo sic recurrens, manifeste sentit non posse imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, sed necessario ab alio actu distincto ab imperato libertatem recipere. 89

Secundo: Si hæc solutio valeret, sequeretur quod prima apprehensio finis, regulans actum voluntatis simpliciter primum, non esset necessaria, sed libera: At hoc dici nequit: Ergo, &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehensio finis, non pendet ex nostra libertate, sed causatur a Deo in nobis, seu absque libera applicatione nostri intellectus. Sequela vero Majoris probatur: nam posset inter illos actus mutua intervenire causalitas, qualis, in sententia Adversariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo si imperium, ratione hujus mutuæ causalitatis, potest participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehensio finis, a simplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere. 90

Denique suaderi potest conclusio sequenti discursu: Actus intellectus, essentialiter præsupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium est actus rationis, essentialiter præsupponens actum voluntatis: Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo quod prima volitio finis non præsupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præsupponit essentialiter actum voluntatis: Sed imperium est actus rationis, habens vim movendi quantum ad exercitium: per hoc enim distinguitur a judicio, quod judicium habet solum ostendere quid sit agendum, imperium vero habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis necessario præsupponit. Major probatur: quia cum voluntas sit primum movens quantum ad exercitium, & consequenter intellectus secundum tantum movens, & secundum movens non moveat nisi in virtute primi, oportet quod actus rationis, movens quoad exercitium, præsupponat actum voluntatis, a quo trahat vim movendi. 91

Nec valet si dicas cum Adversariis, quod sicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, potest ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Esto enim intentio posset dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falsum esse supra ostendimus) non tamen vim movendi quoad exercitium, cum illa careat: voluntas enim non se movet, sed movetur a Deo in prima intentione finis, ut supra Disp. 5. artic. 2. ostensum est. 92

Dico secundo, electionem non præsupponere imperium formale, sed dumtaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alii, contra Cajetanum, Medinam, & alios qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quo quis per prudentiam imperat sibi ut eligat; & hoc præceptum est causa electionis: alterum quo exequitur id quod eligit, & hoc imperium est effectus electionis & causa usus & executionis. 93

Probatur prima pars ex D. Thom. hic art. 3. ad 1. ubi sic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, qua est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thom. expresse docet, post judicium rationis, quod est determinatio consilii, voluntatem eligere: At si præter judicium rationis, imperium etiam ad electionem necessarium esset, non assereret post judicium subsequi electionem, sed post imperium: Ergo manifeste sentit imperium esse solum necessarium ad usum, applicantem potentias exequentes ad opus. 94

Probatur secundo ratione: Esti intentio possit imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen potest ei communicare efficaciam, At hoc secundum est de ratione imperii; Ergo electionem non potest imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperii est circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis. 95

Explicatur amplius. Non solum efficacia, sed etiam determinatio efficaciæ, debet a voluntate intellectui communicari: At si imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non a voluntate incipiet, sed ab intellectu, cum actus voluntatis præcedens imperium, scilicet intentio, etsi efficax sit, determinata tamen efficacia circa media non gaudeat, sed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionem non præcedit. 96

97 Dices: Ex hac ratione sequitur, quod quando ad finem intentum efficaciter non est nisi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cum tunc supponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua ponit ad judicium de medio derivari efficacia impulsiva.

Sed nego sequelam: nam etiam in tali casu judicium illud regulans electionem, non habet vere & proprie rationem imperii: non quia tunc careat efficacia circa tale medium, sed quia se habet per modum judicii componentis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem vere & proprie dictum, non est judicium aut compositio, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, ut articulo præcedenti docuimus.

98 Secunda pars conclusionis, quæ asserit electionem imperium virtuale supponere, breviter fusedetur. Electio quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem usus virtualis in ordine ad talem actum, ut art 1. in solutione ultimi argumenti insinuavimus. Sed usus virtualis supponit imperium virtuale a quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præsupponit. Quare S. Thomas hic art. 3. ait: *Sicut voluntatis intentio refertur ad imperandum, præcedit ipsum imperium: ita etiam possit dici quod & ipsum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsas invicem reflectantur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, est usus quidam virtualis; ita & judicium cum antecedens & regulans, prout dictat cum quadam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quod hic & nunc ponendus est actus electionis, seu quod voluntas hic & nunc applicanda est ad electionem, habet rationem virtualis imperandi est ad electionem, habet rationem virtualis imperanda erit ad electionem, habet rationem virtualis imperanda

97 Dices: Ex hac ratione sequitur, quod quando ad finem intentum efficaciter non est nisi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cum tunc supponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua ponit ad judicium de medio derivari efficacia impulsiva.

Sed nego sequelam: nam etiam in tali casu judicium illud regulans electionem, non habet vere & proprie rationem imperii: non quia tunc careat efficacia circa tale medium, sed quia se habet per modum judicii componentis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem vere & proprie dictum, non est judicium aut compositio, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, ut articulo præcedenti docuimus.

98 Secunda pars conclusionis, quæ asserit electionem imperium virtuale supponere, breviter fusedetur. Electio quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem usus virtualis in ordine ad talem actum, ut art 1. in solutione ultimi argumenti insinuavimus. Sed usus virtualis supponit imperium virtuale a quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præsupponit. Quare S. Thomas hic art. 3. ait: *Sicut voluntatis intentio refertur ad imperandum, præcedit ipsum imperium: ita etiam possit dici quod & ipsum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eo quod actus harum potentiarum supra seipsas invicem reflectantur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, est usus quidam virtualis; ita & judicium cum antecedens & regulans, prout dictat cum quadam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quod hic & nunc ponendus est actus electionis, seu quod voluntas hic & nunc applicanda est ad electionem, habet rationem virtualis imperandi est ad electionem, habet rationem virtualis imperanda erit ad electionem, habet rationem virtualis imperanda

posita rationis judicio, ut sese in ultimum finem dirigit, nec ab imposita sibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, scilicet moralium, versatur. Nihil est in homine, si ipsum in primo vel altero gradu constitutum spectes, quod ad hunc tractatum pertineat: sed ut regulis morum subjectus est, a quibus aberrare potest vel regi, omnino hanc sibi partem vendicat, & recte quidem ordine: cum enim humanorum actuum naturam, seu esse physicum moralitas consequatur: postquam superiori Tractatu de humanis actibus, tam universim, tum speciatim actum est, quoad esse physicum, & ut ad ordinem naturæ pertinent, restat methodus postulat, ne quæstiones D. Thomæ explicaturi, a 18. ad 22. de eorum bonitate vel malitia morali differamus.

Ceterum, licet forsitan hoc Tractatio plures difficultates sua deterrere soleat, unum tamen habet, quod ceteris pene omnibus anteponendam censeo: vix enim alteram Theologiæ partem reperies, quæ cum ista utilitate jure contendat. Hæc una vitia extinguit, virtutes inserit, ferox animi motus mitigat, componit, & affectus omnes ita temperat ut merito a Platone musica magna *dici possevit, non qua fidium pulsu aures corporis, quas sapiens filias carminis vocat, ad vacuam voluptatem demulcerat: sed qua partium animæ concordiæ, ac virtutum harmoniæ, suavissimum & maxime optandum animæ concentum edat.* Quid enim me doces *(inquit Seneca Epist. 88.)* quomodo inter se acutæ & graves voces consonant, quomodo nervorum dissparem reddentium sonum fiat concordia? hæc potius quod animus meus secum consonet, ne consilia mea discrepent. O egregiam artem! Scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, nihil est quod in mensuram tuam non cedat: si artifex es, si geometra mentire animum, dic quam magnus, quam pusillus sit. Scis quæ recta sit linea, quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras: *Denique moralis scientia, omnium humanarum artium mater, quos eruditat ditat, quos docet nobilitat, quos instruit ornat, unde a Platone* scientia optimi *merito nuncupatur.*

Transeamus ergo *(inquit Lactantius Lib. 3. instit. cap. 7.)* ad eam Philosophiæ *(dicamus nos Theologiæ)* partem, quam moralem vocant, in qua totius Philosophiæ ratio continetur, siquidem in illa quæ Physica dicitur, sola obsectatio est, in hac etiam utilitas. Et quoniam in disponendo vitæ statu, formandisque moribus, periculo majori peccatur, majorem diligentiam necesse est adhiberi, ut scianmus quomodo nos oporteat vivere. Illis enim potest venia concedi, quia sive aliquid dicunt, nihil profunt; sive delirant, nihil nocent: hic vero nullus dissidio, nullus errori locus, omnes unum sentire oportet, ipsamque Philosophiam, uno quasi ore præcipere, quia si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

DISPUTATIO PRIMA.

De Moralitate in communi.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit Moralitas actuum humanorum, quidve addat supra libertatem?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera elicitur.

1 ETsi moralitatis existentia notissima sit, abstrusissima tamen & obscurissima est illius natura: unde in ejus explicatione Doctores ita inter se divisi sunt, ut fere tot sint sententiæ, quot capita: Quidam illam cum libertate confundunt, existimantes actus humanos dici morales ex eo præcise, quod a libera voluntate cum perfecta rationis deliberatione procedant. Alii dicunt moralitatem esse denominationem extrinsecam, a lege, libertate, aut alia forma extrinseca petitam. Alii docent, illam sitam esse in ordine sive relatione actuum humanorum ad suam regulam. Et est adhuc circa hujusmodi relationem inter Theologos pugna: nam aliqui censent esse tantum relationem rationis cum fundamento in re: alii e contra asserunt esse relationem realem; & ex istis quidam volunt eam esse prædicamentalem, alii transcendentalem. Quibus præmissis, pro resolutione difficultatis

Dico primo, libertatem esse quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipsam moralitatem formaliter.

2 Prima pars est certa: quia actus humani habent a libertate quod possint subjici regulis morum, & ab eis dirigi & mensurari; unde actus omnino necessarii, & ad unum determinati, non sunt capaces talis directionis; frustra enim adhiberetur lex el quod est ex se & natura sua determinatum ad unum; & aliter se habere non potest: Ergo libertas in actibus humanis est fundamentum moralitatis, *& ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*, inquit S. Doctor in 2. dist. 2. q. 3. a. 2. De quo plura diximus tractatu præcedenti disp. 2. art. 2.

3 Secunda vero pars, quod scilicet libertas non sit formaliter ipsa moralitas, multipliciter ostenditur: Primo quia libertas pertinet ad ordinem physicum, est enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere physico operandi ab irrationalibus distinguitur. Secundo, quia prius intelligitur libertas in actionibus humanis quam moralitas: prius siquidem concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter consistit libertas) quam habere esse morale in suo actu; immo ex eo tamquam a ratione a priori habet esse morale in suo actu, quod tendat in objectum cum indifferentia, ex eo enim actus est mensurabilis per regulas morum. Tertio. Si nulla esset regula morum, puta nulla lex, adhuc posita indifferentia judicii in intellectu, intelligeret libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergo moralitas non est formaliter ipsa libertas.

4 Dico secundo, moralitatem non consistere in extrinseca denominatione.

Probatur primo ex D. Thom. hic art. 4. ad 2. ubi loquens de moralitate quam actus habent ex fine, expresse dicit quod *inhæret actioni*, quamvis finis a quo sumitur, sit extrinsecus: At denominatio extrinseca non inhæret subjecto, nec intrinsece illud afficit, sed solum extrinsece denominat, ut esse visum in pariete: Ergo juxta D. Thom. moralitas actuum humanorum in extrinseca denominatione non consistit.

5 Probatur secundo: Voluntas, ratio, lex, & objectum, dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem: Ergo id quod constituit moralitatem, extrinsece est in actu morali, non in potentia, lege, vel objecto. Consequentia patet: quia analoga attributionis dicuntur per ordinem ad illud, in quo principaliter & intrinsece est ratio seu forma per nomen significata; v. g. medicina, urina, & dieta, dicuntur sana per ordinem ad sanitatem, quæ formaliter & intrinsece est in animali. Antecedens vero probatur: Potentia dicitur moralis quia causat actum moralem, lex quia ipsum dirigit, objectum, quia terminat; finis, quia movet; circumstantiæ, quia afficiunt: Ergo omnia hæc dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem.

6 Confirmatur: Forma a qua actus humanus immediate denominatur moralis, debet esse intrinsece in aliquo subjecto: Sed hoc non potest esse aliud quam actus voluntatis: Ergo esse morale in hujusmodi actu, non est denominatio solum extrinseca. Major patet. Minor probatur. Forma illa, cum sit ipsa actualis & formalis moralitas, debet subjectum in quo est constituere actus & formaliter; sicut quælibet forma actualis confert suo subjecto actualem denominationem: Solus autem actus voluntatis est capax præfictæ denominationis, sicut solus ipse est actu formaliter in genere moris, & actu formaliter bonus vel malus: Ergo, &c.

7 Nec valet, si dicas cum Suarez, formam dantem illam denominationem esse libertatem, suamque primariam & intrinsecam denominationem, quæ est denominatio liberi, conferre voluntati in qua est, & deinde extrinsece denominare moralem, actum qui a voluntate elicitur. Non valet, inquam. Tum quia libertas neque est ipsa moralitas, neque forma moralis, sed pertinet ad ordinem physicum, ut jam ostendimus; denominatio autem moralis, a forma morali sumi debet: Tum etiam quia libertas in actibus a voluntate elicitis, non est extrinseca denominatio, proveniens a potentia, ut supponit Suarez, sed est quidam modus vitalitatis in illis existens, & a potentia libera & vitali, nempe voluntate, participatus, ut egregie ac erudite probant Salmantic. tract. 10. disp. 1. dub. 5. & patet ex eo quod aliter constituenda sit libertas in actibus elicitis immanentibus, qui sunt quasi per essentiam liberi, ac imperatis transeuntibus, qui ab eis liberi denominantur, adeoque cum in istis sit extrinseca, in illis poni debet intrinseca.

8 Dico tertio: Moralitas actuum humanorum sita est in relatione actus liberi ad regulam suam, in relatione inquam, non rationis, sed reali, non prædicamentali, sed transcendentali.

Conclusio tres habet partes, quæ sigillatim probandæ sunt. Prima facile suadetur: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum; mensurabile autem, ut tale dicit ordinem ad mensuram: Tum etiam quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti sumitur ex ordine ad ideam & regulas artis, quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine, seu relatione quam actus humani dicunt ad suam regulam, seu mensuram.

Secun-

9 Secunda pars, quæ asserit talem rationem non esse rationis, sed realem, videtur etiam manifesta, quidquid in contrarium dicat Vasquez hic disp. 73. c. 7. Primo quia moralitas convenit actibus humanis independenter ab omni fictione intellectus: nam revera & a parte rei actus humani sunt moraliter boni, aut mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni. Secundo, quia fieri entis rationis est cognosci, non autem fieri moralitatis, alias qui cognosceret peccatum, faceret: quod est ridiculum. Tertio: Ordo gratiæ, status gloriæ; unio hypostatica, in ordine morali fundantur: quis vero credat pretiosissimam hanc moralem, vilissimi entis rationis inniti fundamento? Nec minus a ratione dissonum videtur, quod Deus enti rationis immensum gloriæ pondus, vel æternos gehennæ statuerit cruciatus: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non rationis, sed vere realis est, cum sit tot tantorumque bonorum aut malorum origo.

10 Tertia denique pars, quod nimirum hæc relatio non sit prædicamentalis, sed solum transcendentalis, probatur: Moralitas est genus ad contraria, scilicet bonum & malum morale: Sed relatio non est genus ad contraria, nec in ejus prædicamento est directa contrarietas, ut ex Aristotele cap. de relatione docent communiter Dialectici: Ergo, &c.

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio concepta, sive generico, sive specifico, non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut dissonvenientiam, bonitatem vel malitiam, sed est purus respectus ad terminum sub ratione termini; quod adeo verum est, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formalissimi conceptus *ad*, perfectionem exprimant, ut in tractatu de Trinitate disp. 3. art. 5. ostendimus: Atqui species moralitatis, quæ sunt bonitas & malitia, formalissime exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc vero dissonvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum species, neque earum genus possent per relationem prædicamentalem constitui. Addo quod sæpe existit moralitas, absque eo quod objectum morale, quod est ejus terminus, a parte rei existat: ut cum quis appetit bonum vel malum possibile: Sed sine existentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non est prædicamentalis, sed solum transcendentalis.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

COntra primam conclusionem objici possunt primo varia D. Thomæ testimonia, quibus hic quæst. 18. & sequentibus sæpe asserit actum voluntatis esse moralem, in quantum est liber. Sed facile respondetur, hæc debere intelligi in sensu causali, non vero formali, quia libertas est radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte conclusionis diximus: sicut quia rationalitas est radix risibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis similitudinis, dicimus hominem in quantum rationalem esse risibilem, & parietem ut album esse similem. In eodem sensu accipiendum est id quod ait idem S. Doctor in 2. dist. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, sicut per differentias essentiales*: nam solum vult bonum & malum, fundamentaliter & radicaliter sumpta, esse differentias essentiales actus voluntarii: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter sumpta, sint accidentia actuum humanorum, ipsi tamen actus voluntarii, ut tales & ex natura sua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per suam substantiam non sunt radix, ex qua resultent diversæ formæ artificiales quibus differant, sed totaliter adveniant ipsis ab extrinseco principio, & solum habent secundum suam substantiam, potentiam obedientialem respectu ipsarum: unde clavis & cultellus v. g. non distinguuntur essentialiter per esse clavem & cultellum, etiam radicaliter; sicut distinguuntur actus bonus & malus, per esse bonum & malum radicaliter.

12 Ex his etiam facile intelliges alia D. Thom. testimonia, quibus sit actus voluntatis esse morales, in quantum procedunt a ratione, seu deliberatione rationis, nam vel particula *in quantum*, in sensu causali, non vero formali sumi debet: vel dicendum est, D. Thom. non loqui de ratione præcise proponente objectum cum indifferentia judicii, a qua actus voluntatis habet quod sit liber, sed de ratione per syndæresim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo est regula moris: unde sic sumendo rationem, actus voluntatis sunt morales formaliter, in quantum ab ea procedunt.

13 Objiciunt secundo contra eandem conclusionem. Posita in actu libertate, & præcisa omni alio, actus est formaliter moralis: Ergo constituitur in esse moris per ipsam libertatem. Consequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia posita libertate actus est regulabilis per legem; moralitas autem ut sic, in nullo alio, nisi in hac regulabilitate, potest consistere: Tum etiam quia posita libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ est imputabilitas; nam actus imputatur, vel est imputabilis, præcise ex eo quod est sub dominio & potestate causse; est autem sub ejus dominio & potestate, in quantum liber formaliter: Ergo &c.

14 Confirmatur: Nihil fingi potest, quod sit genericum & commune speciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, nisi ipsa ratio liberi; nec enim aliquid est determinabile bonum & malum, nisi ratio liberi: Ergo illa est genus moralitatis.

15 Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Minorem: moralitas enim non est ipsa regulabilitas per principia moralia, sed subjectio actualis ad hujusmodi principia, sive regulas morum; regulabilitas vero est sola capacitas ad recipiendam hujusmodi subjectionem, quæ capacitas eadem esset, etsi nulla extaret regula morum. Enim vero ita se habet, proportionaliter tamen, esse morale, sicut esse artificiale: esse autem artificiale non consistit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per suam substantiam, sed consistit in habitudine per modum actualis subjectionis ad regulas sive principia artis, quæ subjectio supponit prædictam capacitatem sive regulabilitatem: similiter esse morale non consistit in regulabilitate per principia moris, sed in actuali subjectione ad hujusmodi principia.

16 Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, imputabilitatem quantum ad esse immediate sequi ad libertatem; quia ex eo quod actus est liber, potest poni vel non poni in esse: imputabilitatem vero ad condignitatem laudis vel vituperii, quæ est proprietas moralitatis in communi, non sequi nisi ad subjectionem actus ad regulas morum, secundum quod est illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non est lex, nec prævaricatio.* Unde quando dicitur quod actus est imputabilis præcise ex eo quod est sub dominio vel potestate causse, distinguendum est: est imputabilis quantum ad esse, concedo, quantum ad condignitatem laudis aut vituperii, nego. Vel aliter distingui potest eadem propositio, & concedi de potestate & dominio subjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non subjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominii voluntatis, si non sit lex aut regula, juxta quam, vel contra quam saciat.

17 Ad confirmationem nego Antecedens potest enim assignari aliquid commune speciebus moralitatis, seu bonitati & malitiæ, scilicet respectus ad objectum, ut cadit sub ordine & regulis rationis, sive per conformitatem, sive per difformitatem: siquidem tam difformitas quam conformitas in actu, sive tam bonitas quam malitia moralis, respectum important ad objectum talibus regulis subjectum: unde in tali respectu, a conformitate vel difformitate abstrahente, & per differentias illas boni & mali moralis constitutivas contrahibili, consistit ratio generica moralitatis; non vero in ipsa libertate, quæ solum se habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis a regulis morum seu potius ut conditio se tenens ex parte materiæ moralis: sicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, se habent ut materia regulabilis per artem. Quare sicut in artefactis, hæc tria distinguuntur scilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipsa artificiosa, quæ est per conformitatem ad hujusmodi regulas: ita in moralibus hæc tria debent distingui, nimirum regulæ morum quæ sint recta ratio & lex, præsertim divina; subjectio sive ordo ad hujusmodi regulas, qui est ratio formalis constitutive moralitatis; & materia regulabilis, quæ nulla alia est, quam ipsi actus liberi voluntatis, qui cum sint indifferentes ut bene vel male fiant, possunt & debent subjici regulis morum, & ab ipsis dirigi & regulari.

18 Objicies tertio contra secundam conclusionem: Moralitas actuum humanorum sumitur ab aliquo extrinseco, nempe a libertate, vel a lege, aut ab objecto in quod tendunt: Ergo consistit in denominatione extrinseca, non vero in aliqua forma intrinseca.

Confirmatur: Moralitas in objectis non est aliquid intrinsecum, sed vel est ens rationis, vel extrinseca denominatio: Ergo etiam in actibus; illi siquidem debent proportionari objectis.

Confirmatur amplius: esse morale in aliis rebus, v. g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, est pura denominatio extrinseca, aut merum ens rationis: Ergo & in actibus humanis; nulla enim potest assignari ratio discriminis.

19 Ad objectionem respondeo negando Antecedens: nam actus humani non denominantur morales immediate a libertate, aut a lege, vel ab objecto, sed ab ordine ad objectum, ut regulis morum subjectum, qui ordo est ipsis intrinsecus, ut patet ex supra dictis.

20 Dices, ordinem illum non semper esse realem, sed interdum esse solum respectu rationis: Ergo si ab illo ordine

actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano sumetur ab aliquo ente rationis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Ordo realis debet esse ad terminum realem, ac realiter existentem: Sed actus humani non semper dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter existens, ut patet cum aliquis appetit res futuras, aut impossibiles: Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non semper est realis.

21 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, quod licet ordo prædicamentalis requirat terminum existentem, transcendentalis tamen potest verfari circa non existens, & circa non entia; ut constat in Logica, quæ licet sit scientia realis, versatur tamen circa secundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt: item dignitates & honores, jurisdictionem, præcedentiam, & alia similia realibus actibus desideramus, & ambimus, & tamen non sunt nisi denominationes rationis. Unde patet responsio ad primam confirmationem: esto enim in objecto esse morale sit ens rationis, vel extrinseca denominatio (de quo infra) habitudo tamen ad illud, subindeque moralitas formalis, potest & debet esse realis, & intrinseca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in esse rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, est intellectui intrinsecus & realis, & tamen ejus objectum est ens rationis): sed sufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optime salvatur, etiamsi objectum sit denominatio extrinseca, vel ens rationis, & licet habitudo ad illud terminata, sit realis & intrinseca. Patet etiam solutio ad secundam confirmationem, disparitas in esse morale monetæ v.g. & esse morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directe & immediate a voluntate vel intellectu humano sumitur; moralitas autem actuum humanorum, licet leges divinas & humanas supponat, ab illis tamen immediate non sumitur, sed ab ordine transcendentali, quem hujusmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum subjectum, qui ordo est realis, & illis intrinsecus.

22 Objicies quarto: Idem numero actus sine aliqua reali mutatione potest fieri de bono malus, immo & de non morali moralis: Ergo moralitas non est aliquid reale & intrinsecum, sed ens rationis, aut extrinseca denominatio. Antecedens patet in esu carnium continuato a feria quinta in feriam sextam, qui sine reali mutatione propter extrinsecam mutationem tempotis, efficitur malus, & in motu primo, qui si continuetur, advertense ratione, de non morali fit moralis, sicut de non libero liber. Consequentia vero probatur: tum quia esse reale non supervenit sine mutatione reali: tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non est in ea aliquid reale, sed denominatio extrinseca, quia sine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextera.

23 Respondeo negando Antecedens: quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinsece in esse moris, quia tunc suscipit novum modum realem, seu novum respectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thom. hic art. 4. ad 2.

24 Objicies ultimo contra tertiam conclusionem: Moralitas actus consistit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tamquam ad mensuram. Sed habitudo mensurabilis ad mensuram est relatio prædicamentalis: Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentali consistit.

25 Respondeo concessa Majori, distinguendo Minorem: habitudo mensurati ad mensuram est prædicamentalis, quando respicit terminum ut pure terminum, concedo Minorem: quando respicit terminum ut objectum specificativum sui, vel cansativum, nego Minorem: unde cum habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum consistit, non respiciat illud ut purum terminum, sed ut specificativum & caussam formalem extrinsecam, non est relatio prædicamentalis, sed transcendentalis. Quod ut magis percipiatur, advertendum est, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum subjectum importare, unam transcendentalem, qua illud ut specificativum & caussam formalem extrinsecam respiciunt, aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puri termini & correlativi attingit: prima prius in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ est prædicamentalis, & actum humanum in ratione moralis formaliter constituit. Sicut scientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam transcendentalem, per quam specificantur; aliam prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, as prierem ut rationem fundandi præsupponit.

§. III.

Corollaria ex dictis.

26 Ex dictis colliges primo, specificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non esse legem, cui subjicitur, sed objectum in quod tendunt, ut subditum legi, & ab ea propositum.

Probatur primo: Moralitas comparatur ad actum in esse physico, ut modus & perfectio ipsius, ac proinde debet ipsi proportionari in modo specificandi, sicut ei proportionatur in modo essendi: Sed actus in esse physico specificatur ab objecto: Ergo & in esse moris, cum hoc tamen discrimine quod in esse physico specificatur ab objecto, secundum suam naturalem bonitatem & convenientiam considerato, at in esse moris speciem desumit ab alio ut subjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen synderesis & prudentiæ ordinantis in finem. Unde D. Thom. hic art. 8. sic ait: *actus omnis habet speciem ab objecto, ex actus humanus quia dicitur moralis habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

Probatur secundo. Actus moralis non respicit legem, nisi mediante objecto, sicut ipsa lex non aliter regulat actum; quam proponendo objectum prosequendum vel fugiendum, & licet dictet exercitium actus, totum tamen hoc est in ordine ad objectum, & per modum attingentis ipsius: Ergo id ad quod actus directe & immediate terminatur non est lex, sed objectum ut propositum per legem.

Tertio: Idem actus secundum speciem respicit distinctas specie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non specificatur in esse moris a lege. Consequentia patet: quia res specificata non potest habere majorem entitatem, quam ejus specificativum.

Denique probatur: Si actus moralis specificaretur a lege, omnes actus qui respicerent eandem legem, essent ejusdem speciei: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Major patet, Minor vero probatur; quia restitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt specie in esse moris, respiciunt eandem legem justitiæ, præcipientem reddere unicuique quod suum est.

Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus di- 27
versæ speciei in esse moris possunt esse circa idem objectum, sicut furtum & restitutio versantur circa rem alienam.

Respondetur actus diversæ speciei in esse moris, posse esse circa idem objectum materialiter solum, non vero formaliter: sicut possunt formaliter eandem legem respicere: unde furtum & restitutio respiciunt rem alienam sub diversa ratione formali; nam restitutio respicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at vero furtum & restitutio respiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod suum est.

Colliges secundo, moralitatem quæ in objecto actuum 28
humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non esse aliud quam ipsammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui subditur tamquam regulæ & mensuræ ad terminandum actum.

Probatur: Eodem proportionali modo objectum habet esse morale quo voluntas, quia principium & objectum actus moralis, sicut principium & finis sibi correspondent: Sed esse morale in voluntate non est aliud, quam ejus entitas ut connotat legem, cui subditur, in ordine ad suam operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non est aliud, quam ipsamet ejus entitas, ut connotat legem cui subditur, &c.

Explicatur magis: Si voluntas consideretur secundum se, præcisa omni lege, solum intelligimus potentiam physicam, & principium actus liberi; accedente vero determinatione legis, absque alio superaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo similiter considerando objectum, secluso omni lege, intelligitur ut objectum physicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente vero lege, qua præcipitur aut prohibetur, absque alio superaddito, constituitur proxime objectum morale, connotando legem, cui subest in ordine ad terminandum actum.

Quod potest amplius confirmari: Sicut voluntas non est moralis in essendo, sed in operando solum (non enim subest legi quod voluntas sit, aut non, sed quod tali aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut sic non est morale in essendo, sed in terminando: nec de eo dictat lex in pluribus saltem, an debeat esse vel non esse, sed an debeat talis aut talis actus ad ipsum terminari aut non terminari: Ergo sicut moralitas voluntatis non est aliud quam ejus entitas, ut in operando subest legi, ita moralitas objecti non erit aliquid quam ipsius entitas, ut subest legi terminando actum.

Quomodo vero entitas objecti, & voluntatis, quæ secundum se non est intrinsece moralitas, possit rationem moralitatis intrinsece habere, absque additione alicujus intrinseci, per solam connotationem extrinsecam legis, facile intelliges, si consideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio resultat in patre, tum etiam denominat patrem secundi filii, per solam extrinsecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, sed possibilem haberi, est intrinsece appetitus desiderii, connotando vero formam præsentem, definit esse appetitus desiderii, & fit appetitus complacentiæ. Item species Angeli repræsentant singularia, quando existunt, sine ulla intrinseca mutatione, hoc ipso quod ea connotant

tant ut in actu posita. Denique actus necessarius divinæ voluntatis habet intrinsece rationem actus liberi, per solam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentia temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio est, quia sunt plures formæ, quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinsecam, nisi aliquid extrinsecum connotarent. Unde si quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem est in objecto forma constitutiva moralitatis, vel advenit cum lege? Primum dici non potest: alias ante legem objectum esset morale. Si vero dicatur secundum, sequitur quod talis forma est separabilis ab objecto, atque adeo realiter distincta. Facile respondebitur, formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto, quantum ad totam realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud constituere proxime morale, defectu connotati, a quo pendet hæc denominatio. Sicut licet in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium, quantum ad totam realitatem quam dicit in recto, non est tamen prædicta repræsentatio, nisi cum singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

ARTICULUS II.

Qua sint regula moralitatis.

CUm ordo moralis dependeat a regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis desumantur; explicata actuum humanorum moralitate, consequens est ut ipsius regulas exponamus. Unde sit

§. I.

Duæ regulæ moralitatis explicantur.

29 Dico igitur, duas esse regulas moralitatis: unam remotam & extrinsecam, in mente divina existentem, scilicet legem æternam; aliam proximam & intrinsecam, ac in homine residentem, nempe dictamen nostræ rationis, secundum quod prædictam legem participat, & ei subordinatur.

Probatur ex D. Thom. infra qu. 71. art. 6. ubi sic ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet, ipsa humana ratio: alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

30 Probatur secundo ratione: Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenditur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui se habet ad hominem, in quantum est agens morale, sicut finis particularis ad artificem, in quantum artifex est, ut docet D. Thomas infra qu. 21. art. 2. ad 2. Cum autem solus Deus possit esse finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipsum in talem finem, potest solum in mente divina existere: sicut quia solus Deus est primum principium creaturarum, prima idea, per quam res in esse producuntur, non potest alibi quam in Deo existere. Sed ratio gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur: ut dicit S. Doctor infra q. 90. art. 1. Ergo lex æterna in mente divina existens, est prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet esse a se indefectibilis in dirigendo & regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando: Sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse ex se impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum, sed sola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina existens, quam *legem æternam* appellamus.

31 Quod autem dictamen rationis nostræ sit proxima regula morum, sic ostenditur: Illa est prima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tamquam ejus participatio, dirigit actus morales, sive per quam ipsa æterna lex, & prima regula hominl manifestatur, & inimatur ut adimplenda: Sed, tale est rationis nostræ dictamen: Ergo illud est proxima regula moralitatis actuum humanorum. Major patet, Minor probatur. Deus qui est primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipsarum naturam, eis communicando vim quamdam ipsarum naturæ proportionatam, quæ est quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipsius mente præexistentis, & hæc participatio est ipsis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis hæc virtus nihil aliud est, quam naturalis inclinatio, vel instinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in suos fines; in creaturis vero intellectualibus participatio divinæ directionis non potest in sola inclinatione naturali consistere, quia non sunt ad unum determinatæ, sed ad plura indifferentes: unde debet in illis specialiter participari per aliquid superadditum, quo ipsis denuncientur quæ per legem æternam agenda præscribuntur, & hoc est dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium est dictamen rationis, ut participat legem æternam in mente divina præexistentem. Illud autem non debet esse solum actus synderesis dictans in communi quid sit faciendum, vel fugiendum, sed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid sit agendum; quia cum operationes morales sint in singularibus, & ex singularibus circumstantiis dependeant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hic & nunc: sicut in speculativis principia universalia, etiamsi sint vera & necessaria, non inferunt veram & necessariam conclusionem, nisi applicata secundum legitimam formam per rectam illationem.

Dices: Naturalis ratio non dictat, nisi quæ sunt de le- 32
ge naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non est sufficiens regula proxima moralitatis.

Respondeo distinguendo Majorem, non dictat directe & primario, transeat: non dictat secundario & ex consequenti, negatur. Nam cum ratio & lex naturalis dictet parendum esse cuilibet legitime præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex, sive humana, sive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat illud esse faciendum vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis nostræ esse proximam regulam morum, hoc non est intelligendum de ratione nostra nude sumpta, & solo lumine naturali illustrata, sed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*, inquit S. Thomas q. 1. de malo art. 4.

Ex his inferes contra Scotum, Suarez, Vasquez, & alios Recentiores, naturam rationalem, ut antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis possit quodammodo dici regula radicalis.

Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare 33
& determinare modo morali, hoc est proponendo, præcipiendo, &c. Sed natura rationalis, ut antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ: Ergo, &c. Addo quod, cum inclinatio naturæ rationalis non sit solum ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis naturalis, nec solum contra illam sit malum morale, sed etiam malum physicum, bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis, nequeunt sufficienter venari, sed solum ex ipso dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique subordinato. Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, potest solum dici quodammodo regula radicalis, quia est radix luminis rationis, & tale dictamen illi debetur. Dixi esse quodammodo regulam radicaliter: quia non est ita universalis in ratione regulæ radicalis, sicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen, ut lege divina informatum, se extendit ad actus ordinis supernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directe saltem, non fertur.

§. II.

Salvitur objectio Scoti.

OBjicies cum Scoto: Omne judicium supponit aliquam 34
mensuram sive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non est in quo fundetur certitudo judicii sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipsam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipsa est prima regula moralitatis.

Confirmatur: Plura sunt, quæ ex sola habitudine con- 35
venientiæ aut disconvenientiæ ad naturam humanam sunt bona, vel mala, antequam lege aliqua præcipiantur, vel prohibeantur, qualia sunt quæ præcipiuntur, aut prohibentur lege naturæ.

Confirmatur amplius: Si nulla daretur lex præcipiens, 36
aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus honio esset agens morale, & operaretur bene, dando eleemosynam; male autem, furando, aut mentiendo: Atqui tunc sola natura rationalis esset prima regula moralitatis: Ergo & modo.

Ad objectionem respondeo, concessa Maj. negando Min. 37
id enim in quo fundatur certitudo judicii, sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, non est ipsa natura rationalis (cum hæc, ut videmus, non possit sufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris) sed est ipsa æterna & increata Dei lex, a qua tamquam a prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute possit proxime regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum est, ea quæ sola lege naturæ sunt præcepta, vel prohibita, esse moraliter bona vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ est prima, totius bonitatis & malitiæ moralis regula, & cujus lex ipsa naturalis, seu dictamen naturale rationis, est quædam intimatio & participatio, ut docet D. Th. hic q. 19. art. 4. ubi sic habet: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur,*

habes ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, in quantum est lumen vultus tui, idest, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana, & ubi deficit humana ratio, eo ipso est ad rationem æternam recurrere. Ex quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublata enim omni lege positiva, divina & humana, homo adhuc diceretur agens morale, & bene aut male moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si vero supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hac suppositione impossibili, destrueretur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, a quo cetera essentialiter dependent, ea pariter destrui necesse est) & remaneret sola moralitas fundamentalis, consistens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur a legibus, si ponantur.

DISPUTATIO II.

De speciebus moralitatis.

Ad quæst. 18. D. Thomæ.

MOrale genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est, vulgari divisione dividitur in duas species, bonitatem scilicet, & malitiam moralem, de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquate dividatur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

ARTICULUS I.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1 SIcut in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Auctorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diverse sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum seu conditionum, quæ secundum rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est, quam collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet D. Thom. hic qu. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actus moralis, per hoc quod habeat plenitudinem essendi, & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam, & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationem quamdam extrinsecam, desumptam a regula afficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dante illi esse regulatum & mensuratum. Ita Vasquez hic disp. 95. c. 10. & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infra qu. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum*, pure relativo, seu relationi prædicamentali, non transcendentali: unde non recedit a communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

2 Dico primo: Quamvis ad bonitatem moralem actus requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundum rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysii effato, quo asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu; tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt ipsis debita.

3 Secunda vero pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum, probatur primo: Bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco aut humano, ut dicemus conclusione sequenti: Atqui collectio eorum quæ sunt debita actui plura extrinseca includit, nempe objectum, finem, circumstantias, &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter bonitas moralis.

Probatur secundo: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione: Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet, ratio enim generica moralitatis importat solum ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Gradus genericus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter: ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio, alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se distinguuntur ab uno tertio, ut dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars syllogistica furdatur: Ergo si ratio generica moralitatis a prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoque ratio specifica bonitatis realiter distingui debet. 4

Tertio: Si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propria species moralitatis, quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cum plura involvat diversi generis, & in suo genere completa. 5

Denique probatur secunda pars conclusionis: Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia: alia vero respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porro quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tamquam extrinsece connotata, ut objectum respectu actus, habitus, aut potentiæ naturalis: in hujusmodi vero extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potius in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideo sunt bona his positis, quod in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas; ut patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quis connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cum actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundum rectam rationem, sed potius in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non vero ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat. 6

Dico secundo: Bonitas moralis non consistit in aliquo respectu rationis, aut in denominatione extrinseca. 7

Prima pars patet ex dictis supra de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat, prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde, ut ibidem dicebamus, actus humani sunt moraliter boni, meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectus, & bonitas moralis ex solo actu intellectus in eis non resultat: Ergo non consistit in ente rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectus fictione, penitus evanescit.

Secunda pars, quod nimirum non consistat in sola denominatione extrinseca, probatur. Veritas quam actus intellectus desumit ab objecto, est illi intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus, & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, quam actus humani desumunt ab objecto ut conformi regulis morum, erit aliquid ipsis intrinsecum, & non sola denominatio extrinseca. Unde D. Thomas hic q. 18. art. 4. ad 2. ait quod *debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.* 8

Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum est quid reale, & ipsis intrinsecum; illi enim realiter & specie distinguuntur penes diversas bonitates morales, quibus afficiuntur, quamvis interdum respiciant idem objectum in esse physico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipsis intrinsecum. Consequentia probatur: tum quia qualis est habitus intrinsece, talem facit intrinsece actum: tum etiam quia alias actus virtutis non posset habere rationem causæ efficientis, aut dispositivæ, respectu virtutis moralis ut sic; utraque enim causalitas supponit in actibus aliquid reale intrinsecum, proportionatum ad hoc ut possint causare bonitatem moralem virtutis: unde ulterius sequeretur non dari virtutes morales acquisitas, quia non darentur actus per quos possent acquiri; nam per actus in esse physico non possunt comparari, neque etiam per actus in esse moris, si bonitas moralis non sit quid reale ipsis intrinsecum: Ergo &c. 9

Dico tertio: Bonitatem moralem formaliter consistere in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum. 10

Hæc conclusio sequitur ex principiis disputatione præcedenti statutis: cum enim bonitas sit species moralitatis, debet ex parte generis importare id ipsum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis essentiam collocavimus. Ex parte vero differentiæ, nihil aliud potest addere, nisi quod talis habitudo sit ad objectum ut consonum regulis morum; cum per hoc distinguatur a malitia, quæ respicit objectum illis dissonum.

Confirmatur: Bonitas moralis, cum pertineat ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum, & mensurabile ut tale dicat ordinem ad mensuram, non potest consistere in modo aliquo absoluto, actui humano superadito, sed solum in aliquo respectu ad ipsius mensuram: Sed talis respectus non est rationis, ut supra ostendimus, neque prædicamentalis, cum non tendat ad terminum sub ratione pari termini, sed illum per modum specificativi & causæ formalis extrinsecæ respicit, cum interdum tendat in objectum non existens, sicut cum quis appetit bonum possibile: Ergo solum potest esse respectus transcendentalis ad objectum, ut consonum regulis morum. 11

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam conclusionem: D. Thomas hic art. 1. ubi expresse explicat essentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, sed collocat illam in plenitudine essendi, ut scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ suo esse congruunt, cujusmodi sunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus, &c. Ergo non in tali habitudine, sed in bonum collectione, prædicta bonitas consistit. 12

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem partificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non est necesse aliud ponere, quam collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ut connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cum actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundum rectam rationem, sed potius in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non vero ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat. 13

Ad objectionem respondeo, quod quando S. Thom. dicit bonitatem moralem actuum humanorum consistere in plenitudine essendi quam constituit in collectione objecti & circumstantiarum debitarum, non loquitur in sensu formali sed causali, & solum intendit quod habitudo ad objectum consonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter consistit, necessario præsupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumstantias, eaque omnia exigit ad hoc ut in actu resultet. Unde art. seq. in resp. ad 3. concludit quod *ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.* Non ergo constituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine essendi, seu collatione objecti, finis, & circumstantiarum debitarum, sed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumstantiis vestitum; & solum vult talem plenitudinem seu collectionem ad bonitatem moralem necessario præsupponi, tamquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate physica, tenet quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Paritas in eo consistit, quod sicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas sibi debitas secundum exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis ejus est omnibus quæ recta ratio postulat, & per cujusvis eorum defectum redditur mala & peccaminosa. Ratio autem discriminis est: quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extrinsecum, sed ipsum subjectum, & propterea tota bonitas sumitur ex convenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas, quæ subjecto conveniunt: in actionibus vero, quarum totum esse est in ordine ad objectum, tota bonitas est respectiva; & propterea aliud est quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas resultet, scilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumstantiæ; & aliud ipsa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu consurgit. Ex quo patet responsio ad confirmationem. 14

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Relatio conformitatis, in qua nos constituimus bonitatem moralem actus, sæpe est ad objectum non existens, ut cum quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non est realis, sed rationis. Consequentia videtur manifesta, quia relatio realis exigit terminum realem & existentem, cum a termino specificetur. 15

Huic argumento patet solutio ex dictis disputatione præcedenti de moralitate in communi: licet enim ratio illa conformitatis, in qua bonitas moralis consistit, possit esse ad objectum non existens; & sic non sit relatio prædicamentalis & secundum esse, hoc tamen non tollit quod sit relatio transcendentalis, vel secundum dici, cum ipsa non exposcat necessario terminum realem vel existentem, sed possit ad entia rationis, vel ad res non existentes terminari, ut patet in ordine transcendentali quam Logica dicit ad suum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui sunt mera entia rationis, aut denominationes extrinsecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vasquez non probat non dari actum realem circa objectum non existens, ita nec probat non dari moralitatem realem actus erga objectum non existens, cum illud ipsum objectum non existens, possit esse mensuratum & subordinatum regulis rationis, subindeque terminare & specificare actum moralem. 16

Objicies tertio contra eandem conclusionem: Bonitas & malitia actuum humanorum pendet a libera hominum voluntate, aliquid disponente extrinsece circa actus humanos: Ergo non est aliquid eis intrinsecum, sed solum denominatio extrinseca. Consequentia patet: quia sic disponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut physicum, sicut nihil physicum imprimit monetis dispositio principis, eis dantis pretium, sed solum extrinsecam denominationem. Antecedens etiam constat, tum in actibus qui mali non sunt ex objecto secundum se, sed quia prohibitum est; tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, nisi supposita aliqua conditione dependente a libera hominum voluntate: v.g. furtum, cum sit acceptio rei alienæ invito domino, requirit duo quæ pendent a voluntate libera, scilicet rem quæ accipitur, esse sub dominio alterius, & dominum esse invitum; adulterium requirit alterum eorum a quibus committitur, esse matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero consensu illius. 17

Respondeo, concesso Antecedente negando Consequentiam: licet enim a positione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter in quantum per eam immutatur objectum in esse moris, in ordine ad quod actus humanus habet suam moralem bonitatem vel malitiam; ex hoc tamen non sequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinseca denominatione consistere; quia, ut sæpe diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam potest ferri in objectum, ut subest alicui denominationi rationis, & pront ab illa in ratione mensurabilis dependet: sicut cum aliquis desiderat sibi dignitatem vel jurisdictionem, quæ est extrinseca denominatio. 18

Objicies ultimo contra ultimam conclusionem: Relationi nihil est contrarium, ut ex Aristotele in capite de relatione docent communiter Dialectici: Sed bonitati morali contrariatur malitia: Ergo bonitas moralis non consistit in relatione, sed in modo aliquo absoluto, actui humano superaddito. 19

Confirmatur: Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis mensurabilis ad mensuram, quæ est prædicamentalis & tertii generis: Sed una relatio non potest esse fundamentum alterius, alioqui daretur processus in infinitum, ut docetur in Logica: Ergo idem quod prius.

Respondeo hoc argumentum, ejusque confirmationem, solum probare quod bonitas moralis non potest in relatione prædicamentali consistere; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat: relatio vero transcendentalis, quæ entitative est aliquid absolutum, potest contrariam habere, & relationem prædicamentalem fundare; sicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipsis fundantur relationes aliquæ secundum esse, in quibus tamen non consistit ipsa ratio propria actus vel habitus: unde bonitas moralis potest consistere, & de facto consistit in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum, qui est ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis mensurabilis ad mensuram, & qui prius intelligitur in actu qualis relatio resultet. 20

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facile colligitur quid sit dicendum de malitia moriali, quæ est altera species moralitatis, opposita bonitati morali: supposito enim quod sit forma positiva, non potest in alio consistere, quam in habitudine transcendentali ad objectum, ut dissonum regulis morum; cum debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, subindeque secundum gradum genericum importare habitu- 21

habes ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? signatum est super nos lumen vultus tui Domine, quasi diceret lumen rationis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, in quantum est lumen vultus tui, idest, a vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanæ a lege æterna, quam a ratione humana, & ubi deficit humana ratio, eo ipso est ad rationem æternam recurrere. Ex quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublata enim omni lege positiva, divina & humana, homo adhuc diceretur agens morale, & bene aut male moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si vero supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hac suppositione impossibili, destrueretur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, a quo cetera essentialiter dependent, ea pariter destrui necesse est) & remaneret sola moralitas fundamentalis, consistens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur a legibus, si ponantur.

DISPUTATIO II.

De speciebus moralitatis.

Ad quæst. 18. D. Thomæ.

MOrale genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est, vulgari divisione dividitur in duas species, bonitatem scilicet, & malitiam moralem, de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquate dividatur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

ARTICULUS I.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1 SIcut in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Auctorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diverse sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum seu conditionum, quæ secundum rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolute denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est, quam collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet D. Thom. hic qu. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actus moralis, per hoc quod habeat plenitudinem essendi, & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam, & ad rectam rationem, ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationem quamdam extrinsecam, desumptam a regula afficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dante illi esse regulatum & mensuratum. Ita Vasquez hic disp. 95. c. 10. & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infra qu. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum*, pure relativo, seu relationi prædicamentali, non transcendentali: unde non recedit a communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

2 Dico primo: Quamvis ad bonitatem moralem actus requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundum rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysii effato, quo asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu; tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt ipsis debita.

3 Secunda vero pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum, probatur primo: Bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco aut humano, ut dicemus conclusione sequenti: Atqui collectio eorum quæ sunt debita actui plura extrinseca includit, nempe objectum, finem, circumstantias, &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter bonitas moralis.

Probatur secundo: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione: Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet, ratio enim generica moralitatis importat solum ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Gradus genericus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter: ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio, alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se distinguuntur ab uno tertio, ut dicit commune Dialecticorum principium, in quo ars syllogistica furdatur: Ergo si ratio generica moralitatis a prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoque ratio specifica bonitatis realiter distingui debet. 4

Tertio: Si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propria species moralitatis, quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cum plura involvat diversi generis, & in suo genere completa. 5

Denique probatur secunda pars conclusionis: Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia: alia vero respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porro quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tamquam extrinsece connotata, ut objectum respectu actus, habitus, aut potentiæ naturalis: in hujusmodi vero extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potius in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideo sunt bona his positis, quod in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas; ut patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quis connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cum actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundum rectam rationem, sed potius in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non vero ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat. 6

Dico secundo: Bonitas moralis non consistit in aliquo respectu rationis, aut in denominatione extrinseca. 7

Prima pars patet ex dictis supra de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat, prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde, ut ibidem dicebamus, actus humani sunt moraliter boni, meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectus, & bonitas moralis ex solo actu intellectus in eis non resultat: Ergo non consistit in ente rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectus fictione, penitus evanescit.

Secunda pars, quod nimirum non consistat in sola denominatione extrinseca, probatur. Veritas quam actus intellectus desumit ab objecto, est illi intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus, & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, quam actus humani desumunt ab objecto ut conformi regulis morum, erit aliquid ipsis intrinsecum, & non sola denominatio extrinseca. Unde D. Thomas hic q. 18. art. 4. ad 2. ait quod *debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.* 8

Confirmatur: Bonitas moralis in habitibus virtutum est quid reale, & ipsis intrinsecum; illi enim realiter & specie distinguuntur penes diversas bonitates morales, quibus afficiuntur, quamvis interdum respiciant idem objectum in esse physico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipsis intrinsecum. Consequentia probatur: tum quia qualis est habitus intrinsece, talem facit intrinsece actum: tum etiam quia alias actus virtutis non posset habere rationem causæ efficientis, aut dispositivæ, respectu virtutis moralis ut sic; utraque enim causalitas supponit in actibus aliquid reale intrinsecum, proportionatum ad hoc ut possint causare bonitatem moralem virtutis: unde ulterius sequeretur non dari virtutes morales acquisitas, quia non darentur actus per quos possent acquiri; nam per actus in esse physico non possunt comparari, neque etiam per actus in esse moris, si bonitas moralis non sit quid reale ipsis intrinsecum: Ergo &c. 9

Dico tertio: Bonitatem moralem formaliter consistere in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum. 10

Hæc conclusio sequitur ex principiis disputatione præcedenti statutis: cum enim bonitas sit species moralitatis, debet ex parte generis importare id ipsum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis essentiam collocavimus. Ex parte vero differentiæ, nihil aliud potest addere, nisi quod talis habitudo sit ad objectum ut consonum regulis morum; cum per hoc distinguatur a malitia, quæ respicit objectum illis dissonum.

Confirmatur: Bonitas moralis, cum pertineat ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum, & mensurabile ut tale dicat ordinem ad mensuram, non potest consistere in modo aliquo absoluto, actui humano superadito, sed solum in aliquo respectu ad ipsius mensuram: Sed talis respectus non est rationis, ut supra ostendimus, neque prædicamentalis, cum non tendat ad terminum sub ratione pari termini, sed illum per modum specificativi & causæ formalis extrinsecæ respicit, cum interdum tendat in objectum non existens, sicut cum quis appetit bonum possibile: Ergo solum potest esse respectus transcendentalis ad objectum, ut consonum regulis morum. 11

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam conclusionem: D. Thomas hic art. 1. ubi expresse explicat essentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, sed collocat illam in plenitudine essendi, ut scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ suo esse congruunt, cujusmodi sunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus, &c. Ergo non in tali habitudine, sed in bonum collectione, prædicta bonitas consistit. 12

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem partificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non est necesse aliud ponere, quam collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ut connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cum actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundum rectam rationem, sed potius in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ut dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non vero ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat. 13

Ad objectionem respondeo, quod quando S. Thom. dicit bonitatem moralem actuum humanorum consistere in plenitudine essendi quam constituit in collectione objecti & circumstantiarum debitarum, non loquitur in sensu formali sed causali, & solum intendit quod habitudo ad objectum consonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter consistit, necessario præsupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumstantias, eaque omnia exigit ad hoc ut in actu resultet. Unde art. seq. in resp. ad 3. concludit quod *ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.* Et art. 4. ad 2. ait: *Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.* Non ergo constituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine essendi, seu collatione objecti, finis, & circumstantiarum debitarum, sed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumstantiis vestitum; & solum vult talem plenitudinem seu collectionem ad bonitatem moralem necessario præsupponi, tamquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate physica, tenet quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Paritas in eo consistit, quod sicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod res habeat omnes perfectiones & formas sibi debitas secundum exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis ejus est omnibus quæ recta ratio postulat, & per cujusvis eorum defectum redditur mala & peccaminosa. Ratio autem discriminis est: quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extrinsecum, sed ipsum subjectum, & propterea tota bonitas sumitur ex convenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas, quæ subjecto conveniunt: in actionibus vero, quarum totum esse est in ordine ad objectum, tota bonitas est respectiva; & propterea aliud est quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas resultet, scilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumstantiæ; & aliud ipsa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu consurgit. Ex quo patet responsio ad confirmationem. 14

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Relatio conformitatis, in qua nos constituimus bonitatem moralem actus, sæpe est ad objectum non existens, ut cum quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito: Ergo non est realis, sed rationis. Consequentia videtur manifesta, quia relatio realis exigit terminum realem & existentem, cum a termino specificetur. 15

Huic argumento patet solutio ex dictis disputatione præcedenti de moralitate in communi: licet enim ratio illa conformitatis, in qua bonitas moralis consistit, possit esse ad objectum non existens; & sic non sit relatio prædicamentalis & secundum esse, hoc tamen non tollit quod sit relatio transcendentalis, vel secundum dici, cum ipsa non exposcat necessario terminum realem vel existentem, sed possit ad entia rationis, vel ad res non existentes terminari, ut patet in ordine transcendentali quam Logica dicit ad suum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui sunt mera entia rationis, aut denominationes extrinsecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vasquez non probat non dari actum realem circa objectum non existens, ita nec probat non dari moralitatem realem actus erga objectum non existens, cum illud ipsum objectum non existens, possit esse mensuratum & subordinatum regulis rationis, subindeque terminare & specificare actum moralem. 16

Objicies tertio contra eandem conclusionem: Bonitas & malitia actuum humanorum pendet a libera hominum voluntate, aliquid disponente extrinsece circa actus humanos: Ergo non est aliquid eis intrinsecum, sed solum denominatio extrinseca. Consequentia patet: quia sic disponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut physicum, sicut nihil physicum imprimit monetis dispositio principis, eis dantis pretium, sed solum extrinsecam denominationem. Antecedens etiam constat, tum in actibus qui mali non sunt ex objecto secundum se, sed quia prohibitum est; tum etiam in multis actibus malis jure naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, nisi supposita aliqua conditione dependente a libera hominum voluntate: v.g. furtum, cum sit acceptio rei alienæ invito domino, requirit duo quæ pendent a voluntate libera, scilicet rem quæ accipitur, esse sub dominio alterius, & dominum esse invitum; adulterium requirit alterum eorum a quibus committitur, esse matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero consensu illius. 17

Respondeo, concesso Antecedente negando Consequentiam: licet enim a positione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter in quantum per eam immutatur objectum in esse moris, in ordine ad quod actus humanus habet suam moralem bonitatem vel malitiam; ex hoc tamen non sequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinseca denominatione consistere; quia, ut sæpe diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam potest ferri in objectum, ut subest alicui denominationi rationis, & pront ab illa in ratione mensurabilis dependet: sicut cum aliquis desiderat sibi dignitatem vel jurisdictionem, quæ est extrinseca denominatio. 18

Objicies ultimo contra ultimam conclusionem: Relationi nihil est contrarium, ut ex Aristotele in capite de relatione docent communiter Dialectici: Sed bonitati morali contrariatur malitia: Ergo bonitas moralis non consistit in relatione, sed in modo aliquo absoluto, actui humano superaddito. 19

Confirmatur: Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis mensurabilis ad mensuram, quæ est prædicamentalis & tertii generis: Sed una relatio non potest esse fundamentum alterius, alioqui daretur processus in infinitum, ut docetur in Logica: Ergo idem quod prius.

Respondeo hoc argumentum, ejusque confirmationem, solum probare quod bonitas moralis non potest in relatione prædicamentali consistere; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat: relatio vero transcendentalis, quæ entitative est aliquid absolutum, potest contrariam habere, & relationem prædicamentalem fundare; sicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipsis fundantur relationes aliquæ secundum esse, in quibus tamen non consistit ipsa ratio propria actus vel habitus: unde bonitas moralis potest consistere, & de facto consistit in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum, qui est ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis mensurabilis ad mensuram, & qui prius intelligitur in actu qualis relatio resultet. 20

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facile colligitur quid sit dicendum de malitia moriali, quæ est altera species moralitatis, opposita bonitati morali: supposito enim quod sit forma positiva, non potest in alio consistere, quam in habitudine transcendentali ad objectum, ut dissonum regulis morum; cum debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, subindeque secundum gradum genericum importare habitu- 21

habitudinem illam, in qua moralitas formalis consistit; in ratione vero specifica debeat constitui per habitudinem ad objectum, oppositam ei, quæ constituit bonitatem moralem: unde cum bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione specifica constitui per habitudinem difformitatis & disconvenientiæ ad rationem, seu per ordinem transcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi: *Supposito quod malitia sit forma positiva*: quia celebris est controversia circa constitutivum peccati commissionis, an scilicet illud per aliquid positivum, vel privativum, aut per utrumque simul in ratione mali moralis constituatur? De quo fuse in tractatu de peccatis disp. 4. art. 2. ubi hæc quæstio propriam sedem habet, licet ab aliquibus hic pertractetur.

ARTICULUS II.

Utrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes a S. Thom. Ildephonsus Baptista, & alii ex nostris Thomistis: negant vero Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenses, cum quibus

Dico, indifferentiam non esse aliquam speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam; subindeque actum moralem adæquate dividi in bonum & malum.

22 Probatur primo: Omnis species moralitatis debet esse positiva, seu per aliquid positivum constituta: Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex sua specie seu objecto, non constituit in aliquo positivo, sed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas: Ergo non constituit speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica positiva non potest per puram negationem contrahi & determinari ad certam speciem, cum ex ente & ente non possit aliqua species constitui: moralitas autem actuum humanorum in aliquo positivo consistit, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo omnis species moralitatis debet esse positiva, & per aliquid reale & positivum constitui. Minor autem, in qua est difficultas, sic probatur: Omnis species positiva debet posse salvari in aliquo individuo: Sed non potest dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S. Thom. hic art. 9. & nos infra disp. 3. ostendimus: Ergo indifferentia non est species aliqua positiva moralitatis in actibus humanis, sed sola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibid. sibi hoc argumentum objicit: *Nulla species est quæ sub se non continet vel continere potest aliquod individuum: Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est: Ergo videtur quod aliquis actus individualis possit esse indifferens.* Et respondet: *Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, & sic præcidit ratio: sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire humani alicui quam a principiis specifici.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo positivo quod desumatur ab objecto, sed potius negatione formalitatum, quæ ab objecto desumuntur, cum non repugnantia ad eas aliunde habendas, scilicet a fine aut circumstantiis; & sic solvit argumentum sibi propositum, & salvat non dari actum indifferentem in individuo, licet aliquis actus dicatur indifferens ex sua specie, quia non dicitur indifferens ex sua specie positive; sed negative, quatenus ex vi suæ speciei, in esse entis consideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem sibi vendicat, potest tamen utramque habere aliunde. Eo modo quo natura humana non habet secundum se quod sit singularis, aut universalis, potest tamen aliunde habere universalitatem, nempe ab intellectu, & singularitatem a principiis individuantibus.

23 Probatur secundo conclusio: Duæ sunt tantum species moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Consequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis desumitur a moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando: si eam adæquat, est ipsi conforme: si non adæquat, difforme: Ergo duplex tantum moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas seu deviatio a lege, quæ malitiam moralem constituit; & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantum negativum per negationem utriusque extremi: sicut nec inter par & impar, simile & dissimile. Hanc rationem tangit D. Thom. hic art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare elemosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi; & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem ex quo est tota moralitas, dividit adequate in ordinem convenientiæ, qui constituit bonitatem, & in ordinem disconvenientiæ, qui constituit malitiam: quicquid vero nec conveniens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit a prædicto ordine, & consequenter a linea moralitatis, quæ in eo consistit.

24 Dices: inter conveniens & disconveniens mediare indifferens, seu non conveniens regulæ, & hoc esse tertiam speciem moralitatis, distinctam a bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, subest actu regulæ rationis, vel non? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas, quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione, atque adeo indifferentia illa, vel non convenientia, non erit species moralitatis. Si autem subest, prælicta non convenientia nequit esse solum negativa, sed privativa, vel contraria quæ est idem ac disconvenientia: sicut omissio actus est privative culpabilis & peccaminosa, quando talis actus subest legi & cadit sub præcepto. Neque valet, si dicas actum indifferentem cadere sub lege, non præcipiente aut prohibente, sed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infra dicemus, actus indifferens non cadit sub lege positive, sed solum negative, in quantum lex non curat de ipso, & ab eo suam dispositionem retrahit; quod ad moralitatem non sufficit.

§. I.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Ex D. Thoma hic art. 8. ad 1. & q. 1. de malo art. 1. & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediate: Ergo medius inter illa tertia aliqua species, quæ non potest esse alia quam indifferentia. 25

Respondeo: Bonum & malum non esse opposita immediate simpliciter & absolute, quia inter illa absolute datur nempe actus humanus physice consideratus: Sed solum in genere moris, quatenus immediate dividunt genus illud, sicut rationale & irrationale dividunt animal. 26

Objicies secundo. Omnis actus ex deliberata voluntate procedens, est moralis: Sed actus indifferens secundum speciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare festucam, ex deliberata voluntate procedunt, ut supponimus: Ergo sunt morales, subindeque aliquam speciem moralitatis constituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D. Thom. supra q. 1. art. 3. in fine corporis, ubi ait: *Idem sunt actus morales, & actus humani*: Sed actus qui ex deliberata voluntate procedunt, sunt humani, ex eodem S. Doctore ibid. art. 1. sic dicente: *Illa ergo actiones proprie humana dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, sunt morales. 27

Respondeo distinguendo Majorem: est moralis secundum speciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circumstantiis, concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel est albus, vel non albus; si tamen homo spectetur secundum essentiam, neque est albus, neque non albus, sed abstrahit ab utroque: ita similiter, licet quilibet actus liber in individuo sit moralis, si tamen consideretur secundum rationem specificam & prout tendit in objectum abstrahens a bonitate & malitia, non est moralis vel non moralis, sed abstrahit ab utroque. 28

Instabis: Actus levandi festucam v. g. prout præcise terminatur ad tale objectum, præscindendo a quacumque alia circumstantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo secundum rationem specificam, & prout terminatur ad tale objectum, est moralis, & consequenter sub aliqua specie moralitatis. Unde D. Thom. q. 2. de malo art. 5. in corp. sic ait: *Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis indifferens.* Ubi actum indifferentem appellat moralem secundum suam speciem: Non ergo solum ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumstantiis, sed etiam ex objecto, & ratione specifica, moralis est. 29

Respondeo, quod licet actus indifferens, ut talis, & secundum rationem specificam consideratus, procedat a ratione, seu voluntate deliberata, modo physico, scilicet cum indifferentia ad utrumlibet; non tamen ab ea procedit per modum morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet

pertinet ad genus moris, solum initiative, radicaliter, & indirecte, quatenus adjuncta aliqua circumstantia potest induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet initiative ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc sensu D. Thom. loco cit. actum indifferentem vocat moralem secundum suam speciem.

31 Urgebis: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi, & circa quem lex habet specialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, sunt subjecti legi, & respectu horum lex habet aliquem specialem actum: Ergo sunt morales formaliter & essentialiter, & non solum fundamentaliter & initiative. Major patet, quia moralitas actus sumitur ex subjectione ad legem aliquid de eo dictantem. Minor probatur ex D. Thoma infra q. 92. art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, scilicet, prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam sunt boni in genere suo; & respectu horum ponitur lex actus præcipere seu imperare. Quidam autem sunt actus mali ex genere suo, sicut actus vitiosi: respectu horum lex habet prohibere. Quidem vero ex genere suo sunt actus indifferentes: & respectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis specialis actus legis, scilicet permissio.

32 Confirmatur: Nihil est in rerum natura, sive bonum, sive malum, sive indifferens, quod actu non cadat sub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat sub aliqua lege, saltem sub lege æterna, quæ est prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes sunt subjecti legi, subindeque intra genus actuum moralium existunt, & aliquam speciem moralitatis constituunt.

33 Pro solutione hujus argumenti, sciendum est, permittere dici actum legis positivum, & negativum. Dicitur actus positivus uno tantum modo, quando scilicet lex dispensat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & similibus, quæ lex præcipit, & in quibus superior ex justa & legitima causa dispensat. Dicitur vero actus negativus quadrupliciter. Primo quando lex non præcipit quod melius est: sic matrimonium dicitur permissum, quia virginitas non est in præcepto. Secundo, quando lex non prohibet: sic convolare ad secundas nuptias dicitur permissum, quia non est prohibitum. Tertio, quando aliquid non impedit, cum possit: sic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quarto, quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus sit in genere moris, debet ejus objectum esse subjectum legi positive, id est secundum actum positivum, & non sufficit quod subdatur negative: actus autem cujus subjectum subditur legi positive permittendi, est bonus, si fiat eo modo quo lex permittit; malus vero, si fiat alio modo: quia in primo casu est conformis legi dispensanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in secundo vero est circa objectum difforme legi. Hoc præmisso

34 Ad argumentum respondeo, distinguendo Majorem: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi, positive, concedo Majorem: negative, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto sunt subjecti legi, negative, concedo: positive, nego. Illi enim dicuntur permissi, a lege solum negative, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet, sed eis suam dispositionem negat, mere indifferenter se habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere esse actum legis, vel loquitur de permissione positiva, qua lex dispensat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore Quadragesimæ, aut nubere cum consanguinea in secundo gradu: vel si loquatur de permissione pure negativa, non sumit actum proprie & stricte, sed lato modo, & prout abstrahit ab actu vero, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non est, sed significatur ad modum actus, ut quiescere, otiari, & similia, quæ licet vere actus non sint, immo potius sint carentiæ actus, tamen ad modum actus significantur.

35 Ad confirmationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Nihil est quod non cadat sub lege æterna, ut est ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, transeat: quod non cadat sub lege æterna, prout est regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Igitur lex æterna potest dupliciter considerari: vel ut est ratio divinæ voluntatis, qua regulantur actus ipsius Dei in productione & gubernatione creaturarum: vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, & applicatur ad regulandum actus nostros, prout a nobis libere exercentur. Primo modo sub illa cadunt omnia quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub providentia & voluntate divina: secundo autem modo ea solum cadunt sub illa, quæ cadunt sub hominis potestate secundum quod de illis ratio dictat esse ab homine facienda, vel non facienda: & quia de indifferentibus secundum se nihil dictat, ideo prout sic, non cadunt actu sub prædicta lege, atque adeo ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam speciem moralitatis.

DISPUTATIO III.

De principiis Moralitatis,

Ad eamdem quæstionem D. Thomæ.

TRia assignat D. Thom. art. 2. 3. & 4. hujus q. 18. moralitatis principia, nempe, objectum, circumstantias, & finem, de quibus breviter hic agendum est.

ARTICULUS I.

An prima & specifica moralitas in actibus humanis ex objecto desumatur?

OBjectum non sumitur hic communiter, & in tota sua latitudine, pro omni quod objicitur voluntati; sic enim comprehendit etiam finem & circumstantias, cum omnia ista a voluntate attingantur, sed sumitur proprie & stricte, pro eo scilicet quod primo & perse subjicitur actui, & ab eo attingitur; quo pacto distinguitur a fine, & a circumstantiis, quæ secundario tantum, & ex consequenti ab actu morali attinguntur. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, Primam & specificam actuum humanorum moralitatem sumi ex objecto, non quidem in esse rei & physice, sed in esse morali, & ut consonat, vel dissonat rationi, considerata. 1

Probatur prima pars ratione D. Thom. hic art. 2. Sicut in naturalibus prima & specifica bonitas rei naturalis sumitur ex forma, quæ dat illi speciem; ita in moralibus prima & specifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat speciem actui humano: Sed objectum se habet ut forma dans speciem actui morali: Ergo ab eo sumitur prima & specifica bonitas moralis in actibus humanis. Minor probatur: Omnis motus & via ad terminum, respicit ipsum tamquam propriam formam; quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & sicut determinabile ad determinativum: Sed actus est essentialiter via & tendentia ad objectum: Ergo ipsum velut propriam formam respicit. Quod diximus de bonitate, dicendum est etiam de malitia: *Sicut enim in naturalibus primum malum est, si res generata non sequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto:* subdit S. Doctor ibidem.

Confirmatur: Actus moralis est essentialiter respectivus, nedum in esse naturæ, sed etiam in esse moris: Ergo debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primario respicit. Sed primum quod respicit, tam in esse physico, quam in esse moris, est objectum; circumstantias enim attingit secundario tantum & ex consequenti: Igitur sumit primam speciem moralitatis ab objecto. 2

Quod autem (probatur secunda pars conclusionis) eam non sumat ab objecto in esse rei, sed in esse moris consideratо, patet: quia diversi actus voluntatis, quorum unus est bonus & alter malus, possunt ferri in idem objectum in esse rei & entitative: nam eadem pecunia, v. g. potest esse objectum furti, & restitutionis; idem cibus objectum gulæ, & temperantiæ; eadem femina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actus conjugii: quemadmodum in scientiis eadem conclusio, ut attingitur & demonstratur per diversa media, pertinet ad diversas scientias: unde sicut unitas specifica scientiarum sumitur ab objecto, non in esse rei, sed in esse scibilis spectato, specifica actuum humanorum moralitas est ex objecto, non in esse rei, sed in esse moris, & ut consonat vel dissonat rectæ rationi, considerato. 3

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

PLures tamen ac difficiles contra hanc conclusionem fieri solent instantiæ. In primis objicitur: Actus humanus debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primo respicit: Sed primum quod respicit est finis, objectum enim est volitum propter finem, ac proinde finis est prius volitus: Ergo actus humanus primam suæ moralitatis speciem non accipit ab objecto, sed a fine. Unde S. Thomas hic art. 6. & supra q. 1. art. 3. docet actus morales sumere speciem ex fine. 4

Respondeo primum, quod actus humanus respicit, per se quidem finem operis, qui dicitur finis intrinsecus: & coincidit cum objecto, non vero finem operantis, qui dicitur finis intrinsecus. Ratio est, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, & esset idem, quamvis in illum non tenderet; cum tamen ordo ad finem intrinsecum insit illi per se & invariabiliter, ut patet 5

cum

habitudinem illam, in qua moralitas formalis consistit; in ratione vero specifica debeat constitui per habitudinem ad objectum, oppositam ei, quæ constituit bonitatem moralem: unde cum bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediante objecto, malitia moralis debet in ratione specifica constitui per habitudinem difformitatis & disconvenientiæ ad rationem, seu per ordinem transcendentalem ad objectum ut difforme rectæ rationi. Dixi: *Supposito quod malitia sit forma positiva*: quia celebris est controversia circa constitutivum peccati commissionis, an scilicet illud per aliquid positivum, vel privativum, aut per utrumque simul in ratione mali moralis constituatur? De quo fuse in tractatu de peccatis disp. 4. art. 2. ubi hæc quæstio propriam sedem habet, licet ab aliquibus hic pertractetur.

ARTICULUS II.

Utrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes a S. Thom. Ildephonsus Baptista, & alii ex nostris Thomistis: negant vero Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenses, cum quibus

Dico, indifferentiam non esse aliquam speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam; subindeque actum moralem adæquate dividi in bonum & malum.

22 Probatur primo: Omnis species moralitatis debet esse positiva, seu per aliquid positivum constituta: Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex sua specie seu objecto, non constituit in aliquo positivo, sed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas: Ergo non constituit speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica positiva non potest per puram negationem contrahi & determinari ad certam speciem, cum ex ente & ente non possit aliqua species constitui: moralitas autem actuum humanorum in aliquo positivo consistit, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo omnis species moralitatis debet esse positiva, & per aliquid reale & positivum constitui. Minor autem, in qua est difficultas, sic probatur: Omnis species positiva debet posse salvari in aliquo individuo: Sed non potest dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S. Thom. hic art. 9. & nos infra disp. 3. ostendimus: Ergo indifferentia non est species aliqua positiva moralitatis in actibus humanis, sed sola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibid. sibi hoc argumentum objicit: *Nulla species est quæ sub se non continet vel continere potest aliquod individuum: Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est: Ergo videtur quod aliquis actus individualis possit esse indifferens.* Et respondet: *Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quod sit indifferens, & sic præcidit ratio: sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire humani alicui quam a principiis specifici.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo positivo quod desumatur ab objecto, sed potius negatione formalitatum, quæ ab objecto desumuntur, cum non repugnantia ad eas aliunde habendas, scilicet a fine aut circumstantiis; & sic solvit argumentum sibi propositum, & salvat non dari actum indifferentem in individuo, licet aliquis actus dicatur indifferens ex sua specie, quia non dicitur indifferens ex sua specie positive; sed negative, quatenus ex vi suæ speciei, in esse entis consideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem sibi vendicat, potest tamen utramque habere aliunde. Eo modo quo natura humana non habet secundum se quod sit singularis, aut universalis, potest tamen aliunde habere universalitatem, nempe ab intellectu, & singularitatem a principiis individuantibus.

23 Probatur secundo conclusio: Duæ sunt tantum species moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Consequentia patet: quia moralitas formalis in actibus humanis desumitur a moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando: si eam adæquat, est ipsi conforme: si non adæquat, difforme: Ergo duplex tantum moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas seu deviatio a lege, quæ malitiam moralem constituit; & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantum negativum per negationem utriusque extremi: sicut nec inter par & impar, simile & dissimile. Hanc rationem tangit D. Thom. hic art. 8. his verbis: *Actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare elemosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi; & tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem ex quo est tota moralitas, dividit adequate in ordinem convenientiæ, qui constituit bonitatem, & in ordinem disconvenientiæ, qui constituit malitiam: quicquid vero nec conveniens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit a prædicto ordine, & consequenter a linea moralitatis, quæ in eo consistit.

24 Dices: inter conveniens & disconveniens mediare indifferens, seu non conveniens regulæ, & hoc esse tertiam speciem moralitatis, distinctam a bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, subest actu regulæ rationis, vel non? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas, quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione, atque adeo indifferentia illa, vel non convenientia, non erit species moralitatis. Si autem subest, prælicta non convenientia nequit esse solum negativa, sed privativa, vel contraria quæ est idem ac disconvenientia: sicut omissio actus est privative culpabilis & peccaminosa, quando talis actus subest legi & cadit sub præcepto. Neque valet, si dicas actum indifferentem cadere sub lege, non præcipiente aut prohibente, sed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infra dicemus, actus indifferens non cadit sub lege positive, sed solum negative, in quantum lex non curat de ipso, & ab eo suam dispositionem retrahit; quod ad moralitatem non sufficit.

§. I.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo: Ex D. Thoma hic art. 8. ad 1. & q. 1. de malo art. 1. & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediate: Ergo medius inter illa tertia aliqua species, quæ non potest esse alia quam indifferentia. 25

Respondeo: Bonum & malum non esse opposita immediate simpliciter & absolute, quia inter illa absolute datur nempe actus humanus physice consideratus: Sed solum in genere moris, quatenus immediate dividunt genus illud, sicut rationale & irrationale dividunt animal. 26

Objicies secundo. Omnis actus ex deliberata voluntate procedens, est moralis: Sed actus indifferens secundum speciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare festucam, ex deliberata voluntate procedunt, ut supponimus: Ergo sunt morales, subindeque aliquam speciem moralitatis constituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D. Thom. supra q. 1. art. 3. in fine corporis, ubi ait: *Idem sunt actus morales, & actus humani*: Sed actus qui ex deliberata voluntate procedunt, sunt humani, ex eodem S. Doctore ibid. art. 1. sic dicente: *Illa ergo actiones proprie humana dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, sunt morales. 27

Respondeo distinguendo Majorem: est moralis secundum speciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circumstantiis, concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel est albus, vel non albus; si tamen homo spectetur secundum essentiam, neque est albus, neque non albus, sed abstrahit ab utroque: ita similiter, licet quilibet actus liber in individuo sit moralis, si tamen consideretur secundum rationem specificam & prout tendit in objectum abstrahens a bonitate & malitia, non est moralis vel non moralis, sed abstrahit ab utroque. 28

Instabis: Actus levandi festucam v. g. prout præcise terminatur ad tale objectum, præscindendo a quacumque alia circumstantia, fit ex deliberata voluntate: Ergo secundum rationem specificam, & prout terminatur ad tale objectum, est moralis, & consequenter sub aliqua specie moralitatis. Unde D. Thom. q. 2. de malo art. 5. in corp. sic ait: *Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis indifferens.* Ubi actum indifferentem appellat moralem secundum suam speciem: Non ergo solum ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumstantiis, sed etiam ex objecto, & ratione specifica, moralis est. 29

Respondeo, quod licet actus indifferens, ut talis, & secundum rationem specificam consideratus, procedat a ratione, seu voluntate deliberata, modo physico, scilicet cum indifferentia ad utrumlibet; non tamen ab ea procedit per modum morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet

pertinet ad genus moris, solum initiative, radicaliter, & indirecte, quatenus adjuncta aliqua circumstantia potest induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet initiative ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc sensu D. Thom. loco cit. actum indifferentem vocat moralem secundum suam speciem.

31 Urgebis: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi, & circa quem lex habet specialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, sunt subjecti legi, & respectu horum lex habet aliquem specialem actum: Ergo sunt morales formaliter & essentialiter, & non solum fundamentaliter & initiative. Major patet, quia moralitas actus sumitur ex subjectione ad legem aliquid de eo dictantem. Minor probatur ex D. Thoma infra q. 92. art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, scilicet, prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam sunt boni in genere suo; & respectu horum ponitur lex actus præcipere seu imperare. Quidam autem sunt actus mali ex genere suo, sicut actus vitiosi: respectu horum lex habet prohibere. Quidem vero ex genere suo sunt actus indifferentes: & respectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis specialis actus legis, scilicet permissio.

32 Confirmatur: Nihil est in rerum natura, sive bonum, sive malum, sive indifferens, quod actu non cadat sub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat sub aliqua lege, saltem sub lege æterna, quæ est prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes sunt subjecti legi, subindeque intra genus actuum moralium existunt, & aliquam speciem moralitatis constituunt.

33 Pro solutione hujus argumenti, sciendum est, permittere dici actum legis positivum, & negativum. Dicitur actus positivus uno tantum modo, quando scilicet lex dispensat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & similibus, quæ lex præcipit, & in quibus superior ex justa & legitima causa dispensat. Dicitur vero actus negativus quadrupliciter. Primo quando lex non præcipit quod melius est: sic matrimonium dicitur permissum, quia virginitas non est in præcepto. Secundo, quando lex non prohibet: sic convolare ad secundas nuptias dicitur permissum, quia non est prohibitum. Tertio, quando aliquid non impedit, cum possit: sic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quarto, quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus sit in genere moris, debet ejus objectum esse subjectum legi positive, id est secundum actum positivum, & non sufficit quod subdatur negative: actus autem cujus subjectum subditur legi positive permittendi, est bonus, si fiat eo modo quo lex permittit; malus vero, si fiat alio modo: quia in primo casu est conformis legi dispensanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in secundo vero est circa objectum difforme legi. Hoc præmisso

34 Ad argumentum respondeo, distinguendo Majorem: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi, positive, concedo Majorem: negative, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto sunt subjecti legi, negative, concedo: positive, nego. Illi enim dicuntur permissi, a lege solum negative, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet, sed eis suam dispositionem negat, mere indifferenter se habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere esse actum legis, vel loquitur de permissione positiva, qua lex dispensat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore Quadragesimæ, aut nubere cum consanguinea in secundo gradu: vel si loquatur de permissione pure negativa, non sumit actum proprie & stricte, sed lato modo, & prout abstrahit ab actu vero, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non est, sed significatur ad modum actus, ut quiescere, otiari, & similia, quæ licet vere actus non sint, immo potius sint carentiæ actus, tamen ad modum actus significantur.

35 Ad confirmationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Nihil est quod non cadat sub lege æterna, ut est ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, transeat: quod non cadat sub lege æterna, prout est regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Igitur lex æterna potest dupliciter considerari: vel ut est ratio divinæ voluntatis, qua regulantur actus ipsius Dei in productione & gubernatione creaturarum: vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, & applicatur ad regulandum actus nostros, prout a nobis libere exercentur. Primo modo sub illa cadunt omnia quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub providentia & voluntate divina: secundo autem modo ea solum cadunt sub illa, quæ cadunt sub hominis potestate secundum quod de illis ratio dictat esse ab homine facienda, vel non facienda: & quia de indifferentibus secundum se nihil dictat, ideo prout sic, non cadunt actu sub prædicta lege, atque adeo ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam speciem moralitatis.

DISPUTATIO III.

De principiis Moralitatis,

Ad eamdem quæstionem D. Thomæ.

TRia assignat D. Thom. art. 2. 3. & 4. hujus q. 18. moralitatis principia, nempe, objectum, circumstantias, & finem, de quibus breviter hic agendum est.

ARTICULUS I.

An prima & specifica moralitas in actibus humanis ex objecto desumatur?

OBjectum non sumitur hic communiter, & in tota sua latitudine, pro omni quod objicitur voluntati; sic enim comprehendit etiam finem & circumstantias, cum omnia ista a voluntate attingantur, sed sumitur proprie & stricte, pro eo scilicet quod primo & perse subjicitur actui, & ab eo attingitur; quo pacto distinguitur a fine, & a circumstantiis, quæ secundario tantum, & ex consequenti ab actu morali attinguntur. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur, Primam & specificam actuum humanorum moralitatem sumi ex objecto, non quidem in esse rei & physice, sed in esse morali, & ut consonat, vel dissonat rationi, considerata. 1

Probatur prima pars ratione D. Thom. hic art. 2. Sicut in naturalibus prima & specifica bonitas rei naturalis sumitur ex forma, quæ dat illi speciem; ita in moralibus prima & specifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat speciem actui humano: Sed objectum se habet ut forma dans speciem actui morali: Ergo ab eo sumitur prima & specifica bonitas moralis in actibus humanis. Minor probatur: Omnis motus & via ad terminum, respicit ipsum tamquam propriam formam; quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & sicut determinabile ad determinativum: Sed actus est essentialiter via & tendentia ad objectum: Ergo ipsum velut propriam formam respicit. Quod diximus de bonitate, dicendum est etiam de malitia: *Sicut enim in naturalibus primum malum est, si res generata non sequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto:* subdit S. Doctor ibidem.

Confirmatur: Actus moralis est essentialiter respectivus, nedum in esse naturæ, sed etiam in esse moris: Ergo debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primario respicit. Sed primum quod respicit, tam in esse physico, quam in esse moris, est objectum; circumstantias enim attingit secundario tantum & ex consequenti: Igitur sumit primam speciem moralitatis ab objecto. 2

Quod autem (probatur secunda pars conclusionis) eam non sumat ab objecto in esse rei, sed in esse moris consideratо, patet: quia diversi actus voluntatis, quorum unus est bonus & alter malus, possunt ferri in idem objectum in esse rei & entitative: nam eadem pecunia, v. g. potest esse objectum furti, & restitutionis; idem cibus objectum gulæ, & temperantiæ; eadem femina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actus conjugii: quemadmodum in scientiis eadem conclusio, ut attingitur & demonstratur per diversa media, pertinet ad diversas scientias: unde sicut unitas specifica scientiarum sumitur ab objecto, non in esse rei, sed in esse scibilis spectato, specifica actuum humanorum moralitas est ex objecto, non in esse rei, sed in esse moris, & ut consonat vel dissonat rectæ rationi, considerato. 3

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

PLures tamen ac difficiles contra hanc conclusionem fieri solent instantiæ. In primis objicitur: Actus humanus debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primo respicit: Sed primum quod respicit est finis, objectum enim est volitum propter finem, ac proinde finis est prius volitus: Ergo actus humanus primam suæ moralitatis speciem non accipit ab objecto, sed a fine. Unde S. Thomas hic art. 6. & supra q. 1. art. 3. docet actus morales sumere speciem ex fine. 4

Respondeo primum, quod actus humanus respicit, per se quidem finem operis, qui dicitur finis intrinsecus: & coincidit cum objecto, non vero finem operantis, qui dicitur finis intrinsecus. Ratio est, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, & esset idem, quamvis in illum non tenderet; cum tamen ordo ad finem intrinsecum insit illi per se & invariabiliter, ut patet 5

cum

cum quis vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, volitioni enim dandi eleemosynam, secundum se sumptæ, accidit ordinari ad satisfaciendum, & esset eadem ablata hac ordinatione: tendentia vero ad ipsam eleemosynæ honestatem tamquam ad finem intrinsecum, ita inest illi per se, ut ea sublata evanesceret. Unde quando D. Thomas locis citatis docet actus humanos seu morales sumere speciem a fine, loquitur de fine operis, qui convertitur cum objecto, non vero de fine operantis, qui ab ipso distinguitur. Aut si loquatur de fine operantis, per actum humanum intelligit ipsum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum respicit. Vel etiam dici potest, ipsum loqui de actibus imperatis formaliter & reduplicative, qua tales sunt: illi enim sub hac formalitate & reduplicatione sumpti specificantur a fine, sicut & ipse actus imperans. De quo disp. sequenti art. 3.

6 Objicies secundo: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solum ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, v. g. fidei, aut justitiæ, ut docet idem D. Thomas 2. 2. q. 124. art. 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum; & ideo seclusso voto, & cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus, ut tradit idem S. Doctor ibid. q. 152. art. 3. ad 3.

7 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum enim Cajetano 2. 2. qu. 123. art. 7. actum fortitudinis habere suam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod est tolerare passionem aut mortem, non vero a fine operantis, nisi ad summum tamquam a conditione extrinsece connotata, sine qua hujusmodi objectum non esset bonum honestum. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis, & per modum conditionis seu extrinseci connotati; tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo posito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius, ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam famitatem, egressus enim ille ad agrum non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in acquisitione valetudinis: tunc vero se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex propria materia specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio simili connotato, & ita se habent sustinentia passionis aut mortis, & omnimoda abstinentia a venereis: quamvis enim reuttum illorum habeat absolute honestatem, nisi connotet aliquem honestum finem, ad quem ordinetur; ex hoc tamen quod hujusmodi finem connotet, habet ex propria natura honestatem distinctam ab honestate finis: sustinentia quidem passionis aut mortis, si sit propter fidem, aut justitiam; abstinentia vero omnimoda a venereis, sit fit ad vacandum rebus divinis: ex imperio religionis, & ex amore cælestis contemplationis. Ratio vero a priori, ob quam finis imperantis se habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, est, quia objectum habet aliquando specialem difficultatem, quam ratio postulat vinci, & in qua vincenda non potest non esse specialis honestas pertinens ad specialem virtutem: interdum vero non est illa specialis difficultas. Utrumque patet exemplis adductis: nam in eo quod est pati mortem propter fidem, & abstinere a venereis, ob amorem cælestis contemplationis, est specialis difficultas, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quam habet confessio fidei, aut amor cælestis contemplationis; at vero in egressu ad agrum per se loquendo, non est difficultas specialis, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

8 Objicies secundo: Actus indifferens ex sua specie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine vel aliis circumstantiis; ex illo enim objecto est indifferens: Ergo primam & specificam moralitatem non habent omnes actus humani ex objecto.

9 Omissis variis solutionibus, respondeo primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, quando est de se bonum aut malum, sicque intelligendam esse nostram conclusionem: quando vero objectum non est de se bonum aut malum, sed pure indifferens, prima & substantialis moralitas actus desumitur a prima circumstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni aut mali objective: unde tunc circumstantia non habet rationem puræ circumstantiæ, seu accidentis respectu actus, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

10 Objicies tertio: Actus exterior habet rationem objecti respecta interioris: Atqui actus interior non accipit suam bonitatem aut malitiam ab exteriori, sed potius bonitas & malitia actus externi sumitur a bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thom. infra quæst. 20. Ergo actus humani non desumunt suam bonitatem & malitiam ab objecto.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam 11
actus interus specificatur ab externo, ut est in intentione: furtum enim v. g. ut apprehensum, movet voluntatem ad sui appetitionem, & specificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis, e contra vero in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & est illo posterior in executione. Neque vero est inconveniens concedere, quod actus externus & internus mutuo sibi communicent bonitatem aut malitiam, secundum diversas rationes, & in diverso genere causæ: & quod internus desumat illam ab externo, ut est in intentione, & ut a causa formali extrinseca, vel finali; externus vero, ut est in executione eam ab interno in genere causæ efficientis participet.

Dices: Ex hac solutione & doctrina sequitur, actum 12
saltem externum non desumere suam bonitatem aut malitiam ab objecto: si enim illam habeat ab actu interiori, a quo imperatur, non potest illam habere ab objecto, seu materia circa quam versatur.

Respondeo actum exteriorem, imperatum a voluntate, 13
habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam scilicet ex propria materia, circa quam versatur, v. g. furtum, & restitutio, ex re aliena ut subtrahenda, vel subjicienda possessioni proprii domini: & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud est, quam habitudo proportionis, aut improportionis ad hujusmodi materiam propriam secundum quod cadit sub dictamine rectæ rationis: aliam vero ab actu interiori, a quo imperatur, ex actu enim interiori imperante, moralitas derivatur ad exteriorem: prima dicitur moralitas objectiva, secunda formalis appellatur. Unde actus humanus, tam exterior, quam interior, desumit suam primam & substantialem moralitatem a suo proprio objecto; exterior quidem a materia circa quam versatur, quæ est proprium ipsius objectum; interior vero ab ipso actu exteriori, quem tamquam proprium & immediatum objectum respicit.

Instabis, & dices cum Curiele, materiam, circa quam 14
actus externus versatur, non esse ipsius objectum, sed illum, ut est in via & in fieri, habere pro objecto seipsum, ut est in facto esse: Ergo si actus exterior desumat moralitatem a materia circa quam versatur, eam non sumit ab objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur primo: Si materia, circa quam actus externus versatur, esset illius objectum, sequeretur actum internum & externum esse duos actus in genere moris, eo quod haberent diversa objecta. Secundo, res externa est circumstantia *quid* actus humani: Ergo non est ejus objectum. Tertio, circa eamdem materiam possunt dari actus externi distincti specie in genere moris, sicut furtum, & restitutio versantur circa eamdem rem alienam: Ergo materia circa quam actus externus versatur, non est ipsius objectum.

Respondeo, negando Antecedens: objectum enim actio- 15
nis externæ non est ipsamet operatio in facto esse, sed res illa quæ a tali actu, etiam considerato in facto esse, apprehenditur: v.g. objectum avari est pecunia, luxuriosi femina, gulosi cibus, beati Deus, qui idcirco beatitudo nostra objectiva appellatur.

Ad primam probationem in contrarium, nego sequelam: quia actus interior habens pro objecto immediate actum externum, habet etiam consequenter pro objecto immediato rem externam, ut sic vel sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; idem enim est velle actum, & velle ejus objectum, v. g. velle furari, & velle rem alienam invito domino, unde actus interior & exterior pro uno computatur in genere moris.

Ad secundam probationem, nego Antecedens: nam circumstantia *quid*, non importat ipsam rationem formalem objecti, sed aliquam aliam ipsi accidentalem: sicut res aliena est objectum furti; quod vero sit sacra v. g. est circumstantia *quid*.

Ad tertiam dicendum, objectum actus externi esse ipsam rem ad extra, non materialiter & entitative sumptam, sed ut sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; eo modo quo dicitur in Physica, terminum specificativum motus locali esse locum, non quomodocumque, sed ut attingibilem per talem vel talem viam: unde sicut idem terminus ut attingibilis per diversas vias potest terminare motus specie diversos, v. g. eadem media regio aeris motum sursum & motum deorsum, si unum mobile ad eam ascendat ex infima regione, & aliud a suprema usque ad ipsam descendat: ita pariter eadem res aliena, ut asserenda domino, & ut illi reddenda, actus furti & restitutionis specie diversos terminare & specificare potest.

Objicies quarto: Hic actus, *Velo honeste & studiose vi-* 16
vere, non determinando in quo objecto, & in qua materia, sed generaliter, est determinate speciei; est enim actus singularis & determinatus in genere moris, ac distinctus a ceteris actibus moralibus: Atqui talem specificationem, seu unitatem, ac bonitatem specificam non potest habere ab objecto, quia ejus objectum non est determinatum, sed communissimum; complectitur enim omnia objecta, & materias omnium virtutum, nec gaudet unitate specifica, sed tantum generica: Ergo moralitas specifica actuum humanorum non desumitur ab objecto.

17 Mirum est quantum hoc argumentum Auctores torqueat, & in quam varios dicendi modos eos dividat; sed his brevitatis caussa prætermissis, respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad ejus probationem dico, quod licet objectum illius actus, *velo honeste & studiose vivere*, in esse rei, sive secundum rationem *qua*, sit commune & genericum, est tamen unum specie in esse objecti formaliter sive secundum rationem *sub qua* attingitur eo fere modo quo objectum Metaphysicæ, scilicet ens reale, in esse rei est quid commune & analogum; in esse vero objecti, & prout subsitat rationi *sub qua*, est unum specie, sicut docent Philosophi, cum agunt de unitate specifica scientiarum.

Si autem quæras, quænam sit ratio formalis *qua* & *sub* 18
qua objecti talis actus?

Respondeo breviter rationem *qua* esse bonum honestum ut sic in communi & universaliter sumptum, rationem vero *sub qua* esse honestatem formaliter & reduplicative, qua talis est, & prout a tali honestate in particulari abstrahit: quamvis enim honeste vivere sit quid commune & genericum, quatenus dicit absolute esse consonum rationi, sicque reperiatur in objectis partialibus sub eo contentis; ut tamen dicit esse consonum rationi per se primo, est unum in specie atoma, quia esse per se primo consonum rationi, ita convenit illi conceptui communi, quod non prædicatur de aliis objectis partialibus, quæ non sunt per se primo rationi consona, sed tantum secundario, & in quantum participant rationem illam communem, ac dicunt rationes particulares talis, vel talis honesti, puta justi, aut temperati, quæ virtutes justitiæ & temperantiæ specificant & distinguunt.

18 Laborant vero hic Auctores in assignando habita, qui prædicti actus sit principium: sed frustra, nam ad illum eliciendum nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quæ hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suapte natura inclinatur in bonum consonum naturæ rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas: unde nisi descendatur ad aliquod bonum honestum particulare, in quo sit aliqua difficultas, cujusmodi est bonum in ordine ad aliud, non oportet ponere aliquem habitum in voluntate. Dicendum est igitur, hunc actum *velo honeste & studiose vivere*, si fit intra ordinem naturæ, procedere a voluntate sola; si vero extendatur ad bonum honestum, etiam supernaturale, supponere habitum gratiæ & caritatis, quia voluntas ex se est improportionata ad actum supernaturalem. Et si quæratur, quid sit dicendum de hoc actu, *Velo cum pâter vivere?* Respondeo illum actum non esse possibilem, nisi ex motivo alicujus boni utilis aut delectabilis, quia nemo intendens malum operatur, unde sortitur speciem ex motivo seu affectu ad bonum illud particulare, ratione cujus eligitur turpitudo in communi.

ARTICULUS II.

Utrum omnis actus humanus, tam internus, quam externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem desumat a circumstantiis.

PArtem negativam tenet Durandus in 2. dist. 40. qu. 1. ubi docet nullam circumstantiam (ut talis est) tribuere actui humano bonitatem aliquam, vel malitiam: quia cum illam tribuit, transit in rationem objecti, & desinit esse circumstantia. Unde hic Auctor agnoscit quidem circumstantias morales in ordine ad entitatem actus cui accidunt, sed in ordine ad actum ut moralis est, dicit non esse circumstantias, sed objecta. Huic sententiæ favet noster Conradus hic q. 10. art. 2. ubi concedit quidem actui exteriori, quod a circumstantiis recipiat bonitatem vel malitiam, sed id negat actui interiori, seu a voluntate elicito; eodem plane fundamento ductus, nimirum quia existimat omnia quæ sunt volita a voluntate, habere rationem objecti, subindeque non posse esse circumstantias.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

19 Dico tamen, omnes actus humanos, etiam internos, desumere a circumstantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita communiter Theologi cum S. Thoma hic art. 3. ubi hanc assertionem probat ex analogia ad res naturales, in quibus bonitas & perfectio sumitur non solum a forma, quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus: v. g. in homine bonitas & pulcritudo sumitur non solum ex forma, sed etiam ex figura, debita proportione, & aliis accidentibus: cum enim quodlibet ens creatum sit potentiale, tota plenitudo essendi ipsius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis:

Ergo pariter in actione humana bonitas non solum sumitur ex objecto, quod se habet ad modum formæ transeuntis speciem, ut articulo præcedenti ostendimus, sed etiam a circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia ei adjuncta.

Ratio vero a priori est, quia tales circumstantiæ pos- 20
sunt importare ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ, ad rationem, sive ille sit ejusdem rationis cum eo quem importat objectum, sive diversæ: non solum enim est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in tanta quantitate, atque adeo sicut actus, ex eo quod est tendentia in objectum, ut dicens ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rectam rationem, accipit ab illo bonitatem vel malitiam, ita & a circumstantia dicente similem ordinem ad rationem, accipit etiam aliquam bonitatem & malitiam. Hinc est quod SS. Patres & Philosophi morales, mirum in modum exaggerant malitiam & delormitatem, quam actus mali & peccaminosi sumunt, vel a conditione personæ, vel a circumstantia loci aut temporis. Nam ex conditione personæ aggravari peccatum docet Isiderus, lib. sent. c. 18. „ Peccata (inquit) „ quæ incipientibus levia sunt, perfectis viris gravia de- „ putantur. Tanto enim gravius cognoscitur esse pecca- „ tum, quanto major qui peccat habetur. Crescit enim „ delicti cumulus juxta ordinem meritorum, & sæpe quod „ minoribus ignoscitur, majoribus imputatur." Quem Isidori locum S. Thomas infra q. 73. art. 10. adhibet ad probandum quod *magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum*. Ubi & in corpore articuli varias hujus aggravationis causas congerit, quæ ibidem videri possunt. Hinc etiam Salvianus lib. 4. de gubern. fic in Christianos peccantes graviter invehitur: „ Omnis Christianorum culpa Divinitatis „ injuria est: atrocius sub sancti nominis professione pec- „ camus. Ipsa errores nostros religio quam profitemur ac- „ cusat." Ex circumstantia vero loci Tullius Antonii, qui in concione quam habebat ad populum evomerat, incditatem eleganter exaggerat, his verbis: „ Si inter cœ- „ nam in tuis illis immanibus poculis hoc tibi accidisset, „ quis non turpe diceret? In cœtu vero populi Romani, „ negotium publicum gerens, magister equitum, cui ructare „ turpe esset, is vomens frustis esculentis, vinum redolen- „ tibus, gremium suum, & totum tribunal implevit."

Videri etiam potest D. Hieronymus in epistola increpa- 21
toria ad Sabianum Diaconum, qui virginem quamdam sacram e monasterio Bethlehemitico ad stuprum, fugamque sollicitaverat: ibi enim hoc immane scelus, a circumstantia loci sacri, in quo commissum fuerat, mirum in modum exaggerat his verbis, quibus ipsum alloquitur: „ Intelicif- „ sime mortalium! ut speluncam illam in qua Dei filius „ natus est, & veritas de terra orta est, & terra dedit „ fructum suum, de stupro conciturus ingrederis? Non „ times, ne de præsepi infans vagiat, ne puerpera Virgo „ te videat, ne Mater Domini contempletur? Angeli cla- „ mant, Pastores currunt, stella desuper rutilat, Magi „ adorant, Herodes tercetur, Hierosolyma conturbatur, „ & tu cubiculum Virginis, decepturus virginem irrepis? „ Paveo, miser, & tam mente quam corpore perhorresco, „ non possum ultra progredi, prorumpunt lacrymæ ante- „ quam verba, & indignatione pariter ac dolore, in ipso „ meatu faucium spiritus coarctatur. Ubi mare illud elo- „ quentiæ Tullianæ? ubi torrens fluvius Demosthenis? „ Nunc profecto muti effetis ambo, & vestra lingua tor- „ pesceret, inventa est res quam nullis eloquentia expli- „ care queat; repertum est facinus, quod nec minus fin- „ gere, nec fictus ludere, nec Attellanus possit effari."

Denique de circumstantia temporis eleganter differunt 22
D. Chrysostomus, & S. Leo Papa: hic enim serm. 7. de passione, scelus Judæorum, eo quod in festo Paschali Christum occiderint, sic exprobrat: „ Quando qui ornare tem- „ plum, mundare vasa, victimas providere & legitimis „ purificationibus sacratiorem diligentiam adhibere debue- „ rant, parricidialis odii furore concepto, ad unum opus va- „ cant, & in unum facinus simili æru delitate conjarant." Ille vero hom. 49. in Matth. crimen Herodis, qui ipso die natalis sui, necem intulit Joanni Baptistæ, aggravat ex circumstantia hujus temporis: „ Temporis ipsius inopportu- „ nitas (inquit) scelus Herodis mirum in modum am- „ plificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui „ eum illo die in lucem perduxit, tunc neiandissimam „ cædem committit. Quando vinctum ex gaudio solve- „ re debebat, ad vincula iniquissima suo jussu mors ac- „ cessit, &c."

Potest etiam probari conclusio destruendo præcipuum 23
fundamentum adversæ sententiæ. Durandus enim & Conradus asserunt, actus humanos nullam desumere bonitatem vel malitiam a circumstantiis, quia existimant eas, dum actum humanum efficiunt, transire in rationem objecti, & sic non habere amplius rationem circumstantiæ. Sed licet interdum hoc accidat, sicut quando actus est indifferens, ex sua specie & objecto, & fit moraliter bonus vel malus in individuo (tunc enim, ut artic. præcedenti annotavimus, prima circumstantia, a qua accipit bonitatem aut malitiam, transit in objectum) hoc tamen in aliis casibus non

non evenit: Ergo ruit præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Major patet ex dictis initio hujus articuli. Minor vero suadetur. Objectum volitionis illam specificans est id quod est volitum per se, directe, & immediate, non vero quicquid est volitum indirecte, secundario, & mediate; objectum enim proprie & stricte sumptum, dicitur id quod primo & per se objicitur actui, & ab eo attingitur: Atqui circumstantiæ non sunt per se, primario & immediate volitæ, sed secundario tantum, mediate, & per modum adjuncti, seu accessorii: Ergo non semper transeunt in objectum specificans volitionem.

24 Confirmatur: Si circumstantiæ semper transirent in rationem objecti specificationis, sequeretur quod actus intensus ut quatuor, distingueretur specie ab actu intenso ut sex; nam illi actus haberent diversa objecta specificantia. Ex quo ulterius sequeretur, non posse hominem continuare actum caritatis ut quatuor, ulque ad intensionem ut sex, quæ enim specie differunt, continuari non possunt: Sed hæc sunt falsa & absurda, atque a communi Theologorum sensu penitus aliena: Ergo &c.

25 Denique suaderi potest conclusio ex infra dicendis: Nam, ut ostendemus disp. 5. nullus est actus, etiam elicitus a voluntate, indifferens in individuo: Ergo nullus est qui non habeat bonitatem vel malitiam accidentalem ex circumstantiis. Probatur consequentia: Ratio enim ob quam non potest dari actus indifferens in individuo, est quia nullus dari potest qui non habeat suas circumstantias, ex quibus fiat bonus vel malus, ut ibidem patebit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

26 Objicies primo: Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem aut malitiam, debet esse volitum: Sed omne quod est volitum, est objectum volitionis, sicut omne quod est visum, est objectum visionis: Ergo nihil potest tribuere bonitatem aut malitiam volitioni, præter ejus objectum. Et ita videtur docere D. Thom. hic q. 19. art. 2. ubi expresse docet actum interiorem voluntatis in sua bonitate dependere tantum ab objecto, in quo distinguit ipsum ab actu exteriori, quem asserit dependere in sua bonitate ab objecto, & a circumstantiis.

27 Respondeo, ut aliquid tribuat bonitatem aut malitiam actui voluntatis, sufficere quod fit volitum utcumque, sive primario, & formaliter, sive secundario & virtualiter, sive directe, sive indirecte: quamvis autem circumstantiæ non sint primario formaliter, & directe volitæ, sed solum objectum essentialiter specificans, sunt tamen volitæ secundario, virtualiter, aut indirecte: cum enim voluntas sit potentia spiritualis non alligata organo, reflectitur supra seipsam, & denominat volitum modum objectum specificativum, & circumstantias ex parte ipsius se tenentes, sed etiam (virtualiter saltem & reflexe) ipsummet actum, & quicquid se tenet ex parte ejus. In quo differt a potentia visiva, quæ cum sit corporea, & organo corporali affixa, non reflectitur supra suum actum, nec proinde ipsum, nec ea quæ se tenent ex parte ejus, denominat visa, sed solum objectum, & ea quæ se tenent ex parte ipsius. Ex quibus patet, quod voluntatis actus potest habere bonitatem aut malitiam: nedum ab objecto, & ab his quæ se tenent ex parte ejus, sed etiam ex his quæ se tenent ex parte ipsiusmet actus.

28 Ad locum vero D. Thomæ respondent aliqui ipsum loqui de bonitate essentiali & specifica actus interioris voluntatis; hæc enim a solo objecto dependet, non vero de bonitate accidentali, cum hæc sumatur & dependeat a circumstantiis.

Sed hæc solutio, seu expositio, facile refellitur, quia D. Thomas ibi aperte ponit differentiam inter actum interiorem, & exteriorem, in hoc quod bonitas actus interioris solum desumitur ex objecto, bonitas vero actus exterioris sumitur etiam ex circumstantiis: si autem loqueretur tantum de bonitate essentiali & specifica, non poset tale discrimen subsistere; cum consistet non solum actum interiorem, sed etiam exteriorem, habere bonitatem vel malitiam essentialem ex solo objecto, aut materia circa quam versantur, ut furtum ex re aliena; ex circumstantiis vero solum bonitatem, vel malitiam accidentalem desumere.

29 Alii respondent S. Thomam non velle, quod tota bonitas actus interioris sumatur ex solo objecto, sed solum quod ad bonitatem actus interioris bonitas objecti sufficiat, etiamsi desint circumstantiæ: si tamen hæ adsint, bonitatem vel malitiam illi tribuunt.

Sed hæc quoque interpretatio facile impugnatur, tum quia pariter ad bonitatem actus exterioris sufficit bonitas objecti, quamvis nullæ sint circumstantiæ: tum etiam quia D. Thom. non solum asserit objectum sufficere ad bonitatem actus exterioris, sed dicit hanc a solo objecto pendere.

30 Tertia expositio est aliorum, qui volunt S. Thomam nomine *actus interioris* intelligere primum actum voluntatis circa finem, qui dicitur simplex volitio: hic enim (inquiunt) propter suam simplicitatem, & quia abstrahit ab executione, solum dependet ab objecto in sua bonitate & malitia, non vero a circumstantiis. Verum (præterquam quod etiam talis actus habet suas circumstantias morales, a quibus sumit aliquid bonitatis aut malitiæ, ut intentionem, & durationem) manifestum est, D. Thom. de eo solum actu non loqui, sed etiam de intentione, electione, aliisque actibus internis, qui circa finem aut media versantur: cum in nullo alio loco de principiis moralitatis actus interioris disputet, quam in illa quæstione: quare si omnes actus a voluntate elicitos, sub nomine actus interioris non comprehenderet, diminute & inadæquate procederet in hoc morali tractatu.

Unde etiam exclusa manet aliorum solutio, qui dicunt, D. Thomam nomine *actus interioris*, intelligere solum actum voluntatis nuperantem, qui proprie interior est: hic enim (inquiunt) habet solum bonitatem ab objecto, quia quod est finis & circumstantia actus imperati, transit in objectum imperantis. Manet, inquam, exclusa hæc solutio: tum quia non solum actus imperatus, sed etiam imperans, habet bonitatem & malitiam ex circumstantiis; ut patet cum ex intentione adulterandi in loco sacro, voluit furandi imperatur; illa enim intentio gravius peccatum est, & specialem habet deformitatem & malitiam ex eo quod sit circumstantia loci: tum etiam quia probabile non est, tali circumstantia loci: tum etiam quia probabile non est, D. Thom. loco citato, ubi de principiis moralitatis actus interioris generaliter disputat, suam doctrinam coarctare & limitare ad solum actum interiorem imperantem, & actus interiores imperatos prætermittere. His ergo solutionibus confutatis,

31 Dicendum est, quod quando S. Thomas docet actum interiorem voluntatis ex solo objecto dependere, nomine objecti intelligit non solum id quod voluntas directe, primario, & immediate vult, sed etiam quicquid est ab ea volitum, sive immediate, sive mediate, sive primario, sive secundario, sive per se, sive per accidens, sive directe, sive indirecte, quomodocumque enim sit aliquid volitum, sive indirecte, quomodocumque enim sit aliquid volitum, aliquo modo voluntatis objectum est. Et de hoc objecto sic universaliter sumpto, verum est, bonitatem actus interioris a solo objecto dependere: nam etsi dependeat etiam a circumstantiis, hæ tamen continentur intra objectum voluntatis sic large & improprie sumptum. Licet ergo tam actus interior voluntatis, quam actus exterior aliarum potentiarum, habeant bonitatem & malitiam ex circumstantiis: quia tamen hæ non sunt objectum actus exterioris aliarum potentiarum, bene tamen actus interioris voluntatis, eo quod per ipsum sunt aliquo modo volitæ, bonitas actus exterioris non ex solo objecto dependere dicitur, bene tamen bonitas actus interioris voluntatis.

32 Objicies secundo: Circumstantiæ ut plurimum sunt extrinsecæ actui humano, ut patet de loco & tempore: Ergo nondant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed tantum extrinsece illum bonum aut malum denominant: Consequentia videtur bona: quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinsecam alicui subjecto, debet ipsi esse intrinsecum.

33 Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam: si enim hic discursus valeret, probaret etiam quod objectum non det actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, quia objectum est extrinsecum actui, sicut sunt extrinsecæ circumstantiæ. Quemadmodum ergo actus humani desumunt ab objecto bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, specificam, & essentialem; quia licet illud sit actui extrinsecum, ordo tamen transcendantalis ad ipsum, ei intrinsecus est, ut articulo præcedenti declaravimus, ita quoque a circumstantiis accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed accidentalem: quia pariter ordo transcendentalis, quem dicit actus humanus ad circumstantias, ei intrinsecus est.

34 Quæres, an ex singulis circumstantiis proveniat actui humano aliqua bonitas, vel malitia moralis, vel solum ex aliquibus.

Respondeo nullam esse circumstantiam moralem, quæ non addat aliquid bonitati, aut malitiæ, ubicumque reperitur in ratione circumstantiæ moralis: unde si alicubi circumstantiæ nihil addant bonitatis aut malitiæ moralis, signum est eas non esse circumstantias morales, sed physica accidentia respectu actus, cui nihil addunt moralitatis. Ratio est, quia de ratione circumstantiæ moralis, ut talis, est afficere moraliter, & modificare actum humanum, non potest autem actus modificari moraliter, nisi aliquo modo moraliter immutetur; immutari vero non potest moraliter, nisi morale aliquid accipiendo, quod non potest esse nisi bonitas aut malitia, quæ sunt duæ species in quas moralitas adæquate dividitur.

35 Confirmatur: Vel actus ex circumstantiis habet specialem convenientiam aut disconvenientiam ad rationem, vel non? Si secundum dicatur, circumstantiæ non sunt morales, sed mera accidentia physica. Si vero habet ex illis specialem convenientiam vel disconvenientiam ad rationem,

tionem, necesse est ut ab eis etiam specialem bonitatem moralem aut malitiam desumat, subindeque nulla erit circumstantia moralis, quæ, in quantum talis, non tribuat actui humano, quem afficit & modificat, aliquam bonitatem vel malitiam.

36 Dices primo: Circumstantia *Quis*, dicit conditionem, seu dignitatem personæ: Sed dignitas personæ non dat aliquam specialem bonitatem aut malitiam actui; nam si duo homines inæqualis sanctitatis, eamdem operationem bonam cum eadem intentione, ac iisdem circumstantiis eliciant, actio illius qui erit majori sanctitate præditus, non erit melior, nec magis meritoria, quam operatio alterius minoris sanctitatis: similiter si idem vir maximæ sanctitatis peccet vel venialiter, vel mortaliter, ejus peccatum, ceteris paribus, non erit gravius, quam peccatum alterius viri minoris sanctitatis, aut etiam peccatoris. Ergo a circumstantia *Quis* non provenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis.

37 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum verum quidem esse, quod quando major dignitas personæ se habet solum per accidens, & pure materialiter, ac concomitanter ad actionem quam elicit, tunc ex illa non provenit actui major dignitas moralis: secus tamen quando illa conditio personæ non se habet ut purum accidens physicum respectu operationis, sed quodammodo per se: unde comeltio Regis v.g. est ejusdem rationis cum comestione rustici; quia dignitas regia ad talem actionem mere per accidens & concomitanter se habet: at vero genuflexio Regis & genuflexio rustici non sunt ejusdem dignitatis & valoris moralis, quia genuflexio Regis est reflexiva supra suppositum ac regiam dignitatem, quatenus Rex per illam se submittit & humiliat, ipsamque dignitatem regiam quodam modo subjicit. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Incarnatione, actiones Christi Theandricas fuisse infiniti valoris; quia cum essent reflexivæ supra suppositum Divinum, inde trahebant infinitam dignitatem. Cum ergo major sanctitas se habeat per accidens, & mere concomitanter in eo qui ferventiorem seu intensiorem actum non elicit, ab illa non provenit actui humano specialis aliqua bonitas moralis.

Ad aliam probationem similiter dicendum, quod major sanctitas personæ se habet per accidens ad peccatum quamvis ratione alicujus adjuncti (puta ratione perfectionis cognitionis, & ingratitudinis, quæ possunt intervenire quando peccatum procedit ex malitia) posset ad illud se habere per se. Unde in primo casu sanctitas personæ non est circumstantia moralis peccati, & ita non facit illud gravius: immo tale peccatum est quodam modo levius, ut docet S. Thom. 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: *si religiosus, non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, aliquod peccatum, quod non esset contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, levius peccat eodem genere peccati, quam secularis*: & subdit rationem, *quia citius resurgit, & minus in peccato perseverat*. In secundo autem casu major sanctitas aut dignitas personæ est circumstantia moralis peccati, & ita facit illud gravius, juxta illud Satyrici Poetæ,

Omne animi vitium tanto conspectius in se
Crimen habet, quantum qui peccat major habetur.

39 Dices secundo: Si circumstantia *Quia*, quæ significat materiæ quantitatem, tribueret actui humano bonitatem aut malitiam, actus qui versaretur circa materiam infinitæ quantitatis, esset infinitæ malitiæ aut bonitatis: v.g. volitio dandi eleemosynam infinitis hominibus, furandi infinitam pecuniam, aut occidendi infinitos homines. Sed hoc dici nequit, cum nihil creatum sit infinitum simpliciter: Ergo, &c. Minor recipitur ab omnibus: Sequela vero Majoris probatur: Quia si quantitas tribuit bonitatem vel malitiam actui, major quantitas tribuet majorem, & infinitæ infinitum.

40 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis bonitas & malitia actus crescant, crescente bonitate aut malitia objecti, non tamen ad æqualitatem quantitatis ipsius, sed proportionaliter, ad modum quo objectum attingitur a voluntate per ralem aut talem actum, & cum tali aut tali affectu sive consta: quantumcumque autem objectum sit infinitæ quantitatis, modus tamen quo attingitur a voluntate, tam ex parte cognitionis, quam ex parte affectus & conatus, semper finitus est, ac proinde licet objectum sit in quantitate infinitum, nusquam tamen tribuit actui infinitam bonitatem aut malitiam.

41 Dices tertio: Intensio actus est una ex circumstantiis ejus, quæ dicitur *Quamvis*: Sed illa non tribuit actui specialem bonitatem aut malitiam: Ergo ex omnibus circumstantiis non provenit actibus humanis bonitas aut malitia specialis. Major patet, Minor probatur. Circumstantia non potest dare bonitatem aut malitiam actui, nisi sit volita: Sed intensio actus non est volita ab operante, quia non est ab illo cognita; nullus enim cognoscit quam intensus sit actus quem elicit, & quantam habeat latitudinem gradualem: Ergo intensio non tribuit actui bonitatem aut malitiam specialem.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad 42
cujus probationem dico, quod licet intensio quantum ad determinationem gradualem, scilicet in quantum habet tres vel quatuor gradus, non sit cognita ab operante, ab eo tamen cognoscitur quantum ad magnitudinem & parvitatem in communi, & sine determinatione ad gradus; & hoc sufficit ut sit ab ipso volita, subindeque ut det specialem bonitatem aut malitiam actui.

Dices quarto: Si duratio seu continuatio actus, quæ 43
est circumstantia *Quamdiu*, augeat ejus bonitatem aut malitiam, sequitur actum continuatum per horam habere infinitam bonitatem aut malitiam: Sed hoc repugnat, cum nihil creatum possit esse infinitum: Ergo, &c. Sequela probatur; nam prædictus actus in omnibus & singulis partibus vel instantibus illius horæ, debet habere novum bonitatis vel malitiæ gradum: Ergo cum in qualibet hora sint partes, & instantia infinita, habebit in illa infinitos gradus bonitatis & malitiæ, partibus & instantibus illius horæ correspondentes, subindeque infinitam bonitatem aut malitiam.

Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem 44
dico, quod sicut partes & instantia illius horæ, quamvis sint infinita, non efficiunt infinitam durationem, sed finitam, & clausam intra terminos unius horæ: ita omnes gradus bonitatis aut malitiæ, quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis sint infiniti, & omnibus ac singulis partibus vel instantibus illius horæ correspondeant, non efficiunt bonitatem aut malitiam infinitam, sed finitam & limitatam, ac inter certos terminos compreheusam. Ratio est, quia augmentum regulari debet secundum partes certas & aliquotas, non secundum proportionales & confusas; in casu autem argumenti, tam partes durationis, quam gradus bonitatis vel malitiæ actus illis correspondentes, majori ex parte sunt confusa & incerta, & ideo quamvis sint infinita, non efficiunt augumentum infinitum. Quod potest explicari ac illustrari exemplo calefactionis, vel alterius actionis intensivæ, quæ etiamsi continuo duret per spatium unius horæ v. g. in omnibus ac singulis horæ partibus vel instantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeo per totam horam infinitos gradus, non ideo tamen producit calorem infinitum: quia gradus isti majori ex parte sunt indeterminati & confusi.

Addo, quod ad bonitatem & malitiam moralem in actu 45
requiritur advertentia rationis, & volitio operandi: licet autem fit distincta advertentia rationis ad primum instans in quo voluntas incipit operari, & expressa volitio in eo instanti operandi, & similiter in partibus aliquotis & determinatis, non tamen est distincta advertentia ad singula instantia continuativa, nec ad singulas partes proportionales, neque expressa volitio in illis operandi; cum tam instantia continuativa, quam partes proportionales, confuso modo fluant & transeant.

Quæres utrum, quando actus uno tantum instanti du- 46
rat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

Respondent aliqui, quos tacito nomine refert Curiel hic art. 3. dubio unico §. *ad tertium respondetur*, durationem non esse circumstantiam moralem, augentem vel minuentem bonitatem aut malitiam actus, nisi continuetur ultra primum instans in quo incipit actus. Rationem assignant, quia quilibet actus ad sui existentiam, & moralitatem specificam & substantialem, quam desumit ab objecto, requirit aliquam durationem, quæ non potest esse minor quam unum instans: Ergo si aliquis actus duret tantum uno instanti, non habebit bonitatem aliquam aut malitiam ex circumstantia durationis, sed solum ex objecto. Sed hæc opinio, licet videatur plausibilis, vera tamen non est: nam sicut voluntas operatur bene aut male in genere moris, bonitate aut malitia substantiali, quia habet objectum bonum aut malum; ita operatur bene aut male bonitate aut malitia accidentali, quia ejus operatio exercetur cum plena advertentia rationis in hoc instanti: Ergo licet actus uno tantum instanti duret, habet tamen aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

Confirmatur: Quilibet actus dum incipit, habet specia- 47
lem aliquam difficultatem, sive statim desinat, sive non, quam non habet postquam semel incœpit; ad quod alludit Poeta, dum dicit:

Dimidium facti, qui bene cœpit, habet:

sicut etiam dum continuatur, habet aliquam difficultatem, quam adhuc non habet dum incipit; ob quam rationem ad perseverandum in bono requiritur specialis virtus, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 137. art. 1. Sed hæ difficultates distinctæ sunt ab ea quam habet actus ex objecto: Ergo ratione utriusque habet actus aliquid bonitatis supra eam quam desumit ex objecto, ficque licet uno tantum instanti duret, habet aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

Ex dictis inferes cum D. Thom. artic. 10. & 11. hujus 48
quæstio-

quæstionis, circumstantias interdum mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, sed dumtaxat augere intra eamdem speciem.

Probatur: Ubi est specialis aliqua conformitas vel disformitas ad regulas morum, ibi est nova species bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circumstantiæ interdum habent specialem conformitatem vel disformitatem ad regulas morum, diversam omnino & alterius lineæ ab ea quæ est in objecto; ut patet cum aliquis furatur ad fornicandum, deformitas enim, quæ est in fornicatione, est diversæ rationis & speciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circumstantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diversæ speciei ab illa quæ est in objecto.

Quod autem aliquando non mutent speciem bonitatis aut malitiæ, sed eam dumtaxat augeant intra eamdem speciem, patet eadem ratione: interdum enim circumstantiæ non dicunt specialem ordinem conformitatis vel disformitatis ad regulas morum, sed tantum modificant ordinem objecti ad easdem regulas; sicut cum quis elicit actum odii vel amoris intensissimum, intensio enim actus non trahit ipsum ad moralitatem diversæ rationis & speciei ab ea quam habet ex objecto, sed tantum ipsum auget & modificat.

ARTICULUS III.

An actus humani desumant a fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto?

49 Licet finis sit una ex circumstantiis, de quibus disputavimus articulo præcedenti, facilioris circumstantia *Cur*, nihilominus quia præcipua est, & habet rationem principii respectu humanarum actionum, de illo seorsim ac specialiter agimus. S. Doctorem imitantes, qui specialiter de hac circumstantia differit artic. 4. hujus quæstionis, ubi quærit *an actio humana sit bona vel mala ex fine?* Disputant autem Interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter respondeo, haud dubie D. Thomam nomine finis intellexisse finem operantis, sive extrinsecum, non autem finem operis, sive intrinsecum. Ratio est, quia D. Thom. loquitur de fine secundum quod distinguitur ab objecto, alias actum ageret, & bis idem repeteret, cum art. 2. quærat *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ab objecto?* Sed finis distinctus ab objecto est finis operantis, non vero finis operis; iste enim coincidit cum objecto, & est ille in quem actio sua natura immediate tendit: Ergo D. Th. loquitur de fine operantis, non vero de fine operis. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis proposita,

Dico primo: humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam sumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis distinctus a fine operis, ut cum quis facit eleemosynam ex solo fine misericordiæ, qui est subvenire alienæ miseriæ, vel reddit debitum ex amore justitiæ.

50 Conclusio sic explicata probatur primo auctoritate D. Thomæ, qui eam expresse docet hic art. 4. in corp. ubi ait: *Actiones humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Et subdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia sit genus ad alias bonitates (potius enim comparatur ad illas sicut subjectum ad accidentia) sed quia consequitur rationem generice communem actionis physice spectatæ. Bonitatem vero moralem, quæ est ex objecto, *absolutam* appellat, non quod non dicat habitudinem transcendentalem ad objectum, sed ut distinguat illam a bonitate, quæ est ex fine operantis, hæc enim non convenit actioni, nisi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cum tamen illa ipsi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem.

Probatur secundo conclusio ratione D. Thomæ. Quælibet res sicut se habet ad esse, ita & ad bonitatem: unde quorum esse ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab alio, ut patet in Personis Divinis. Sed sicut esse rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & esse actionis humanæ dependet a fine; cum omnis actio humana sit propter finem: Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam desumit a fine extrinseco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud est quam habitudo actus ad talem finem ut rectæ rationi consonum. Unde qui facit aliquid ex voto, ultra honestatem operis, addit honestatem & meritum religionis, & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterii.

51 Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, quod ut actus recipiat bonitatem a fine operantis, non sufficit quod talis finis sit bonus absolute, sed insuper requiritur quod sit proportionatus actui, qui in ipsum ordinatur, alias vitiatur actus: unde licet celebrare, vel orare, sit actus bonus ex objecto, & curare de bonis temporalibus, finis bonus: tamen si quis oret, vel celebret propter temporalia, tamquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 6. ad 1. 3. & 4. Ratio a priori est, quia bonum morale est idem quod conveniens rationi; Sed rationi non convenit, quod majus bonum ad minus ordinetur tamquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minus bonum, quam sit ille ad quem ex natura ordinatur, non est bonus moraliter, sed malus.

52 Ex quo infertur eum, qui exercet aliquem actum honestum (quales sunt actus qui ad conservationem individui vel speciei ordinantur) propter solam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac superius, nempe honestum, refert ad inferius & minus perfectum, nimirum ad bonum delectabile. De quo fusius infra, cum de indifferentia actuum humanorum agemus.

53 Dico secundo: Bonitas aut malitia, quam actus humanus desumit a fine operantis, est diversa specie ab ea quam habet ab objecto.

Patet etiam hæc conclusio: quia bonitas ex objecto est unica, invariabilis, & essentialis actui: bonitas vero ex fine operantis est multiplex, & variabilis ex beneplacito operantis & accidit actui: Ergo istæ bonitates specie differunt. Idem constat de malitia: cum enim quis furatur ut fornicetur, malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem illum advenit, specie differt a malitia injustitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipsi essentialis est, & ab eo inseparabilis.

54 Dices: Bonitas, vel malitia, desumpta ex fine, est generica respectu bonitatis, quæ desumitur ex objecto, ut docet D. Thom. hic art. 7. Sed bonitas generica non distinguitur specie a bonitate specifica, neque realiter, sed solum ratione, ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non distinguuntur specie.

55 Sed contra primo: D. Thom. hic artic. 4. ad 3. docet unam istarum bonitatum ab alia separari, alia manente; quod & experientia constat, cum operans possit actum eleemosynæ ordinare, vel non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc esset impossibile, nisi realiter distinguerentur: Ergo realiter inter se differunt.

56 Deinde genus & species per se ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per se; cum ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non se habent ut verum genus & species. Unde, cum D. Thom. loco citato, quod bonitas quæ est ex fine, est veluti generica, loquitur de genere similitudinario & metaphorice dicto.

57 Quæres ad complementum hujus quæstionis, utrum ut actus sit bonus moraliter, sufficiat bonitas finis proximi, seu objecti; an vero necessario ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, puta ad Deum ordinetur?

58 Respondeo quod quando actus est bonus, & honestus ex fine proximo, seu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut sit moraliter bonus, sed sufficit quod non apponatur finis malus, vel alia mala circumstantia: v.g. qui dat eleemosynam, intendens solum honestatem eleemosynæ, hoc est sublevare alienam miseriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & similiter qui jejunat ut carnem subjiciat rationi, & sic de aliis. Ratio est, quia talis actus ex fine proximo, seu objecto habet honestatem, & bonitatem moralem: Ergo ut sit moraliter bonus, non est necessarium quod illam a fine extrinseco participet.

Addo quod sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut terminum & finem sui motus, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum ut luminis rationis, ac totius boni honestii auctorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circumstantiam, censetur interpretative saltem operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Sed hoc fusius in Tractatu de gratia disp. 1. art. 3. cum ostendemus contra Jansenium omnia opera infidelium non esse peccata.

DISPUTATIO IV.

De concursu multiplicis Moralitatis in eodem actu.

Explicatis principiis moralitatis, restat agendum de concursu & comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actus, ut constet quo pacto sint aut non sint in eo compossibiles, & quem ordinem observent. Unde fit

ARTI-

ARTICULUS I.

Utrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, puta bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel e contra?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1 Supponо contra Gabrielem, & quosdam alios, eumdem numero actum a voluntate elicitum, posse successive esse moraliter bonum, & malum, sive transire de bono in malum, & e contra. Bonum enim & malum morale se habent respectu actus voluntatis, sicut verum & falsum respectu actus intellectus: Sed idem numero actus intellectus potest successive esse verus & falsus, ex sola variatione objecti, ut hic actus, *Petrus sedet*, est verus, Petro sedente, & postea falsus, ipso surgente & stante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis potest successive esse bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore est bonum & consonæ legi, in alio malum ac ei difforme: v.g. potest homo velle vesci carnibus tempore licito, & hanc volitionem sine interruptione continuare eo tempore quo esus carnium non est licitus, tunc vero manet idem actus in esse physico (cum sit continuus & non interruptus, ut supponimus) & tamen sit diversus in esse moris, & transit ab una specie moralitatis in aliam. Unde D. Thom. q. 2. de malo art. 4. ad 7. sic ait: „ Nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum „ genus, quod tamen secundum aliud genus, non solum „ numero, sed specie differt: sicut si sit aliquod corpus „ continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, est unum numero, in quantum est continuum, „ sed differt non solum numero, sed specie, inquantum „ est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo „ primo seratur intentio ad bonum, postea ad malum, „ sequitur quod sit unus actus numero secundum suam „ naturam, sed tamen differt specie secundum quod est „ in genere moris."

2 Supponendum est secundo, actionem humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum, etiamsi ejus objectum bonum sit, non esse bonam simpliciter, sed imperfecte malam. Hoc admittunt omnes Auctores, & docet expresse D. Thom. hic art. 4. ad 3. ubi ait: „ Non est actio bona „ simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem „ causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit 4. cap. „ de Divin. nomin." Solum ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an sicut in naturalibus potest idem subjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud; ut ægrotare pedibus, & non manibus; habere pulcros oculos, & nasum deformem; & sicut in artificialibus potest idem opus secundum unam partem esse pulcrum, & regulis artis consonæ, & secundum aliam difforme, ac dissonum, & regulis artis dissonum, ita in moralibus eadem actio humana possit esse bona ex objecto, & simul mala ex fine operantis, aut ex alia circumstantia; vel quando malus finis aut circumstantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quod actus ille tunc non possit dici bonus secundum quid, seu ex objecto. Eadem difficultas currit, cum actus est malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro resolutione

3 Dico primo: Quando objectum est bonum, & finis malus, aut alii circumstantia (ut cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco sacro) non sunt duæ species moralitatis, sed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circumstantia redundat in objectum, ejusque bonitatem moralem omnino defruit. Est contra Cajetanum hic art. 8. & 9. & tom. 1. opusc. tract. 17. responsione 14. quem sequuntur ex nostris Marcus a Serra hic art. 4. & ex extraneis Lorca, Granado, & alii.

4 Probatur primo conclusio ex D. Thoma, qui variis in locis eam videtur aperte tradere, nam in 2. dist. 38. q. 1. art. 4. sic ait: „ Cum aliquis vult dare eleemosynam pro„pter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & „ hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod „ in eo est, malitiam habeat." Et hic q. 19. art. 7. ad 2. „ Voluntas (inquit) non potest dici bona, si sit intentio „ mala causata volendi: qui enim vult dare eleemosynam „ propter inanem gloriam consequendam, vult id quod „ de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est to„ litum ab ipso malum, unde voluntas ejus est mala." Et in resp. ad 3. „ Sive voluntas sit ejus quod est se„ cundum se malum, & sub ratione boni; sive sit boni „ sub ratione mali, semper voluntas erit mala."

5 Respondent Adversarii, D. Thomam loqui de bonitate simpliciter, & non negare quod dare eleemosynam propter vanam gloriam, sit actus bonus secundum quid, seu ex objecto.

6 Sed contra primo: D. Thomas loco citato expresse dicit, quod quando aliquis *vult id quod de se est bonum sub ratione mali, volitum ab ipso est malum.* Et ibidem art. 2. ad 2. ait quod velle bonum quando non debet, si referatur ad volitum, tunc voluntas non est boni, *quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum;* Sed illud volitum est objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus a fine operantis, vel ab alia circumstantia vitiatur, non remanet bonus etiam ex parte objecti, sed totus malus est, licet non totaliter, seu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor in 2. dist. 38. q. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat.*

7 Contra secundo: D. Thomas hic art. 5. ad 4. docet, quod cum aliqua circumstantia actum, qui ex objecto esset bonus, reddit malum, talis circumstantia sumitur ut differentia essentialis objecti, & specificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis speciem; si autem prædictus actus habeat simul bonitatem ex objecto, ab eo primario specificaretur, nec circumstantia daret speciem essentialem, sed accidentalem, ut patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti.

8 Contra tertio: Idem S. Doctor 3. Ethicor. lect. 7. docet ex Aristotele bonum in moralibus uno solum modo dici, nempe simpliciter, idque explicat exemplo sagittarii, qui uno solum modo potest scopum vel punctum sibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo deviare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis, & inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit; sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo, & pauciter existentibus, quia facile est recedere a centralis signi, idest punkti, sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinate signati: sed tangere signum est difficile, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thom. actus non potest esse bonus moraliter, nisi sit bonus simpliciter, seu ex omnibus principiis ad illum concurrentibus, nempe objecto, fine, & circumstantiis debitis: subindeque non potest esse bonus ex objecto, & malus ex fine operantis, aut ex aliis circumstantiis.

9 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, quam insinuat idem Doctor Angelicus locis supra citatis. Cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut specificat, non est bonum, sed potius malum: Ergo non potest dare actui speciem boni. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleemosynam propter vanam gloriam, tunc eleemosyna secundum se & absolute non terminat hunc actum electionis, sed ut habet rationem medii ordinati ad malum finem; scilicet acquisitionem vanæ gloriæ: electio enim habet pro objecto medium ut conducens ad finem, & ad illum ordinatum: Atqui eleemosyna ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam, non est objectum bonum, sed malum: cum sub hac ratione sit instrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, sub specie misericordiæ & caritatis, licet quantum ad sublevationem alienæ miseriæ habeat effectum eleemosynæ: Ergo cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & prout illum actum specificat, non est bonum, sed potius malum.

10 Confirmatur: Licet electio prius ratione terminetur ad medium, quam ad finem, in genere causæ formalis, tamen in genere causæ finalis prius terminatur ad finem: unde cum causa finalis sit simpliciter prior, eo quod agens non agat nisi motum a fine, hinc est quod simpliciter loquendo, cum aliquis eligit medium de se bonum ad obtinendum malum finem, v.g. eleemosynam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & retundatur in objectum seu medium, ejusque bonitatem extinguat. Unde Ambrosius Epist. 48. ad Demetriadem: *Inflatio & ambitio, & proprietatum honorum superba defensio, possunt destruere eleemosynas, possunt evacuare martyria, si & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & sæva subtilitate non ea fortitudine, quam Deus tribuit, sed ea quam de se præsumpsit, excipiat.* Hinc etiam hypocrisis, seu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam sicut medicum fermentum totam farinæ cui injicitur massam corrumpit, universamque pœne confusionem suo sapore commaculat: sic etiam simulatio, cujus semel animum imbuerit cum virtutum sinceritate & veritate fraudabit*, inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 12.

quæstionis, circumstantias interdum mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, sed dumtaxat augere intra eamdem speciem.

Probatur: Ubi est specialis aliqua conformitas vel disformitas ad regulas morum, ibi est nova species bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circumstantiæ interdum habent specialem conformitatem vel disformitatem ad regulas morum, diversam omnino & alterius lineæ ab ea quæ est in objecto; ut patet cum aliquis furatur ad fornicandum, deformitas enim, quæ est in fornicatione, est diversæ rationis & speciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circumstantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diversæ speciei ab illa quæ est in objecto.

Quod autem aliquando non mutent speciem bonitatis aut malitiæ, sed eam dumtaxat augeant intra eamdem speciem, patet eadem ratione: interdum enim circumstantiæ non dicunt specialem ordinem conformitatis vel disformitatis ad regulas morum, sed tantum modificant ordinem objecti ad easdem regulas; sicut cum quis elicit actum odii vel amoris intensissimum, intensio enim actus non trahit ipsum ad moralitatem diversæ rationis & speciei ab ea quam habet ex objecto, sed tantum ipsum auget & modificat.

ARTICULUS III.

An actus humani desumant a fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto?

49 Licet finis sit una ex circumstantiis, de quibus disputavimus articulo præcedenti, facilioris circumstantia *Cur*, nihilominus quia præcipua est, & habet rationem principii respectu humanarum actionum, de illo seorsim ac specialiter agimus. S. Doctorem imitantes, qui specialiter de hac circumstantia differit artic. 4. hujus quæstionis, ubi quærit *an actio humana sit bona vel mala ex fine?* Disputant autem Interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter respondeo, haud dubie D. Thomam nomine finis intellexisse finem operantis, sive extrinsecum, non autem finem operis, sive intrinsecum. Ratio est, quia D. Thom. loquitur de fine secundum quod distinguitur ab objecto, alias actum ageret, & bis idem repeteret, cum art. 2. quærat *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ab objecto?* Sed finis distinctus ab objecto est finis operantis, non vero finis operis; iste enim coincidit cum objecto, & est ille in quem actio sua natura immediate tendit: Ergo D. Th. loquitur de fine operantis, non vero de fine operis. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis proposita,

Dico primo: humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam sumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis distinctus a fine operis, ut cum quis facit eleemosynam ex solo fine misericordiæ, qui est subvenire alienæ miseriæ, vel reddit debitum ex amore justitiæ.

50 Conclusio sic explicata probatur primo auctoritate D. Thomæ, qui eam expresse docet hic art. 4. in corp. ubi ait: *Actiones humanæ, & alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Et subdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione & entitate, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia sit genus ad alias bonitates (potius enim comparatur ad illas sicut subjectum ad accidentia) sed quia consequitur rationem generice communem actionis physice spectatæ. Bonitatem vero moralem, quæ est ex objecto, *absolutam* appellat, non quod non dicat habitudinem transcendentalem ad objectum, sed ut distinguat illam a bonitate, quæ est ex fine operantis, hæc enim non convenit actioni, nisi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cum tamen illa ipsi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem.

Probatur secundo conclusio ratione D. Thomæ. Quælibet res sicut se habet ad esse, ita & ad bonitatem: unde quorum esse ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab alio, ut patet in Personis Divinis. Sed sicut esse rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & esse actionis humanæ dependet a fine; cum omnis actio humana sit propter finem: Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam desumit a fine extrinseco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud est quam habitudo actus ad talem finem ut rectæ rationi consonum. Unde qui facit aliquid ex voto, ultra honestatem operis, addit honestatem & meritum religionis, & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterii.

51 Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, quod ut actus recipiat bonitatem a fine operantis, non sufficit quod talis finis sit bonus absolute, sed insuper requiritur quod sit proportionatus actui, qui in ipsum ordinatur, alias vitiatur actus: unde licet celebrare, vel orare, sit actus bonus ex objecto, & curare de bonis temporalibus, finis bonus: tamen si quis oret, vel celebret propter temporalia, tamquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 6. ad 1. 3. & 4. Ratio a priori est, quia bonum morale est idem quod conveniens rationi; Sed rationi non convenit, quod majus bonum ad minus ordinetur tamquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minus bonum, quam sit ille ad quem ex natura ordinatur, non est bonus moraliter, sed malus.

52 Ex quo infertur eum, qui exercet aliquem actum honestum (quales sunt actus qui ad conservationem individui vel speciei ordinantur) propter solam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac superius, nempe honestum, refert ad inferius & minus perfectum, nimirum ad bonum delectabile. De quo fusius infra, cum de indifferentia actuum humanorum agemus.

53 Dico secundo: Bonitas aut malitia, quam actus humanus desumit a fine operantis, est diversa specie ab ea quam habet ab objecto.

Patet etiam hæc conclusio: quia bonitas ex objecto est unica, invariabilis, & essentialis actui: bonitas vero ex fine operantis est multiplex, & variabilis ex beneplacito operantis & accidit actui: Ergo istæ bonitates specie differunt. Idem constat de malitia: cum enim quis furatur ut fornicetur, malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem illum advenit, specie differt a malitia injustitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipsi essentialis est, & ab eo inseparabilis.

54 Dices: Bonitas, vel malitia, desumpta ex fine, est generica respectu bonitatis, quæ desumitur ex objecto, ut docet D. Thom. hic art. 7. Sed bonitas generica non distinguitur specie a bonitate specifica, neque realiter, sed solum ratione, ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non distinguuntur specie.

55 Sed contra primo: D. Thom. hic artic. 4. ad 3. docet unam istarum bonitatum ab alia separari, alia manente; quod & experientia constat, cum operans possit actum eleemosynæ ordinare, vel non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc esset impossibile, nisi realiter distinguerentur: Ergo realiter inter se differunt.

56 Deinde genus & species per se ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per se; cum ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non se habent ut verum genus & species. Unde, cum D. Thom. loco citato, quod bonitas quæ est ex fine, est veluti generica, loquitur de genere similitudinario & metaphorice dicto.

57 Quæres ad complementum hujus quæstionis, utrum ut actus sit bonus moraliter, sufficiat bonitas finis proximi, seu objecti; an vero necessario ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, puta ad Deum ordinetur?

58 Respondeo quod quando actus est bonus, & honestus ex fine proximo, seu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut sit moraliter bonus, sed sufficit quod non apponatur finis malus, vel alia mala circumstantia: v.g. qui dat eleemosynam, intendens solum honestatem eleemosynæ, hoc est sublevare alienam miseriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & similiter qui jejunat ut carnem subjiciat rationi, & sic de aliis. Ratio est, quia talis actus ex fine proximo, seu objecto habet honestatem, & bonitatem moralem: Ergo ut sit moraliter bonus, non est necessarium quod illam a fine extrinseco participet.

Addo quod sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut terminum & finem sui motus, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum ut luminis rationis, ac totius boni honestii auctorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circumstantiam, censetur interpretative saltem operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Sed hoc fusius in Tractatu de gratia disp. 1. art. 3. cum ostendemus contra Jansenium omnia opera infidelium non esse peccata.

DISPUTATIO IV.

De concursu multiplicis Moralitatis in eodem actu.

Explicatis principiis moralitatis, restat agendum de concursu & comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actus, ut constet quo pacto sint aut non sint in eo compossibiles, & quem ordinem observent. Unde fit

ARTI-

ARTICULUS I.

Utrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, puta bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel e contra?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1 Supponо contra Gabrielem, & quosdam alios, eumdem numero actum a voluntate elicitum, posse successive esse moraliter bonum, & malum, sive transire de bono in malum, & e contra. Bonum enim & malum morale se habent respectu actus voluntatis, sicut verum & falsum respectu actus intellectus: Sed idem numero actus intellectus potest successive esse verus & falsus, ex sola variatione objecti, ut hic actus, *Petrus sedet*, est verus, Petro sedente, & postea falsus, ipso surgente & stante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis potest successive esse bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore est bonum & consonæ legi, in alio malum ac ei difforme: v.g. potest homo velle vesci carnibus tempore licito, & hanc volitionem sine interruptione continuare eo tempore quo esus carnium non est licitus, tunc vero manet idem actus in esse physico (cum sit continuus & non interruptus, ut supponimus) & tamen sit diversus in esse moris, & transit ab una specie moralitatis in aliam. Unde D. Thom. q. 2. de malo art. 4. ad 7. sic ait: „ Nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum „ genus, quod tamen secundum aliud genus, non solum „ numero, sed specie differt: sicut si sit aliquod corpus „ continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, est unum numero, in quantum est continuum, „ sed differt non solum numero, sed specie, inquantum „ est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo „ primo seratur intentio ad bonum, postea ad malum, „ sequitur quod sit unus actus numero secundum suam „ naturam, sed tamen differt specie secundum quod est „ in genere moris."

2 Supponendum est secundo, actionem humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum, etiamsi ejus objectum bonum sit, non esse bonam simpliciter, sed imperfecte malam. Hoc admittunt omnes Auctores, & docet expresse D. Thom. hic art. 4. ad 3. ubi ait: „ Non est actio bona „ simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem „ causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit 4. cap. „ de Divin. nomin." Solum ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an sicut in naturalibus potest idem subjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud; ut ægrotare pedibus, & non manibus; habere pulcros oculos, & nasum deformem; & sicut in artificialibus potest idem opus secundum unam partem esse pulcrum, & regulis artis consonæ, & secundum aliam difforme, ac dissonum, & regulis artis dissonum, ita in moralibus eadem actio humana possit esse bona ex objecto, & simul mala ex fine operantis, aut ex alia circumstantia; vel quando malus finis aut circumstantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quod actus ille tunc non possit dici bonus secundum quid, seu ex objecto. Eadem difficultas currit, cum actus est malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro resolutione

3 Dico primo: Quando objectum est bonum, & finis malus, aut alii circumstantia (ut cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco sacro) non sunt duæ species moralitatis, sed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circumstantia redundat in objectum, ejusque bonitatem moralem omnino defruit. Est contra Cajetanum hic art. 8. & 9. & tom. 1. opusc. tract. 17. responsione 14. quem sequuntur ex nostris Marcus a Serra hic art. 4. & ex extraneis Lorca, Granado, & alii.

4 Probatur primo conclusio ex D. Thoma, qui variis in locis eam videtur aperte tradere, nam in 2. dist. 38. q. 1. art. 4. sic ait: „ Cum aliquis vult dare eleemosynam pro„pter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & „ hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod „ in eo est, malitiam habeat." Et hic q. 19. art. 7. ad 2. „ Voluntas (inquit) non potest dici bona, si sit intentio „ mala causata volendi: qui enim vult dare eleemosynam „ propter inanem gloriam consequendam, vult id quod „ de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est to„ litum ab ipso malum, unde voluntas ejus est mala." Et in resp. ad 3. „ Sive voluntas sit ejus quod est se„ cundum se malum, & sub ratione boni; sive sit boni „ sub ratione mali, semper voluntas erit mala."

5 Respondent Adversarii, D. Thomam loqui de bonitate simpliciter, & non negare quod dare eleemosynam propter vanam gloriam, sit actus bonus secundum quid, seu ex objecto.

6 Sed contra primo: D. Thomas loco citato expresse dicit, quod quando aliquis *vult id quod de se est bonum sub ratione mali, volitum ab ipso est malum.* Et ibidem art. 2. ad 2. ait quod velle bonum quando non debet, si referatur ad volitum, tunc voluntas non est boni, *quia velle facere aliquid quando non debet fieri, non est velle bonum;* Sed illud volitum est objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus a fine operantis, vel ab alia circumstantia vitiatur, non remanet bonus etiam ex parte objecti, sed totus malus est, licet non totaliter, seu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor in 2. dist. 38. q. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat.*

7 Contra secundo: D. Thomas hic art. 5. ad 4. docet, quod cum aliqua circumstantia actum, qui ex objecto esset bonus, reddit malum, talis circumstantia sumitur ut differentia essentialis objecti, & specificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis speciem; si autem prædictus actus habeat simul bonitatem ex objecto, ab eo primario specificaretur, nec circumstantia daret speciem essentialem, sed accidentalem, ut patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti.

8 Contra tertio: Idem S. Doctor 3. Ethicor. lect. 7. docet ex Aristotele bonum in moralibus uno solum modo dici, nempe simpliciter, idque explicat exemplo sagittarii, qui uno solum modo potest scopum vel punctum sibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo deviare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis, & inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit; sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo, & pauciter existentibus, quia facile est recedere a centralis signi, idest punkti, sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinate signati: sed tangere signum est difficile, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thom. actus non potest esse bonus moraliter, nisi sit bonus simpliciter, seu ex omnibus principiis ad illum concurrentibus, nempe objecto, fine, & circumstantiis debitis: subindeque non potest esse bonus ex objecto, & malus ex fine operantis, aut ex aliis circumstantiis.

9 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, quam insinuat idem Doctor Angelicus locis supra citatis. Cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut specificat, non est bonum, sed potius malum: Ergo non potest dare actui speciem boni. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleemosynam propter vanam gloriam, tunc eleemosyna secundum se & absolute non terminat hunc actum electionis, sed ut habet rationem medii ordinati ad malum finem; scilicet acquisitionem vanæ gloriæ: electio enim habet pro objecto medium ut conducens ad finem, & ad illum ordinatum: Atqui eleemosyna ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam, non est objectum bonum, sed malum: cum sub hac ratione sit instrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, sub specie misericordiæ & caritatis, licet quantum ad sublevationem alienæ miseriæ habeat effectum eleemosynæ: Ergo cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & prout illum actum specificat, non est bonum, sed potius malum.

10 Confirmatur: Licet electio prius ratione terminetur ad medium, quam ad finem, in genere causæ formalis, tamen in genere causæ finalis prius terminatur ad finem: unde cum causa finalis sit simpliciter prior, eo quod agens non agat nisi motum a fine, hinc est quod simpliciter loquendo, cum aliquis eligit medium de se bonum ad obtinendum malum finem, v.g. eleemosynam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & retundatur in objectum seu medium, ejusque bonitatem extinguat. Unde Ambrosius Epist. 48. ad Demetriadem: *Inflatio & ambitio, & proprietatum honorum superba defensio, possunt destruere eleemosynas, possunt evacuare martyria, si & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & sæva subtilitate non ea fortitudine, quam Deus tribuit, sed ea quam de se præsumpsit, excipiat.* Hinc etiam hypocrisis, seu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam sicut medicum fermentum totam farinæ cui injicitur massam corrumpit, universamque pœne confusionem suo sapore commaculat: sic etiam simulatio, cujus semel animum imbuerit cum virtutum sinceritate & veritate fraudabit*, inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam cap. 12.

11 Confirmatur amplius: Ut aliquis actus sit bonus, etiam partialiter & inadæquate, debet regulari per dictamen rectæ rationis & prudentiæ, quæ est proxima & immediata regula actuum humanorum, ut diximus 1. ostendimus: Sed electio medii de se boni ad obtinendum malum finem, jejunii v.g. vel eleemosynæ, ad captandum vanam gloriam, vel alterius actus ex objecto boni, & ex circumstantia mali, non regulatur per dictamen rectæ rationis & prudentiæ. Ergo nullam habet bonitatem moralem, etiam partialem & inadæquatam. Major patet, Minor probatur. Prudentia & recta ratio dictat bonum bene esse faciendum, & bonum fieri finale, seu ex malo motivo, non esse bonum: Sed quando aliquod bonum fit ex malo fine, fit ex malo motivo, quia finis dat motivum agendi, & quando fit cum mala circumstantia, non fit bene, sed male: Ergo tunc non fit conformiter ad rectam rationem & prudentiam.

12 Probatur tertio conclusio alia ratione desumpta ex doctrina D. Thomæ hic art. 3. ad 4. ubi docet quod omnis circumstantia mala, adveniens actui ex objecto bono, transit in rationem objecti, sed non potest transire in conditionem objecti, nisi destruat bonitatem, quæ ex objecto sumenda erat; Ergo actus aliquis mala circumstantia vitiatus, nullam retinet bonitatem moralem ex objecto; Minor probatur. Circumstantia non potest transire in rationem objecti, nisi etiam transeat in rationem specificativi, quia ex objecto sumitur specificatio, etiam in moralibus: Sed non potest transire in ratione specificativi, nisi destruat bonitatem specificam, quæ ex objecto sumenda erat; alias talis actus haberet duplicem essentiam seu speciem omnino oppositam, & quarum una non posset subordinari alteri: Ergo circumstantia mala non potest transire in conditionem objecti, nisi ipsius bonitatem destruat.

13 Hanc conclusionem probant etiam aliqui ab inconvenienti quod videtur sequi ex adversa sententia. Si enim (inquiunt) idem actus simul esset bonus & malus moraliter, esset etiam simul meritorius vitæ æternæ, & alicujus supplicii, quod videtur absurdum. Sed hæc ratio non urget: tum quia responderi potest, quod sicut non repugnat in eodem actu ratio boni & mali moralis secundum diversa, ita nec ratio meriti & demeriti: tum etiam quia ad meritum vitæ æternæ requiritur quod actus sit simpliciter bonus, & Deo gratus, ac ex imperio caritatis saltem virtualiter in Deum referatur, neutrum autem convenit actui bono ex objecto, & malo ex fine operantis: ille enim in sententia Adversariorum est bonus tantum secundum quid, & cum sit peccatum, saltem veniale, non potest per caritatem referri in Deum; cum peccatum veniale, licet non auferat a subjecto in quo est, habitualem ordinem caritatis, ab ea tamen imperari nequeat, nec in Deum formaliter aut virtualiter referri: quia sicut actus caritatis est conversio in Deum, & peccatum mortale aversio ab illo ut ultimo fine, ita veniale est quædam ab illo diversio, ut docetur in tractatu de peccatis. An vero actus bonus ex objecto, & malus ex aliqua circumstantia, sit meritorius alicujus præmii temporalis, disputant Theologi in tractatu de merito.

14 Dico secundo: Quando objectum actus est malum, & finis bonus (ut cum quis furatur ad dandam eleemosynam) non sunt ibi duæ species morales, una mali ex furto, & alia boni ex eleemosyna, sed una dumtaxat mali ex objecto, nempe ex furto. Hæc conclusio sequitur ex principiis in præcedenti statutis: si enim malitia desumpta ex fine operantis, vel ex alia circumstantia, inficit totum actum, & omnem ejus bonitatem destruit; a fortiori ea, quæ derivatur ex objecto, quæ est præcipua ac essentialis, idem præstabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter destruet.

Deinde, sicut est contra dictamen prudentiæ, eligere aliquod bonum medium ob malum finem; ita & assumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non sunt facienda mala ut eveniant bona.

Adde quod sicut se habet principium in speculativis, ita finis in practicis, ut sæpe docent Aristoteles & D. Thomas: unde sicut principium speculativum certum, applicatum ad conclusionem per medium sophisticum, non causat assensum scientificum, sed erroneum; ita finis bonus, intentus per medium malum, non causat actum bonum, sed malum.

Denique, sicut in eo qui dat eleemosynam propter vanam gloriam, eleemosyna, in quantum est materia & instrumentum vanæ gloriæ, non est objectum bonum, sed malum (vitiatur enim a fine, & ad speciem ejus trahitur, ut in prima ratione præcedentis conclusionis expendimus) ita in eo qui furatur ad dandam eleemosynam, eleemosyna non est bonus finis, sed malus, quia est causa furandi, & ratio eligendi malum medium, a quo vitiatur, atque ad speciem ejus trahitur: Ergo sicut primus actus est omnino malus, non vero mixtus ex bonitate & malitia, ita & secundus. Unde D. Thom. hic q. 19. art. 7. ad 3. sic ait: *Sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum, & sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala, sed ad hoc quod sit bona, requiritur quod sit bona sub ratione boni, id est quod velit bonum, & propter bonum.*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

Objicies primo contra primam conclusionem: D. Thomas hic art. 4. cum enumerasset in corp. quadruplicem actus bonitatem, in solut. ad 3. addit: „ Nihil prohibet actioni, habenti unam prædictarum bonitatum, „ deesse aliam, & secundum hoc contingit actionem, quæ „ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, subindeque simul esse bona & mala. Unde in 2. dist. 36. quæst. unica art. 5. in fine corp. ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias.* 15

Respondeo, quod quando S. Doctor dicit quod actioni habenti unam bonitatem, puta ex objecto, contingit deesse aliam, scilicet ex fine, & ob illius defectum reddi peccaminosam, ly *habenti*, non facit sensum compositum, quasi actio simul cum prædicto defectu talem bonitatem conservet, sed reddit sensum divisum, & solum significat, quod quantum est de se habiturus erat actus talem bonitatem, nisi advenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut si diceretur, habenti sanitatem contingit dilemperari humores, non esset verum in sensu composito, ita ut cum de facto est dilemperies, revera sit sanitas, sed solum in sensu divisо, quia scilicet adesset tunc quantum est ex aliis principiis, nisi dilemperies accidisset. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus desumptus ex lib. 2. Sententiarum. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet ex locis quæ pro nostra assertione adduximus, in quibus, quacumque parte actus sit malus denegat ei S. Thomas omnem bonitatem, subindeque docet bonitatem ex objecto, & malitiam ex fine, in eodem actu non posse componi, seu simul reperiri: unde cum ait actum habenti unam bonitatem, deesse aliam, hoc necessario debet intelligi in sensu divisо, sicut expositimus; præsertim cum idem S. Doctor locis supra citatis docuit circumstantiam malam transire in rationem objecti, atque adeo ipsam bonitatem objectivam destruere. 16

Objicies secundo: Cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, ille actus est simul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis: Ergo simul habet duas species moralitatis, nempe bonitatem & malitiam. Consequentia patet, Antecedens etiam est evidens quantum ad secundam partem: Probatur vero quantum ad primam: Primo quia nullus actus potest esse malus ex objecto, nisi habeat objectum malum: Sed talis actus non habet objectum malum: nam finis ob quem fit, non est ejus objectum, sed circumstantia: Ergo non est malus ex objecto. 17

Secundo: Cum quis instante præcepto dandi eleemosynam, dat eleemosynam ob inanem gloriam, implet præceptum: Ergo talis actus est bonus ex objecto. Consequentia patet: cum enim præceptum sit de actu bono, impleri nequit, nisi per actum bonum, saltem ex objecto. 18

Tertio: Si talis actus esset malus ex objecto, haberet 19 duplicem malitiam, unam ex fine, scilicet inanis gloriæ, ac etiam ex objecto depravato, scilicet ex eleemosyna vitiata. Sed hoc dici nequit; alias qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur absurdum: Ergo, &c.

Quarto: Qui urgente præcepto dandi eleemosynam, 20 eam tribuit ob inanem gloriam, melius facit, quam qui nullo modo adimplet tale præceptum: Ergo ille actus non est omnino malus, sed retinet aliquam bonitatem, eam saltem quam habet ex objecto.

Denique: Volitio dandi eleemosynam ob inanem glo- 21 riam elicitur a virtute misericordiæ: Ergo est bona moraliter, saltem ex parte objecti. Consequentia liquet: quoniam virtus moralis non potest non respicere bonum honestum, quod est proprium ejus objectum. Antecedens vero probatur: Tum quia qui habet habitum misericordiæ, majorem habet facilitatem ad prædictum actum eliciendum, quam qui hujusmodi habitu caret; quod signum est hunc actum a virtute misericordiæ procedere: Tum etiam quia talis actus repetitus auget facilitatem ad veros actus misericordiæ, atque adeo ipsam virtutem misericordiæ: Sed virtus non augetur nisi actu a se elicito: Ergo talis actus a virtute misericordiæ elicitur.

Huic argumento quod est præcipuum fundamentum ad- 22 versæ sententiæ, respondetur negando Antecedens, quantum ad primam partem. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quod licet objectum hujus actus, *velo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, materialiter, & in esse entis sit bonum, formaliter tamen ac in esse objecti, & ut actum illum terminet ac specificat, non est bonum, sed malum: tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam, unde non est conforme, sed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ, ut in prima ratione declaravimus: tum etiam quia tunc circumstantia finis mali, transit in rationem objecti specificantis, sicut in ultima probatione ostendimus.

23 Ad secundam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad cujus probationem respondeo ex D. Thom. infra q. 100. art. 9. & 10. leges esse in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis præcise quoad subditanam & entitatem physicam, vel (quod idem est) quoad bonitatem objectivam materialem; ut quæ præcipiunt succurrere indigenti, audire sacrum, & similes: aliæ vero dantur de fine & modo prædictorum actuum, & consequenter de eorum honestate & bonitate formali; cujusmodi sunt illæ quæ disponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipsam justificationem & munditiam interiorem, ut credere, sperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiscere rem alienam, &c. Leges igitur quæ dantur de sola subditantia actus (qualis, ut dixi, est illa quæ præcipit succurrere indigenti) adimpleri possunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, seu objectum materialiter bonum versetur. Unde hæc instantia solum probat objectum hujus actus, *Velo dare eleemosynam propter inanem gloriam*: esse bonum materialiter, & in esse entis, non autem ostendit illud esse bonum formaliter, & in ratione objecti specificantis.

24 Ad tertium probationem respondeo, aliquos existimare in illo actu duplicem esse malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis & aliam eleemosynæ vitiatæ, tunc enim non manet vera eleemosyna, sed fit materia vanæ gloriæ, ac instrumentum superbiæ. Unde Augustinus in regula, seu Epist. 109. ait quod *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*; & Chrysologus loquens de hypocrisi, dicit: *Crudelis arte virtutes urcat numerosa virtutum; jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, misericordiam miseratione prosternit*. Verosimilius tamen videtur non duplicari ibi malitiam, nec aliam dari distinctam a superbia, seu vana gloria, quæ, ut supra ostendimus, totum illum actum vitiat, ad instar fermenti, quod totam farinæ cui inficitur massam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo nascitur pannum corrodit. Unde Christus Matth. 6. docebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*: ubi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ si sit mala, reddit totam actionem malam & tenebrosam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

25 Ad quartam respondetur, quod etsi qui urgente præcepto dandi eleemosynam, eam tribuit ob inanem gloriam, minus peccet, quam qui nullo modo adimplet tale præceptum, non tamen, proprie & formaliter loquendo, melius facit: quia neuter formaliter bene facit; & ideo comparativum *melius* est de subjecto non supponente. Sicut minus peccat qui dormiens adimplet, seu non frangit præceptum non furandi, quam qui illud violat, non tamen proprie melius facit, quia dormiens, a nullam exercens operationem, nihil boni facit, & ubi non est bonum, melius esse non potest.

26 Ad ultimum nego Antecedens: nam virtus moralis non concurrit nisi ad actus regulatos judicio prudentiæ: volitio autem dandi eleemosynam ob inanem gloriam, non regulatur dictamine prudentiæ, ut supra ostendimus: ergo illa non procedit ab habitu misericordiæ, sed vanæ gloriæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum est, majorem illam facilitatem, quam experitur is qui habitum misericordiæ, ad prædictum actum, non provenire per se ex hujusmodi habitu, sed per accidens; quia dum per se disponit potentiam ad proprium actum, per accidens removendo impedimenta ex parte materiæ, reddit ipsam potentiam facilem ad actus in materia similes, quamvis formaliter non sint actus virtutis, sed vitii: ad eum modum quo habens habitum misericordiæ acquisitæ, faciliter est ad eliciendos actus infusos: non quia virtus naturalis per se influat in actus infusos, sed quia cum prædictæ virtutes conveniant in materia, licet non in ratione formali, eo ipso quod acquisita per se habiliter potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta quæ ex parte materiæ retardare possent ad alios quoscumque in tali materia eliciendos. Per quod patet ad secundam probationem: nam etsi volitio dandi eleemosynam ob inanem gloriam, non sit formaliter actus virtutis, potest tamen per accidens, modo explicato, augere facilitatem ad veros actus misericordiæ, tollendo impedimenta ex parte materiæ.

27 Objicies tertio: Actus credendi mysteria supernaturalia ut a Deo revelata, elicitur a virtute fidei, subindeque est bonus ex objecto: Sed ille potest ad malum finem ordinari, ut si aliquis credat ob vanam gloriam: Ergo idem actus potest esse simul bonus ex objecto, & malus ex fine operis.

28 Confirmatur: Si aliquis vellet suscipere baptismum, aut pati martyrium ex vana gloria, talis volitio esset mala, utpote relata ad malum finem, & bona, utpote dispositio ad justificationem, quæ per baptismum aut martyrium obtinetur: Ergo idem actus bonitatem & malitiam moralem simul habere potest.

Ad objectionem respondet Joannes a S. Thom. quod 29 ille qui credit ex motivo vanæ gloriæ, vel ex alio temporali, credit ex fide acquisita, quæ innititur testimonio humano: sicut hæreticus mysteriis quæ non discredit, non assentitur ex vera fide supernaturali, sed ex motivo & testimonio humano; quia scilicet talia mysteria sibi videntur credibilia. Rationem assignat, quia (inquit) actus veræ fidei, debet a gratia excitante procedere: quando autem aliquis credit ex motivo vanæ gloriæ, talis assensus, cum sit peccatum, saltem veniale, non potest produci a gratia excitante, quæ non potest in actus malos influere: Ergo nec potest esse actus veræ fidei. Verum hæc ratio non videtur bona: malitia enim actus non obstat quominus ille sit ex motione divina supernaturali, quæ potest attingere entitatem actus mali, præscindendo ab ejus malitia & deformitate; ut patet in sicerdote confecrante hostiam propter sortilegium, aut alium malum finem; nam licet talis confecratio sit mala & sacrilega, procedit tamen ab auxilio speciali Dei, moventis & applicantis sacerdotem ut suæ virtutis instrumentum.

Verius ergo vel probabilius est, prædictum actum a fide 30 infusa procedere; cum enim essentialiter sit virtus intellectualis per se primo speculativa, nec secundum se respiciat objectum sub ratione boni, seu sub ratione primi veri, non videtur destrui ejus actus per hoc quod ad finem extrinsecum pravum referatur; quia talis relatio, licet repugnet bonitati morali, non tamen certitudini & infallibilitati, quæ est essentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad argumentum respondetur, actum credendi propter vanam gloriam non habere bonitatem moralem ex objecto, etsi eliciatur a virtute fidei: quia non est de ratione actus fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto, vel aliunde, sed tantum veritatem & infallibilitatem.

Ad confirmationem dicendum, quod si aliquis ex inani 31 gloria vellet suscipere baptismum, consequeretur quidem ex vi sacramenti, & ex opere operato, aliquem ejus effectum, scilicet characterem, ad quem non alia requiritur dispositio, quam voluntas eum suscipiendi; non reciperet tamen gratiam sanctificantem, quia baptismus eam non confert adultis, nisi mediante aliqua dispositione, quæ ad minus sit attritio supernaturalis, ut magis communiter docent Theologi in Tractatu de Sacramentis. Si autem velis sequi eorum sententiam, qui dicunt volitionem suscipiendi baptismum sufficere ut gratiam conferat, dicere poteris, illam voluntatem non concurrere ad gratiam per modum dispositionis, sed per modum conditionis, sicut ad characterem, & sic non requiri quod fit bona moraliter. Qui autem vellet pati martyrium ob inanem gloriam, nec gratiam, nec aureolam martyrii consequeretur, quia tale martyrium non esset verum, sed apparens; cum verum martyrium debeat esse effusio sanguinis propter Christum, aut fidei defensionem. Unde Hieronymus super illud ad Gal. 1. *Non efficiamini inanis gloriæ cupidi*, ait: *Martyrium ipsum, si ideo fiat ut admirationi & laudi habeamur a fratribus, frustra sanguis effusus est*. Immo aliqui existimant, profusionem vitæ & sanguinis in tali casu esse peccatum mortale: quia licet inanis gloria secundum se sit tantum veniale, tamen prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine, est mortale, sicut absque aliquo bono fine morti se exponere.

Objicies quarto: In naturalibus potest eadem res esse 32 bona ex uno capite, & simul mala ex alio; nam idem homo potest esse boni auditus, & mali visus: habere pulcras manus, & pedes deformes: Ergo & in moralibus eadem actio poterit simul esse bona ex objecto, & mala ex fine, vel e contra. Consequentia probatur: quia ut ait Sanctus Thomas artic. 1. hujus quæstionis: *De bono & malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono & malo in rebus.*

Respondeo, concesso Antecedente, negando Conse- 33 quentiam. Ad cujus probationem dico de bonitatem & malitia in moralibus, quantum ad multa loquendum esse, sicut de bono & malo in naturalibus: nam sicut in rebus naturalibus, una est bonitas essentiæ, alia accidentis; ita in moralibus, una bonitas desumitur ab objecto, alia a circumstantiis, quæ sunt veluti accidentia actuum humanorum. Item sicut bonitas totalis consurgit ex plenitudine essendi in esse naturali, ita & in esse morali. Sed discrimen est in eo, quod in naturalibus malum unius partis non inficit aut destruit bonitatem alterius; unde bonitas ex essentia potest simul esse cum malo accidente, & bonitas unius partis, cum malo alterius: in moralibus vero malitia quæ est ex fine, vel aliis circumstantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus destruit, ut supra ostendimus, sicque impossibile est, bonitatem ex objecto stare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto: sicut docent Theologi in tract. de virtutibus, quod

virtutes morales, licet inter se sint essentialiter distinctæ, tamen ita sunt connexæ, ut nulla adsit, si una deficiat.

34 Objicies ultimo contra secundam conclusionem: Iste actus, *volo furari ut dem eleemosynam*, est bonus ex fine, & malus ex objecto: Ergo habet simul duas species moralitatis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Idcirco iste actus, *volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, est malus ex fine, quia ordinatur ad malum finem, & ex tali ordinatione vitiatur: Sed iste actus, *volo furari ut dem eleemosynam*, non ordinatur ad finem malum a quo vitietur: Ergo non est malus, sed bonus ex fine.

Confirmatur: Isti duo actus, *volo jejunare ut dem eleemosynas*, & *volo furari ut dem eleemosynam*; habent eumdem finem, scilicet eleemosynam. Sed hic finis tribuit priori actui bonitatem suam: Ergo & posteriori.

34 Ad objectionem respondeo negando Antecedens, quantum ad primam partem. Ad cujus probationem dicendum, quod licet in isto actu *volo furari ut dem eleemosynam*, eleemosyna non sit medium ad malum finem, sicuti in priori actu, quo quis vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, subindeque non ex eo vitietur; bene tamen ex eo quod sit finis movens ad malum medium, & malitia medii redundet in finem, ejusque bonitatem destruat. Unde

Ad confirmationem dico, quod licet isti actus, *volo jejunare, ut dem eleemosynam*, & *volo furari ut dem eleemosynam*, materialiter habeant eumdem finem, non tamen formaliter: nam in secundo actu malitia medii vitiat finem, & in ipsum redundit; ita ut finis non sit eleemosyna absolute, sed ut causa furti, ex quo efficitur mala malitia furti.

ARTICULUS II.

An possit idem actus moralis habere duplicem speciem, qua simul sit bona, vel simul mala?

35 OStendimus articulo præcedenti, eumdem actum non posse simul habere duas species moralitatis inter se oppositas, bonitatis scilicet & malitiæ: nunc breviter discutiendus est, an possit habere simul duas species bonitatis, vel duas species malitiæ: v. g. dum aliquis vult jejunare ad satisfaciendum pro peccatis: quæritur an ejus actus sit simul in specie ablutinentiæ & pœnitentiæ: vel dum quis vult furari ut fornicetur, vel occidere ut fruatur, an talis actus sit simul in specie furti & fornicationis, vel in specie homicidii & furti?

37 Partem negativam tenet Vasquez hic disp. 51. c. 3. ubi negat eumdem numero actum humanum posse esse in duplici specie bonitatis moralis, quarum una sit ex objecto, alia vero ex fine; quamvis concedat posse esse in duplici specie malitiæ moralis: & in suam sententiam pertrahere conatur Ferrariensem & aliquos ex Nominalibus, quos tamen Salmanticenses, & alii Moderni ab hac opinione vendicant. Unde vix est qui prædicta subscribat sententiæ, præter Vasquez, cui proinde adaptari potest illud Genes. 16. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Dico igitur, unum & eumdem actum posse simul habere duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, unam ex fine, & aliam ex objecto.

38 Probatur primo ex D. Thom. hic art. 4. ubi ait: „ Actiones humanæ habent rationem bonitatis ex fine a quo „ dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis exi„ stit." Ubi per *bonitatem absolutam*, intelligit essentialem, desumptam ex objecto, ut disputatione præcedenti annotavimus. Et statim ponit quadruplicem bonitatem, quæ potest reperiri in actu, inter quas enumerat bonitatem ex objecto, & ex fine, tamquam distinctas. Idem habet art. 6. & 7. ubi ad 1. ait, „ quod secundum substantiam suam non „ potest aliquod esse in duabus speciebus, quorum una „ sub altera non ordinetur, sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; „ sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hac „ specie, scilicet albi; & secundum odorem, sub specie „ bene redolentis." Denique 3. cont. gent. c. 138. clarissime docet nostram sententiam, his verbis: „ Contingit unum „ actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad „ finem alterius vitii ordinatur; ut cum quis furatur ut „ fornicetur, actus quidem secundum speciem suam, est „ avaritiæ, secundum intentionem vero, luxuriæ. Eodem „ modo in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis „ ad alium virtutem ordinatur: sicut cum quis dat sua ut „ cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex „ sua specie est liberalitatis, ex fine autem, caritatis."

39 Probatur secundo ratione: Bonitas & malitia moralis actus sumuntur ex conformitate vel difformitate ad rationem: Sed unus & idem actus potest esse consonus vel dissonus rationi duobus modis inter se diversis; potest enim habere conformitatem vel difformitatem ad rationem ex parte objecti, quod immediate respicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, ut patet in exemplis adductis: nam cum quis tribuit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, in isto actu datur objectum, nempe sublevatio alienæ miseriæ, quod ex se est rationi consonum: deinde datur honestas pœnitentiæ, specie diversa ab honestate misericordiæ: item cum quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas; una ex objecto, scilicet ex re aliena quæ tollitur; altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, simul habere potest.

Probatur tertio: Actus terminatus ad bonum objectum, 40
& bonum finem, v. g. velle jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, procedit a distinctis virtutibus, a temperantia scilicet, & pœnitentia: Ergo habet ab utraque suam specialem bonitatem. Consequentia patet; actus enim pertinere non potest ad aliquam virtutem, nisi attingat objectum sub ratione formali illius, in qua ratione specialis bonitas & honestas necessario imbibitur. Antecedens vero probatur: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, elicitur ab una virtute, ab ea scilicet ad quam pertinet objectum, & imperatur ab alia, ad quam pertinet finis, ut electio jejunandi ad satisfaciendum pro peccatis, elicitur a temperantia, & imperatur a pœnitentia: Ergo procedit a distinctis virtutibus, nempe ab una elicitive, & ab alia imperative. Unde D. Thom. 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. ait: „ Martyrium est actus caritatis ut im„ perantis, fortitudinis autem ut elicientis." Et qu. 32. art. 1. ad 2. „ Nihil prohibet (inquit) actum qui est pro„ prie unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti si„ cut ordinanti & imperanti ad suum finem. Et hoc mo„ do dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, „ in quantum misericordia in defectum patientis ordinatur „ ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod or„ dinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, „ & sic imperatur a latria."

Confirmatur hæc ratio, & simul præcipuum Adversarii 41
fundamentum convellitur. Si prædictus actus non procederet a diversis virtutibus, maxime quia ab illa sola eliceretur, ad quam pertinet finis, ea nullo modo concurrente, ad quam pertinet objectum. Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major est præcipuum fundamentum Vasquez, Minor vero probatur. Primo: Licet potentia vel habitus possint imperare actum, qui est extra suum objectum adæquatum, non tamen possunt ipsum elicere; v. g. volantas potest imperare visionem, sed non elicere, quia visio est extra objectum voluntatis, & necessario dependet a visu: Sed jejunium, verbi gratia, vel martyrium est extra objectum adæquatum caritatis, vel pœnitentiæ, quæ solum respiciunt dilectionem Dei, vel dolorem de peccatis: Ergo neutrum potest elici a caritate, vel a pœnitentia, sed ab ipsis duntaxat imperari.

Probatur secundo eadem Minor: Actus habens objectum 42
bonum, & bonum finem, habet specialem difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quam habet ex fine: Ergo præter influxum seu imperium virtutis, ad quam pertinet finis, requiritur specialis influxus illius ad quam pertinet objectum. Antecedens patet, jejunium enim, vel martyrium specialem habet difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quæ in actu caritatis, aut dolore de peccatis invenitur; Consequentia vero probatur: tum quia ubi est specialis difficultas ex parte actus, opus est speciali virtute ex parte principii: tum etiam quia sicut quælibet virtus habet determinatam materiam, & determinatam rationem formalem in tali materia; ita versari debet circa determinatam difficultatem in eadem materia. Unde impossibile est virtutem ad quam pertinet finis, extendi ad difficultatem quam actus habet ex objecto, pertinente adsolute ad aliam virtutem distinctam. Et hæc est ratio fundamentalis connexionis virtutum moralium sub statu perfecto; quia nulla earum sine aliis est sibi sufficiens ad perfectum actum, ob alias difficultates in aliis materiis, quæ ipsum impedire possunt: potest enim aliquis impediri, v. g. ab exhibendo Deo cultum religionis, nedum ex intrinseca difficultate hujus operis, sed etiam ex affectu ad pecunias, vel voluptates a Deo avertentes, aut ex timore mortis; unde nisi habeat virtutem liberalitatis domantem affectum ad pecunias, virtutem temperantiæ superantem affectum ad voluptates, & virtutem fortitudinis vincentem passionem timoris, non poterit perfectum actum religionis exercere; quia per solam virtutem religionis non poterit superare difficultates, quæ reperiuntur in subjiciendo rationi affectum ad pecunias & voluptates, vel passionem timoris.

Tertio minor principalis suadetur: Ex frequentatione 43
actus imperati non solum intenditur virtus imperans, sed etiam virtus ad quam pertinet actus imperatus; v. g. si a caritate imperentur actus fortitudinis, exercendo tales actus imperatos fortitudinis: crescit non solum caritas, sed etiam fortitudo: Ergo tales actus fortitudinis, non solum a caritate ut imperante, sed etiam a fortitudine ut eliciente procedunt. Consequentia est manifesta: quia actus solum intendunt habitum a quo procedunt.

Quarto eadem Minor potest probari ex variis absurdis 44
& in-

& inconvenientibus, quæ sequuntur ex diversa sententia: Si enim actus boni & honesti ab ea solum virtute procederent, ad quam pertinet finis, ea ad quam pertinet objectum nullo modo concurrente, sequeretur primo superfluus esse virtutes morales, tam acquisitas, quam infusas; quia actus qui versantur circa propriam materiam ipsarum, sunt ordinabiles in finem caritatis, ac proinde omnes possent immediate a sola caritate elici. Ex quo ulterius sequeretur, in Christo nullum fuisse actum ab aliqua virtute morali elicitum, sed actus solius caritatis; quod est plusquam falsum: tum quia aperte repugnat Scripturæ, in qua actus misericordiæ, humilitatis, patientiæ, obedientiæ, & aliarum virtutum passim illi attribuuntur: tum etiam quia omnes aliæ virtutes a caritate fuissent in eo superfluæ, & consequenter non debuissent ipsi infundi; sicut propter hanc superfluitatem non fuerunt ipsi infusæ fides, spes, & pœnitentia, ut in Tractatu de Incarnatione disp. 12. art. 3. docetur. Sequela manifesta est; nam omnes actus Christi imperabantur actualiter a caritate, & in finem ipsius actualiter referebantur: Ergo si actus boni & honesti ab ea solum virtute procedant, cujus est finis ab quem ordinantur, omnes actus Christi Domini fuere a sola caritate eliciti. Sequeretur etiam ex eodem principio, quod caritas non posset dici forma omnium virtutum: nam ex D. Thoma 2. 2. quæst. 23. art. 8. caritas dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus, ipsasque applicat ad eos eliciendos: subindeque, si actus virtutum moralium ab eis immediate non elicerentur, sed a sola caritate, a qua in finem supernaturalem diriguntur, ipse non posset dici forma aliarum virtutum, nec eas informaret & perficeret, sed potius detrueret ac expelleret.

45 Probatur quinto: Si omnes actus boni & honesti ab ea solum virtute procedant, ad quam pertinet finis, ea nullo modo concurrente ad quam pertinet objectum, non erit melius, seu majoris meriti, ad finem caritatis seu pœnitentiæ eligere opera excellentioris virtutis, quam opera virtutis inferioris; quia in illis non erit bonitas aliqua moralis illius virtutis assumptæ, desumpta ex ordine ad objectum, sed omnis bonitas talium actuum erit desumpta ex fine virtutis imperantis ad quem ordinantur. Unde non erit majoris meriti eligere martyrium ob amorem Dei, quam velle dare eleemosynam, vel jejunare uno die: quod plusquam absurdum est.

46 Nec valet quod ait Vasquez, ceteris paribus, melius esse eligere opus excellentioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas speciei diversa oritur, sed quia medium illud, cum sit magis idoneum, facit intentionem meliorem. Non valet, inquam, nam quod medium excellentioris virtutis assumptum ab alia, verbi gratia, a caritate, sit magis idoneum, hoc non potest sumi ab ipsa caritate imperante; cum ejus imperium sit æquale respectu omnium mediorum, ut supponimus: Ergo debet sumi ex majori perfectione, quam ex propria specie & objecto habet actus excellentioris virtutis: sicut quod lux magis participetur in crystallo quam in ligno, non oritur ex parte lucis, quæ æqualiter se offert, sed ex parte crystalli & ligni, quæ sunt magis vel minus dispositi ad recipiendam lucem: Ergo si actus præstantioris virtutis est aptius medium ad finem caritatis, & ideo majus meritum efficit, debet habere specialem bonitatem ex objecto, distinctam ab ea quæ ex imperio caritatis & directione in finem supernaturalem ei advenit.

47 Denique suaderi potest conclusio alia ratione fundamentali. Actus habens bonitatem ex objecto, non amittit illam ex relatione ad ulteriorem finem bonum, sed non obstante tali relatione eam retinet: Ergo duplici bonitate gaudet, una ex objecto, & alia ex fine immediato ad quem refertur. Consequentia patet, Antecedens probatur. Forma superior, etiamsi sit ordinis supernaturalis, non destruit, sed magis perficit inferiorem ipsi subordinatam: At bonitas virtutis imperantis, maxime si est caritas, est forma superior & quasi universalis ad omnes actus quos imperat: Ergo eorum bonitatem moralem non destruit, sed potius ipsam fovet ac perficit.

48 Confirmatur: Bonitas non destruitur, nisi per suum contrarium, scilicet per malitiam: At ex eo quod actus referatur & ordinatur in meliorem finem & ad superiorem virtutem, non fit malus, sed potius melioratur & perficitur, ut patet in exemplis supra adductis: Ergo ex relatione ad ulteriorem finem, actus non amittit bonitatem quam habet ex objecto & fine proximo.

49 Dices cum Vasquez, eo ipso quod actus ordinetur ad ulteriorem finem, ejus bonitatem objectivam destrui, quia hoc ipso talis bonitas non est volita ratione sui, sed ratione alterius, quod est contra rationem virtutis, cujus honestas propter seipsum debet diligi, ut colligitur ex Aristotele 2. Ethic. c. 4. asserente, *Quod actus justitiæ sit bonus, non sufficit quod sit circa rem justam, sed requiritur primo quod fiat scienter, secundo ex electione, tertio propter ipsum.* Et lib. 6. cap. 12. inquit, *quod actus virtutis, primo debet fieri non ignoranter, secundo non ab invito, tertio ob hoc*, id est, *propter ipsius virtutis honestatem*. Hoc est præcipuum ac fere unicum hujus Auctoris fundamentum.

Sed contra: Bonum superius, ut dicebamus, non con- 50
sumit aut destruit bonum inferius, ex eo quod istud illi subordinetur, & ad illud referatur, bonum enim bono non est contrarium, sicut nec verum vero: immo potius ex tali subordinatione & relatione bonum inferius perficitur; quia inferiora perficiuntur ex subordinatione, & conjunctione cum superioribus; ut corpus ex unione cum anima, luna ex conjunctione cum sole, & instrumentum ex subordinatione ad agens principale: Ergo absurdum est dicere, quod eo ipso quod aliquis actus, ex objecto bonus & honestus, ordinetur in finem extrinsecum bonum, puta jejunium ad satisfaciendum pro peccatis, propriam bonitatem objectivam amittat; alias, ut supra dicebamus, caritas, quæ actus omnium virtutum in finem supernaturalem dirigit, eorum bonitatem objectivam destrueret, ac omnes virtutes morales, nec esset earum forma, sed ruina & destructio.

Confirmatur: Quando aliquis actus virtutis, v. g. tem- 51
perantiæ, imperatur a caritate, habet meritum non solum correspondens caritati imperanti, sed etiam temperantiæ ipsum elicienti, sive illud præmium ei collatum intuitu talis virtutis sit accidentale, sive essentiale, de quo in Tractatu de merito, disp. 2. art. 6. Ergo etiam duplici bonitate gaudet, quarum una correspondet objecto quod immediate respicit, scilicet honestati temperantiæ; altera provenit a fine, ad quem a caritate refertur. Consequentia patet: siquidem meritum est propria passio bonitatis moralis: Ergo ubi reperitur duplex meritum, duplex etiam bonitas moralis reperiri debet. Antecedens vero colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus promittitur præmium operibus misericordiæ, & caritatis, quæ in hac vita exercentur, non solum quia caritatis sunt, sed etiam quia procedunt ab illis virtutibus: dicitur enim Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum: esurivi enim & dedistis mihi manducare, &c.* Similiter virginitati & martyrio, ut sunt actus temperantiæ & fortitudinis, correspondent aliqua præmia accidentalia, quæ aureolæ appellantur; ut in Tractatu de beatitudine ostensum est: Ergo, &c.

Ad locum vero Aristotelis, cui maxime Vasquez confi- 52
dit, respondetur quod cum Philosophus dicit opus virtutis debere fieri *propter ipsum*, solum intendit actum virtuosum debere esse non solum ex scientia, & electione, sed etiam propter ipsam virtutem, seu propter honestatem virtutis, tamquam propter finem saltem proximum & intermedium: si enim aliquis bonum opus eliceret ex passione, vel timore, aut propter lucrum, vel inanem gloriam, non esset actus virtutis, sed vitii. Non negat tamen Philosophus, quod opus illud possit ad ulteriorem finem ordinari, & ex imperio alterius virtutis præstantioris fieri. Ita D. Thom. 2. Ethic. lect. 4. & lib. 10. & in 1. dist. 1. q. 2. a. 1. ad 3. ubi sic ait: „ Propter se dicitur „ dupliciter: uno modo secundum quod opponitur ad „ propter aliud; & hoc modo virtutes & honestum non „ propter se diliguntur, cum etiam ad aliud referantur. „ Alio modo dicitur propter se, secundum quod opponi„ tur ad per accidens; & sic dicitur propter se diligi, „ quod habet in natura sua aliquid movens ad diligen„ dum, & hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia „ habent in se aliquid unde quærantur, etiamsi nihil aliud „ ab eis contingeret. Non tamen est inconveniens, ut „ aliquid propter se ametur, & tamen ad alterum ordi„ netur."

Ex quo solutum manet aliud fundamentum adversæ sen- 53
tentiæ, quod potest sic breviter proponi. Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tale opus non appetitur propter se, sed tamquam medium ad pœnitentiam. Atqui medium qua tale non habet rationem boni honesti, quæ soli fini convenit, sed tantum boni utilis: Ergo talis electio non habet honestatem seu bonitatem moralem ab objecto, quod immediate respicit, sed tantum a fine extrinseco ad quem ordinatur, subindeque non duplici, sed unica tantum bonitate gaudet.

Huic, inquam, argumento jam patet solutio; dicendum est enim, quod opus pietatis, assumptum propter pœnitentiam, v. g. eleemosyna facta ad satisfaciendum pro peccatis: simul appetitur & propter se proxime & immediate, ratione propriæ honestatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri medii, nec puri finis, sed finis simul ac medii, seu finis intermedii; & est bonum honestum ratione sui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; & consequenter duplicem habet speciem bonitatis moralis, unam ex objecto in quod immediate tendit, alteram ex fine extrinseco ad quem ordinatur. Quænam autem sit prima & essentialis, dicemus articulo sequenti.

ARTICULUS III.

A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel a fine?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

54 NOtandum primo, ad actum moralem ex objecto & fine, v. g. ad largitionem eleemosynæ in satisfactionem pro peccatis, tres saltem actus concurrere, nimirum intentionem satisfaciendi pro peccatis, volitionem dandi eleemosynam, & exteriorem eleemosynæ largitionem, quæ elicitur a potentia exteriori ex imperio voluntatis. Ex quibus intentio satisfaciendi est actus pure imperans & elicitus, executio exterior habet rationem actus pure imperati; volitio vero dandi eleemosynam est actus simul elicitus & imperatus; elicitur enim a voluntate ex imperio virtutis pœnitentiæ, intendentis satisfacere Deo pro peccatis. De primo actu, scilicet intentione satisfaciendi, nulla est difficultas: illa enim essentialiter specificatur ab honestate satisfactionis, quæ est finis intrinsecus, & immediatum ipsius objectum. Similiter non est dubium de actu exteriori, & pure imperato: cum enim actus exterior sit unus actus in esse moris cum interiori a quo imperatur, & quem immediate terminat, idem prorsus judicium de illo ac de isto ferendum est. Tota ergo controversia, & difficultas procedit de secundo actu, volitione scilicet dandi eleemosynam, ut a pœnitentia imperatur. Pro cujus majori declaratione,

55 Secundo notandum est, hunc actum posse considerari dupliciter, vel reduplicative, ut imperatur a pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipsius, quasi medium electum ad satisfaciendum; vel specificative, in quantum est actus misericordiæ, respiciens honestatem sui objecti, quamvis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem ulteriorem.

Primo modo habet rationem electionis: sub alia vero consideratione, & per comparationem ad objectum sub ratione honesti & finis intermedii, est intentio. Unde Cajetanus supra qu. 8. art. 3. dixit talem actum esse unum unitate subjecti, quia est unica operatio entitative; sed multiplicem numerositate formarum, quoniam sub una ratione est intentio, sub alia vero electio. His præmissis

56 Circa propositam difficultatem variæ opinantur Auctores: Valquez enim hic disp. 51. censet actum moralem, quoties ad extrinsecum finem ordinatur, ab ipso fine, non vero ab objecto specificari. Curiel vero in alio extremo positus, asserit quod actus humanus, etiam formaliter & reduplicative ut imperatus, habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab objecto, non vero a fine. Valentia autem hic puncto 4. docet illum tam ab objecto, quam a fine specificari. Pro resolutione

Dico primo: Actus imperatus, ut talis formaliter & reduplicative, non specificatur ab objecto, sed a fine operantis.

57 Probatur breviter: Actus imperatus, in quantum hujusmodi, respicit essentialiter finem operantis: v. g. volitio dandi eleemosynam, ut imperata a virtute pœnitentiæ, respicit essentialiter honestatem pœnitentiæ, & non fixit in suo objecto proximo, nempe honestate misericordiæ: Ergo ut sic specificatur a fine operantis. Consequentia patet: Respectiva enim specificantur ab eo quod per se primo & essentialiter respiciunt: Sed actus humani, tam in esse moris, quam in esse physico considerati, sunt de genere respectivorum: Ergo, &c. Antecedens vero sic ostenditur: Actus imperatus, in quantum hujusmodi, respicit essentialiter id quod respicit virtus a qua imperatur: Sed virtus a qua imperatur volitio dandi eleemosynam, respicit essentialiter finem, nempe bonum pœnitentiæ: Ergo & ipsa volitio eleemosynæ, ut imperata a virtute pœnitentiæ. Unde D. Thom. quæst. unica de virtutibus art. 10. ad 10. sic ait: *Actus alterius habiens, prout imperatur ab illo habitu, accipit speciem moralem formaliter loquendo de ipso actu: unde cum quis furatur ut furetur, actus ipse, licet materialiter sit intemperantiæ, tamen formaliter est avaritiæ.*

58 Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, est subordinatus actui imperanti, & quodammodo unus & idem cum eo; unde in quantum hujusmodi habet suam specificationem essentialem ab eo a quo actus imperans ipsam desumit: Sed actus imperans specificatur a fine operantis, quem tamquam proprium & immediatum objectum respicit, ut patebit ex infra dicendis: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicative quo talis, a fine operantis speciem sumit.

Dico secundo: Actus imperatus specificative sumptus, non specificatur a fine operantis, sed ab objecto seu fine operis.

59 Probatur primo ex D. Thoma, qui variis in locis clare & expresse hanc conclusionem docet. Nam hic art. 2. ait: *Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, qua dat speciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto conveniente.* Et art. 4. recensens quatuor bonitates, quæ in actu humano reperiuntur, dicit quod *una est secundum genus, prout scilicet est actus* (quæ est bonitas physica seu naturalis;) *alia vero secundum speciem, qua accipitur secundum objectum conveniens*, quæ moralis est; *tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; quarta secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.* Item supra quæst. 7. art. 3. ad 3. docet finem operantis non dare actui speciem substantialem, sed esse circumstantiam ejus; ut si quis fortiter pugnet ob liberationem patriæ, species essentialis illius actus non sumitur ex liberatione patriæ, sed ex bono fortitudinis. Denique in 4. dist. 16. q. 3. art. 1. q. 2. ad 3. facta distinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: *Iste finis dat speciem actui, unde vel non est circumstantia, &c. Alius vero est finis agentis, & hic finis dicitur circumstantia cui: ab hoc autem actu non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis, supra speciem quam habent ex habitu eliciente.*

60 Probatur secundo ratione quam insinuat S. Doct. locis citatis. Finis operantis est circumstantia actus imperati absolute considerati, quæ vocatur circumstantia *cur*: Sed actus humani non specificantur a circumstantiis, nec ab eis bonitatem aut malitiam essentialem, sed dumtaxat accidentalem desumunt; cum circumstantiæ sint veluti quædam accidentia moralia humanorum actuum, ut constat ex dictis disputatione præcedenti artic. 2. Ergo actus imperati non specificantur a fine operantis, sed ab objecto, seu fine operis.

61 Confirmatur: Si actus imperati specificarentur a fine extrinseco, ad quem ordinantur, sequeretur quod finis operantis nunquam esset circumstantia: sed hoc est falsum & contra communem sententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Finis operantis, si comparetur ad intentionem, & actum imperantem, non est circumstantia, sed objectum proprium & specificativum, ut supra annotavimus: Ergo si pariter det speciem essentialem electioni, & actui imperato, nunquam erit circumstantia, seu accidens morale actus humani.

62 Probatur tertio: Actus imperatus specificatur ab eo quod primo & immediate respicit: Sed primo & immediate respicit objectum, secundario vero & mediate finem operantis, ut patet in exemplo adducto: volitio enim dandi eleemosynam, a virtute pœnitentiæ imperata, primo & per se respicit honestatem misericordiæ; secundario vero & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ, ad quod ab operante ordinatur, immo talem finem non respicit, nisi ut terminata ad proprium objectum, & consequenter ut ab ipso specificata: Ergo actus imperatus non specificatur a fine operantis, sed ab objecto & fine operis.

63 Confirmatur: Ordinatio qua iste actus ordinatur ad finem extrinsecum operantis, non mutat ejus naturam: Ergo si talis actus ex se, & secundum se sumptus, habeat suam speciem essentialem ex objecto, etiamsi ad finem extrinsecum ab operante ordinetur, eamdem speciem servabit, & solum addet novum ordinem ad finem operantis, & ratione ejus novam speciem accidentalem. Sicut quia color non mutat essentiam hominis, non addit illi novam speciem substantialem, sed accidentaliter tantum intra propriam speciem perficit.

64 Probatur quarto: Actus imperati non eliciuntur ab ea virtute, ad quam pertinet finis, sed ab ea ad quam pertinet objectum, verbi gratia, actus jejunii imperatus a pœnitentia, non elicitur a pœnitentia, sed ab abstinentia; martyrium imperatum a caritate, non elicitur a caritate, sed a fortitudine, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2. Ergo actus imperati non specificantur a fine, sed ab objecto. Consequentia patet: quia idem est specificativum actus, & habitus a quo procedit: Ergo si actus imperatus non procedat a virtute, ad quam pertinet finis, sed ab ea ad quam pertinet objectum, non specificatur a fine, sed ab objecto.

65 Denique si actus imperati specificarentur a fine operantis, omnes actiones justi, qui se & omnia sua ex caritate retulit in Deum, essent ejusdem speciei essentialiter, nempe caritatis, & nunquam justus exerceret actum alterius virtutis, subindeque omnes alias virtutes a caritate, in eo essent otiosæ & superfluæ: quod est absurdum, ut articulo præcedenti ostendimus. Sequela patet, nam in tali homine omnes actus quos exercet, referuntur in finem caritatis: Ergo si actus imperati specificentur a fine operantis, non vero ab objecto & fine operis, omnes actus hujus hominis erunt ejusdem speciei essentialiter.

Sequeretur etiam ex eadem sententia, quod actus fidei informis, & fidei informatæ, non essent ejusdem speciei essentialiter, sed diversæ; quia unus specificaretur ab objecto, alter vero a fine caritatis, a qua informatur

unde

unde fides non esset ejusdem speciei essentialis in homine peccatore, & in homine existente in gratia.

Item sequeretur nullum dari actum indifferentem secundum speciem: nam cum non detur actus, quantumcumque ex objecto sit indifferens, qui ex fine non sit bonus, vel malus, ut ostendemus disputatione sequenti: si finis essentialiter specificet actus humanos, sequitur evidenter, nullum dari actum, qui non sit essentialiter bonus, vel malus, ex sua specie.

Ex quibus excluso manet sententia Valentiæ, asserentis actus imperatos ab objecto & fine operantis simul sumptis specificari: tum quia ex hac sententia eadem absurda & inconvenientia sequuntur, ut consideranti patebit: tum etiam quia una res simplex non potest sumere speciem essentialem a duobus, quæ solum ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Sed objectum actus imperati, & finis operantis, ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Ergo actus imperatus ab objecto & fine operantis simul sumptis non potest. Major est certa; quia cum species rei simplicis sit ens per se, non potest essentialiter pendere ab eo quod est per accidens. Minor etiam patet: nam eleemosyna v. g. pro voluntate operantis potest ad innumeros fines bonos vel malos ordinari, ut ad amorem Dei, ac satisfactionem peccatorum, ad gratiarum actionem, ad inanem gloriam, &c. Ergo objectum actus imperati, & finis operantis, per accidens conjunguntur.

67 Ex dictis inferes, quod facta comparatione inter duas illas species, quæ in actu imperato reperiuntur, illa sola quæ sumitur ex objecto est essentialis, alia vero quæ est ex fine, accidentalis. Patet hoc corollarium ex dictis: Primo quia finis operantis est solum circumstantia actus: Sed circumstantiæ bonitatem & malitiam dumtaxat accidentalem tribuunt: Ergo & finis operantis. Secundo, quia, ut supra dicebamus, ordinatio in finem operantis accidentaliter advenit actui, & per accidens cum ejus objecto specificativo conjungitur. Tertio, quando alicui actui competit duplex species, aut duplex bonitas, illa est essentialis, quæ est ex se invariabilis, & illa accidentalis, quæ competit variabiliter: Sed species, vel bonitas aut malitia, quæ competit actui imperato ratione objecti, est invariabilis; quæ vero convenit ex fine, est variabilis, & potest adesse vel abesse ab actu, ut patet in exemplo eleemosynæ sæpe adducto; bonitas enim vel honestas misericordiæ, quæ ipsi ex objecto convenit, ab ea inseparabilis est: ea vero quæ sumitur ex fine, variabilis est; cum ille qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, perseverando in eadem volitione, possit mutare finem, & intendere, v. g. agere gratias Deo pro acceptis beneficiis: Ergo species quæ sumitur ex objecto est essentialis, illa vero quæ est ex fine operantis, accidentalis.

68 Dices primo: Aristoteles 5. Ethic. c. 2. constituit duos casus: primus est, quod aliquis commisit adulterium ut posset furari: secundus, quod alius e contra furatus est ut frueretur femina, & committeret adulterium. Et concludit, quod in primo casu operans est magis fur quam adulter; in secundo vero e contra est magis adulter quam fur: Sed operans denominatur fur vel adulter a fuo actu: Ergo unus actus debet esse formaliter sumptus, quam adulterium, alter vero e contra magis adulterium, quam furtum; subindeque in illis speciebus desumpta ex fine potior est ac principalior ea quæ sumitur ex objecto.

69 Respondeo primo: in moralibus operantem magis denominari ab affectu, vel habitu, a quo actus imperatur, quam ab ipso actu imperato: unde cum in primo casu ille qui committit adulterium ut furetur, magis sit affectus ad furtum, quam ad adulterium, magis dicitur fur, quam adulter; e contra vero cum alter qui furatur ad adulterandum, magis sit affectus ad mœchiam, quam ad furtum, & ex illa moveatur ad furandum, potius dicitur mœchus vel adulter, quam fur; licet in primo actu species adulterii sit prima ac præcipua, & in secundo species furti. Solutio est D. Thom. q. 8. de malo artic. 1. ad 15. ubi sic habet: *Dicendum quod aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu, sicut de justo & injusto Philosophus dicit in 5. Ethic. Interdum autem hominis provenit ex habitu, & ideo quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; ideo non denominatur fur, sed mœchus.*

70 Respondeo secundo: quod volens adulterari ad furandum, vel furari ad adulterandum, non solum denominatur fur, vel adulter a tali actu imperato; sed etiam ab actu imperante, quo vult furari vel mœchari: & quia talis intentio furandi vel mœchandi, imperans alium actum, principalior est, quando quidem ex illa movetur operans ad actum imperatum, Aristoteles dixit operantem in primo casu esse magis furem quam adulterum, in secundo magis adulterum quam furem.

71 Dices secundo: D. Thom. supra qu. 13. art. 1. affirmat quod *quando martyrium imperatur a caritate, materialiter est actus fortitudinis, & formaliter est actus caritatis.* Ergo cum essentia sit id quod est formalissimum in re, censet speciem, quæ in actu imperato desumitur ex fine, seu

virtute imperante, esse essentialem; eam vero quæ est ex objecto, esse solum accidentalem.

Sed nego consequentiam; licet enim essentia sit formalissimum rei considerandæ quantum ad substantialia, tamen si conferatur cum accidentibus supervenientibus, materialiter se habet ad illa in quantum sunt actus ejus; homo enim materialiter se habet ad album & nigrum, ad Philosophum & Arithmeticum, quæ sunt species accidentales ejus; & sic actus fortitudinis exercitus ex imperio caritatis, licet essentialiter sit fortitudinis, & caritatis accidentaliter, recte tamen dixit D. Thomas, quod materialiter est fortitudinis, & formaliter caritatis, ut significaret talem actum esse elicitive & substantialiter a fortitudine; imperative autem ac directive a caritate; & hoc exemplo declararet, quod electio elicitive, & substantialiter pertinet ad voluntatem, licet directive ab intellectu dependeat.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

73 OBjicies primo contra primam conclusionem: Imperium non mutat naturam actus imperati: Ergo si actus imperatus, secundum se spectatus, specificetur ab objecto, non vero a fine operantis, etiam ut imperatus, & in finem operantis ordinatur, idem specificativum habebit.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: etiam ut imperatus idem specificativum habebit: si ly *ut* sumat specificative, concedo: si sumatur reduplicative, nego. Nam, ut supra dicebamus, actus imperatus, in quantum hujusmodi, habet idem specificativum ac ipse actus imperans, cum sit quodammodo unum & idem cum eo: unde sicut intentio imperans electionem, specificatur a fine, quem ut proprium & immediatum objectum respicit; ita & electio, si consideretur formaliter reduplicative ut imperata.

74 Objicies secundo contra secundam conclusionem: D. Thom. hic art. 6. ait: *Sicut actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto.*

Respondeo D. Thom. nomine *actus exterioris*, comprehendere actum omnem imperatum, sive a voluntate, sive ab alia potentia sit elicitus; & consequenter nomine actus interioris etiam imperantem intelligere, ut explicat Cajetanus ibidem; & patet, quia in resp. ad 2. ejusdem articuli de eodem actu interiori ait: *Comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale:* Actus autem qui se habet ut formalis, est actus imperans, & actus qui se habet materialiter, est actus imperatus, ut ibid. S. Doctor & supra q. 17. art. 4. docet.

75 Objicies tertio: Illud primo specificat volitionem eleemosynæ, atque essentialem illi tribuit bonitatem, quod est ratio formalis volendi eleemosynam: Sed ratio volendi eleemosynam respectu ejus qui illam vult propter finem caritatis, verbi gratia, est finis caritatis: Ergo ipse finis caritatis tribuit actui illi imperato bonitatem essentialem. Major est evidens: quia actus non specificatur ab objecto materiali, sed a formali: Ergo quamvis eleemosyna sit objectum materiale talis volitionis, si tamen finis caritatis sit ratio formalis volendi eleemosynam, ab illo specificabitur volitio imperata eleemosynæ. Minor autem probatur: Quando idem numero actus fertur in medium & in finem, tunc finis est ratio volendi medium, ut docet S. Thom. supra quæst. 8. artic. 3. & quæst. 12. artic. 4. Sed ille idem actus imperatus fertur in eleemosynam tamquam in medium, & in objectum caritatis tamquam in finem: Ergo finis caritatis est ratio volendi eleemosynam respectu ejus, qui ipsam vult propter finem caritatis.

76 Respondeo distinguendo Majorem: quod est ratio formalis volendi eleemosynam, proxima & immediata, concedo Majorem: remota tantum & mediata, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: ratio volendi eleemosynam remota & mediata, est finis caritatis, concedo Minorem: ratio volendi proxima & immediata, nego Minorem; eleemosyna enim habet propriam bonitatem, non participatam a fine caritatis, secundum quam movet voluntatem, quamvis non fine ordine ad finem caritatis; hæc est honestas misericordiæ, quæ est ratio formalis proxima & immediata illam volendi.

77 Instabis: Talis actus est electio: Sed tota ratio, nedum remota, sed etiam proxima, movens voluntatem ad eligendum, est bonitas finis qui intenditur: Ergo finis caritatis est tota ratio volendi eleemosynam, respectu illius, qui eam vult propter finem caritatis.

78 Respondeo negando Majorem: nam, ut supra secundo notabili observavimus, talis actus non est pura electio, sed etiam intentio, quia tendit in bonitatem eleemosynæ ut in finem intermedium, finis autem intermedius, cum simul habeat rationem finis & medii, & bonitate non solum utili, sed etiam honesta gaudeat, utrumque actum

(intentionem scilicet & electionem) secundum diversas rationes terminare & specificare potest. De quo plura diximus contra Vasquez Tract. 1. disp. 1. art. 5.

79 Objicies quarto: Plura peccata habent speciem essentialem a solo fine, & non ab objecto: nam D. Thom. 2. 2. q. 110. art. 2. ex diversis finibus distinguit diversas species mendacii; si quis enim proferat mendacium animo recreandi se vel aliam, dicitur mendacium jocosum, si ex intentione juvandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium perniciosum. Similiter si quis verbum injuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissolvendi amicitias, susurratio: si ex intentione confundendi audientes, irrisio: Ergo actus humani habent speciem essentialem a fine operantis, non vero ab objecto.

80 Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem a fine, prout redundat in ipsum objectum, & intrinsecam causam in eo diversitatem, concedo: secus, nego. Potest enim fieri ut finis qui apparet esse extrinsecus & operantis, sit revera intrinsecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum & finis intrinsecus mendacii est dicere falsum cum intentione fallendi, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 110. dicere falsum cum intentione fallendi in materia jocosa, constituit mendacium jocosum; in materia perniciosa, mendacium perniciosum, & sic de aliis: ubi vides quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingrediatur rationem objecti, & finis intrinseci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, susurratione, discordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc conclusionem fieri possent, disput. præcedenti, art. 1. soluta sunt.

DISPUTATIO V.

De Indifferentia ad bonitatem & malitiam.

Considerata bonitate & malitia actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum est, & cum S. Doct. hic artic. 8. & 9. discutiendum, an dentur actus indifferentes ex sua specie, & in individuo? Unde fit

ARTICULUS UNICUS.

Utrum detur aliquis actus humanus, qui non solum ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium sit indifferens?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1 Notandum primo: quod sicut duplex est bonitas vel malitia actus, una essentialis quæ desumitur per ordinem ad objectum, alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circumstantiis: ita duplex potest in eo concipi indifferentia, una essentialis & specifica, quæ sumatur per ordinem ad objectum indifferens, altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & alias circumstantias. Quod ut magis declaretur, & status hujus celebris quæstionis clare percipiatur,

2 Notandum secundo, quod sicut homo potest considerari dupliciter; primo secundum se, & quantum ad ea solum quæ ipsi essentialiter competunt, qua ratione est solum animal rationale: secundo ut a parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipsi competit etiam accidentaliter; & sic non solum est animal rationale, sed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, sanus vel infirmus, musicus vel philosophus: ita pariter actus humanus dupliciter spectari potest, nempe secundum suam speciem & essentiam; & ut exercitus a parte rei, ac vestitus omnibus circumstantiis. Inquirimus ergo, an possit esse indifferens utroque modo, scilicet per ordinem ad objectum, seu in sua essentia & specie; & in individuo, ac penitis omnibus accidentibus, quæ necessario illum comitantur? Quæstio autem solum procedit de actu humano, id est libero seu deliberato: nam quoad actus non humanos, seu indeliberatos, maxime qui ex imaginatione procedunt, constat nec bonos esse moraliter, nec malos, etiamsi absolute eorum objecta, comparata ad rationem essent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem necessario præsupponitur, sunt extra totum genus moris, & sic ad bonum & malum potius negative quam privative indifferentes sunt, ut notavit D. Thoma hic artic. 9. in calce corporis articuli. Hic etiam solum agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, seu quæ sumitur ex ordine ad finem naturalem: nam loquendo in ordine ad finem supernaturalem, dubium non est quin dentur actus, qui neque sunt boni, neque mali, nec meritorii, nec demeritorii: v. g. eleemosyna facta ab infideli, vel a peccatore, ob finem naturalem misericordiæ, est actus moraliter bonus; sed quia non procedit ex gratia, quæ est radix & principium meriti in ordine supernaturali, in illo ordine neque meremur præmium, neque supplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmissis,

3 Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Scoti in 2. dist. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex sua specie, plures tamen actus in individuo indifferentes esse. Secunda D. Thomæ hic art. 8. & 9. asserentis dari quidem actus indifferentes ex sua specie, nullum tamen esse posse indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vasquez & aliorum, admittentium actus, ex sua specie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima sententia refellitur.

4 Dico primo, dari actus indifferentes ex sua specie. Probatur ratione D. Thomæ hic art. 8. Actus humanus speciem sumit ab objecto, ut disputatione præcedenti visum est: unde sicut actus illi dicuntur boni ex sua specie, qui tendunt in objectum de se bonum, & e contrario illi ex specie sua censentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex sua specie appellantur, qui habent objectum ex se ad bonum vel malum indifferens, utpote secundum se neque consonum, neque dissonum rationi. Hujusmodi autem esse plures actus voluntatis constat: nam ambulare, levare festucam, ire ad agrum, & hujusmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, sed ad utramque indifferentes sunt; unde ex bono fine honestari, & ex malo vitiari possunt, juxta illud Augustini lib. 2. de serm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium est.*

5 Confirmatur: Communiter dicitur quod aliqui actus humani sunt boni, quia præcepti, ut abstinere a carnibus die Veneris, & alii mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo signum est, quod isti actus sunt indifferentes secundum suam speciem, & quod possunt ex adjunctis circumstantiis determinari ad bonum vel malum: si enim secundum suam speciem essent determinate boni aut mali, dicerentur e contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

6 Sed est communis objectio: Inter opposita privative non datur medium: Atqui bonum & malum opponitur privative: Ergo inter illa non mediat actus indifferens secundum suam speciem.

7 Confirmatur: Inter verum & falsum respectu propositionis non datur medium; omnis enim propositio aut est determinate vera, aut determinate falsa: Ergo neque inter bonum & malum respectu actus voluntatis.

Respondeo primo: quod licet bonum & malum in naturalibus opponuntur privative, in moralibus tamen opponuntur contrarie: quia peccatum, quod est malum morale, non consistit in pura privatione, sed in aliquo positivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis disp. 4. art. 1. inter opposita autem contrarie datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen sententia quæ docet formale peccati, seu malitiam moralem, in sola privatione consistere, probabilitate non caret, & a pluribus Thomistis defenditur, ut juxta hanc sententiam argumentum solvi possit,

8 Respondeo secundo: quod licet inter privative opposita non detur medium absolute, bene tamen, si apponatur aliqua reduplicatio aut præcisio: v. g. etsi aer a parte rei sit lucidus aut tenebrosus, & animal videns aut cæcum; si tamen aer secundum se, & secundum suam essentiam consideretur, neque est lucidus neque tenebrosus; & animal secundum sua prædicata essentialia neque est videns, neque cæcum, sed abstrahit ab utroque. Similiter etiam licet omnis actus humanus, absolute & in individuo sit vel bonus, vel malus moraliter, & sic non detur medium, ut dicemus conclusione sequenti, tamen sumendo reduplicative, seu addendo *ex speciе sua*, dantur aliquis actus humanus, qui neque est bonus, neque malus, sed indifferens, ille scilicet qui versatur circa objectum, neque consonum neque dissonum rationi.

9 Ex quo patet solutio confirmationis; nam licet inter verum & falsum, respectu propositionis, absolute non detur medium, si tamen fiat aliqua præcisio aut reduplicatio, potest dari medium: propositiones enim de futuro contingenti, prout antecedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem significatam, neque sunt veræ, neque falsæ, sed indifferentes ad veritatem & falsitatem, quia pro illo priori earum objectum nec est futurum, neque non futurum, sed pure possibile, & mere indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut late expendimus in Tractatu de scientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correspondet in actibus humanis indifferentia secundum objectum ad bonum & malum: sicut determinatio ad verum vel falsum ex decreto, correspondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

10 Ex hoc enim facile solves istud argumentum, quod contra nostram conclusionem fieri solet. Omnis species semper reperitur in aliquo individuo: Sed non potest dari actus indifferens in individuo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec secundum suam speciem. Respondetur enim, quod licet species, quæ actui humano absolute conveniat, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit sub quadam præcisione & statu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum sine circumstantiis, non potest ad individua descendere, quia in individuo inveniuntur circumstantiæ, sine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis absolute non convenit, sed sub aliqua tantum præcisione & reduplicatione, nempe prout solum objectum respiciunt, & a circumstantiis abstrahunt.

11 Dices: repugnat actus humanos, etiam sub hac reduplicatione & præcisione consideratos, seu prout dicunt ordinem ad solum objectum, ut a circumstantiis præcisum, esse indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex sua specie. Consequentia patet, Antecedens probatur. Objectum actuum voluntatis necessario debet esse bonum: cum voluntas versetur circa bonum, sicut intellectus circa verum: Vel ergo est bonum honestum, vel utile, vel delectabile? Si est honestum, hoc ipso est bonum morale; si delectabile & non honestum, hoc ipso est malum: si utile, aut sistitur in ipso tamquam in fine, & sic est perversum & malum, quia perversitas est frui utendis, ut ait Augustinus: aut refertur utile in aliquem finem, & sic hoc ipso habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum est bonus, & ordo ad finem malum est malus: Ergo non possunt dari actus humani indifferentes secundum ordinem quem dicunt ad objectum.

12 Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma hic art. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex sua specie esse bonum bonitate naturali, non vero bonitate morali, quæ consideratur per comparationem ad rationem. Unde cum quæritur an illud sit bonum honestum, delectabile, vel utile? Respondetur esse bonum honestum, non actu, sed potentia, quia potest honestari ex fine, vel ex circumstantiis adjunctis: esse autem actu delectabile vel utile, quia potest alicui sui deservire, & in se etiam aliquid delectationis admittere; sicut loqui, aut ire in campum, de se delectabile est, & potest etiam utile esse ad aliquem finem. Et cum instatur, & dicitur quod delectabile non honestum, est malum, distinguendum est: si sit non honestum privative & contrarie, concedendum: si sit pure negative non honestum, capax autem honestatis ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non est malum determinate & in actu, sed est permissum & indifferens, potestque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter objectum illud potest dici utile, non determinate ad bonum, vel determinate ad malum, sed indifferenter ad utrumque, quatenus potest ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere.

§. III.

Alia difficultas resolvitur.

Dico secundo: Non datur, neque dari potest aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo consideratus cum omnibus circumstantiis quas actus habet, non sit determinate bonus, vel determinate malus, sed vere indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus discipulos, docent plures celebres Theologi, Cariel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius, Vega, Navarrus, Sayrus, & alii quos hic referunt & citant Joannes a S. Thoma, Illephonsus, & alii ex nostris Thomistis.

13 Probatur primo ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiss. cap. 18. expresse docet quod voluntas non potest in medio quodam ita consistere, quod nec bona sit nec mala. Et Epist. 19. ait: *Cavendum esse, ne quidam facta hominum media dicamus inter vetita & peccatum.* Quæ testimonia adeo manifesta sunt, ut Vasquez hic disp. 25. cap. 6. ingenue fatetur fuisse Augustini sententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat sententiam D. Augustini, D. Thomæ, D. Prosperi, D. Fulgentii, & aliorum Augustini Discipulorum hac in re non sibi placere.

14 Confirmatur: D. Damascenus lib. 2. de fide cap. 30. duos tantum providentiæ divinæ modos circa opera hominum constituit, nempe secundum acceptionem respectu bonorum, & secundum permissionem respectu malorum; quorum etiam meminit D. Thomas qu. 4. de verit. art. 4. & primam, *providentiam approbationis*, secundam, *providentiam concessionis* appellat. Atqui si in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ respectu ipsorum deberet admitti; cum sub providentia approbationis solum cadant actus boni: ad providentiam vero concessionis seu permissionis, solum pertinent actus mali: Ergo &c.

Probatur secundo conclusio ratione D. Thomæ, cujus vis in eo consistit, quod si aliquis actus potest esse indifferens in individuo, maxime ille qui est indifferens ex sua specie, seu ex objecto: Sed actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo: Ergo &c. Major patet: quia actus bonus, aut malus ex objecto, est necessario bonus, aut malus in individuo. Minor vero probatur: Licet aliquis actus non habeat ex sua specie & objecto quod sit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet solum ab objecto, sed etiam a circumstantiis, quæ sunt veluti quædam accidentia, oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam contrahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, sit honestus, etiam si objectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cum quis vadit in agrum honestæ recreationis causa: si vero finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter: quia eo ipso quod actus non habet finem bonum, est malus: *Cum enim* (inquit S. Doctor) *rationis sit ordinare, alius a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens potest esse indifferens in individuo.

16 Respondet Vasquez ubi supra, tripliciter posse contingere quod finis actus nostri non sit bonus: primo contrarie, quia potius est malus, ut ire in agrum ad furandum; & sic absque dubio constituit actum malum: secundo privative, quia teneor apponere finem bonum, & non appono, ut celebro sine intentione confecrandi; nam illi actui debita est talis intentio, quam si non appono, peccо; tertio negative, quando scilicet non appono finem bonum, sed non teneor apponere: unde cum homo non teneatur actui indifferenti objecto apponere finem bonum & honestum, sed possit illum exercere ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujusmodi actus, etiam si advertenter & libere fiat, & absque formali aut virtuali intentione alicujus finis honesti, non est malus, sed remanet indifferens.

17 Hoc est præcipuum, ac fere unicum hujus Auctoris fundamentum, quod facile potest convelli. Primo quia quoties homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non vero ut animal præcise, ac proinde juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis per quam operatur: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, sive honestum, quod est finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ semper est ad proprium finem talis naturæ; unde si non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honestum, hoc ipso actus ille, non solum negative, sed etiam privative erit non bonus, & non honestus, subindeque inhonestus & malus moraliter.

18 Secundo: Quotiescumque homo operatur ut homo, & cum consilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, seu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ: Recta autem ratio & prudentia dictant homini: bonum honestum esse aliis bonis præferendum, & omnia ejus opera, saltem virtualiter, in finem honestum esse dirigenda, ut sic ejus vita naturæ ipsius rationali correspondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altius, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter solam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter saltem, bonum honestum, non agit ut homo, sed assimilatur jumentis insipientibus, quibus non est intellectus. Hinc Propheta Psalm. 9. dicebat: *Constitue Domine legislatorem super eos, ut sciant Gentes quoniam homines sunt:* idest, ponite, Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cælis, ut doceat Gentes, & homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo solum ad bonum delectabile & sensibile) operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac profecqui bonum honestum & rationi consonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem, cum rusticis pascere porcos; ita magis dedeceret regiam hominis naturam in sordibus porcorum & jumentorum volutari, ac sistere in solo bono delectabili & sensibili, non referendo illud, virtualiter saltem, in bonum honestum, & rationi consonum. Quod ut magis declaretur,

19 Sciendum est, bonum communiter dividi a Philosophis in honestum, delectabile & utile: inter quæ hoc reperitur discrimen, quod bonum honestum est tale ratione sui, & independenter ab utili, & delectabili; utile vero non habet rationem boni, nisi dependenter ab extrinseca bonitate finis, seu boni honesti, quæ est ratio eligendi media;

(intentionem scilicet & electionem) secundum diversas rationes terminare & specificare potest. De quo plura diximus contra Vasquez Tract. 1. disp. 1. art. 5.

79 Objicies quarto: Plura peccata habent speciem essentialem a solo fine, & non ab objecto: nam D. Thom. 2. 2. q. 110. art. 2. ex diversis finibus distinguit diversas species mendacii; si quis enim proferat mendacium animo recreandi se vel aliam, dicitur mendacium jocosum, si ex intentione juvandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium perniciosum. Similiter si quis verbum injuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissolvendi amicitias, susurratio: si ex intentione confundendi audientes, irrisio: Ergo actus humani habent speciem essentialem a fine operantis, non vero ab objecto.

80 Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem a fine, prout redundat in ipsum objectum, & intrinsecam causam in eo diversitatem, concedo: secus, nego. Potest enim fieri ut finis qui apparet esse extrinsecus & operantis, sit revera intrinsecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia objectum & finis intrinsecus mendacii est dicere falsum cum intentione fallendi, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 110. dicere falsum cum intentione fallendi in materia jocosa, constituit mendacium jocosum; in materia perniciosa, mendacium perniciosum, & sic de aliis: ubi vides quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingrediatur rationem objecti, & finis intrinseci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, susurratione, discordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc conclusionem fieri possent, disput. præcedenti, art. 1. soluta sunt.

DISPUTATIO V.

De Indifferentia ad bonitatem & malitiam.

Considerata bonitate & malitia actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum est, & cum S. Doct. hic artic. 8. & 9. discutiendum, an dentur actus indifferentes ex sua specie, & in individuo? Unde fit

ARTICULUS UNICUS.

Utrum detur aliquis actus humanus, qui non solum ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium sit indifferens?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1 Notandum primo: quod sicut duplex est bonitas vel malitia actus, una essentialis quæ desumitur per ordinem ad objectum, alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circumstantiis: ita duplex potest in eo concipi indifferentia, una essentialis & specifica, quæ sumatur per ordinem ad objectum indifferens, altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & alias circumstantias. Quod ut magis declaretur, & status hujus celebris quæstionis clare percipiatur,

2 Notandum secundo, quod sicut homo potest considerari dupliciter; primo secundum se, & quantum ad ea solum quæ ipsi essentialiter competunt, qua ratione est solum animal rationale: secundo ut a parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipsi competit etiam accidentaliter; & sic non solum est animal rationale, sed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, sanus vel infirmus, musicus vel philosophus: ita pariter actus humanus dupliciter spectari potest, nempe secundum suam speciem & essentiam; & ut exercitus a parte rei, ac vestitus omnibus circumstantiis. Inquirimus ergo, an possit esse indifferens utroque modo, scilicet per ordinem ad objectum, seu in sua essentia & specie; & in individuo, ac penitis omnibus accidentibus, quæ necessario illum comitantur? Quæstio autem solum procedit de actu humano, id est libero seu deliberato: nam quoad actus non humanos, seu indeliberatos, maxime qui ex imaginatione procedunt, constat nec bonos esse moraliter, nec malos, etiamsi absolute eorum objecta, comparata ad rationem essent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem necessario præsupponitur, sunt extra totum genus moris, & sic ad bonum & malum potius negative quam privative indifferentes sunt, ut notavit D. Thoma hic artic. 9. in calce corporis articuli. Hic etiam solum agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, seu quæ sumitur ex ordine ad finem naturalem: nam loquendo in ordine ad finem supernaturalem, dubium non est quin dentur actus, qui neque sunt boni, neque mali, nec meritorii, nec demeritorii: v. g. eleemosyna facta ab infideli, vel a peccatore, ob finem naturalem misericordiæ, est actus moraliter bonus; sed quia non procedit ex gratia, quæ est radix & principium meriti in ordine supernaturali, in illo ordine neque meremur præmium, neque supplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmissis,

3 Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Scoti in 2. dist. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex sua specie, plures tamen actus in individuo indifferentes esse. Secunda D. Thomæ hic art. 8. & 9. asserentis dari quidem actus indifferentes ex sua specie, nullum tamen esse posse indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vasquez & aliorum, admittentium actus, ex sua specie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima sententia refellitur.

4 Dico primo, dari actus indifferentes ex sua specie. Probatur ratione D. Thomæ hic art. 8. Actus humanus speciem sumit ab objecto, ut disputatione præcedenti visum est: unde sicut actus illi dicuntur boni ex sua specie, qui tendunt in objectum de se bonum, & e contrario illi ex specie sua censentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex sua specie appellantur, qui habent objectum ex se ad bonum vel malum indifferens, utpote secundum se neque consonum, neque dissonum rationi. Hujusmodi autem esse plures actus voluntatis constat: nam ambulare, levare festucam, ire ad agrum, & hujusmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, sed ad utramque indifferentes sunt; unde ex bono fine honestari, & ex malo vitiari possunt, juxta illud Augustini lib. 2. de serm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus judicare temerarium est.*

5 Confirmatur: Communiter dicitur quod aliqui actus humani sunt boni, quia præcepti, ut abstinere a carnibus die Veneris, & alii mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo signum est, quod isti actus sunt indifferentes secundum suam speciem, & quod possunt ex adjunctis circumstantiis determinari ad bonum vel malum: si enim secundum suam speciem essent determinate boni aut mali, dicerentur e contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

6 Sed est communis objectio: Inter opposita privative non datur medium: Atqui bonum & malum opponitur privative: Ergo inter illa non mediat actus indifferens secundum suam speciem.

7 Confirmatur: Inter verum & falsum respectu propositionis non datur medium; omnis enim propositio aut est determinate vera, aut determinate falsa: Ergo neque inter bonum & malum respectu actus voluntatis.

Respondeo primo: quod licet bonum & malum in naturalibus opponuntur privative, in moralibus tamen opponuntur contrarie: quia peccatum, quod est malum morale, non consistit in pura privatione, sed in aliquo positivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis disp. 4. art. 1. inter opposita autem contrarie datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen sententia quæ docet formale peccati, seu malitiam moralem, in sola privatione consistere, probabilitate non caret, & a pluribus Thomistis defenditur, ut juxta hanc sententiam argumentum solvi possit,

8 Respondeo secundo: quod licet inter privative opposita non detur medium absolute, bene tamen, si apponatur aliqua reduplicatio aut præcisio: v. g. etsi aer a parte rei sit lucidus aut tenebrosus, & animal videns aut cæcum; si tamen aer secundum se, & secundum suam essentiam consideretur, neque est lucidus neque tenebrosus; & animal secundum sua prædicata essentialia neque est videns, neque cæcum, sed abstrahit ab utroque. Similiter etiam licet omnis actus humanus, absolute & in individuo sit vel bonus, vel malus moraliter, & sic non detur medium, ut dicemus conclusione sequenti, tamen sumendo reduplicative, seu addendo *ex speciе sua*, dantur aliquis actus humanus, qui neque est bonus, neque malus, sed indifferens, ille scilicet qui versatur circa objectum, neque consonum neque dissonum rationi.

9 Ex quo patet solutio confirmationis; nam licet inter verum & falsum, respectu propositionis, absolute non detur medium, si tamen fiat aliqua præcisio aut reduplicatio, potest dari medium: propositiones enim de futuro contingenti, prout antecedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem significatam, neque sunt veræ, neque falsæ, sed indifferentes ad veritatem & falsitatem, quia pro illo priori earum objectum nec est futurum, neque non futurum, sed pure possibile, & mere indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut late expendimus in Tractatu de scientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correspondet in actibus humanis indifferentia secundum objectum ad bonum & malum: sicut determinatio ad verum vel falsum ex decreto, correspondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

10 Ex hoc enim facile solves istud argumentum, quod contra nostram conclusionem fieri solet. Omnis species semper reperitur in aliquo individuo: Sed non potest dari actus indifferens in individuo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec secundum suam speciem. Respondetur enim, quod licet species, quæ actui humano absolute conveniat, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit sub quadam præcisione & statu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum sine circumstantiis, non potest ad individua descendere, quia in individuo inveniuntur circumstantiæ, sine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis absolute non convenit, sed sub aliqua tantum præcisione & reduplicatione, nempe prout solum objectum respiciunt, & a circumstantiis abstrahunt.

11 Dices: repugnat actus humanos, etiam sub hac reduplicatione & præcisione consideratos, seu prout dicunt ordinem ad solum objectum, ut a circumstantiis præcisum, esse indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex sua specie. Consequentia patet, Antecedens probatur. Objectum actuum voluntatis necessario debet esse bonum: cum voluntas versetur circa bonum, sicut intellectus circa verum: Vel ergo est bonum honestum, vel utile, vel delectabile? Si est honestum, hoc ipso est bonum morale; si delectabile & non honestum, hoc ipso est malum: si utile, aut sistitur in ipso tamquam in fine, & sic est perversum & malum, quia perversitas est frui utendis, ut ait Augustinus: aut refertur utile in aliquem finem, & sic hoc ipso habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum est bonus, & ordo ad finem malum est malus: Ergo non possunt dari actus humani indifferentes secundum ordinem quem dicunt ad objectum.

12 Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma hic art. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex sua specie esse bonum bonitate naturali, non vero bonitate morali, quæ consideratur per comparationem ad rationem. Unde cum quæritur an illud sit bonum honestum, delectabile, vel utile? Respondetur esse bonum honestum, non actu, sed potentia, quia potest honestari ex fine, vel ex circumstantiis adjunctis: esse autem actu delectabile vel utile, quia potest alicui sui deservire, & in se etiam aliquid delectationis admittere; sicut loqui, aut ire in campum, de se delectabile est, & potest etiam utile esse ad aliquem finem. Et cum instatur, & dicitur quod delectabile non honestum, est malum, distinguendum est: si sit non honestum privative & contrarie, concedendum: si sit pure negative non honestum, capax autem honestatis ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non est malum determinate & in actu, sed est permissum & indifferens, potestque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter objectum illud potest dici utile, non determinate ad bonum, vel determinate ad malum, sed indifferenter ad utrumque, quatenus potest ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere.

§. III.

Alia difficultas resolvitur.

Dico secundo: Non datur, neque dari potest aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo consideratus cum omnibus circumstantiis quas actus habet, non sit determinate bonus, vel determinate malus, sed vere indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus discipulos, docent plures celebres Theologi, Cariel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius, Vega, Navarrus, Sayrus, & alii quos hic referunt & citant Joannes a S. Thoma, Illephonsus, & alii ex nostris Thomistis.

13 Probatur primo ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiss. cap. 18. expresse docet quod voluntas non potest in medio quodam ita consistere, quod nec bona sit nec mala. Et Epist. 19. ait: *Cavendum esse, ne quidam facta hominum media dicamus inter vetita & peccatum.* Quæ testimonia adeo manifesta sunt, ut Vasquez hic disp. 25. cap. 6. ingenue fatetur fuisse Augustini sententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat sententiam D. Augustini, D. Thomæ, D. Prosperi, D. Fulgentii, & aliorum Augustini Discipulorum hac in re non sibi placere.

14 Confirmatur: D. Damascenus lib. 2. de fide cap. 30. duos tantum providentiæ divinæ modos circa opera hominum constituit, nempe secundum acceptionem respectu bonorum, & secundum permissionem respectu malorum; quorum etiam meminit D. Thomas qu. 4. de verit. art. 4. & primam, *providentiam approbationis*, secundam, *providentiam concessionis* appellat. Atqui si in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ respectu ipsorum deberet admitti; cum sub providentia approbationis solum cadant actus boni: ad providentiam vero concessionis seu permissionis, solum pertinent actus mali: Ergo &c.

Probatur secundo conclusio ratione D. Thomæ, cujus vis in eo consistit, quod si aliquis actus potest esse indifferens in individuo, maxime ille qui est indifferens ex sua specie, seu ex objecto: Sed actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo: Ergo &c. Major patet: quia actus bonus, aut malus ex objecto, est necessario bonus, aut malus in individuo. Minor vero probatur: Licet aliquis actus non habeat ex sua specie & objecto quod sit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet solum ab objecto, sed etiam a circumstantiis, quæ sunt veluti quædam accidentia, oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam contrahatur ad bonum, vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, sit honestus, etiam si objectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cum quis vadit in agrum honestæ recreationis causa: si vero finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter: quia eo ipso quod actus non habet finem bonum, est malus: *Cum enim* (inquit S. Doctor) *rationis sit ordinare, alius a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex sua specie, seu ex objecto indifferens potest esse indifferens in individuo.

16 Respondet Vasquez ubi supra, tripliciter posse contingere quod finis actus nostri non sit bonus: primo contrarie, quia potius est malus, ut ire in agrum ad furandum; & sic absque dubio constituit actum malum: secundo privative, quia teneor apponere finem bonum, & non appono, ut celebro sine intentione confecrandi; nam illi actui debita est talis intentio, quam si non appono, peccо; tertio negative, quando scilicet non appono finem bonum, sed non teneor apponere: unde cum homo non teneatur actui indifferenti objecto apponere finem bonum & honestum, sed possit illum exercere ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujusmodi actus, etiam si advertenter & libere fiat, & absque formali aut virtuali intentione alicujus finis honesti, non est malus, sed remanet indifferens.

17 Hoc est præcipuum, ac fere unicum hujus Auctoris fundamentum, quod facile potest convelli. Primo quia quoties homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non vero ut animal præcise, ac proinde juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis per quam operatur: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, sive honestum, quod est finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ semper est ad proprium finem talis naturæ; unde si non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honestum, hoc ipso actus ille, non solum negative, sed etiam privative erit non bonus, & non honestus, subindeque inhonestus & malus moraliter.

18 Secundo: Quotiescumque homo operatur ut homo, & cum consilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, seu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ: Recta autem ratio & prudentia dictant homini: bonum honestum esse aliis bonis præferendum, & omnia ejus opera, saltem virtualiter, in finem honestum esse dirigenda, ut sic ejus vita naturæ ipsius rationali correspondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altius, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter solam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter saltem, bonum honestum, non agit ut homo, sed assimilatur jumentis insipientibus, quibus non est intellectus. Hinc Propheta Psalm. 9. dicebat: *Constitue Domine legislatorem super eos, ut sciant Gentes quoniam homines sunt:* idest, ponite, Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cælis, ut doceat Gentes, & homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo solum ad bonum delectabile & sensibile) operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac profecqui bonum honestum & rationi consonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem, cum rusticis pascere porcos; ita magis dedeceret regiam hominis naturam in sordibus porcorum & jumentorum volutari, ac sistere in solo bono delectabili & sensibili, non referendo illud, virtualiter saltem, in bonum honestum, & rationi consonum. Quod ut magis declaretur,

19 Sciendum est, bonum communiter dividi a Philosophis in honestum, delectabile & utile: inter quæ hoc reperitur discrimen, quod bonum honestum est tale ratione sui, & independenter ab utili, & delectabili; utile vero non habet rationem boni, nisi dependenter ab extrinseca bonitate finis, seu boni honesti, quæ est ratio eligendi media;

dia; delectabile autem est quasi illecebra boni honesti, & veluti aliquod ejus condimentum, quod provida & sapiens natura, in actibus præsertim qui quoad conservationem speciei & individui ordinantur, appositum, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili trahererentur: unde bruta intendunt delectabile, natura vero honestum, nempe individui vel speciei conservationem: sed homo qui est rationis compos, & bonum honestum apprehendere potest, quotiescumque cum consilio & deliberatione rationis agit, tenetur, virtualiter saltem, intendere bonum honestum: subindeque si in solo delectabili sistat, tamquam in fine, peccat, & agit more brutorum, & quod in brutis est natura, in ipso est vitium. Quare fallum est, & a principiis moralis Philosophiæ penitus alienum, quod Advertarii dicunt, nempe hominem posse exercere actus ex objecto indifferentes, propter solam delectationem, aut commoditatem naturæ, tamquam propter finem: tum quia pars sensitiva & animalis, utpote inferior, debet semper subesse ac subordinari rationali superiori, & ab ipsa dirigi & regulari: tum etiam quia cum bonum delectabile sit inferius honesto, & ordinetur per se primo ad illud, sicut decor & pulcritudo ad juventutem, ut ait Philosophus in libris Ethicorum, recta ratio dictat, hominem nunquam debere operari propter bonum delectabile tamquam propter finem, sed illud semper esse referendum ad bonum honestum. Unde SS. Patres, infra referendi, docent actum conjugalem, ob solam delectationem factum, esse malum, & peccatum, saltem veniale; & D. Thomas 2. 2. qu. 168. art. 2. ad 2. ait quod malum est ponere finem in delectationem ludi. Et in corp. articuli constituit quandam virtutem, quæ dicitur *Eutrapelia*, seu jucunditas, cujus munus est ponere medium in ludis & jocis, seu in delectationibus ex ludis & jocis provenientibus; ut scilicet homo tantum, & non plus, vel minus de delectatione ex ipsis sumat, quantum sufficit & requiritur ad animi recreationem, quæ est finis honestus.

20 Ex his ergo patet vis & efficacia rationis D. Thomæ, quæ potest sic resumi. Quotiescumque homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem; cum finis sit objectum adæquatum voluntatis, saltem motivum, ut tractatu præcedenti ostendimus: vel ergo talis finis est bonum honestum, aut delectabile? nullo enim qua tale, cum non sit appetibile propter se, sed solum propter aliud, ad quod deservit ut medium, non potest habere rationem finis. Si sit bonum honestum, actus erit moraliter bonus, & rationi consonus: si vero sit pure delectabile, actus erit malus, & rationi dissonus: quia, ut ostendimus est intrinseca malum & rationi difforme, sistere in bono delectabili tamquam in fine: nam, ut ait D. Thomas supra qu. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui est sufficienter naturæ, delectationes apposite propter operationes*: Ergo nullus potest dari actus humanus & deliberatus indifferens in individuo.

21 Dices: Homo non tenetur semper agere ex deliberatione rationis, alias indeliberate fricare barbam, aut movere pedem, esset peccatum, quod est absurdum: Ergo neque tenetur omnem actionem deliberatam in finem honestum ordinare.

Sed contra. Sicut licet artifex non teneatur facere statuam, si tamen eam facit, tenetur ipsam facere juxta regulas artis, & si ab illis devint, peccat in genere artificiali: ita licet homo non teneatur semper agere cum consilio, & deliberatione rationis; quia non est in ejus potestate, cum ipsius operatio intellectualis dependeat ab extraneis & corporeis principiis, quæ illius non subduntur potestati & habet rationem sensibus alligatam; supposito tamen quod aliquid deliberate & humano modo, subindeque ut agens morale, faciat, tenetur illud facere conformiter ad regulas morum, quæ sunt recta ratio & prudentia, & si ab illis deviat, peccat in ordine morali: Sed recta ratio & prudentia dictant omnem rationem nostram deliberatam esse virtualiter in finem honestum dirigendam, ut patet ex supra dictis. Ergo licet homo non teneatur semper agere ex deliberatione rationis, tenetur tamen omnem actionem, quam cum consilio & deliberatione rationis elicit, in finem honestum, virtualiter saltem, ordinare. Dixi *virtualiter saltem*, quia ad honestatem & bonitatem moralem actus humani, non sufficit relatio habitualis in finem honestum, neque requiritur semper formalis, sed sufficit virtualis, quæ habetur ex vi præcedentis intentionis faciendi omnia virtuose, & in ordine ad bonum honestum, aut propter Deum, quamdiu manet in aliquo suo effectu. De quo in tractatu de merito. Nec hoc nimis durum, aut severius quam par est a Theologo dictum existimes, quandoquidem Poeta Ethnicus, multis Theologis æquior, id ipsum agnovit, & S. Thomæ accinit, damnata indifferentia actuum singularium, hoc aureo versu:

Ne ratio jurgat, digitum exere, pectus.

§. IV.

Alia ratio D. Thomæ explicatur.

SEcunda ratio, quam habet D. Thomas art. 9. argum. *Sed contra*, magis confirmat præcedentem, potestque sic breviter proponi. Omnis actio otiosa est mala moraliter: Sed actio quæ ad finem honestum non ordinatur, est otiosa: Ergo est mala moraliter, & non indifferens ad bonitatem & malitiam moralem. Major probatur: Verbum otiosum est malum, & puniendum in die judicii, ut colligitur ex illis verbis Christi Matth. 12. *Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines reddent rationem de eo in die judicii.* Unde Tertullianus lib. de patientia: *Tradituro est in doctrina Christi, movere nos omnis vani & supervacanei dicti rearum.* Et D. Gregorius homil. 6. in Evang. *Mecum vos admoneo ut si otiosi sermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, in vanum verba nos defluunt, cum judex dicat: Omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die judicii.* Ergo a fortiori opus otiosum est malum, & in die judicii puniendum. Consequentia patet: tum quia in opere otioso non minus vane occupatur potentia, & consumitur tempus, quam in verbo otioso: tum etiam quia cum opus quid majus & pretiosius sit quam verbum, ceteris paribus, pejus est opus otiosum, quam verbum otiosum. Unde Hieronymus in Psalm. 16. *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus.*

Minor vero, quæ affertur, actionem quæ ad finem honestum non ordinatur, otiosam esse, facile suadetur. Actio non dicitur otiosa eo quod habeat malum finem, aut malam aliam circumstantiam: Ergo solum potest dici otiosa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregorius ubi supra: *quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis.*

Confirmatur ex significatione hujus nominis *otiosum*: 23 significat enim id quod non deservit ad finem suum præcipuum; sic calamus qui non potest deservire ad scribendum, aut culter ad scindendum, dicitur otiosus & inutilis; sic etiam, si in ædificio sit aliqua pars quæ ad inhabitationem aut ornatum non deserviat, otiosa censetur. Item Matth. 20. operarii dicuntur otiosi, non quia nihil omnino agerent (forte enim confabulabantur, & desumbabant) sed quia finem suum non exercebant, nempe excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sapient. 4. dicitur: *Impiorum multitudo non erit utilis*: quia ut exponit Lyranus, *inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, sicut medicina dicitur inutilis, qua non induxit sanitatem: omnes autem homines, in quantum sunt ad imaginem Dei facti, sunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impii ab ea deficientes dicuntur inutiles.* Ergo similiter actio illa in ordine morali censetur otiosa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempe in bonum honestum, & rationi consonum.

Hoc argumentum valde ac valide torquet Adversarios, 24 & ideo variis solutionibus ejus vim declinare conantur. In primis aliqui negant Majorem, & dicunt neque verbum, neque opus otiosum esse malum morale & peccatum: nam licet Matth. 12. dicatur de omni verbo otioso reddendam esse rationem, hoc tamen non debet intelligi de judicio condemnationis, sed tantum discussionis.

Sed hæc responsio non solum falsa, sed etiam temeraria est. Primo quia repugnat SS. Patribus supra relatis, qui asserunt otiosum verbum esse peccatum, & condemnandam ac puniendum in die judicii; & patet ex intento Christi, ille enim verbis supra relatis intendebat ostendere argumentum a minori ad majus, graviter puniendam esse blasphemiam in die judicii, quia in eo homines reddent rationem de verbo otioso: quod argumentum non haberet vim, si verbum otiosum non esset peccatum puniendum in die judicii. Unde Bernardus lib. de triplici custodia manus, linguæ, & cordis: *Si de verbo otioso reddenda est ratio, quanto districtius de verbo mendaci, irrisorio, elato, lascivo, & adulatorio, & detractorio?*

Secundo: Omne quod examinandum est in die judicii, vel examinatur ad præmium, vel ad supplicium: Sed verbum otiosum non est examinandum ad præmium, ut patet: Ergo ad supplicium, tamquam malum morale.

Tertio: In vanum & absque ulla utilitate expendere pecunias, peccatum est prodigalitatis; Ergo cum tempus sit aliquid pretiosius pecunia, inutiliter illud terere in verbis, aut operibus otiosis, peccatum erit otiositatis. De quo videri possunt Anselmus super illud Pauli Ephes. 5. *Redimentes tempus*. Et Bernardus lib. citato de triplici custodia, ubi eleganter expendit quam gravis, perniciosa, & culpabilis sit jactura temporis, quod in verbis otiosis impenditur. *Nemo vestrum fratres* (inquit) *parvi æstimet tempus, quod in verbis consumitur otiosis: si quidem tempus acceptabile est, & dies salutis. Volat verbum irrevocabile, volat tempus irremediabile, nec advertit insipiens quid amittat. Libet confabulari, ajunt, donec hora prætereat, donec pertranseat*

transeat tempus. Donec hora præterea; quam tibi ad agendam pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam, misericordiæ conditoris indulget. Donec pertranseat tempus, quo divinum tibi repropitiare deberas pietatem, properare ad angelicam societatem, suspirare ad amissam hæreditatem, excitare remissam voluntatem, flere commissam iniquitatem!

Denique Fideles omnes timoratæ conscientiæ, tam docti, quam idiotæ, existimant verba otiosa esse mala, & peccata venialia, & ideo ab illis abstinent, & in confessionibus de eis se accusant, nullo Concilio, Prælato, aut viro docto contradicente: Ergo sine ingenti temeritate negari non potest, verba otiosa esse mala, & condamnanda, ac punienda in die judicii. Unde

25 Respondent secundo alii, verba quidem otiosa esse prava, non tamen opera, & duplicem assignant rationem differminis. Prima est, quia verbum ex se est instrumentum ad finem ordinatum, scilicet mentis manifestationem, & ideo hoc ipso quod caret fine, otiosum est & pravum, opus vero non est necessarium propter aliud, sed propter se. Secunda; quia locutio est actio magis rationalis, quam aliæ actiones externæ, maxime enim proprie convenit homini, quatenus rationalis est, & ideo magis requirit finem rationi consentaneum, quam aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici possunt; ut ambulare &c. Ita quidam antiqui, quos referunt S. Thomas in dist. 40. q. 2. art. 5. & D. Bonaventura ibid. art. 1. qu. 5.

Sed hæc solutio confutata manet ex supra dictis: ostendimus enim quod si verba otiosa sint mala, etiam opera otiosa prava erunt: tum quia si opus sit vanum & inutile, in illo vane occupatur potentia, & consumitur tempus, sicut in verbo otioso: tum etiam, quia cum Deus non minorem exposcat rectitudinem in factis, quam in verbis, sicut in verbis requiritur debitus finis, ita in operibus. Unde ait Hieronymus supra relatus: *Si de verbis otiosis redditur ratio, quanto magis de operibus.* Rationes autem discriminis, ab illis Auctoribus adductæ, frivolæ sunt. Nam in prima est æquivocatio, quia verbum ordinatur ad aliud, ut signum ad significatum, quo usu non privatur etiamsi otiosum sit, nam etiam per illud explicat homo mentem suam, præsertim si in locutione sit veritas, ut supponimus: aliud vero est totam hanc locutionem & mentis expressionem ordinari ad bonum & honestum finem, qui non debetur locutioni ut locutio est, sed ut actio humana est. Secunda etiam non valet: quia cum qualibet actio, ut humana est, sit rationalis, non minus requirit finem honestum, & rationi consonum, quam locutio.

Tertio alii respondent, concessa Majori, negando Minorem, nempe actionem, quæ ad finem honestum non ordinatur, esse otiosam: ut enim (inquiunt) aliqua actio otiosa non sit, sufficit quod ad aliquam naturæ commoditatem ordinetur.

26 Sed contra: Vel per commoditatem naturæ intelligitur conservatio sanitatis, seu sustentatio, quies, ac recta constitutio corporis: vel delectatio aliqua corporea & sensibilis, ex operationibus, quibus species aut individuum conservatur, sequuta? Primum dici non potest; quia cum conservatio sanitatis, & sustentatio ac quies corporis, sit bonum honestum, *hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur*, ut ait D. Thomas art. 9. ad 3. Unde actiones illæ quæ ad naturæ subsidium ordinantur, & quæ ad vitæ vel sanitatis conservationem necessariæ sunt, vel utiles, non sunt indifferentes, sed honestæ, & naturæ rationali conformes; nam homini, etiam ut rationis est particeps, convenit sensitivæ & vegetativæ parti consulere, & prudentia dictat his naturæ indigentiis esse subveniendum, procedunt quæ illi actus a naturali in nos ipsos dilectione, quæ honesta est & bona moraliter. Secundum etiam affirmari nequit: tum quia, ut supra ostendimus, bonum delectabile nunquam debet esse finis naturæ rationalis: tum etiam, quia si ad tollendam otiositatem verborum aut operum, sufficeret ea ad aliquam naturæ delectationem ordinari, vix ullum esset verbum aut opus otiosum; quis nullum fore est quod non dicatur aut fiat propter aliquam naturæ delectationem, seu animi vel corporis oblectationem. Unde ut verba aut opera non sint otiosa, necessario requiritur, ut ad proprium finem naturæ rationalis, idest ad aliquod bonum honestum & rationi consonum, virtualiter saltem referantur.

§. V.

Præcipua objectiones solvuntur.

27 OBjicies primo: Homo non tenetur dirigere omnem actum suum in finem honestum: Ergo ruit primum ac præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia nullum est præceptum ad id obligans: nam vel esset positivum, vel naturale? Non primum, cum ex Scriptura non constet: Sed neque secundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, spectat: Ergo &c.

Confirmatur: Præcepta omnia sunt de actibus virtutum: 28 Sed referre omnia ad finem honestum, ad nullam virtutem pertinet: Ergo de hoc nullum extat præceptum.

Confirmatur amplius: Rigorosum nimis videtur, & fere impossibile, obligare hominem ad hoc quod in omnibus suis actionibus, in his etiam quæ ad naturæ commoditatem & individui conservationem pertinet, ut spuere, purgare nares, fricare barbam, &c. semper rectum finem apponat: alias continuo peccarent homines, saltem venialiter, cum continuo tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas referre in bonum finem.

Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad 29 cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia, ut supra dilp. 1. art. 2. explicando regulas moralitatis dicebamus, sicut agentia naturalia determinantur ab Auctore naturæ ad proprios actus, naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: Videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Auctore naturæ inclinationem, ut per omnes suos actus tendant ad propios fines consonos suis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præcepta & legem, ut omnibus suis actibus deliberatis tendant ad finem consonum naturæ rationali, qui est bonum honestum. Neque vero minus spectat ad naturæ Auctorem, dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quam agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ est per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum esse naturale. Ad quod autem ex decem contentis in Decalogo reducatur, varie opinantur Auctores. Quidam existimant illud esse reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione ejus præcepti tenemur diligere Deum super omnia, & habere eum pro fine ultimo, & consequenter referre in ipsum omnes nostras actiones, saltem mediate, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honestum. Alii dicunt, quod sicut est præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis in operibus vanis & otiosis inutiliter non occupandi.

Verius tamen & probabilius existimo, quod sicut dan- 30 tur quædam veritates, quæ per se non pertinent ad objectum fidei, sed sunt veluti præambulæ ad illam, ut Deum existere, Deum esse unum, sicut docet D. Thom. 1. part. quæst. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia quæ non continentur in præceptis Decalogi, sed sunt quasi præambula ad ipsa: sicut est præceptum diligendi seipsum, ad quod reducitur præceptum de non operando absque fine rationabili, in quantum homo, quia rationalis est, & vivit vita intellectuali, ac elevata supra vitam brutorum, debet diligere suam dignitatem, & operari ut homo, non vero assimilari jumentis insipientibus, ut in prima ratione fuse expendimus. Ex quo infertur quod operari absque fine rationi consono, non opponitur alicui virtuti, sed naturali inclinationi hominis operandi ut rationalis est, quæ inclinatio nascitur ex amore naturali sui ipsius, qui non est virtus aliqua, sed aliquid majus virtute. Unde patet responsio ad primam confirmationem.

Ad secundam dicendum, præceptum illud non esse ita 31 rigidum & difficile, sicut Adversarii existimant: quia, ut supra annotavimus, non præcipitur ut actualiter omnes actus nostros referamus in bonum honestum, sed sufficit quod referamus virtualiter: idque impletur, quando proponit homo operari ex fine honesto actiones suas: hæc enim relatio manet, quamdiu non retractatur. Nec peccatur continuo, ex hoc quod tale præceptum detur: Tum quia multæ actiones, quæ videntur indifferentes, revera tales non sunt, eo quod in recreationem honestam, aut commoditatem debitam, vel naturæ solatium seu quietem referantur, aut virtualiter relatæ sint: Tum etiam quia plures non sunt ex deliberatione, sed ex imaginatione, ut fricare barbam, movere pedem, levare festucam, &c. præceptum autem referendi actus nostros in bonum honestum, non obligat, nisi quando operamur humano modo, & cum consilio ac deliberatione rationis.

Dico: Esto detur tale præceptum, possunt tamen ali- 32 qui ejus obligationem invincibiliter ignorare, subindeque ratione talis ignorantiæ ab ejus impletione excusari: Ergo saltem in illis poterunt dari actus humani indifferentes in individuo. Adde quod opinio opposita, quæ negat dari tale præceptum, non caret probabilitate: potest autem quis licite & tuta conscientia sequi opinionem probabilem, relicta probabiliori: unde tunc faciens actum indifferentem ex fine etiam indifferenti, non peccabit: quia utetur probabili opinione, neque faciet actum moraliter bonum, quia non intendet, ut supponimus, finem honestum, sed indifferentem: Ergo saltem in aliquo casu poterit dari actus indifferens in individuo.

Propter hoc argumentum aliqui dicunt, quod sicut in- 34 ter duos Reges non potest dari bellum justum ex utraque parte,

parte, per se loquendo, per accidens tamen id potest contingere, supposita ignorantia invincibili ex parte unius, v. g. si unus ex illis invinciblíter ignoret jus quod alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur: ita similiter (inquiunt) quamvis per se loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id potest contingere, & de facto contingit in illo duplici casu in objectione adducto.

35 Sed hæc solutio & doctrina displicet: tum quia D. Thom. universaliter asserit, nunquam posse dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia si semel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otiosis; quia poterit quilibet dicere, se velle uti opinione probabili Scoti & Vasquez, & sic poterit multiplicare actus istos, & generare habitum moralem indifferentem, qui neque erit virtus neque vitium; quod repugnat Aristoteli & D. Thom. nam Philosophus 2. Ethic. c. 3. inquit quod habitus morales versantur circa illa, per quæ homo fit melior vel deterior. Et c. 12. asserit quod habitus existentes in voluntate, vel sunt virtutes, vel vitia. Idem docet S. Thom. infra qu. 54. art. 3. & in præcepto q. 55. ubi dicit nullum habitum moralem esse medium inter bonum & malum. Unde

36 Melius & facilius respondetur, negando primum casum esse possibilem: quia quamvis secundum rationem speculativam possit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen secundum rationem practicam. Ut enim ostendimus, est præceptum seu dictamen generale synderesis & prudentiæ, omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honestum dirigendi, seu nunquam sistendi in bono delectabili tamquam in fine, & nunquam otiose aut inutiliter operandi: prima autem principia, tam speculativa quam practica, singulis hominibus ab Auctore naturæ insita sunt, ut mediis ipsis possint se tam in speculativis quam practicis dirigere, unde de illis in nullo homine, quantumvis bardo & stupido, ignorantia invincibilis dari potest. Ad illud quod subditur de opinione probabili, dicendum est non esse licitum sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, sed nos teneri eligere id quod probabilius & verosimillius judicamus, ut in dissertatione de probabilitate, infra subjicienda, fuse ostendemus.

37 Objicies secundo: Agere aliquid solum ad delectationem capiendam, seu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tamquam ad finem, non est malum, nec rationi dissonum, sed mere indifferens: ergo possunt dari actus indifferentes in individuo. Consequentia patet ex dictis in prima probatione conclusionis: Antecedens probatur. Comedere vel bibere absque necessitate, solum ad delectationem capiendam, scilicet ob frigiditatem potus, vel suavitatem cibi, non est contra rationem, dummodo id sanitati non noceat: similiter odorari flores, aut res aromaticas, ob solam delectationem ex bono odore capiendam: aut inspicere pulcras planicies, ob solam delectationem quam visus in earum aspectu percipit, vel audire musicam ad capiendam auditus delectationem, non est malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet? Ergo edere aliquid ob solam delectationem capiendam, seu operationem aliquam ad bonum delectabile tamquam ad finem ordinare, non est malum, nec rationi dissonum.

Respondeo, negando Antecedens: cum enim operationes non sint propter delectationes, sed e converso delectationes propter operationes, ut docet D. Thom. supra relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinate agit: unde qui propter solam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem sensitivam elicit, peccat; ut non obscure docet Augustinus 10. Confess. c. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, sic ait: *Cum salus sit caussa edendi & bibendi, adjungit se tamquam pedisequa periculosa jucunditas, & plerumque præire conatur, ut ejus caussa fiat quod salutis caussa me facere vel dice, vel volo*: aperte indicans, cum caussa solius voluptatis edi aut bibi aut, malum esse. Et c. 33. agens de voluptate aurium, inquit: *Sed delectatio carnis mea, cui mentem meam enervandam non oportet dari, sæpe me fallit, dum rationem sensibus non tam comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere aut ducere conatur. Ita in his pecco, non sentiens, sed postea sentio.* Et infra: *Cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, me peccasse confiteor.* Ergo cum quando aliquid agitur ob solam delectationem, hæc amplius moveat, quam res, & non sit posterior, sed præcurrat ac ducat, malum, & peccatum erit.

38 Advertendum tamen, ut delectatio sit vollta propter operationem, atque adeo recte & secundum ordinem rationis, non esse necessarium, ut semper actu & formaliter intendatur bonum honestum, ad quod ex sua natura tendit bona operatio, sed satis esse ut virtualiter sit intentum: unde quamvis quis accedens ad mensam, non cogitet de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conservativam, saltem virtualiter vult, sicque non inordinate, nisi forte, propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum sumat. *Ea enim* (inquit Gregorius lib. 30. moral. c. 27.) *sumenda sunt, qua natura necessitas quærit, & non qua edendi libido suggerit.*

Ex his intelliges, falsam esse, & bonis moribus adversam, Joannis Sancti sententiam, qui disp. 23. n. 25. contendit *finem solius delectationis in conjugatis, nec peccatum quidem esse veniale; sicut non est, pulcrum professore campum, fragrantem rosam odoratui ob voluptatem admovere, suavi melodiæ liberas aures dare.* Hæc enim doctrina aperte repugnat SS. Patribus, præsertim Augustino lib. de bono conjugali c. 6. sic dicenti: *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiscentia vero satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter fidem thori venialem habet culpam.* Et c. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem, est culpa venialis.* Item 4. contra Julian. c. 14. ait: *Hæc mala* (libidinis) *bene utuntur nuptiis, cum conjuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. asserit, quod *si aliter quam per concubitum posset procreari proles, & tamen concumberent conjuges, apertissima libidini cederent, atque illo malo uterentur male. Cum vero propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi earum commixtione non nascitur bona, propter hoc mixti conjuges, illo modo utuntur bene; si autem de libidine quærunt etiam voluptatem, venialiter male.* Et superius lib. 2. ejusdem operis c. 10. dixerat, *Conjuges contrahere unde quotidie dicant: Dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium caussa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moral. c. 17. alias 20. *Tunc* (inquit) *solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura Pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges, ut suscipienda proles se meminerint caussa tantummodo; & cum immoderatæ admixtioni servientes, propagationis articulum in usum transferunt voluptatis, perpendant quod licet extra non excant, in ipso tamen conjugio, conjugii jura transcendunt. Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut desistant, quod pulcrum copula speciem admixtis voluptatibus fædant.* Hos duces caterva tim secuti sunt Scholastici, signanter Magister sententiarum lib. 4. dist. 26. & 31. D. Thom. ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet caussa procreandæ prolis, & debiti reddendi, alias semper est ibi peccatum ad minus veniale.*

Ex quo patet falsum esse quod ait Tamburinus 7. lib. 40
c. 3. §. 3. n. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonii usu aliquis ex his quatuor esse debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiscentia sedanda; sanitas propria uxorisve conservanda; propria obligatio satisfacienda.* Patet, inquam, hoc esse falsum: cum D. Thom. duos solum fines agnoscat, propter quos sine culpa actus conjugalis fieri possit, nempe caussam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale, & D. Augustinus supra relatus asserat, quod dum conjuges de libidine quærunt voluptatem, venialiter peccant.

Objicies tertio: Actus qui fiunt ob solam commoditatem naturæ, ut fricare manus ad depellendum frigus, deambulare ad adjuvandam digestionem, & tuendam sanitatem, & similes, nec sunt boni, nec mali: Ergo sunt indifferentes. Consequentia patet, Antec. probatur. Et in primis quod tales actus non sint boni, videtur manifestum: tum quia non fiunt ob honestatem virtutis, sed ob solam naturæ commoditatem: tum etiam quia si esset actus virtuosi, possent esse materia voti; quod est ridiculum, stultum enim esset tales actus vovere. Quod autem non sint mali, etiam patet quia alias essent materia sufficiens confessionis: cujus oppositum ex eo constat, quod nemo de illis se accusat, nec sacerdos aliquis absolvit accusantem se tantum de illis. Unde D. Hieronymus ep. 89. ad Augustinum, quæ est 11. inter epistolas Augustini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad solam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi stercora, capitis naribus purgamenta projicere, sputis rheumata jacere, hæc non est bonum, nec malis, nec injustitiam.*

Ad hoc argumentum patet responsio ex supra dictis: 42
diximus enim supra quod si prædicti actus ad sanitatem, & ad rectam corporis humani dispositionem, aliumve honestum finem fuerint aliquo modo necessarii, vel utiles, in eisque debitus modus & mensura servetur, vere sunt actus boni & honesti, sicut alii quibus saluti corporis providemus; unde de se ordinantur ad bonum virtutis, saltem virtualiter, & dicuntur a recta ratione & prudentia, procedentique a naturali in nos ipsos dilectione, quæ honesta est, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum sunt materia congrua voti, quia hoc debet esse de bono meliori, & sæpe quamvis exercere illos actus sit bonum, melius est mortificationis gratia ab illis abstinere: sicut licet sit bonum carnibus vesci temperate, non est per se materia voti, quia melius est ab eis propter Deum abstinere. Si vero prædicti actus ob solam delectationem exerceantur, sunt peccata venialia; sicut actus conjugalis, propter solam delectationem factus, est malus moraliter, & veniale peccatum, ut supra vidimus: unde sicut iste actus est sufficiens materia confessionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando sunt deliberati, & propter solam delectationem fiunt. Quia tamen similes actus ut plurimum sine deliberatione ex sola imaginatione fiunt, & si fiant cum consilio & deliberatione rationis, ad sanitatem, vel honestam recreationem, vel naturæ quietem & solutium virtualiter saltem referuntur, regulariter sunt materia dubia, & ideo prudens sacerdos raro debet his solum absolutionem impendere, sed monere pœnitentem, ut de aliis licet jam confessis, quæ certo scit fuisse peccata, se accuset.

43 Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim maximam faciunt Adversarii, facile respondetur, ipsum solum velle, actus illos naturales, quos ibi recenset, non esse ex sua specie & objecto determinate bonos, aut malos, sed indifferentes: observationem vero antiquæ legis, de qua ibi loquitur, semper fuisse aut determinate bonam, aut determinate malam ex sua specie; nam ante adventum & passionem Christi erat determinate bona, post ejus passionem determinate mala, cum legalia per Christi passionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non asserit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout sunt in individuo, & sunt vestiti suis circumstantiis, esse indifferentes, quia possunt ex circumstantiis vitiari, nam si quis sputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco sacro purgaret, absque dubio peccaret: sicut licet præcepta & sacrificia antiquæ legis, ante adventum Christi essent ex se & ex sua specie determinate bona, & Deo gratissima, tamen ex pravo fine, aut ex aliis circumstantiis, eorum adimpletio sæpe fiebat mala, ac Deo invisa & abominabilis, ut ipse conqueritur Isaiæ 1. his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus? Plenus sum: holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui, &c.*

44 Instat Vasquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes non solum in specie, sed etiam in individuo, subdit enim, *sive feceris, sive non feceris; nec justitiam habebis, nec injustitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vasquez) denotat exercitium actionis in individuo, cum actus non possit fieri nisi in individuo & singulari.

Verum hæc instantia frivola est: nam sicut ego, qui censeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque est bonum neque malum, sed indifferens: unde sive vadas, sive non vadas, neque bonum feceris, neque malum*, ineptissime quis interpretaretur quod puto actum in individuo indifferentem: ita pariter inepte arguit Vasquez, dum inter Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, quia de actibus supra enumeratis dicit: *sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.* Nam esto ly *feceris* denotet actum particularem & in individuo, potest tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus sumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, secundum id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum est prædictos actus, sive fiant, sive non fiant, neque ad justitiam nec ad injustitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circumstantiis, quæ objecto & speciei accidunt, deueant tales actus habere bonitatem aut malitiam, supposito quod fiant cum deliberatione.

45 Objicies quarto: Si quis ob exercitium dumtaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex specie & objecto indifferentem eliceret, v. g. festucam de terra levaret, talis actus neque esse: bonus & honestus, neque malus & vitiosus, sed omnino indifferens, cum exercere propriam libertatem, non sit determinate bonum, aut determinate malum, sed pure indifferens: Ergo potest dari actus indifferens in individuo.

46 Respondeo, quod si aliquis semel tantum aut bis aliquem actum ex specie & objecto indifferentem faceret, eo solo fine ut libertatem exerceret, talis actus esset bonus & honestus; haberet enim finem honestum, scilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, etiam circa actum ex objecto indifferentem, honestum est. Si vero sæpe vellet ob eam dumtaxat finem operari, tales actus non essent boni & honesti, sed mali & otiosi: quia licet semel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honestum sit, & rationi consonum, ipsius tamen id facere, nullam habet honestatem, sed otiositatem.

DISPUTATIO VI.

De Moralitate actus interioris.

Ad quæst. 19. D. Thomæ.

EGimus huc usque cum D. Thoma q. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendam de moralitate actuum interiorum, qui sunt præcipue intentio & electio, de qua Sanctus Doctor q. 19.

ARTICULUS I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis?

TRia hic inquirimus, seu tres difficultates breviter hic 1
discutiendas movemus. Prima est, an actus intentionis, qui ex se & ex proprio objecto non habet unde vitietur, sed ex illa parte foret bonus, ex eo quod sit caussa malæ electionis reddatur malus: v. g. cum quis ex intentione efficaci dandi eleemosynam, furatur ut tribuat eleemosynam; quæritur an intentio illa sit mala, seu vitiata ex electione hujus mali medii? Secunda difficultas est, an intentio boni finis possit aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medii: v. g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invaforem sibi pudicitiæ effugiat, possit absque peccato se præcipitare in flumen, aut sibi manus violentas inferre? Tertio quæritur, an supposito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam saltem æqualiter minuat; ita ut furtum quod fit intentione dandi eleemosynam, non sit adeo grave, sicut esset si absque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Quando intentio per se & necessario cum 2
prava electione connectitur, ab ea vitiatur: secus vero, si per accidens tantum, & ex malitia eligentis, cum ea conjungatur.

Probatur prima pars: Quando intentio per se & necessario cum prava electione connectitur, in eam influit, ipsamque virtualiter continet; nam intentio est voluntas circa finem, non quomodocumque, sed ut acquirendum per media, & ex ipsa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, seu trahit voluntatem ad illud, malum est: Ergo intentio quæ per se cum prava electione connectitur, eamque necessario infert, est mala, & a tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de dispensatione & præcepto cap. 17. dicit, quod *ut rectus sit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe caritas in intentione, & veritas in electione*: hoc est rectitudo finis, & medii electi.

Probatur secundo: Actus humani bonitatem aut mali- 3
tiam moralem desumunt a circumstantiis, ut supra ostensum est: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, tale furtum est circumstantia illius intentionis: Ergo eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per se ex aliqua actione sequutus, est circumstantia *Quid*: id etiam quod ad aliquid faciendum præstat opem & auxilium, est ejus circumstantia, nimirum circumstantia *Quibus auxiliis*: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, furtum est effectus per se ex tali intentione sequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite est circumstantia illius intentionis.

Probatur tertio: Sic se habent intentio & electio in pra- 4
cticis, sicut principium & conclusio in speculativis, ut docet Philosophus 7. Ethic. cap. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam consequentiam infertur conclusio falsa, tale principium in se falsum est: Ergo similiter cum ex intentione per se & necessario infertur prava electio, seu eligitur malum medium, talis intentio est in se mala & vitiosa.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis. Nam 5
quando intentio non connectitur per se cum prava electione, quod assumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem, cum illa sit contenta electione medii honesti quo finis posset obtineri, sed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medii non reddit malam priorem intentionem: sicut cum ex defectu arguentis, ex principio vero deducitur falsa conclusio, hujus falsitas non redundat in ipsum principium, nec illud reddit falsum, sed in arguentem, qui male ipsum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falsum deducit. Unde qui habens bona

proprie

parte, per se loquendo, per accidens tamen id potest contingere, supposita ignorantia invincibili ex parte unius, v. g. si unus ex illis invinciblíter ignoret jus quod alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur: ita similiter (inquiunt) quamvis per se loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id potest contingere, & de facto contingit in illo duplici casu in objectione adducto.

35 Sed hæc solutio & doctrina displicet: tum quia D. Thom. universaliter asserit, nunquam posse dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia si semel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otiosis; quia poterit quilibet dicere, se velle uti opinione probabili Scoti & Vasquez, & sic poterit multiplicare actus istos, & generare habitum moralem indifferentem, qui neque erit virtus neque vitium; quod repugnat Aristoteli & D. Thom. nam Philosophus 2. Ethic. c. 3. inquit quod habitus morales versantur circa illa, per quæ homo fit melior vel deterior. Et c. 12. asserit quod habitus existentes in voluntate, vel sunt virtutes, vel vitia. Idem docet S. Thom. infra qu. 54. art. 3. & in præcepto q. 55. ubi dicit nullum habitum moralem esse medium inter bonum & malum. Unde

36 Melius & facilius respondetur, negando primum casum esse possibilem: quia quamvis secundum rationem speculativam possit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen secundum rationem practicam. Ut enim ostendimus, est præceptum seu dictamen generale synderesis & prudentiæ, omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honestum dirigendi, seu nunquam sistendi in bono delectabili tamquam in fine, & nunquam otiose aut inutiliter operandi: prima autem principia, tam speculativa quam practica, singulis hominibus ab Auctore naturæ insita sunt, ut mediis ipsis possint se tam in speculativis quam practicis dirigere, unde de illis in nullo homine, quantumvis bardo & stupido, ignorantia invincibilis dari potest. Ad illud quod subditur de opinione probabili, dicendum est non esse licitum sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, sed nos teneri eligere id quod probabilius & verosimillius judicamus, ut in dissertatione de probabilitate, infra subjicienda, fuse ostendemus.

37 Objicies secundo: Agere aliquid solum ad delectationem capiendam, seu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tamquam ad finem, non est malum, nec rationi dissonum, sed mere indifferens: ergo possunt dari actus indifferentes in individuo. Consequentia patet ex dictis in prima probatione conclusionis: Antecedens probatur. Comedere vel bibere absque necessitate, solum ad delectationem capiendam, scilicet ob frigiditatem potus, vel suavitatem cibi, non est contra rationem, dummodo id sanitati non noceat: similiter odorari flores, aut res aromaticas, ob solam delectationem ex bono odore capiendam: aut inspicere pulcras planicies, ob solam delectationem quam visus in earum aspectu percipit, vel audire musicam ad capiendam auditus delectationem, non est malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet? Ergo edere aliquid ob solam delectationem capiendam, seu operationem aliquam ad bonum delectabile tamquam ad finem ordinare, non est malum, nec rationi dissonum.

Respondeo, negando Antecedens: cum enim operationes non sint propter delectationes, sed e converso delectationes propter operationes, ut docet D. Thom. supra relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinate agit: unde qui propter solam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem sensitivam elicit, peccat; ut non obscure docet Augustinus 10. Confess. c. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, sic ait: *Cum salus sit caussa edendi & bibendi, adjungit se tamquam pedisequa periculosa jucunditas, & plerumque præire conatur, ut ejus caussa fiat quod salutis caussa me facere vel dice, vel volo*: aperte indicans, cum caussa solius voluptatis edi aut bibi aut, malum esse. Et c. 33. agens de voluptate aurium, inquit: *Sed delectatio carnis mea, cui mentem meam enervandam non oportet dari, sæpe me fallit, dum rationem sensibus non tam comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere aut ducere conatur. Ita in his pecco, non sentiens, sed postea sentio.* Et infra: *Cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, me peccasse confiteor.* Ergo cum quando aliquid agitur ob solam delectationem, hæc amplius moveat, quam res, & non sit posterior, sed præcurrat ac ducat, malum, & peccatum erit.

38 Advertendum tamen, ut delectatio sit vollta propter operationem, atque adeo recte & secundum ordinem rationis, non esse necessarium, ut semper actu & formaliter intendatur bonum honestum, ad quod ex sua natura tendit bona operatio, sed satis esse ut virtualiter sit intentum: unde quamvis quis accedens ad mensam, non cogitet de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conservativam, saltem virtualiter vult, sicque non inordinate, nisi forte, propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum sumat. *Ea enim* (inquit Gregorius lib. 30. moral. c. 27.) *sumenda sunt, qua natura necessitas quærit, & non qua edendi libido suggerit.*

Ex his intelliges, falsam esse, & bonis moribus adversam, Joannis Sancti sententiam, qui disp. 23. n. 25. contendit *finem solius delectationis in conjugatis, nec peccatum quidem esse veniale; sicut non est, pulcrum professore campum, fragrantem rosam odoratui ob voluptatem admovere, suavi melodiæ liberas aures dare.* Hæc enim doctrina aperte repugnat SS. Patribus, præsertim Augustino lib. de bono conjugali c. 6. sic dicenti: *Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiscentia vero satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter fidem thori venialem habet culpam.* Et c. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem, est culpa venialis.* Item 4. contra Julian. c. 14. ait: *Hæc mala* (libidinis) *bene utuntur nuptiis, cum conjuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. asserit, quod *si aliter quam per concubitum posset procreari proles, & tamen concumberent conjuges, apertissima libidini cederent, atque illo malo uterentur male. Cum vero propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi earum commixtione non nascitur bona, propter hoc mixti conjuges, illo modo utuntur bene; si autem de libidine quærunt etiam voluptatem, venialiter male.* Et superius lib. 2. ejusdem operis c. 10. dixerat, *Conjuges contrahere unde quotidie dicant: Dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium caussa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moral. c. 17. alias 20. *Tunc* (inquit) *solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura Pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges, ut suscipienda proles se meminerint caussa tantummodo; & cum immoderatæ admixtioni servientes, propagationis articulum in usum transferunt voluptatis, perpendant quod licet extra non excant, in ipso tamen conjugio, conjugii jura transcendunt. Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut desistant, quod pulcrum copula speciem admixtis voluptatibus fædant.* Hos duces caterva tim secuti sunt Scholastici, signanter Magister sententiarum lib. 4. dist. 26. & 31. D. Thom. ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet caussa procreandæ prolis, & debiti reddendi, alias semper est ibi peccatum ad minus veniale.*

Ex quo patet falsum esse quod ait Tamburinus 7. lib. 40
c. 3. §. 3. n. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonii usu aliquis ex his quatuor esse debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiscentia sedanda; sanitas propria uxorisve conservanda; propria obligatio satisfacienda.* Patet, inquam, hoc esse falsum: cum D. Thom. duos solum fines agnoscat, propter quos sine culpa actus conjugalis fieri possit, nempe caussam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale, & D. Augustinus supra relatus asserat, quod dum conjuges de libidine quærunt voluptatem, venialiter peccant.

Objicies tertio: Actus qui fiunt ob solam commoditatem naturæ, ut fricare manus ad depellendum frigus, deambulare ad adjuvandam digestionem, & tuendam sanitatem, & similes, nec sunt boni, nec mali: Ergo sunt indifferentes. Consequentia patet, Antec. probatur. Et in primis quod tales actus non sint boni, videtur manifestum: tum quia non fiunt ob honestatem virtutis, sed ob solam naturæ commoditatem: tum etiam quia si esset actus virtuosi, possent esse materia voti; quod est ridiculum, stultum enim esset tales actus vovere. Quod autem non sint mali, etiam patet quia alias essent materia sufficiens confessionis: cujus oppositum ex eo constat, quod nemo de illis se accusat, nec sacerdos aliquis absolvit accusantem se tantum de illis. Unde D. Hieronymus ep. 89. ad Augustinum, quæ est 11. inter epistolas Augustini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad solam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi stercora, capitis naribus purgamenta projicere, sputis rheumata jacere, hæc non est bonum, nec malis, nec injustitiam.*

Ad hoc argumentum patet responsio ex supra dictis: 42
diximus enim supra quod si prædicti actus ad sanitatem, & ad rectam corporis humani dispositionem, aliumve honestum finem fuerint aliquo modo necessarii, vel utiles, in eisque debitus modus & mensura servetur, vere sunt actus boni & honesti, sicut alii quibus saluti corporis providemus; unde de se ordinantur ad bonum virtutis, saltem virtualiter, & dicuntur a recta ratione & prudentia, procedentique a naturali in nos ipsos dilectione, quæ honesta est, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum sunt materia congrua voti, quia hoc debet esse de bono meliori, & sæpe quamvis exercere illos actus sit bonum, melius est mortificationis gratia ab illis abstinere: sicut licet sit bonum carnibus vesci temperate, non est per se materia voti, quia melius est ab eis propter Deum abstinere. Si vero prædicti actus ob solam delectationem exerceantur, sunt peccata venialia; sicut actus conjugalis, propter solam delectationem factus, est malus moraliter, & veniale peccatum, ut supra vidimus: unde sicut iste actus est sufficiens materia confessionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando sunt deliberati, & propter solam delectationem fiunt. Quia tamen similes actus ut plurimum sine deliberatione ex sola imaginatione fiunt, & si fiant cum consilio & deliberatione rationis, ad sanitatem, vel honestam recreationem, vel naturæ quietem & solutium virtualiter saltem referuntur, regulariter sunt materia dubia, & ideo prudens sacerdos raro debet his solum absolutionem impendere, sed monere pœnitentem, ut de aliis licet jam confessis, quæ certo scit fuisse peccata, se accuset.

43 Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim maximam faciunt Adversarii, facile respondetur, ipsum solum velle, actus illos naturales, quos ibi recenset, non esse ex sua specie & objecto determinate bonos, aut malos, sed indifferentes: observationem vero antiquæ legis, de qua ibi loquitur, semper fuisse aut determinate bonam, aut determinate malam ex sua specie; nam ante adventum & passionem Christi erat determinate bona, post ejus passionem determinate mala, cum legalia per Christi passionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non asserit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout sunt in individuo, & sunt vestiti suis circumstantiis, esse indifferentes, quia possunt ex circumstantiis vitiari, nam si quis sputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco sacro purgaret, absque dubio peccaret: sicut licet præcepta & sacrificia antiquæ legis, ante adventum Christi essent ex se & ex sua specie determinate bona, & Deo gratissima, tamen ex pravo fine, aut ex aliis circumstantiis, eorum adimpletio sæpe fiebat mala, ac Deo invisa & abominabilis, ut ipse conqueritur Isaiæ 1. his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus? Plenus sum: holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui, &c.*

44 Instat Vasquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes non solum in specie, sed etiam in individuo, subdit enim, *sive feceris, sive non feceris; nec justitiam habebis, nec injustitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vasquez) denotat exercitium actionis in individuo, cum actus non possit fieri nisi in individuo & singulari.

Verum hæc instantia frivola est: nam sicut ego, qui censeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque est bonum neque malum, sed indifferens: unde sive vadas, sive non vadas, neque bonum feceris, neque malum*, ineptissime quis interpretaretur quod puto actum in individuo indifferentem: ita pariter inepte arguit Vasquez, dum inter Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, quia de actibus supra enumeratis dicit: *sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.* Nam esto ly *feceris* denotet actum particularem & in individuo, potest tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus sumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, secundum id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum est prædictos actus, sive fiant, sive non fiant, neque ad justitiam nec ad injustitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circumstantiis, quæ objecto & speciei accidunt, deueant tales actus habere bonitatem aut malitiam, supposito quod fiant cum deliberatione.

45 Objicies quarto: Si quis ob exercitium dumtaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex specie & objecto indifferentem eliceret, v. g. festucam de terra levaret, talis actus neque esse: bonus & honestus, neque malus & vitiosus, sed omnino indifferens, cum exercere propriam libertatem, non sit determinate bonum, aut determinate malum, sed pure indifferens: Ergo potest dari actus indifferens in individuo.

46 Respondeo, quod si aliquis semel tantum aut bis aliquem actum ex specie & objecto indifferentem faceret, eo solo fine ut libertatem exerceret, talis actus esset bonus & honestus; haberet enim finem honestum, scilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, etiam circa actum ex objecto indifferentem, honestum est. Si vero sæpe vellet ob eam dumtaxat finem operari, tales actus non essent boni & honesti, sed mali & otiosi: quia licet semel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honestum sit, & rationi consonum, ipsius tamen id facere, nullam habet honestatem, sed otiositatem.

DISPUTATIO VI.

De Moralitate actus interioris.

Ad quæst. 19. D. Thomæ.

EGimus huc usque cum D. Thoma q. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendam de moralitate actuum interiorum, qui sunt præcipue intentio & electio, de qua Sanctus Doctor q. 19.

ARTICULUS I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis?

TRia hic inquirimus, seu tres difficultates breviter hic 1
discutiendas movemus. Prima est, an actus intentionis, qui ex se & ex proprio objecto non habet unde vitietur, sed ex illa parte foret bonus, ex eo quod sit caussa malæ electionis reddatur malus: v. g. cum quis ex intentione efficaci dandi eleemosynam, furatur ut tribuat eleemosynam; quæritur an intentio illa sit mala, seu vitiata ex electione hujus mali medii? Secunda difficultas est, an intentio boni finis possit aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medii: v. g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invaforem sibi pudicitiæ effugiat, possit absque peccato se præcipitare in flumen, aut sibi manus violentas inferre? Tertio quæritur, an supposito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam saltem æqualiter minuat; ita ut furtum quod fit intentione dandi eleemosynam, non sit adeo grave, sicut esset si absque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DIco primo: Quando intentio per se & necessario cum 2
prava electione connectitur, ab ea vitiatur: secus vero, si per accidens tantum, & ex malitia eligentis, cum ea conjungatur.

Probatur prima pars: Quando intentio per se & necessario cum prava electione connectitur, in eam influit, ipsamque virtualiter continet; nam intentio est voluntas circa finem, non quomodocumque, sed ut acquirendum per media, & ex ipsa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, seu trahit voluntatem ad illud, malum est: Ergo intentio quæ per se cum prava electione connectitur, eamque necessario infert, est mala, & a tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de dispensatione & præcepto cap. 17. dicit, quod *ut rectus sit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe caritas in intentione, & veritas in electione*: hoc est rectitudo finis, & medii electi.

Probatur secundo: Actus humani bonitatem aut mali- 3
tiam moralem desumunt a circumstantiis, ut supra ostensum est: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, tale furtum est circumstantia illius intentionis: Ergo eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per se ex aliqua actione sequutus, est circumstantia *Quid*: id etiam quod ad aliquid faciendum præstat opem & auxilium, est ejus circumstantia, nimirum circumstantia *Quibus auxiliis*: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, furtum est effectus per se ex tali intentione sequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite est circumstantia illius intentionis.

Probatur tertio: Sic se habent intentio & electio in pra- 4
cticis, sicut principium & conclusio in speculativis, ut docet Philosophus 7. Ethic. cap. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam consequentiam infertur conclusio falsa, tale principium in se falsum est: Ergo similiter cum ex intentione per se & necessario infertur prava electio, seu eligitur malum medium, talis intentio est in se mala & vitiosa.

Ex his probata manet secunda pars conclusionis. Nam 5
quando intentio non connectitur per se cum prava electione, quod assumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem, cum illa sit contenta electione medii honesti quo finis posset obtineri, sed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medii non reddit malam priorem intentionem: sicut cum ex defectu arguentis, ex principio vero deducitur falsa conclusio, hujus falsitas non redundat in ipsum principium, nec illud reddit falsum, sed in arguentem, qui male ipsum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falsum deducit. Unde qui habens bona

proprie

propriè efficaciter intendit dare eleemosynam, in tali intentione non peccat, etiamsi ut illam det, postea furetur: quia furtum non sequitur per se ex tali intentione, sed ex prava voluntate & malitia peccantis, nam poterat etiam ex propriis dare eleemosynam. Qui vero non habens unde faciat eleemosynam, nisi ex alienis, eam efficaciter dare intendit, peccat: quia ex tali intentione per se & necessario sequitur furtum, sive acceptio rei alienæ; sicque illa intentio, cum per se sit ratio volendi malum, est inordinata, & perversa. Similiter qui vendit agnum sacerdoti idolorum, non peccat etiam si sciat illum idolis immolaturum; quia talis immolatio non per se sequitur ex agni venditione, sed ex prava sacerdotis voluntate: poterat enim illo agno uti ad faciendum convivium amico. Si autem illi vendat vestes cultui idolorum deputatas, procul dubio peccat: quia cum non possint tales vestes ad alios usus deservire, cultus idolorum per se sequitur ex tali venditione.

6 Confirmatur: Quando malum medium per accidens conjungitur fini honesto, non est ejus circumstantia, quia nec est effectus per se ex illo sequutus, nec medium per se ad ejus assecutionem conducens: Ergo tunc intentio non vitiatur ex electione illius. Unde S. Thomas in hac qu. 19. art. 4. in argumento *sed contra*, & in 2. dist. 38. qu. 1. art. 5. concedit dari aliquando rectam intentionem cum mala electione: quod non posset aliter contingere, quam in casu nostræ conclusionis, quando scilicet intentio non influit per se in pravam electionem, sed per accidens ex malitia operantis ei conjungitur.

7 Objicies primo contra primam partem conclusionis: Intentio secundum se est prior quam electio: Ergo non fiunt malitiam ex illa, quamvis per se & necessario cum ea connectatur. Consequentia videtur legitima, quia prius non dependet a posteriori.

8 Respondeo, quod licet intentio sit prior actu electionis formaliter sumpto, ipsa tamen electio, ut virtualiter in intentione contenta, non solum est simul cum actu intentionis, sed etiam aliquo modo prior, quia se habet per modum circumstantiæ ex parte objecti specificantis intentionem, illudque vitiantis, ut supra ostensum est.

9 Objicies secundo: Intentio eleemosynæ, etiam si fiat ex furto, est in specie misericordiæ, si quidem per talem eleemosynam vere sublevatur miseria proximi, & impletur præceptum dandi illam, si instet: Ergo talis intentio est bona, & non vitiatur a prava illa electione, cum qua necessitas connectitur.

10 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum quod eleemosyna, quæ est virtus, non consistit in sola sublevatione miseriæ, quomodocumque facta, sed prout decet, & sine præjudicio alterius: unde si quis cum damno alterius sublevet alienam miseriam, vel det pauperi mulieri pretium meretricii, quo sublevet ejus paupertatem, non facit actum misericordiæ, sed injustitiæ, vel impudicitiæ. Nec obstat quod per talem actum adimpleat præceptum eleemosynæ ex parte materialis effectus, qui est sublevatio alienæ miseriæ: quia sunt quædam præcepta quæ non obligant ad modum, sed solum ad substantiam actus, & sic adimpletur per actus bonos ex objecto, quamvis sint vitiati ex fine, vel alia mala circumstantia.

11 Objicies tertio contra secundam partem conclusionis: Omnis pravus effectus imputatur causæ liberæ: Sed intentio, quæ durat quando postea eligitur malum medium, est libera, & causa talis electionis, non enim potest esse electio, nisi in virtute intentionis: Ergo iste pravus effectus malæ electionis imputatur intentioni perseveranti, & vitiat illam, quamvis per accidens tantum talis intentio & electio inter se connectantur.

12 Respondeo primo, quod cum eligitur pravum medium post rectam intentionem, non eligitur in virtute ejus: quia cum sit bona, non movet ad malum: sed tunc formaliter vel virtualiter est alia intentio, influens in illam electionem: subindeque per se cum illa connexa, si non quantum ad specificationem, saltem quantum ad exercitium, ut explicat Joannes a S. Thoma hic disp. 11. art. 3. unde tunc hæc intentio a tali electione vitiatur.

13 Secundo respondetur, concedendo quod homo utitur bona intentione præterita, saltem virtualiter manente, ad malam electionem: sed propterea non vitiatur talis intentio, quando cum mala electione per accidens tantum connectitur, quia talis usus & applicatio non est ex vi intentionis, sed ex malitia eligentis, ut antea declaravimus: sicut si quis actum eleemosynæ rite factum, postea ordinet ad inanem gloriam, non vitiatur talis actus, quia hoc provenit ex malitia ordinantis, non ex ipsa eleemosyna.

§. II.

Secunda difficultas excutitur.

14 Dico secundo: intentio boni finis non excusat malitiam pravæ electionis: unde ea quæ sunt intrinsecæ mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honestari possunt.

Est contra Cassianum Collat. 17. cap. 18. ubi approbare videtur sententiam Abbatis Joseph, dicentis licitum esse mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17. sic ait: *Quando igitur grave aliquod immittet de veritatis confessione discrimen, tunc mendacium sunt recipienda perfugia*: Idem sensisse videtur Auctor operis imperfecti super Matthæum, ad illa verba cap. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, & alii quos refert Sixtus Senensis lib. 5. Biblioth. annot. 253. Quæ sententia a SS. Patribus, Theologis, & Jurisperitis damnatur tamquam erronea. Augustinus enim in libro contra mendacium, cap. 1. multis locis sacræ Scripturæ mendacium nunquam posse honestari intendit. Idem docet Gratianus in decreto 22. quæst. 2. Et Alexander 111. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo; sic *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri*. Videri etiam potest S. Thomas 2. 2. q. 120. art. 3. ubi hæc scribit: *Quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum; quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant; bonum enim ex integra causa, malum vero est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin. Mendacium autem est malum ex genere, est enim actus cadens super indebitam materiam, cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente, unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod mendacium est per se pravum & fugiendum*. Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Potestque confirmari ex eo quod communiter dicitur: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*: ex quo patet quod intentio boni finis nunquam excusat malitiam pravæ electionis.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

15 Plures tamen & difficiles contra istam conclusionem ex Scriptura & SS. Patribus fieri possunt instantiæ. Primo objici solent verba illa Salvatoris Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*. Ubi nomine *oculi* significatur intentio, nomine vero *corporis*, opus ex illa profectum: quia intentio se habet ad electionem, ut forma ad materiam, & anima ad corpus. Unde sensus est, quod si intentio fuerit recta, & circa finem honestum, reliquum totius operis honestatem habebit. Idem significari videtur cap. 7. verbis illis: *Non potest arbor bona malos fructus facere*: nam etiam per *arborem bonam*, plures ex SS. Patribus intelligunt bonam intentionem, quæ ut arbor producit fructus electionum: Ergo quamdiu homo bonam intentionem habet, non potest malam habere electionem, aut aliquid malum facere. Quare Augustinus præfat. in Psalm. 31. *Bonum opus intuenti, intentionem fides dirigit: non valdo attendas quid homo faciat, sed quid cum facit aspiciat*. Et Ambrosius lib. 1. officiorum cap. 30. dicit, *Affectus tuus nomen imponit operi suo*: quasi totum opus ex sola intentione judicari & æstimari debeat.

16 Respondeo primo, admisso nomine *oculi*, & *arboris*, significari intentionem, & nomine *corporis*, *ac fructus* electionem, seu quodcumque opus ex ea sequutum; etiam concesso actum, qui ex intentione bona, quatenus tali, proficiscitur, non posse esse malum, nihil inde contra nos: quia ut conclusione precedenti ostendimus, intentio eo ipso quod sit causa pravæ electionis, vitiatur, & efficitur prava: unde non est bona, sed mala, non ratione finis sumpti secundum se, sed ratione medii quo talis finis obtineri intenditur, atque adeo ratione finis reduplicative ut consequibilis per tale medium; sicut enim secundum se malum est, velle furari, aut mentiri, ita est malum velle dare eleemosynam ex furto, aut velle tueri vitam mendacio. Solutio est D. Thomæ, Abulensis, & Cajetani, super citatum caput 6. & 7. Matthæi.

17 Respondeo secundo ex Augustino lib. de opere Monachorum cap. 26. & Bernardo lib. de præcepto & dispensatione cap. 17. per *oculum simplicem* non debere intelligi quamcumque bonam intentionem, sed eam solum quæ fide dirigitur, & caritate informatur: ex hac enim planum est non sequi per se opus malum, quia *caritas non agit perperam*, ut ait Apostolus: & de hac intentione seu affectu per caritatem informato, & per fidem regulato, debent intelligi verba Augustini, & Ambrosii, in objectione adducta.

Adde etiam pro secundo testimonio, nomine *arboris*, posse intelligi voluntatem, non præcise ut intendentem, sed ut eligentem: quia sicut non radix, sed arbor est, quæ immediate producit fructum; ita non intentio, sed electio est, quæ immediate procedit ad opus. Quæ expositio est D. Thomæ in 2. dist. 40. q. 1. art. 2. ad 1.

18 Objicitur secundo: Multi actus de se mali & peccaminosi, a Scriptura & SS. Patribus ex bono fine excusantur: Ergo intentio boni finis tollit malitiam pravæ electionis.

nis. Antecedens probatur tum in mendacio, tum in homicidio: nam Genesis 20. Abraham dixit de Sara uxore sua, quod esset soror ipsius: & tamen non peccavit, ut dicunt S. Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 34. & S. Chrysostomus homil. 52. super Genesim, quia id dixit ad salvandam propriam vitam. Jacob mentitus est patri suo, dicens se esse primogenitum ejus Esau: & tamen solum ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Judith in pluribus Holoferni mentita est: & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad salvandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni: quæ tamen non videntur peccasse, quia id faciebant ad impedienda homicidia parvulorum: unde dicitur Exodi 1. *Bene fecit Deus obstetricibus*: constat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium auctoritate propria, & ex bona intentione liberandi proximum suum, excusatur. Judicum 16. Sampson seipsum occidit cum multis Philistæis, columnas templi concutiens, & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philistæos inimicos populi Dei occideret: unde ab Apostolo inter Sanctos connumeratur, ad Hebræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogum se projecit, ut narrat ejus historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib. 3. de virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse in flumen, ne a persequente milite violaretur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas feminas, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, refert S. Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 6. Propter quod dicit Hieronymus super cap. 1. Jonæ: *Quod non licet propria se occidere manu, absque eo ubi castitas perlitteratur*: Ergo sentit quod ex bona intentione servandi castitatem purgatur malitia homicidii,

19 Respondeo negando Antecedens, & ad illa quæ afferuntur pro mendacio excusando, in primis dico, Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea approbare, aut excusare: unde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt remuneratæ a Deo, sed pro timore quem habuerunt erga Deum, propter quem imantes Hebræos noluerunt occidere, ut ait D. Thomas 2. 2. q. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*.

20 Secundo dico, Abraham non fuisse mentitum, cum dixit Saram esse sororem suam: quia vere soror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Genes. 20. non quod fuerit genita ex eodem patre proximo, etsi non proxima matre, quasi fuisset soror germana, sed non uterina, ut Cajetanus & nonnulli Recentiores existimant; sed quia nata erat ex eodem Patre, scilicet Thare, mediante filiis ejus Aran, patre Saræ, ut recte observat Cornelius Jansenius, Episcopus Iprensis, in c. 20. Geneseos. Ex quo infert, fuisse quidem licita tempore Abrahæ matrimonia inter avunculum & neptem, sed non inter fratrem & sororem.

De Jacob etiam dicendum est ipsum non fuisse mentitum dicendo Patri, *Ego sum primogenitus tuus Esau*: tum quia primogenitura illius de jure ei debebatur, & sic se appellabat Esau, non in persona, sed in jure, sicut Joannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu: tum etiam quia loquebatur prophetice & in sensu mystico, ut scilicet designaret quod minor populus, scilicet Gentilium, substituendus erat loco majoris, scilicet Judæorum. Unde ait D. Thom. loco citato in resp. ad 3. *Quod in Scriptura sacra indicantur aliquorum gesta quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos; si qua tamen in eorum dictis apparent, quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter & propheticè dicta fuisse*. Judith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta est, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendaciis, voluit eum decipere: sicut cum dixit quod duceret illum per mediam Hierusalem, & ne unus canis latraret contra illum, nam revera illum adducturus erat per mediam Hierusalem, sed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus, &c. Quod si in aliquo verbo fortassis mentita est, non ex eo laudatur, sed ex caritate & affectu ad salutem populi.

21 Ad id quod dicitur de homicidio, respondetur quod si Moyses est excusandus in occisione illius Ægyptii, dicendum est id fecisse, vel ex inspiratione Dei, qui ad hoc ei auctoritatem tunc dedit; vel ob justam proximi defensionem, quia videbat fratrem suum seu proximum injuste ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipsum, quam invasorem occidendo. Ad casum de Samsone dicimus, illum Spiritu Sancto instigante id fecisse, atque adeo licite, ut docent S. Augustinus 1. de Civit. c. 21. & 26. & D. Thom. 2. 2. q. 64. a. 5. ad 4. Idem dicendum de illis sanctis feminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, aut in flumen præcipitarunt, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

22 Solum difficultas est in verbis Hieronymi, quibus videtur docere, licitum esse seipsum occidere ad servandam castitatem. Duplex tamen huic testimonio potest adhiberi responsio. Prima est, Hieronymum solum velle, licere se occidere propter periculum castitatis, quando id fit ex instinctu Dei, qui frequentius aut certius adesse solet, cum intervenit periculum castitatis, quam in aliis casibus. Secunda est, sensum S. Hieronymi esse, non licere propria perire manu, etsi castitas periclitetur. Nam dictio *absque*, non semper sumitur exclusive, sed aliquando affirmative & copulative, ut patet ex illo Cant. 4. *Quam pulcra es amica mea, quam pulcra es! Oculi tui columbarum, absque eo quod intrinsecus latet*. Ubi dictio *absque* non excludit quod intrinsecus latet a pulcritudine, cum legamus Psalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus*: sed sensus est etiam, pulcra es, præcipue in his quæ latent.

Ex dictis inferes, erraße, & graviter peccasse Origenem; qui ut refert Nicephorus lib. 1. hist. c. 32. post multa perpessa supplicia pro fide Christi, postmodum pro servanda castitate, ne videlicet juvenis quidam Ethiops abuteretur illo, fidem exteriùs negavit.

§. IV.

Tertia difficultas expeditur.

Dico tertio: Intentio boni finis diminuit malitiam pravæ electionis. Ita communiter docent Theologi contra Almainum, Lorcam, & paucos alios.

Probatur conclusio ex communi omnium, non solum Theologorum, sed etiam fidelium consensu: omnes enim sibi persuadent habent minus peccatum esse, mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave malum vitandum, quam sola libidine mentiendi. Unde D. Thom. 2. 2. qu. 110. art. 2. sic habet: *Quanto bonum intentum est melius, tanto magis minuitur culpa mendacii*. Idem docet Gratianus Can. prim. 2. 2. quæst. 2. ubi ait: *Mendacium tanto est levius, quanto meliorem habet finem*. Similiter nullus fidelium est, qui non existimet eum qui furatur ad dandam eleemosynam, minus peccare, quam qui furatur ex cupiditate pecuniæ, juxtà illud Augustini: *Pejor est qui concupiscendo, quam qui miserando furatur*.

Ratio etiam id suadet: Tum quia qui furatur ad dan- 23
dam eleemosynam, habet voluntatem minus deordinatam & minus affectam peccato; cum non habeat pro motivo furtum ut est malum, sicut alter, sed ut induit apparenter quandam speciem boni honesti: Tum etiam quia furtum est ab ipso minus volitum: cum non sit volitum propter se, sed tantum propter aliud, in quod primario, principalius, & ultimate tendit affectus: Sed malitia moralis minuitur cum minuitur ratio voluntarii: Ergo, &c.

Confirmatur: Sicut circumstantia aggravat peccatum, ita & illud diminuit; ut docet D. Thom. infra qu. 73. art. 7. Sed intentio finis est una ex circumstantiis: Ergo sicut aggravare, ita diminuere potest peccatum.

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo: Omnis finis quantumvis sit bonus se- 24
cundum se, tamen si moveat efficaciter ad malum medium, vitiatur, & efficitur malus, ut §. 1. vidimus: Ergo non minuit, sed potius auget malitiam. Unde Augustinus lib. 50. homiliarum homil. 7. relatus cap. *forte* 14. q. 5. ait: *Quod hoc cogitatio, volo furari a divitibus, ne deus pauperibus, diaboli calliditate suggeritur, nam si totum quod abstulit tribuat, auget potius peccatum, quam minuat*.

Confirmatur: Qui furatur ad dandam eleemosynam, 25
constituit ultimum finem in eleemosyna, & non tantum in furto, cum propter eleemosynam faciendam, transgrediatur præceptum divinum non furandi, & a Deo ut ultimo fine avertatur: Ergo gravius peccat propter intentionem talis finis.

Ad objectionem respondeo, quod licet intentio eleemo- 26
synæ, ex qua imperatur malum medium, sit mala in individuo, habet tamen speciem boni, & ex objecto est bona: unde ex hac parte potest minuere malitiam pravæ electionis; non quidem per se, seu per introductionem aut admixtionem alicujus bonitatis, cujus prava electio capax non est, nec actus intentionis vitiatus a mala electione potest illam communicare; sed per accidens, quatenus scilicet intentio eleemosynæ facit furtum esse minus voluntarium, & minus per se intentum. Sicut passio antecedens, & inducens ad actum malum, licet sit mala, minuit tamen peccatum, quia facit illud minus voluntarium.

Ad locum vero Augustini duplex potest adhiberi solu- 27
tio. Prima est, Augustinum solum velle quod ille *qui* furatur, & dat eleemosynam ex re furto sublata, gravius peccat per accidens, quatenus scilicet reddit se impotentem ad faciendam restitutionem, ex quo nova injuria fit vero domino; & hoc innuunt verba illa: *Si totum quod abstulit tribuat*. Verum hæc impotentia non oritur ex ipsa eleemosyna, quatenus eleemosyna est, sed ex eo quod ille qui furatur, non habet unde reddat, quod utique eodem

modo

modo sequeratur, si rem furatam, non in eleemosynam, sed in obtectarem, scortationem, aut aliam rem impenderet: unde eleemosyna non per se, sed per accidens tantum influit in illam impotentiam restituendi, subindeque per accidens tantum auget peccatum.

Secundo hæc verba, *auget potius peccatum quam minuat*, explicari possunt de augmento malitiæ, non quantum ad gravitatem, sed quantum ad numerum peccatorum: ibi enim Augustinus agit contra hæreticos, existimantes licitum esse furari ad dandam eleemosynam; & ut talem errorem detegat docet peccatis etiam bona intentione factis, augeri numerum peccatorum; nam cum talia peccata, etiamsi minora sint peccatis mala intentione factis, revera peccata sint, & bona intentione non totaliter excusentur, ut §. præcedenti docuimus, illis multiplicatis, non minuitur, sed potius augetur numerus peccatorum.

28 Ad confirmationem dicendum cum Cajetano 2. 2. q. 148. art. 4. dupliciter aliquid posse habere rationem ultimi finis respectu peccatoris: primo ut quod, tamquam res quæ ut ultimus finis appetitur; secundo ut quo, tamquam rationem propter quam in illa re ratio ultimi finis constituitur. v. g. femina respectu luxuriosi habet rationem ultimi finis ut quod, quia est res quæ ut ultimus finis ab eo appetitur; ejus vero pulcritudo, quæ est ratio movens & inducens impudicum, ad hoc ut avertat se a Deo ut ultimo fine, & ad talem creaturam se convertat, habet rationem ultimi finis solum ut quo. Quod ergo habet rationem ultimi finis primo modo, non minuit, sed auget malitiam peccati: id vero quod tantum secundo modo est ultimus finis, potest malitiam peccati, seu pravæ electionis minuere, non quidem ex ea parte qua malum est, vel inducens ad malum, sed quatenus alias secundum se induit rationem boni, & facit actum esse minus voluntarium: unde cum isto secundo modo eleemosyna habeat rationem ultimi finis, quando movet ad furandum, non auget, sed minuit malitiam furti.

29 Objicies secundo: Si aliquis ex malo fine eligat aliquod medium bonum, v. g. ex intentione adulterii eligat ire ad Ecclesiam; vel dare eleemosynam, ex bonitate talis medii electi non minuitur, sed potius augetur peccatum malæ intentionis; cum tunc ex majori inclinatione in pravum illum finem feratur: Ergo pariter bonitas finis intenti non minuit, sed auget malitiam pravæ electionis. Consequentia patet a paritate rationis: nam sicut finis est circumstantia electionis, ita e converso electio est circumstantia intentionis: Ergo si una non minuit malitiam, licet sit circa objectum bonum, alia pariter eam non minuet, quamvis sit circa objectum honestum.

30 Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia finis est circumstantia *cur*, movens voluntatem ad eligendum, eique præbens rationem formalem rebendi; unde ex bonitate rei intentæ potest minuere malitiam pravæ electionis, minuendo voluntarium pravum, ut antea exposuimus: medium autem seu electio est circumstantia *quid* respectu intentionis, & se habet ut ejus effectus, & ut quid consequens ad ipsam; unde etsi medium sit bonum ex objecto, non minuitur malitia pravæ intentionis, sed potius tota malitia intentionis redundat in ipsum medium, tamquam in ejus effectum, omnemque ejus bonitatem destruit.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ, non solum in volito formali, sed etiam in volito materiali?

§. 1.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

31 NOtandum primo: Quod licet prima regula humanarum actuum, quæ est lex æterna, principue constet in dictamine intellectus divini, quia tamen efficaciam & vim obligandi sumit a voluntate divina, D. Thom. hic art. 3. inquirit utrum bonitas voluntatis humanæ dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Et respondet affirmative: quia (inquit) unumquodque rectum & bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram: prima autem humanæ voluntatis regula seu mensura est divina voluntas; cum illa sit ipsa rectitudo & sanctitas per essentiam, & summum bonum, ac ultimus finis: Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ. Unde Augustinus in Psalm. 32. exponens illum versiculum, *Rectos decet collaudatio*, ait: *Rectum ergo habet qui vult quod Deus vult.*

32 Notandum secundo ex eodem S. Doctore art. 10. ejusdem quæstionis, quatuor modis intelligi posse, voluntatem nostram conformari divinæ in operando, secundum quatuor causarum genera. Primo in genere causæ finalis, in quantum voluntas nostra vult propter eumdem finem, propterquem divina. Secundo in genere causæ formalis, quia nimirum eadem est, saltem analogice, utriusque forma: & hanc habet quando operatur ex caritate, quæ est analoga divinæ dilectionis, ex qua Deus semper operatur, participatio. Tertio in genere causæ efficientis, quatenus Deus vult aut permittit nostram voluntatem velle quod vult, & eam ad volendum applicat, & hoc modo semper voluntas nostra conformatur divinæ: quia semper vult quod Deus efficaciter decernit, aut permittit eam velle, ut fuse ostendimus in tractatu de voluntate Dei, agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in genere causæ materialis: & hæc conformitas desumitur ex parte objecti, quod se habet ut materia circa quam; unde reperitur in nostra voluntate, quando vult idem objectum quod divina. Quod ut magis declaretur,

Notandum est tertio, ex qu. 23. de ver. art. 7. *In objecto voluntatis duo esse considerandæ: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita, aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis: sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu; & sic ex parte objecti duplex conformitas invenire potest, una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, &c.* Hæc appellatur conformitas *in volito formali*; illa vero dicitur conformitas *in volito materiali*. Inquirimus ergo, an duplex hæc conformitas cum voluntate divina ad rectitudinem voluntatis humanæ requiratur: Pro resolutione 33

Notandum quarto, seu potius supponendum, quod quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari non innotescit nobis, non tenemur ei conformari. Unde ante cognitam divinam voluntatem Beati Angeli inter se pugnant & contrariantur, ut dicitur Daniel. 10. Et Ecclesia, quia divinæ providentiæ & prædestinationis secreta ac decreta ignorat, orat pro omnibus fidelibus ut salutem consequantur æternam; quamvis plures ex illis sint reprobi, quibus Deus non vult conferre vitam æternam. Item David laudatus est a Domino, eo quod cogitaverat ædificare ipsi templum (quod tamen non erat conforme divinæ voluntati, quæ disposuerat ut non ipse, sed filius ejus Salomon templum ei ædificaret) quia David talem divinæ voluntatis dispositionem ignorabat. Solum ergo difficultas est, an quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari nobis innotescit, teneamur ipsi conformari. Tripliciter autem potest nobis innotescere & manifestari, scilicet per revelationem, per præceptum, vel per operationem: nam eo ipso quod Deus aliquid revelat, præcipit vel operatur ad extra immediate per seipsum, aut mediantibus causis secundis, ab ipso volitum esse constat: unde præceptum & operatio ad extra inter signa divinæ voluntatis numerantur. 34

Denique supponendum est, quod tametsi divina voluntas sit nota quocumque ex his tribus modis, non tenemur ei conformari secundum appetitum sensitivum, vel voluntatem ut est natura, sed possumus ei dissentire, & velle oppositum: v. g. licet infirmus ex effectu evidenter cognoscat voluntatem Dei esse ut infirmetur, non tenetur tamen secundum appetitum sensitivum complacere sibi in illa infirmitate, & eam appetere; quoniam appetitus sensitivus naturaliter refugit nocivum & destructivum suppositi, & hæc inclinatio bona est, & a Deo; & idem dicendum de voluntate ut natura, quæ etiam respicit bonum totius suppositi. Unde Christus in horto olivarum tristabatur, & refugiebat mortem, secundum appetitum sensitivum, & secundum voluntatem ut naturæ erat, & inclinatio totius suppositi, cum de nostræ naturæ communione dicebat: *Tristis est anima mea usque ad mortem. Pater si possibile est, transeat a me calix iste.* His pro resolutione difficultatis præpositæ præmissis, 35

Dico primo: Homo tenetur voluntatem suam divinæ conformare in volito formali, seu in fine. Conclusio est certa, & a nemine negatur, nisi forte ab illis qui admittunt opera in individuo indifferentia; hæc enim non tenebunt in Deum, seu bonum divinum tamquam in finem. 36

Probatur primo: Conformari voluntati divinæ in volito formali est ipsi conformari in ratione communi & generali, propter quam Deus operatur; & quæ est bonum commune totius universi, secundum quod tale bonum ordinatur ad ipsum Deum, & ad ejus gloriam, ut ad finem: Sed voluntas humana non potest in hoc honeste & rationaliter discrepare a divina, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, saltem negative, hoc est non discordare positive ab illa in tali volito.

Probatur secundo ratione quam insinuat D. Thom. hic art. 10. in resp. ad 1. ubi ait: *Deus quicquid vult, vult sub ratione boni, & ideo quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni* (non apparentis, sed veri, ut explicat Cajetanus) *habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantum ad rationem veliti.* Unde sic potest formari ratio: Ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ in volito formali, quod tendit in bonum divinum, sicut voluntas divina, id est, tamquam in finem: Sed homo in omni sua operatione tenetur, virtualiter saltem & implicite, tendere in bonum divinum tamquam in finem: Ergo & conformari voluntati divinæ in volito formali. Major patet, Minor probatur. Quilibet actus humanus & deliberatus debet esse honestus & bonus moraliter: cum nullus possit dari actus humanus indifferens in individuo, ut disputatione præcedenti ostendimus: Sed omne opus moraliter bonum, ex se & ex natura sua tendit in Deum, seu est propter bonum divinum tamquam propter finem ultimum; cum procedat a Deo ut primo principio, & sit quædam participatio bonitatis divinæ: Ergo homo in omni sua operatione tenetur, virtualiter saltem & implicite, tendere in bonum divinum tamquam in finem. Dixi *virtualiter saltem & implicite*, quia homo non tenetur actu formali & expresso omnes suos actus in bonum divinum tamquam in finem ultimum referre, sed sufficit quod velit operari propter bonum honestum, quod ex propria natura tendit in bonitatem divinam nisi impedimentum male circumstantiæ apponatur. 37

Dico secundo: Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur. Est contra Alensem, D. Bonaventuram, Nominales, & alios antiquos Theologos, quos refert & citat Ildephonsus hic disp. 14. dubio 3. 38

Probatur primo ex D. Thom. qui expressissime docet hanc conclusionem, multis in locis, præsertim hic art. 10. ubi ait: *Voluntas humana tenetur conformari divinæ in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum & commune, sed non materialiter.* Et q. 23. de ver. art. 8. in corp. *Divina* (inquit) *voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem: qui quidem ordo semper debet meritio dissidere secundum aliquam aliam considerationem, utpote secundum quod in contrarium finem est ordinabile.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis infinuat, quæ potest sic breviter proponi. Eadem res volita, quæ est objectum materiale voluntatis, potest esse bona secundum rationem universalem, & mala secundum rationem particularem: Ergo potest simul esse recte volita a Deo ut auctore & provisore universali, & nolita ab homine ut causa particulari. Consequentia patet: quia tam voluntas quæ vult rem ut habet rationem boni, quam quæ non vult illam ut habet rationem mali, bona est. Antecedens probatur: nam, ut inquit S. Thom. *Voluntas fertur in suum objectum, secundum quod a ratione proponitur: contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, & secundum aliam rationem non bonum.* Unde si intellectus Dei, qui est creator & gubernator universalis omnium, proponat ejus voluntati aliqua objecta mala & disconvenientia, puta pestem, bellum, mortem aut alias miserias & calamitates, ut conducunt ad manifestationem suæ justitiæ, aut misericordiæ, vel ad bonum & pulcritudinem universi, illa erunt bona & convenientia respectu voluntatis divinæ, mala autem & disconvenientia voluntati humanæ: quia intellectus humanus, cum sit particularis, ea non proponit sub ratione illa generali bona, sed ut mala & nociva proprio supposito cujus voluntas est inclinatio: Ergo, &c. 39

Hæc ratio illustrari potest exemplo occisionis latronis, quæ secundum rationem universalem, & relationem ad bonum commune reipublicæ, qua ratione eam considerat Judex, bona est, sicque Judex, dum vult occisionem latronis, quia justa est, bonam voluntatem habet: secundum rationem vero particularem, quatenus scilicet est privatio vitæ latronis, familiæ disconveniens, qua ratione eam considerant uxor & filii ipsius, mala est, sicque voluntas uxoris, & filiorum, nolentium maritum, aut patrem occidi, est etiam bona. Cum ergo pariter eadem res, v. g. mors hominis, relata ad communem ordinem universi, vel propter ostensionem divinæ justitiæ, possit esse bona, mala vero respective ad filium hujus hominis, qui ejus patrocinio orbatus manet, & ad quem non attinet communis ordo universi, aut divinæ justitiæ, poterit simul justa & rationabiliter esse volita a Deo, & nolita ab homine. Unde Augustinus in Enchir. cap. 101, ait: *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult. Tamquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori*, Similia habet Anselmus in libro de voluntate Dei, ad medium, & in libro de similitudinibus cap. 159. ubi hæc scribit: *Non semper debemus velle quod Deus vult, sed hoc debemus velle quod Deus vult nos velle debere. Voluit enim Deus B. Martinum ab hac vita tollere: sed si ejus discipuli hoc tunc voluissent, crudeles extitissent; ac nolucrunt quod Deus noluit sed voluerunt quod Deus voluit eos velle debere, & viam justitiæ tenuere.* 40

Confirmatur: Omnes res mihi molestas & nocivas scio in particulari esse factas a Deo, subindeque ab ipso volitas, ut venenum, ægritudinem, ardorem solis, combustionem ignis, nuscas, pulices, culices, serpentes, &c. & tamen non teneor omnia ista velle, quia molesta & nociva sunt,

sed possum ac debeo ea fugere & vitare: Ergo non omni volito materiali teneor conformari, tametsi sciam in particulari esse volitum a Deo, sed possum illud respuere, & media ad illud vitandum, inquirere, & adhibere.

Adverte tamen, quod quando aliquis adhibet hujusmodi media voluntati divinæ opposita, non debet id facere ex intentione repugnandi voluntati Dei, seu impediendi efficaciam & ordinationem ipsius providentiæ, alias peccaret; sed solum ut repellat a se id quod sibi nocivum & molestum est. 41

Adverte etiam me dixisse in conclusione, hominem non teneri conformari voluntati divinæ in volito materiali, *nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur*; quia hoc est discrimen inter voluntatem Dei præcipientem, vel prohibentem aliquid, & omnes alias, ut voluntatem beneplaciti, consilii, permissionis, quod hæc voluntas præcipiens, vel prohibens, habet annexam voluntatem obligandi hominem ad agendum vel non agendum aliquid, quod non habent aliæ voluntates. Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 4. ad 3. ait: *Ecsi non teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: & hoc homini præcipue innotescit per præceptum divinum, & ideo tenetur homo in omnibus, divinis præceptis obedire.* 42

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra secundam conclusionem: D. Thom. in 1. dist. 48. q. unica. art. 4. docet quod licet voluntas ut natura, & appetitus sensitivus, possit refugere id quod Deus vult, deliberata tamen voluntate tenemur conformari divinæ voluntati in volito. Ubi loquitur aperte de volito materiali: nam respectu voliti formalis non habet locum appetitus sensitivus, aut voluntas ut natura, cum non possit attingere finem propter quem Deus operatur. Et q. 23. de verit. art. 8. ad 3. ponit differentiam inter voluntatem Prælati & Dei, aitque, *Quod voluntas Prælati non est regula nostræ voluntatis, sicut divina voluntas, sed præceptum ejus.* Ergo juxta D. Thomam ista obligatio conformandi nos divinæ voluntati non est regulanda per præceptum, sed per simplicem voluntatem. 43

Propter hæc testimonia Conradus hic super art. 10. & Suarez tract. 3. disp. 11. sect. ultima, existimant S. Thomam esse in ea sententia, quod voluntas humana deliberata, tenetur conformari divinæ in volito materiali. Verum cum S. Doctor tam clare & perspicue locis supra adductis sententiam nostram expresserit, de ejus mente non est dubitandum, sed ista loca debent juxta ea quæ in aliis expresse docet exponi. Unde ad primum dicendum est, D. Thomam loqui de voluntate deliberata, ut sequitur cognitionem apprehendentem rationes superiores & divinas; quam voluntatem contraponit appetitui sensitivo, & voluntati ut est natura, quæ non respiciunt superiores rationes, & motiva, quibus divina voluntas movetur, sed solum particulares & proprias, quæ sibi naturales sunt: sic autem accipiendo voluntatem, tenemur conformari voluntati divinæ in volito etiam materiali; quia tunc volitum illud non consideratur secundum se & absolute, sed prout stat sub ordine ad finem, ad quem Deus illud ordinat, subindeque ipsum volitum formale, idest motivum ipsius voluntatis divinæ, involvit. 44

Ad secundum respondetur, D. Thom. loqui de voluntate divina pro volito formali: quia dicit voluntatem Prælati non esse regulam nostræ voluntatis, sicut est voluntas divina, sed præceptum ejus: constat autem voluntatem divinam esse regulam, non ratione voliti materialis, sed ratione voliti formalis: quia formalis ratio volendi in Deo est ipsa justissima rerum omnium dispositio, cui semper tenemur conformari: ratio autem formalis qua movetur Prælatus, est particularis quædam ratio & dispositio, cui subditus non tenetur conformari, nisi adsit præceptum. 45

Objicies secundo: Nos petimus in oratione dominica, ut fiat voluntas Dei in terra sicut in cælo: At in cælo Beati conformantur voluntati divinæ, non solum in volito formali, sed etiam in materiali, ut concedit D. Thomas hic art. 10. ad 1. Ergo & in terra debent viatores voluntatem suam conformare divinæ, etiam in volito materiali: maxime cum voluntas Dei in omni suo volito sit justissima, & rectissima, & volitum, utpote primum in tali genere, sit regula, & mensura ceterorum. Adde quod ad perfectam amicitiam requiritur concordia voluntatum, seu quod amici habeant idem velle & nolle. Denique 1. Regum 16. Dominus increpavit Samuelem, eo quod lugeret Saulem, quem ipse reprobaverat, dicens: *Usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum ne regnet*; Sed non est credibile Prophetam tunc discordasse a voluntate Dei in volito formali (esset enim opponere se divinæ providentiæ, & peccatum mortale) sed solum in volito materiali, ex amore Saulis quem ipse in regem unxerat: Ergo non solum in volito formali, sed etiam in materiali, tenemur conformari voluntati divinæ, 46

47 Respondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua sicut in cælo, & in terra*, vel esse intelligenda de voluntate præceptiva; & per eam nos petere a Deo, ut in omnibus in terra divinis obtemperemus præceptis, sicut Beati in cælo semper obediunt Deo in omnibus, ut ex Augustino exponit S. Thomas in Catena, super hæc verba, & 2. 2. q. 83. art. 9. ad 1. & 1. p. q. 19. art. 11. Vel si sit sermo de voluntate Dei respectu cujuscumque veliti, solum denotare nos debere conformari divinæ voluntati in quocumque volito, non secundum se & absolute, sed prout stat sub ordine ad finem ad quem ipsius illud ordinat, velleque ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod vero in patria omnes conformentur divino volito etiam materiali, est propter illius status perfectionem, ubi cognita Dei voluntate, operatur solum secundum rationes æternas & superiores, & sub illo motivo quo Deus vult res illas: sed nobis operantibus juxta particulares & temporales rationes, licitum est velle oppositum secundum illas rationes, immo aliquando ad id tenemur, ut infra patebit.

48 Neque obstat quod voluntas Dei in omni suo volito sit justissima & rectissima: tum quia non tenemur velle omne quod justum & rectum est nisi adsit præceptum: tum etiam quia cum voluntas Dei sit altioris & universaliorii ordinis, & respiciat ea quæ vult sub universaliori motivo, quam voluntas creata, aliquando id quod justum & rectum est respectu Dei, ut universalis provisoris, non est justum nec rectum respectu causæ particularis, ut patet in permissione peccatorum, & damnatione reproborum, quæ Deus recte & juste vult, & quæ ego velle non possum; quia voluntas mea operatur secundum rationes particulares, & ad me non pertinet gubernatio universi.

49 Non obest etiam quod voluntas nostra debeat conformari primo volito, quod est regula & mensura cæterorum, nam ut ait D. Thomas q. 24. de verit. art. 8. ad 3. ex his quæ proponuntur in argumento, sed contra: *Primum volitum a Deo, quod est mensura & regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia enim alia non vult, nisi propter hunc finem; & ideo dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia volita nostra regulantur.*

Ad id quod additur de lege perfectæ amicitiæ requirentis concordiam voluntatum, respondet similiter in resp. ad 2. *Quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem, quam quoad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus, qui ei vinum negatur propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.*

50 Deinde dico, non eodem modo loquendum esse de legibus amicitiæ cum Deo, & cum hominibus: nam voluntas Dei est universalissima, & complectitur omnia: unde non solum vult aliquid fieri, sed etiam vult aliquid illi rei contrariari & in oppositum conari: quare cum Deo implet leges amicitiæ: non solum qui vult aliquid quod a Deo volitum & factum est, sed etiam qui rei illi contrariatur, & conatur ad oppositum (excluso præcepto) quia id totum complectitur voluntas talis amici.

51 Ad aliud de Samuele lugente Saulem, respondeo verba illa non dici per modum increpationis, quasi peccaverit Samuel lugendo Saulem, sed per modum repulsæ orationis ejus: quia in hoc non erat exaudiendus Samuel pro Saule, cum Deus decrevisset eum abjicere.

52 Objicies tertio: Homo tenetur conformari volito divino formali, ut diximus in prima conclusione: Ergo & materiali. Probatur consequentia: quia volitum Dei formale non reperitur in abstracto, sed in concreto, & applicatum illi vel illi materiæ: Ergo si homo tenetur conformari volito divino formali, tenetur etiam materiali & particulari volito conformari.

53 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens; debet conformari volito materiali, secundum se & absolute, nego: ut subest formali, & stat sub ordine ad finem, concedo. Solutio est D. Thomæ loco supra adducto ex q. 23. de verit. art. 8. ubi ait: *Divina voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non, nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem*, &c. Unde ibid. resp. ad 4. & 5. docet quod hoc modo voluntas humana Christi, & B. Virginis, conformis fuit voluntati divinæ volenti Christum mori: nam quamvis Christus, dicens Matth. 26. *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste*, & B. Virgo dolens de Filii morte, nollent passionem illam secundum se consideratam, volebant tamen illam, ut erat volita a Deo ob redemptionem generis humani, & prout stabat sub ordine divinæ voluntatis & providentiæ.

54 Ad complementum hujus quæstionis, Quæres, an licet homo non teneatur semper conformari voluntati divinæ in volito materiali, id tamen semper licitum & laudabile sit?

Respondeo id quidem regulariter loquendo esse bonum & laudabile, interdum tamen non licere, sed esse malum & peccatum.

Prima pars patet: Tum quia bonum & laudabile est quod nos viatores, quantum possibile fuerit, conformemur in operando Beatis: At Beati non solum in volito formali, sed etiam in materiali conformantur voluntati divinæ; Ergo talis conformitas, regulariter loquendo, est bona & laudabilis: immo veluti quædam imago & expressio, seu perfusatio & participatio futuræ beatitudinis. Tum etiam quia cum voluntas Dei sit prima regula totius sanctitatis, tanto magis homo perficitur & sanctificatur, quanto intimius divinæ voluntati conjungitur. Addo quod in tali conformitate consistit perfectissimum exercitium caritatis, ut ostendunt Granatensis, Rodriguez, & alii Doctores mystici.

Secunda vero pars suadetur: Licet quodlibet volitum materiale Dei, comparatione ad ipsum Deum ut generalem provisorem, & universi gubernatorem, semper sit melius, non tamen respectu nostri: quia nos aliquando tenemur attendere ad rationem aliquam particularem præcepti, vel nocumenti proximi, vel scandali; & sic sæpe erit conveniens quod sub illis rationibus particularibus, non ipsum, sed oppositum prosequamur. 55

Confirmatur: Si quis videat patrem suum mori, & mori in peccato mortali, & per consequens esse damnatum, ex ipso opere videt id esse voluntatem Dei, alias non sic eveniret: Sed non est bonum & laudabile quod filius velit mortem & damnationem æternam patris, immo ex caritate & pietate tenetur ei velle & procurare vitam & salutem æternam: Ergo tunc non est bonum & laudabile convenire cum voluntate divina in volito materiali, secundum se & absolute sumpto: Quod addo: quia si tale volitum consideretur ut subest rationi formali sub qua volitum est a Deo, bonum est illi conformari; omne enim volitum a Deo, sub illa ratione sub qua est ab ipso volitum, justum & sanctum est: unde Beati in cælo qui operantur solum secundum rationes æternas & superiores, & nihil volunt nisi sub eo motivo sub quo est volitum a Deo, complacent sibi de morte & damnatione parentum, immo & de permissione peccatorum, & tota serie reprobationis aliorum sibi revelatæ a Deo, juxta illud Psal. 57. *Lætabitur justus cum viderit vindictam, manus suas lavabit in sanguine peccatoris.* 56

DISPUTATIO VII.

De Moralitate actus exterioris.

Ad quæst. 20. D. Thomæ.

Plura disputari solent de bonitate & malitia actus exterioris, quæ ex supra dictis facile intelligi possunt: unde pauca de his nobis hic superfuit dicenda.

ARTICULUS UNICUS.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus?

Certum est de fide, actum exteriorem, interiori supposito, veram bonitatem & malitiam moralem habere, cum illo supposito sit liber, & rationi conformis vel difformis. Unde in octo primis Decalogi præceptis, vel præcipiuntur, vel prohibentur actus exteriores: certum est autem quod a Deo non prohibentur nisi mala, nec præcipiuntur nisi bona. Item patium tam in veteri quam in novo Testamento reprehenduntur plures actus exteriores, & alii laudantur: quod evidens argumentum est aliquos esse malos, & alios bonos moraliter. 1

Hoc supposito, inquirimus an actus exterior addat bonitatem vel malitiam ad interiorem, a quo imperatur: vel extrinsece tantum ab eo bonus aut malus denominetur, sicut urina extrinsece tantum dicitur sana a sanitate quæ est in animali? 2

Scotus quodlibe. 18. art. 3. existimavit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori, quantumcumque efficaci; ita ut plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemosynam cum actu dandi, quam intrinsecus impedita; & plus malitiæ voluntas occidendi hominem, occisione secuta, quam impedita. Eamdem sententiam tuentur ejus Discipuli, Liquetus, Tartaretus, Basselius, Rada, & alii quos refert & sequitur Franciscus Felix tract. de bon. & mal. c. 9. dissic. 1. Quibus ex parte subscribit Vasquez hic disp. 37. c. 5. ubi docet actus omnino externos, ut furari, occidere, &c. esse formaliter malos primario & per se, & non solum per determinationem a malitia interiorum; de bonitate vero asserit eam non inveniri formaliter, nisi in actu voluntatis.

Oppositum docuere Magister Sententiar. in 2. dist. 42. & ibi Albertus Magnus, S. Bonaventura, Richardus, Durandus, & D. Thomas hic art. 4. cum omnibus ejus Discipulis, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit

§. I.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

3 Dico igitur: Actus exterior, qui est mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam simpliciter, in ordine ad præmium vel pœnam essentialem, sed solum secundum quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem; sicque non simpliciter, sed solum secundum quid hominem meliorem aut pejorem efficit.

4 Prima pars hujus conclusionis in primis colligitur ex Scriptura, & SS. Patribus: Deus enim Genes. 22. dixit Abrahæ: *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Ubi apparet quod Dominus efficacem Abrahæ voluntatem non distinxit ab actu, in executione non posito ex impedimento exteriori, & adeo gratam voluntatem ipsius habuit, ac si vere occidisset filium. Unde Chrysostomus homil. 47. in Genesim verba illa expendens, subdit: *Quantum ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, & per cutem pueri immiserat gladium, perfectumque obtinerat sacrificium: & idcirco Dominus, quasi sacrificio reipsa consummato laudat justum.*

Item Marci 12. & Lucæ 21. duo minuta, quæ vidua pauper misit in gazophylacium, anteponuntur a Salvatore magnis divitum eleemosynis; quia scilicet voluntas intra fuit major, & non ex opere, sed ex voluntate desumitur bonitas seu meritum, quando deest facultas. Unde Cyprianus tract. de operib. & eleemosyn. sic ait: *Viduam cum videret Dominus non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans, & considerans non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit, vidua ista plus omnibus misit in dona Dei:* Hinc August. cont. 1. in Psal. 105. infert nullum esse quantumcumque pauperem, qui non possit habere eleemosynæ meritum: *quia* (inquit) *si non habet faculas vel arca quod donet, habet cor & voluntas.* Vel ut loquitur Greg. Mag. homil. 5. in Evang. *Auro oculus Dei nunquam vacuus est manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Id etiam videtur innuere Apost. 2. ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemosynam, dicit: *Ut quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet.* Id est (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anselmus, Nicolaus de Lyra, & alii) non minus Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiam si minima possit dare, quam si plura daretis; quia ex voluntate, non ex operibus, pensatur meritum. Unde ait Glossa ibid. *sic apud voluntas, æqualem habet mercedem.*

Denique Christus Dominus Matth. 5. ut innuat consensum internum voluntatis eamdem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dixit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mechatus est eam in corde suo.* Quæ verba expendens D. Bernardus Epist. 77. subdit: *Quid plantur, quid voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas?* Et D. Augustinus de lib. arbitr. cap. 3. *si cui* (inquit) *nec contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehendetur.*

5 Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, a qua actus est & denominatur bonus vel malus moraliter, non est inhæsive in actu exteriori: sed in interiori, a quo exterior intrinsece denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. Consequentia patet, quia denominativum extrinsecum nihil formæ addit supra denominativum formale, sicut sanum in urina nihil addit sanitatis supra sanitatem animalis. Antecedens probatur primo ex D. Thoma hic art. 3. ad 3. ubi ait: *Sicut a sano, quod est in corpore animali, derivatur sanum ad medicinam & urinam; hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris:* Ergo sicut sanitas solum extrinseca denominatione est in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra quæst. 74. art. 2. ad 3. negat membra exteriora esse subjectum peccati: quod falsum esset: si actus exteriores essent formaliter & intrinsece mali, malitia morali.

Secundo idem Antecedens ratione suadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut disp. 1. ostendimus; unde ibi solum potest esse bonitas vel malitia moralis intrinseca ubi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non est libertas intrinseca, sed tantum extrinseca, ut communiter docent Philosophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinseca, sed dumtaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta.

6 Probatur tertio eadem pars ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinsecam actui interno voluntatis ipsum imperanti superadderet, sequeretur quod posset aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, subindeque merito & præmio essentiali, ipsi correspondente & proportionato: Sed hoc dici nequit: alioquin bona honesta, & dona supernaturalia gratiæ & gloriæ, essent fortunæ subjecta, sicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris est evidens: potest enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quod efficaciter determinavit, executioni mandet: v. g. potest illum euntem in Ecclesiam ad audiendum sacrum, ab incepto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemosynam pauperi, paratam pecuniam ei surripere: Ergo si actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem superaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio essentiali privare.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit opus exhibitum & executioni mandatum, addere quamdam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correspondet, expressa docetur a D. Thoma in 2. dist. 40. quæst. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud: ut si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, qua est ipsius actus exterioris secundum se: & ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale.* 7

Id clare patet exemplo martyrii, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. dist. 49 q. 5. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. eos qui sola voluntate martyres sunt, posse quidem mereri æquale, & majus præmium essentiale, quam qui reipsa patiuntur pro Christo; non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur, quia illa solum debetur ipsi exteriori patiloni, seu actuali tolerantiæ mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Ex dictis intelliges, inepte omnino constitui a Vasquez 8 differentiam inter bonitatem & malitiam, quantum ad hoc quod ista, non vero illa, reperiatur formaliter & intrinsece in actu exteriori. Cum enim bonitas & malitia opponantur contrarie, aut privative: necesse ut in eodem subjecto, in quo est una, possit esse & alia: opposita enim sunt in eodem subjecto proximo & immediato, a quo se mutuo expellunt: Ergo si in actibus externis sit formaliter & intrinsece malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinsece esse poterit; vel e contra si in illis non possit bonitas intrinsece reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinsece in ipsis esse poterit.

Confirmatur: Si in actibus aliarum potentiarum a voluntate est formalis malitia, & non formalis bonitas: sequitur in illis potentiis esse habitus vitiosos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eisdem non posse esse habitus virtutum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam si in appetitu sensitivo v. g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, necesse est quod ex illis sic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cum autem in tali potentia Vasquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus castitatis & temperantiæ. Absurditas etiam Minoris est evidens: si enim vitia & virtutes essent, in diversis subjectis, non se mutuo excluderent, sed possent sese compati, etiam in gradibus intensis: sicut calor qui est in manu non expellit frigus pedis, immo possunt simul esse calor summus in manu, & frigus summum in pede. 9

§. II.

Præcipua objectiones solvuntur.

Objicies primo contra nostram assertionem: Peccatum 10 definitur a D. Thoma infra q. 71. art. 4. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Et q. 72. art. 7. dividitur *in peccatum cordis, oris & operis*: Ergo non solum interiores actus, sed etiam externa facta, & dicta, sunt moraliter peccata, subindeque intrinsece mala.

Respondetur concesso Antecedente, negando Consequen- 11 tiam: nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur soli actus externi, sed una cum actibus internis a quibus imperantur, & in quibus malitia consistit. Unde sensus prædictæ definitionis & divisionis est, quædam dari peccata pure interna, quæ in sola voluntate consistunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis: quædam vero quæ transeunt usque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quam exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio est D. Thomæ infra q. 71. art. 7. ad 3. ubi cum sibi objecisset: *Non potest peccatum esse in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde: Ergo ista peccata non debent contra se invicem dividi.* Respondent: *Dicendum quod peccata cordis & oris non distinguuntur*

47 Respondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua sicut in cælo, & in terra*, vel esse intelligenda de voluntate præceptiva; & per eam nos petere a Deo, ut in omnibus in terra divinis obtemperemus præceptis, sicut Beati in cælo semper obediunt Deo in omnibus, ut ex Augustino exponit S. Thomas in Catena, super hæc verba, & 2. 2. q. 83. art. 9. ad 1. & 1. p. q. 19. art. 11. Vel si sit sermo de voluntate Dei respectu cujuscumque veliti, solum denotare nos debere conformari divinæ voluntati in quocumque volito, non secundum se & absolute, sed prout stat sub ordine ad finem ad quem ipsius illud ordinat, velleque ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod vero in patria omnes conformentur divino volito etiam materiali, est propter illius status perfectionem, ubi cognita Dei voluntate, operatur solum secundum rationes æternas & superiores, & sub illo motivo quo Deus vult res illas: sed nobis operantibus juxta particulares & temporales rationes, licitum est velle oppositum secundum illas rationes, immo aliquando ad id tenemur, ut infra patebit.

48 Neque obstat quod voluntas Dei in omni suo volito sit justissima & rectissima: tum quia non tenemur velle omne quod justum & rectum est nisi adsit præceptum: tum etiam quia cum voluntas Dei sit altioris & universaliorii ordinis, & respiciat ea quæ vult sub universaliori motivo, quam voluntas creata, aliquando id quod justum & rectum est respectu Dei, ut universalis provisoris, non est justum nec rectum respectu causæ particularis, ut patet in permissione peccatorum, & damnatione reproborum, quæ Deus recte & juste vult, & quæ ego velle non possum; quia voluntas mea operatur secundum rationes particulares, & ad me non pertinet gubernatio universi.

49 Non obest etiam quod voluntas nostra debeat conformari primo volito, quod est regula & mensura cæterorum, nam ut ait D. Thomas q. 24. de verit. art. 8. ad 3. ex his quæ proponuntur in argumento, sed contra: *Primum volitum a Deo, quod est mensura & regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis ejus, scilicet sua bonitas; omnia enim alia non vult, nisi propter hunc finem; & ideo dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia volita nostra regulantur.*

Ad id quod additur de lege perfectæ amicitiæ requirentis concordiam voluntatum, respondet similiter in resp. ad 2. *Quod amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem, quam quoad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus, qui ei vinum negatur propter desiderium sanitatis, quam si vellet ejus desiderio satisfacere de vini potatione in periculum sanitatis.*

50 Deinde dico, non eodem modo loquendum esse de legibus amicitiæ cum Deo, & cum hominibus: nam voluntas Dei est universalissima, & complectitur omnia: unde non solum vult aliquid fieri, sed etiam vult aliquid illi rei contrariari & in oppositum conari: quare cum Deo implet leges amicitiæ: non solum qui vult aliquid quod a Deo volitum & factum est, sed etiam qui rei illi contrariatur, & conatur ad oppositum (excluso præcepto) quia id totum complectitur voluntas talis amici.

51 Ad aliud de Samuele lugente Saulem, respondeo verba illa non dici per modum increpationis, quasi peccaverit Samuel lugendo Saulem, sed per modum repulsæ orationis ejus: quia in hoc non erat exaudiendus Samuel pro Saule, cum Deus decrevisset eum abjicere.

52 Objicies tertio: Homo tenetur conformari volito divino formali, ut diximus in prima conclusione: Ergo & materiali. Probatur consequentia: quia volitum Dei formale non reperitur in abstracto, sed in concreto, & applicatum illi vel illi materiæ: Ergo si homo tenetur conformari volito divino formali, tenetur etiam materiali & particulari volito conformari.

53 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens; debet conformari volito materiali, secundum se & absolute, nego: ut subest formali, & stat sub ordine ad finem, concedo. Solutio est D. Thomæ loco supra adducto ex q. 23. de verit. art. 8. ubi ait: *Divina voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem non, nisi secundum quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem*, &c. Unde ibid. resp. ad 4. & 5. docet quod hoc modo voluntas humana Christi, & B. Virginis, conformis fuit voluntati divinæ volenti Christum mori: nam quamvis Christus, dicens Matth. 26. *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste*, & B. Virgo dolens de Filii morte, nollent passionem illam secundum se consideratam, volebant tamen illam, ut erat volita a Deo ob redemptionem generis humani, & prout stabat sub ordine divinæ voluntatis & providentiæ.

54 Ad complementum hujus quæstionis, Quæres, an licet homo non teneatur semper conformari voluntati divinæ in volito materiali, id tamen semper licitum & laudabile sit?

Respondeo id quidem regulariter loquendo esse bonum & laudabile, interdum tamen non licere, sed esse malum & peccatum.

Prima pars patet: Tum quia bonum & laudabile est quod nos viatores, quantum possibile fuerit, conformemur in operando Beatis: At Beati non solum in volito formali, sed etiam in materiali conformantur voluntati divinæ; Ergo talis conformitas, regulariter loquendo, est bona & laudabilis: immo veluti quædam imago & expressio, seu perfusatio & participatio futuræ beatitudinis. Tum etiam quia cum voluntas Dei sit prima regula totius sanctitatis, tanto magis homo perficitur & sanctificatur, quanto intimius divinæ voluntati conjungitur. Addo quod in tali conformitate consistit perfectissimum exercitium caritatis, ut ostendunt Granatensis, Rodriguez, & alii Doctores mystici.

Secunda vero pars suadetur: Licet quodlibet volitum materiale Dei, comparatione ad ipsum Deum ut generalem provisorem, & universi gubernatorem, semper sit melius, non tamen respectu nostri: quia nos aliquando tenemur attendere ad rationem aliquam particularem præcepti, vel nocumenti proximi, vel scandali; & sic sæpe erit conveniens quod sub illis rationibus particularibus, non ipsum, sed oppositum prosequamur. 55

Confirmatur: Si quis videat patrem suum mori, & mori in peccato mortali, & per consequens esse damnatum, ex ipso opere videt id esse voluntatem Dei, alias non sic eveniret: Sed non est bonum & laudabile quod filius velit mortem & damnationem æternam patris, immo ex caritate & pietate tenetur ei velle & procurare vitam & salutem æternam: Ergo tunc non est bonum & laudabile convenire cum voluntate divina in volito materiali, secundum se & absolute sumpto: Quod addo: quia si tale volitum consideretur ut subest rationi formali sub qua volitum est a Deo, bonum est illi conformari; omne enim volitum a Deo, sub illa ratione sub qua est ab ipso volitum, justum & sanctum est: unde Beati in cælo qui operantur solum secundum rationes æternas & superiores, & nihil volunt nisi sub eo motivo sub quo est volitum a Deo, complacent sibi de morte & damnatione parentum, immo & de permissione peccatorum, & tota serie reprobationis aliorum sibi revelatæ a Deo, juxta illud Psal. 57. *Lætabitur justus cum viderit vindictam, manus suas lavabit in sanguine peccatoris.* 56

DISPUTATIO VII.

De Moralitate actus exterioris.

Ad quæst. 20. D. Thomæ.

Plura disputari solent de bonitate & malitia actus exterioris, quæ ex supra dictis facile intelligi possunt: unde pauca de his nobis hic superfuit dicenda.

ARTICULUS UNICUS.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus?

Certum est de fide, actum exteriorem, interiori supposito, veram bonitatem & malitiam moralem habere, cum illo supposito sit liber, & rationi conformis vel difformis. Unde in octo primis Decalogi præceptis, vel præcipiuntur, vel prohibentur actus exteriores: certum est autem quod a Deo non prohibentur nisi mala, nec præcipiuntur nisi bona. Item patium tam in veteri quam in novo Testamento reprehenduntur plures actus exteriores, & alii laudantur: quod evidens argumentum est aliquos esse malos, & alios bonos moraliter. 1

Hoc supposito, inquirimus an actus exterior addat bonitatem vel malitiam ad interiorem, a quo imperatur: vel extrinsece tantum ab eo bonus aut malus denominetur, sicut urina extrinsece tantum dicitur sana a sanitate quæ est in animali? 2

Scotus quodlibe. 18. art. 3. existimavit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori, quantumcumque efficaci; ita ut plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemosynam cum actu dandi, quam intrinsecus impedita; & plus malitiæ voluntas occidendi hominem, occisione secuta, quam impedita. Eamdem sententiam tuentur ejus Discipuli, Liquetus, Tartaretus, Basselius, Rada, & alii quos refert & sequitur Franciscus Felix tract. de bon. & mal. c. 9. dissic. 1. Quibus ex parte subscribit Vasquez hic disp. 37. c. 5. ubi docet actus omnino externos, ut furari, occidere, &c. esse formaliter malos primario & per se, & non solum per determinationem a malitia interiorum; de bonitate vero asserit eam non inveniri formaliter, nisi in actu voluntatis.

Oppositum docuere Magister Sententiar. in 2. dist. 42. & ibi Albertus Magnus, S. Bonaventura, Richardus, Durandus, & D. Thomas hic art. 4. cum omnibus ejus Discipulis, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit

§. I.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

3 Dico igitur: Actus exterior, qui est mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam simpliciter, in ordine ad præmium vel pœnam essentialem, sed solum secundum quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem; sicque non simpliciter, sed solum secundum quid hominem meliorem aut pejorem efficit.

4 Prima pars hujus conclusionis in primis colligitur ex Scriptura, & SS. Patribus: Deus enim Genes. 22. dixit Abrahæ: *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Ubi apparet quod Dominus efficacem Abrahæ voluntatem non distinxit ab actu, in executione non posito ex impedimento exteriori, & adeo gratam voluntatem ipsius habuit, ac si vere occidisset filium. Unde Chrysostomus homil. 47. in Genesim verba illa expendens, subdit: *Quantum ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, & per cutem pueri immiserat gladium, perfectumque obtinerat sacrificium: & idcirco Dominus, quasi sacrificio reipsa consummato laudat justum.*

Item Marci 12. & Lucæ 21. duo minuta, quæ vidua pauper misit in gazophylacium, anteponuntur a Salvatore magnis divitum eleemosynis; quia scilicet voluntas intra fuit major, & non ex opere, sed ex voluntate desumitur bonitas seu meritum, quando deest facultas. Unde Cyprianus tract. de operib. & eleemosyn. sic ait: *Viduam cum videret Dominus non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans, & considerans non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit, vidua ista plus omnibus misit in dona Dei:* Hinc August. cont. 1. in Psal. 105. infert nullum esse quantumcumque pauperem, qui non possit habere eleemosynæ meritum: *quia* (inquit) *si non habet faculas vel arca quod donet, habet cor & voluntas.* Vel ut loquitur Greg. Mag. homil. 5. in Evang. *Auro oculus Dei nunquam vacuus est manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Id etiam videtur innuere Apost. 2. ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemosynam, dicit: *Ut quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet.* Id est (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anselmus, Nicolaus de Lyra, & alii) non minus Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiam si minima possit dare, quam si plura daretis; quia ex voluntate, non ex operibus, pensatur meritum. Unde ait Glossa ibid. *sic apud voluntas, æqualem habet mercedem.*

Denique Christus Dominus Matth. 5. ut innuat consensum internum voluntatis eamdem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dixit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mechatus est eam in corde suo.* Quæ verba expendens D. Bernardus Epist. 77. subdit: *Quid plantur, quid voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas?* Et D. Augustinus de lib. arbitr. cap. 3. *si cui* (inquit) *nec contingat facultas concumbendi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehendetur.*

5 Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, a qua actus est & denominatur bonus vel malus moraliter, non est inhæsive in actu exteriori: sed in interiori, a quo exterior intrinsece denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. Consequentia patet, quia denominativum extrinsecum nihil formæ addit supra denominativum formale, sicut sanum in urina nihil addit sanitatis supra sanitatem animalis. Antecedens probatur primo ex D. Thoma hic art. 3. ad 3. ubi ait: *Sicut a sano, quod est in corpore animali, derivatur sanum ad medicinam & urinam; hoc modo a bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris:* Ergo sicut sanitas solum extrinseca denominatione est in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra quæst. 74. art. 2. ad 3. negat membra exteriora esse subjectum peccati: quod falsum esset: si actus exteriores essent formaliter & intrinsece mali, malitia morali.

Secundo idem Antecedens ratione suadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut disp. 1. ostendimus; unde ibi solum potest esse bonitas vel malitia moralis intrinseca ubi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non est libertas intrinseca, sed tantum extrinseca, ut communiter docent Philosophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinseca, sed dumtaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta.

6 Probatur tertio eadem pars ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinsecam actui interno voluntatis ipsum imperanti superadderet, sequeretur quod posset aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, subindeque merito & præmio essentiali, ipsi correspondente & proportionato: Sed hoc dici nequit: alioquin bona honesta, & dona supernaturalia gratiæ & gloriæ, essent fortunæ subjecta, sicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris est evidens: potest enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quod efficaciter determinavit, executioni mandet: v. g. potest illum euntem in Ecclesiam ad audiendum sacrum, ab incepto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemosynam pauperi, paratam pecuniam ei surripere: Ergo si actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem superaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio essentiali privare.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit opus exhibitum & executioni mandatum, addere quamdam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correspondet, expressa docetur a D. Thoma in 2. dist. 40. quæst. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale: tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud: ut si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, qua est ipsius actus exterioris secundum se: & ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale.* 7

Id clare patet exemplo martyrii, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. dist. 49 q. 5. art. 2. quæstiunc. 2. ad 3. eos qui sola voluntate martyres sunt, posse quidem mereri æquale, & majus præmium essentiale, quam qui reipsa patiuntur pro Christo; non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur, quia illa solum debetur ipsi exteriori patiloni, seu actuali tolerantiæ mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Ex dictis intelliges, inepte omnino constitui a Vasquez 8 differentiam inter bonitatem & malitiam, quantum ad hoc quod ista, non vero illa, reperiatur formaliter & intrinsece in actu exteriori. Cum enim bonitas & malitia opponantur contrarie, aut privative: necesse ut in eodem subjecto, in quo est una, possit esse & alia: opposita enim sunt in eodem subjecto proximo & immediato, a quo se mutuo expellunt: Ergo si in actibus externis sit formaliter & intrinsece malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinsece esse poterit; vel e contra si in illis non possit bonitas intrinsece reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinsece in ipsis esse poterit.

Confirmatur: Si in actibus aliarum potentiarum a voluntate est formalis malitia, & non formalis bonitas: sequitur in illis potentiis esse habitus vitiosos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eisdem non posse esse habitus virtutum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam si in appetitu sensitivo v. g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, necesse est quod ex illis sic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cum autem in tali potentia Vasquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus castitatis & temperantiæ. Absurditas etiam Minoris est evidens: si enim vitia & virtutes essent, in diversis subjectis, non se mutuo excluderent, sed possent sese compati, etiam in gradibus intensis: sicut calor qui est in manu non expellit frigus pedis, immo possunt simul esse calor summus in manu, & frigus summum in pede. 9

§. II.

Præcipua objectiones solvuntur.

Objicies primo contra nostram assertionem: Peccatum 10 definitur a D. Thoma infra q. 71. art. 4. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Et q. 72. art. 7. dividitur *in peccatum cordis, oris & operis*: Ergo non solum interiores actus, sed etiam externa facta, & dicta, sunt moraliter peccata, subindeque intrinsece mala.

Respondetur concesso Antecedente, negando Consequen- 11 tiam: nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur soli actus externi, sed una cum actibus internis a quibus imperantur, & in quibus malitia consistit. Unde sensus prædictæ definitionis & divisionis est, quædam dari peccata pure interna, quæ in sola voluntate consistunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis: quædam vero quæ transeunt usque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quam exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio est D. Thomæ infra q. 71. art. 7. ad 3. ubi cum sibi objecisset: *Non potest peccatum esse in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde: Ergo ista peccata non debent contra se invicem dividi.* Respondent: *Dicendum quod peccata cordis & oris non distinguuntur*

a peccare ejerit, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur (id est, quando invenitur peccatum cordis sine aliis, & peccatum oris sine peccato operis) *sicut pars motus non desinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.*

12 Objicies secundo celebre testimonium Augustini, quod Franciscus Felix dicit valde torquere nostræ sententiæ defensores. Illud desumitur ex lib. 13. de Trinit. c. 6. ubi S. Doctor sic ait; *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur; sed miserior potestate, qua desiderium mali voluntatis impletur.* In quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali desiderii, addere supra ipsum desiderium majorem miserium, subindeque majorem malitiam.

13 Reliquis variis solutionibus, quas citatus Auctor refert & impugnat, facile respondetur ex principiis supra statutis, quod peccator sit miserior per actum exteriorem; non ex eo quod ex illo nova malitia essentialis accrescat; sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quam esset per solam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur scandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad restitutionem, quæ per solum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc testimonio nostræ sententiæ defensores non torqueri, sed potius secundam nostræ conclusionis partem fundari.

14 Objicies tertio: Actus interior & exterior distinctis præceptis prohibentur: nam nonum & decimum Decalogi præceptum sunt de actibus interioribus tantum, nempe de concupiscentia uxoris, & rei alienæ: & tamen fornicatio & furtum, quæ sunt actus exteriores illis correspondentes, prohibentur sexto & septimo præcepto: Ergo signum est quod actus exterior addit novam malitiam super actum interiorem.

15 Sed nego consequentiam: non ideo enim ponuntur diversa præcepta de actibus interioribus & exterioribus supra dictis, quod in his sit diversa malitia, vel ad diversa vitia pertineant; sed quia cum concupiscentia sit pro isto statu maxime homini connaturalis, poterat aliquis facilius sibi suadere concupiscere rem, vel uxorem alienam, dummodo actus non sequatur, non esse peccatum, sicut quidam Hæretici asseruerunt: quæ hæresis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris supra adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam jam mœchatus est eam in corde suo.* Vel etiam dici potest, specialibus præceptis concupiscentiam rei & uxoris alienæ fuisse prohibitam, quia respectu hominis desideriis rei alienæ & venereorum sunt maxime concupiscibilia, & frequentia; desideria vero aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta, non ita: quod optime explicat S. Doctor 2. 2. q. 122. art. 6. ad 4. his verbis: *Dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile; sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni; scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis: bonum autem de se habet rationem concupiscibilis; & ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterii, non autem concupiscentia homicidii.*

Objicies quarto: Si actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem, nulla est ratio quare sit in confessione explicandus; sed hoc damnat communis Ecclesiæ consuetudo: Ergo &c.

16 Respondeo, negando sequelam Majoris: Licet enim actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa specie malitiæ, puta furti, vel adulterii, debet in confessione declarari, ut completa peccati species explicetur.

Addo cum Salmanticensibus in tractatu de peccatis disput. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confessione explicari, quod in se habeat, aut addat, vel non addat malitiam supra interiorem: dummodo enim talis actio reipsa mala & peccatum grave sit, sive hoc habeat a forma sibi inhærente, sive existente in alio actu, debet aperiri in confessione: quis illius præceptum non solum malitiam, neque solum actum cui inhæret, sed quicquid denominatur absolute peccatum mortale, sub se comprehendit, nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, sed an reipsa illi subsisteratur.

Objicies ultimo: D. Thomas hic art. 1. 2. & 3. actibus 17
externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex propio objecto & circumstantiis; fateturque hujusmodi bonitatem vel malitiam esse priorem bonitate, & malitia actus voluntatis, ab eaque distinctam & independentem. Ratio etiam id suadere videtur: Nam ideo iste actus, *volo furari*, habet esse peccatum, quia ipsum furari est malum & peccaminosum, non e contra; si enim furari non esset malum, neque etiam esset velle furari: Ergo potius actus voluntatis sumit malitiam ab actu exteriori, quam e converso actus exterior ab interiori.

Respondeo in actu exteriori duplicem esse distinguendam 18
bonitatem & malitiam; unam quæ convenit ei ex objecto, vel materia circa quam versatur, & quæ idcirco *objectiva* dicitur, alteram quæ ei competit ut exercetur a potentia exequente, mota a voluntate, & *formalis* appellatur. Prima est intrinsece in actu exteriori; non vero secunda, de qua solum agimus in præsenti. Quando ergo S. Thomas tribus primis articulis hujus quæstionis, actibus externis bonitatem vel malitiam propriam concedit, loquitur de bonitate dumtaxat objectiva, quæ convenit eis quatenus sunt voluntatis objectum; non vero de formali, quæ ipsis competit quatenus sunt voluntarii & liberi. Ut patet ex art. 1. in corp. & in solut. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntari a ratione ut quoddam bonum apprehensum & ordinatum per rationem, & sic est prius bonum quam actus voluntatis: in quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur voluntatem.* Eo quomodo tota illa bonitas vel malitia quam exterior actus habet a ratione antecedenter ad influxum voluntatis, convenit illi præcise ut objectum, & sic tantum est objectiva, non vero formalis quæ est in executione operis, & *sequitur bonitatem voluntatis qua est principium ejus*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejusdem articuli. Quod etiam fuse explicat in 2. dist. 4. q. 1. art. 3. q. 2. de malo artic. 3. ubi ait *Si consideretur actus secundum se malus, puta furtum, vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter invenitur in ipsa ratio mali, quia non est voluntas debitis circumstantiis. Sed si accipiatur actus peccati, secundum quod est in executione operis, sic primordialiter & per prius est culpa in voluntate.*

Ex quo patet solutio rationis subjunctæ: nam cum dici- 19
tur, ideo hic actus, *volo furari*, est malus, quia ipsum furari est malum, & non e contra, verum est, si ly *ideo* dicat causam objectivam & specificativam: ex eo enim quod exterior actio furandi secundum se, & ut apprehenditur a ratione, est objective mala, refundit in actum voluntatis quo eligitur, & cujus est objectum, speciem malitiæ; sicut omne objectum, in quantum objectum, dat speciem actui ad illud terminato. Si autem sermo sit de causa omnino formali, quæ per seipsam denominat, propositio illa est falsa, & contraria absolute vera, nempe quod ideo furari est formaliter malum, quia volitio a qua procedit est formaliter mala: unde si hæc volitio ob aliquam rationem, ut propter ignorantiam invincibilem, a malitia excusaretur, nequaquam ipsum furari esset tunc formaliter peccatum, aut pœna dignum, licet adhuc tunc esset objective peccaminosum. Est ergo inter actionem externam & internam mutua causalitas, & dependentia: nam exterior ut objectum, præcedit & specificat interiorem ut actum; interior vero ut forma & actio imperans, præcedit, & specificat exteriorem ut effectum: sicut eadem bonitas finis, ut est in intentione, est prior electione mediorum; ut vero est in executione, illa posterior est.

Agit D. Thom. quæst. 21. de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis aut malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis & vituperabilis, meriti & demeriti, sed quia de his agemus in tractatu de merito in præsenti abstinemus.

DIS-

DISSERTATIO THEOLOGICA

DE CONSCIENTIA PROBABILI, SEU DE OPINIONUM PROBABILITATE,

Contra intolerabiles Novorum Casuistarum laxitates, & nimium Jansenianorum rigorem.

PRÆFATIO.

UM fere sopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, qua ab aliquot circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ disceptatum fuerat; en contentione, cui parem aut certe majorem superiora sæcula non ostendunt: cœpta sunt nova quæstiones agitari de conscientia probabili, seu opinionum delectu, quæ aliorum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & pristinarum disputationum contentiones instaurarunt. Angebatur quidem in dies Casuistarum in scribendo licentia: sed demum eo pervenit, ut palam affererent, licere aliquando cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tuto sequi, qua probabilitate, esto tenuissima & minima, non careret. Quamprimum hæc sententia evulgata est, paucorum admirationem vel plausum, sed omnium pene, qui vel sana Theologia principiis imbuti sunt, aut qui pietatem colunt, in sese odium excitavit. Principio omnium in se, ut novitas solet, oculos convertit: sed quibus placebat licentia vivendi, iis summe placuit per opinandi licentia, & plurimum inter vulgus, quod in pejus semper pronum est, ac præceps ruit, votum fuisset, ut obtineret hæc sententia, tute posse quemlibet in suo sensu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his qua ad mores, vitamque instituendam pertinent, certissimam regulam esse, qua periculum omne procul amoveret. Sed obstiebant ceteri, quibus melior sententia insederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui male cum illa sententia conveniat, ac demum iis laxitatibus latissimam perditioni viam apertam existimabant. Sane suppetit hic ingens Galliarum nostrarum commendatio. Græfabatur in aliis regnis hæc de probabilitate sententia, cui paucissimi reclamabant. Sed cum primum in Gallias pervenit, reperit altius pietatem impressam animis, nec novandis rebus, veterumque sententiis mutandis adeo faciles esse Gallos. Cum primum licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili sententia imminebat; certatim ab omnibus tentatum est, & pari omnium Ordinum consensu, ut hæc opinandi licentia, qua in solam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monstrum, extingueretur. Cœperunt universitates, quotquot in Galliis celebres sunt, nec probatos, nec probabiles libros confingere: Episcopi, qua valent auctoritate, suis subditis eorum lectionem interdicere: ac demum S. Pontifex damnata Casuistarum Apologia, qua in unum, quisquis alii sparserant, collectum fuerat, conatus est, nefarium veluti cauterio adhibito serpens malum cohibere, sed etiam ferro amputare. Hæc ita fere in Galliis nostris, aut nostrorum opera gesta sunt: quibus cetera Regna hanc gloriam invidere possint, quod eam sententiam acrius impugnaverint, & a S. Pontifice Apologia proscriptionem impetraverint. Cum itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum studia mea conferre cœperam, ab hac gravissima quæstione, quam quidam totius Theologiæ Moralis Basim vocant, abstinere. Sed me propterea Alexandri VII. consilium aut votum coegit, qui in ultimis Generalibus Ordinis nostri Comitiis, testatus est, optare se plurimum, ut a Theologis Themistis tam gravi malo remedium adhiberetur. Nam cum anno 1655. Patres Ordinis nostri ex omnibus orbis partibus sua Comitia celebraturi, Romam convenissent, evulgatum est in ipsis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad ceteros, quotquot in orbe terrarum sunt, Theologos deferendum qua significabatur, Tædere Sanctitatem suam novarum opinionum in hoc sæculo ad moralem maxiam introductarum, quibus disciplina Evangelica resolvitur, ac conscientiis cum gravi animarum periculo illuditur, maximeque velle, a Theologis nostris, in Ecclesiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex severiori & tuta D. Thomæ doctrina, qua hæc morum licentia, quæ in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur. Et sane æquissimum erat, ut nis quem Ecclesia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus, in dirimendis fidei controversiis (ut fuse Concilii Orator refert) lydium lapidem probaverat; cujus doctrinam, a Deo infusam, & miraculis plenam, Joannes XXII. veridicam & Catholicam, Urbanus V. certissimam Christianæ doctrinæ regulam, hæresumque omnium peremptricem, Pius V. commendaverant, & quam ut sequeretur Florentissima Jesu Societas (ut in ejusdem Constitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre est) plurimum Clemens VII. propetabat: Is inquam, quem idem Clemens, Divinæ voluntatis interpretem, Paulus V. Splendidissimum Catholicæ veritatis athletam, & cujus ipse Alexander VII. inconcussa, tutissimaque dogmata noverat, hujus ardua & periculo plenissima controversia ad opinionum probabilium delectum, judex & arbiter constitueretur. Utinam qui rebus Theologicis, ac præsertim moralibus student, Angelicum Doctorem sequerentur: nullam sane in medium sententiam protulissent, qua & universitatum, & Episcoporum, & Romani etiam Pontificis censuras, & fulmina advocasset. Quod ad te attinet (Amice Lector) unum spondeo, nullam te cum D. Thoma sciturum sententiam, ad quam tutissime vitam omnem, & mores non exigas. Ut vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Ut enim qui eum impugnavit, semper fuit de falsitate suspectus; ita nunquam a veritatis tramite, qui eum secutus est, devavit. Vale.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit conscientia?

1 Conscientiam abyssum esse multum eleganter tradit S. Bernardus in principio secundi libri de conscientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyssi exhauriri non potest, ita cor hominis evacuari non potest; est enim quasi mare magnum & spatiosum maribus, ubi reptilia quorum non est numerus: quia sicut reptile latenter repit, & sinuosis anfractibus huc illuque deambulat, ita & hominis in conscientia venenata cogitationes suaviter intrant, & exeunt, ut nesciat homo unde veniant, aut quo vadant.* Verum licet res ita se habeat quantum ad secretiora cordis negotia (*pravum enim est cor hominis & inscrutabile*, Jerem. 17.) quantum tamen ad præsens attinet, non erit difficile conscientiæ quidditatem, quibusdam conclusionibus explicare; cum etiam ex ipsa nominis etymologia sufficienter intelligatur.

2 Dico ergo primo, conscientiæ quidditatem sive naturam recte ex ipsa nominis etymologia colligi.

Prebatur: Nam vel sumitur prout idem est ac *cordis scientia*, id est soli homini patens, ut eam sumunt D. Bernardus lib. 2. de conscientia c. 8. Hugo lib. de anima c. 11. vel a conclusione & scientia, ita ut conscientia idem sit ac *concludens scientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylvester in summa, verbo *conscientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem scientiæ ad aliquid, ita ut conscientia idem sit ac *cum alio scientia*, ut juxta magis propriam vocabuli significationem docet D. Thomas 3. p. q. 79. art. 13. & q. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conscientia addit supra scientiam, applicationem scientia ad actum particularem*: Sed quodcumque ex istis modis sumatur, bene intelligitur quid sit conscientia; licet tertius magis rem explicare videatur, ut experientia constat, & omnes post S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

Dico secundo: Conscientia proprie loquendo neque est 3
potentia, nec habitus, sed actus; non voluntatis, sed intellectus, nempe judicium intellectus practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hic & nunc nobis agenda sunt.

Hæc conclusio perfecte declarat quidditatem seu naturam conscientiæ, & expresse docetur a D. Thom. q. 17. de ver. art. 1. ubi ait; *Potentia vel habitus, proprie loquendo,*

a peccare ejerit, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur (id est, quando invenitur peccatum cordis sine aliis, & peccatum oris sine peccato operis) *sicut pars motus non desinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.*

12 Objicies secundo celebre testimonium Augustini, quod Franciscus Felix dicit valde torquere nostræ sententiæ defensores. Illud desumitur ex lib. 13. de Trinit. c. 6. ubi S. Doctor sic ait; *Mala voluntate, vel sola quisque miser efficitur; sed miserior potestate, qua desiderium mali voluntatis impletur.* In quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletivum mali desiderii, addere supra ipsum desiderium majorem miserium, subindeque majorem malitiam.

13 Reliquis variis solutionibus, quas citatus Auctor refert & impugnat, facile respondetur ex principiis supra statutis, quod peccator sit miserior per actum exteriorem; non ex eo quod ex illo nova malitia essentialis accrescat; sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quam esset per solam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur scandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad restitutionem, quæ per solum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc testimonio nostræ sententiæ defensores non torqueri, sed potius secundam nostræ conclusionis partem fundari.

14 Objicies tertio: Actus interior & exterior distinctis præceptis prohibentur: nam nonum & decimum Decalogi præceptum sunt de actibus interioribus tantum, nempe de concupiscentia uxoris, & rei alienæ: & tamen fornicatio & furtum, quæ sunt actus exteriores illis correspondentes, prohibentur sexto & septimo præcepto: Ergo signum est quod actus exterior addit novam malitiam super actum interiorem.

15 Sed nego consequentiam: non ideo enim ponuntur diversa præcepta de actibus interioribus & exterioribus supra dictis, quod in his sit diversa malitia, vel ad diversa vitia pertineant; sed quia cum concupiscentia sit pro isto statu maxime homini connaturalis, poterat aliquis facilius sibi suadere concupiscere rem, vel uxorem alienam, dummodo actus non sequatur, non esse peccatum, sicut quidam Hæretici asseruerunt: quæ hæresis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris supra adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam jam mœchatus est eam in corde suo.* Vel etiam dici potest, specialibus præceptis concupiscentiam rei & uxoris alienæ fuisse prohibitam, quia respectu hominis desideriis rei alienæ & venereorum sunt maxime concupiscibilia, & frequentia; desideria vero aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta, non ita: quod optime explicat S. Doctor 2. 2. q. 122. art. 6. ad 4. his verbis: *Dicendum quod homicidium secundum se non est concupiscibile; sed magis horribile: quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni; scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis: bonum autem de se habet rationem concupiscibilis; & ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterii, non autem concupiscentia homicidii.*

Objicies quarto: Si actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem, nulla est ratio quare sit in confessione explicandus; sed hoc damnat communis Ecclesiæ consuetudo: Ergo &c.

16 Respondeo, negando sequelam Majoris: Licet enim actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa specie malitiæ, puta furti, vel adulterii, debet in confessione declarari, ut completa peccati species explicetur.

Addo cum Salmanticensibus in tractatu de peccatis disput. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confessione explicari, quod in se habeat, aut addat, vel non addat malitiam supra interiorem: dummodo enim talis actio reipsa mala & peccatum grave sit, sive hoc habeat a forma sibi inhærente, sive existente in alio actu, debet aperiri in confessione: quis illius præceptum non solum malitiam, neque solum actum cui inhæret, sed quicquid denominatur absolute peccatum mortale, sub se comprehendit, nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, sed an reipsa illi subsisteratur.

Objicies ultimo: D. Thomas hic art. 1. 2. & 3. actibus 17
externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex propio objecto & circumstantiis; fateturque hujusmodi bonitatem vel malitiam esse priorem bonitate, & malitia actus voluntatis, ab eaque distinctam & independentem. Ratio etiam id suadere videtur: Nam ideo iste actus, *volo furari*, habet esse peccatum, quia ipsum furari est malum & peccaminosum, non e contra; si enim furari non esset malum, neque etiam esset velle furari: Ergo potius actus voluntatis sumit malitiam ab actu exteriori, quam e converso actus exterior ab interiori.

Respondeo in actu exteriori duplicem esse distinguendam 18
bonitatem & malitiam; unam quæ convenit ei ex objecto, vel materia circa quam versatur, & quæ idcirco *objectiva* dicitur, alteram quæ ei competit ut exercetur a potentia exequente, mota a voluntate, & *formalis* appellatur. Prima est intrinsece in actu exteriori; non vero secunda, de qua solum agimus in præsenti. Quando ergo S. Thomas tribus primis articulis hujus quæstionis, actibus externis bonitatem vel malitiam propriam concedit, loquitur de bonitate dumtaxat objectiva, quæ convenit eis quatenus sunt voluntatis objectum; non vero de formali, quæ ipsis competit quatenus sunt voluntarii & liberi. Ut patet ex art. 1. in corp. & in solut. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntari a ratione ut quoddam bonum apprehensum & ordinatum per rationem, & sic est prius bonum quam actus voluntatis: in quantum vero consistit in executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur voluntatem.* Eo quomodo tota illa bonitas vel malitia quam exterior actus habet a ratione antecedenter ad influxum voluntatis, convenit illi præcise ut objectum, & sic tantum est objectiva, non vero formalis quæ est in executione operis, & *sequitur bonitatem voluntatis qua est principium ejus*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejusdem articuli. Quod etiam fuse explicat in 2. dist. 4. q. 1. art. 3. q. 2. de malo artic. 3. ubi ait *Si consideretur actus secundum se malus, puta furtum, vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter invenitur in ipsa ratio mali, quia non est voluntas debitis circumstantiis. Sed si accipiatur actus peccati, secundum quod est in executione operis, sic primordialiter & per prius est culpa in voluntate.*

Ex quo patet solutio rationis subjunctæ: nam cum dici- 19
tur, ideo hic actus, *volo furari*, est malus, quia ipsum furari est malum, & non e contra, verum est, si ly *ideo* dicat causam objectivam & specificativam: ex eo enim quod exterior actio furandi secundum se, & ut apprehenditur a ratione, est objective mala, refundit in actum voluntatis quo eligitur, & cujus est objectum, speciem malitiæ; sicut omne objectum, in quantum objectum, dat speciem actui ad illud terminato. Si autem sermo sit de causa omnino formali, quæ per seipsam denominat, propositio illa est falsa, & contraria absolute vera, nempe quod ideo furari est formaliter malum, quia volitio a qua procedit est formaliter mala: unde si hæc volitio ob aliquam rationem, ut propter ignorantiam invincibilem, a malitia excusaretur, nequaquam ipsum furari esset tunc formaliter peccatum, aut pœna dignum, licet adhuc tunc esset objective peccaminosum. Est ergo inter actionem externam & internam mutua causalitas, & dependentia: nam exterior ut objectum, præcedit & specificat interiorem ut actum; interior vero ut forma & actio imperans, præcedit, & specificat exteriorem ut effectum: sicut eadem bonitas finis, ut est in intentione, est prior electione mediorum; ut vero est in executione, illa posterior est.

Agit D. Thom. quæst. 21. de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis aut malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis & vituperabilis, meriti & demeriti, sed quia de his agemus in tractatu de merito in præsenti abstinemus.

DIS-

DISSERTATIO THEOLOGICA

DE CONSCIENTIA PROBABILI, SEU DE OPINIONUM PROBABILITATE,

Contra intolerabiles Novorum Casuistarum laxitates, & nimium Jansenianorum rigorem.

PRÆFATIO.

UM fere sopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, qua ab aliquot circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ disceptatum fuerat; en contentione, cui parem aut certe majorem superiora sæcula non ostendunt: cœpta sunt nova quæstiones agitari de conscientia probabili, seu opinionum delectu, quæ aliorum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & pristinarum disputationum contentiones instaurarunt. Angebatur quidem in dies Casuistarum in scribendo licentia: sed demum eo pervenit, ut palam affererent, licere aliquando cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tuto sequi, qua probabilitate, esto tenuissima & minima, non careret. Quamprimum hæc sententia evulgata est, paucorum admirationem vel plausum, sed omnium pene, qui vel sana Theologia principiis imbuti sunt, aut qui pietatem colunt, in sese odium excitavit. Principio omnium in se, ut novitas solet, oculos convertit: sed quibus placebat licentia vivendi, iis summe placuit per opinandi licentia, & plurimum inter vulgus, quod in pejus semper pronum est, ac præceps ruit, votum fuisset, ut obtineret hæc sententia, tute posse quemlibet in suo sensu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his qua ad mores, vitamque instituendam pertinent, certissimam regulam esse, qua periculum omne procul amoveret. Sed obstiebant ceteri, quibus melior sententia insederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui male cum illa sententia conveniat, ac demum iis laxitatibus latissimam perditioni viam apertam existimabant. Sane suppetit hic ingens Galliarum nostrarum commendatio. Græfabatur in aliis regnis hæc de probabilitate sententia, cui paucissimi reclamabant. Sed cum primum in Gallias pervenit, reperit altius pietatem impressam animis, nec novandis rebus, veterumque sententiis mutandis adeo faciles esse Gallos. Cum primum licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili sententia imminebat; certatim ab omnibus tentatum est, & pari omnium Ordinum consensu, ut hæc opinandi licentia, qua in solam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monstrum, extingueretur. Cœperunt universitates, quotquot in Galliis celebres sunt, nec probatos, nec probabiles libros confingere: Episcopi, qua valent auctoritate, suis subditis eorum lectionem interdicere: ac demum S. Pontifex damnata Casuistarum Apologia, qua in unum, quisquis alii sparserant, collectum fuerat, conatus est, nefarium veluti cauterio adhibito serpens malum cohibere, sed etiam ferro amputare. Hæc ita fere in Galliis nostris, aut nostrorum opera gesta sunt: quibus cetera Regna hanc gloriam invidere possint, quod eam sententiam acrius impugnaverint, & a S. Pontifice Apologia proscriptionem impetraverint. Cum itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum studia mea conferre cœperam, ab hac gravissima quæstione, quam quidam totius Theologiæ Moralis Basim vocant, abstinere. Sed me propterea Alexandri VII. consilium aut votum coegit, qui in ultimis Generalibus Ordinis nostri Comitiis, testatus est, optare se plurimum, ut a Theologis Themistis tam gravi malo remedium adhiberetur. Nam cum anno 1655. Patres Ordinis nostri ex omnibus orbis partibus sua Comitia celebraturi, Romam convenissent, evulgatum est in ipsis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad ceteros, quotquot in orbe terrarum sunt, Theologos deferendum qua significabatur, Tædere Sanctitatem suam novarum opinionum in hoc sæculo ad moralem maxiam introductarum, quibus disciplina Evangelica resolvitur, ac conscientiis cum gravi animarum periculo illuditur, maximeque velle, a Theologis nostris, in Ecclesiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex severiori & tuta D. Thomæ doctrina, qua hæc morum licentia, quæ in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur. Et sane æquissimum erat, ut nis quem Ecclesia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus, in dirimendis fidei controversiis (ut fuse Concilii Orator refert) lydium lapidem probaverat; cujus doctrinam, a Deo infusam, & miraculis plenam, Joannes XXII. veridicam & Catholicam, Urbanus V. certissimam Christianæ doctrinæ regulam, hæresumque omnium peremptricem, Pius V. commendaverant, & quam ut sequeretur Florentissima Jesu Societas (ut in ejusdem Constitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre est) plurimum Clemens VII. propetabat: Is inquam, quem idem Clemens, Divinæ voluntatis interpretem, Paulus V. Splendidissimum Catholicæ veritatis athletam, & cujus ipse Alexander VII. inconcussa, tutissimaque dogmata noverat, hujus ardua & periculo plenissima controversia ad opinionum probabilium delectum, judex & arbiter constitueretur. Utinam qui rebus Theologicis, ac præsertim moralibus student, Angelicum Doctorem sequerentur: nullam sane in medium sententiam protulissent, qua & universitatum, & Episcoporum, & Romani etiam Pontificis censuras, & fulmina advocasset. Quod ad te attinet (Amice Lector) unum spondeo, nullam te cum D. Thoma sciturum sententiam, ad quam tutissime vitam omnem, & mores non exigas. Ut vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Ut enim qui eum impugnavit, semper fuit de falsitate suspectus; ita nunquam a veritatis tramite, qui eum secutus est, devavit. Vale.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit conscientia?

1 Conscientiam abyssum esse multum eleganter tradit S. Bernardus in principio secundi libri de conscientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyssi exhauriri non potest, ita cor hominis evacuari non potest; est enim quasi mare magnum & spatiosum maribus, ubi reptilia quorum non est numerus: quia sicut reptile latenter repit, & sinuosis anfractibus huc illuque deambulat, ita & hominis in conscientia venenata cogitationes suaviter intrant, & exeunt, ut nesciat homo unde veniant, aut quo vadant.* Verum licet res ita se habeat quantum ad secretiora cordis negotia (*pravum enim est cor hominis & inscrutabile*, Jerem. 17.) quantum tamen ad præsens attinet, non erit difficile conscientiæ quidditatem, quibusdam conclusionibus explicare; cum etiam ex ipsa nominis etymologia sufficienter intelligatur.

2 Dico ergo primo, conscientiæ quidditatem sive naturam recte ex ipsa nominis etymologia colligi.

Prebatur: Nam vel sumitur prout idem est ac *cordis scientia*, id est soli homini patens, ut eam sumunt D. Bernardus lib. 2. de conscientia c. 8. Hugo lib. de anima c. 11. vel a conclusione & scientia, ita ut conscientia idem sit ac *concludens scientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylvester in summa, verbo *conscientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem scientiæ ad aliquid, ita ut conscientia idem sit ac *cum alio scientia*, ut juxta magis propriam vocabuli significationem docet D. Thomas 3. p. q. 79. art. 13. & q. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conscientia addit supra scientiam, applicationem scientia ad actum particularem*: Sed quodcumque ex istis modis sumatur, bene intelligitur quid sit conscientia; licet tertius magis rem explicare videatur, ut experientia constat, & omnes post S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

Dico secundo: Conscientia proprie loquendo neque est 3
potentia, nec habitus, sed actus; non voluntatis, sed intellectus, nempe judicium intellectus practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hic & nunc nobis agenda sunt.

Hæc conclusio perfecte declarat quidditatem seu naturam conscientiæ, & expresse docetur a D. Thom. q. 17. de ver. art. 1. ubi ait; *Potentia vel habitus, proprie loquendo,*

hoc nomen astrûui non potest, sed solum actus. Et 1. p. quæst. 79. art. 13. expressè docet conscientiam non esse potentiam, sed actum. Et probat: tum quia conscientia potest deponi, & mutari, sæpeque mutatur de mala in bonam, vel è contra; potentiæ autem, cum sint proprietates animæ, sunt invariabiles & insæparabiles: tum etiam quia conscientia, ut nominis etymologia indicat, est applicatio scientiæ ad aliquid; applicatio autem scientiæ, ad aliquid non fit per potentiam, vel habitum, sed per actum: Ergo conscientia propriè loquendo non est potentia, nec habitus; sed actus. Id etiam confirmat ex eo quod proprietates conscientiæ, quæ sunt testificari, ligare, instigare, accusare, & remordere, seu reprehendere, consistunt in actu, & non in habitu, vel potentia.

Dixi, *propriè loquendo*, quia (ut ibidem notat S. Doctor) impropriè, & nomen effectus applicando causæ, ipsa potentia intellectiva, vel synderesis, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, nobis a natura inditus, conscientia appellatur: quia ab intellectu vel synderesi procedit conscientiæ actus: non quidem immediate, sed mediantibus principiis ab ea cognitis, eo modo quo in speculabilibus ex principiis per habitum primorum principiorum cognitis, elicitur scientifica conclusio alicujus veritatis, ad scientiæ habitum immediate pertinentis.

4 Quod autem conscientia non sit actus voluntatis, sed intellectus actus; patet primo ex eodem S. Doctore, qui loco citato in resp. ad 1. ait, quod conscientia *est quedam mentis dictamen*. Secundo ex SS. Patribus: nam Origenes conscientiam vocat *spiritum correctorem, pædagogum animæ*; S. Basilius *naturale judicatorium animæ*; S. Chrysostomus *testem fidelissimum*; & denique S. Bernard. & Hugo Victorinus, supra relati, dicunt conscientiam esse *quasi cordis scientiam*.

Ex effectibus quoque, & quasi a posteriori, constat conscientiam pertinere ad intellectum: quia effectus illius solum in intellectu inveniuntur, & actus ejus sunt. Nam conscientia dicitur testificari, ad Roman. 9. *Testimonium mihi perhibente conscientia mea*. Et 2. ad Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ*: Dicitur etiam scire, aut esse aliquid in conscientia quasi in cognitione, Eccles. 7. *Scit enim conscientia tua quod tu crebrò maledixeris aliis*: Genes. 4. *Non est in nostra conscientia quis peccaverit eam in nostris manibus*. Item conscientia dicitur judicare, 1. ad Corinth. 10. *Ut quid libertas mea judicatur ab aliena conscientia?* Præterea conscientia dicitur errare, accusare, excusare, ligare, reprehendere: quæ omnes actiones sunt intellectivæ, & ad intellectum pertinent: Ergo conscientia non est actus voluntatis, sed intellectus.

5 Denique quod sit actus intellectus practici, distans do bonitate vel malitia eorum, quæ a nobis hic & nunc agenda sunt, etiam constat: tum quia cognitio, seu consideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad scientiam moralem, non vero ad conscientiam: tum etiam quia, ut supra ex D. Thomâ dicebamus, conscientia est applicatio scientiæ ad opus, differendo scilicet an sit bonum, vel malum moraliter: hoc autem non potest contingere nisi circa actus morales in particulari sub omnibus circumstantiis inspecto. Ex quo patet quod scientia & conscientia sic habent sicut intelligere & dicere: quemadmodum enim dicere est intelligere cum quodam modo, scilicet exprimendo conceptum, seu producendo verbum, ita conscientia est scientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

6 Dices: Conscientia dicitur bona vel mala: Atqui bonum & malum non pertinent ad intellectum, sed ad voluntatem: Ergo conscientia non est actus intellectus, sed voluntatis

Respondeo bonum & malum non solum dici de voluntate, sed etiam de intellectu practico, juxta illud Psal. 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*, quia regulat & dirigit opera bona: unde cum conscientia sit actus intellectus practici, dicitur bona vel mala, non formaliter, sed regulative.

7 Dico tertio, conscientia dividi solet a Theologis in certam, dubiam, probabilem, & erroneam. Cujus divisionis ratio ex ipsa conscientiæ definitione deducitur; cum enim conscientia sit judicium dictans voluntati quæ agenda sunt, tot modis potest accipi conscientia, quot intellectus in judicando de operis honestate se habet: intellectus vero aliquando certum & determinatum judicium fert de objecti honestate vel malitia, & tunc est conscientia certa: Interdum anceps & pendulus, neutri contradictionis parti adhærens, suspendit judicium, & tunc est conscientia dubia, ad quam reducitur scrupulosa; quia sicut dubia ex apparentibus, ita scrupulosa ex levissimis & interdum ridiculis rationibus suspendit judicium. Quandoque determinate de aliqua sententia judicat, quia sibi verisimile apparet, formidat tamen de opposita, & tunc est conscientia probabilis seu opinativa. Demum si intellectus judicet de objecto aliter quam se habeat a parte rei, dicendo bonum malum, & malum bonum, est conscientia erronea.

De conscientia bona eleganter differit Hugo Victorinus 8
lib. 2. de anima c. 9. ubi sic ait: *Conscientia bona titulus est religionis, templum Salomonis, aqua benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, thesaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber signatus & clausus, & in die judicii aperiendus*. De illa pariter hæc scribit Bernardus lib. 1. de conscientia: *Bona est conscientia, quæ habet in corde puritatem, in ore veritatem, in actione rectitudinem. Munda est, cum nec ei præterita juste accusantur, nec de præsenti injuste delectatur. Pura est, cui ure Deus peccata sua imputat, quin non facit; nec aliena, quia non approbavit; nec negligentiam quia non tacuit; nec superbiam quia in humilitate permansit. Secura est, quando accusationem non patitur, vel pro tempore bona, vel pro præsumptione mali. Recta est, cui suum peccatum displicet, nec aliena peccata dissimulat, & cum corripit, & non insultat. Talis est bona conscientia*.

Quæro primo, an voluntas agens contra conscientiam 9
erroneam, non depositam, semper peccet? Respondeo affirmative: ratio est quia voluntas non fertur in objectum, nisi ut a ratione propositum & judicatum: Ergo si ex errore objectum bonum judicetur malum, & voluntas in illud feratur, procul dubio peccabit. Quare D. Thomas hic q. 10. art. 5. *In bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod a ratione proponitur: unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis*. Et quodlib. 9. art. 5. *Error quo creditur esse morale quod non est mortale, ex conscientia ligat ad peccatum mortale*. Idem asserit in jure Canonico, can. *Omnes* 28. q. 1. ubi sic habetur: *Omne quod contra conscientiam fit, ædificat ad gehennam*. Et Ambrosius, vel Ambrosiaster, in hæc verba Apostoli: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*: sic ait: *Omne quod fit; est in se & de se sit bonum, si tamen non est ex fide, id est contra conscientiam, ut scilicet credamus esse malum, peccatum est*. Item D. Bernardus lib. de præcep. & dispens. cap. 14. hæc scribit: *Sive itaque malum patet bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est*.

Dices primo, ut aliquis actus sit bonus sufficit ut sit 10
legi æternæ conformis: Ergo licet ex conscientia erronea aliquid credatur esse malum, si tamen sit legi æternæ consentaneum, non est peccatum.

Respondeo negando antecedens, nam lex æterna non derivatur in nos, nec promulgatur voluntati, nisi mediante ratione; unde non solum legi æternæ, sed etiam rationi conveniens debet esse voluntatis actus, ut sit bonus.

Dices secundo: Præceptum inferioris non obligat, quan- 11
do proponit aliquid contra præceptum superioris: Ergo ratio errans, proponens aliquid contra præceptum Dei, non obligat.

Respondeo præceptum inferioris non obligare quidem, quando proponit aliquid quod scitur esse contra præceptum superioris; obligare tamen, quando id quod proponit, creditur esse præceptum superioris. Nam ut ait S. Doctor hic art. 5. ad 1. *Si quis crederet præceptum Proconsulis esse præceptum Imperatoris, contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris*.

Quæres secundo, an liceat operari ex conscientia practi- 12
ce dubitante de bonitate vel malitia actus? Respondeo negative, quia qui operatur ex conscientia dubia, exponit se periculo faciendi quod in se malum est & peccatum: unde qui sic operatur, non agit juxta legem prudentiæ & amicitiæ, quarum altera dictat non esse operandum ubi de objecti honestate non constat; altera præscribit ne amicus operetur aliquid quod possit amicum offendere: quare qui sic operaretur, aperte convincitur plus amare opus quod operatur, quam Deum, cujus legis transgressioni sic operando se exponit. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Ille qui in quandam dubitationem incidit contrarietate opinionum, si manente dubitatione plures probandas habet, periculo se committit, & sic præcedit dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam spiritum salutem*. Et Cajetanus tom. 1. opusculorum tract. ultimo resp. 13. dubio ult. *Si applicatio* (inquit) *ad opus finaliter circa reatum & obliquum movit, scrupulus est conscientiæ, contra quem illicite agitur, & obliquitas mortis incurritur*.

Dixi non licere operari ex conscientia *practice dubitanti*, quia potest quis licite operari cum conscientia speculative dubia, modo illa practice certa sit de honestate operis quod hic & nunc sibi faciendum proponit; regula enim voluntatis non est notitia speculativa, quæ in sola objecti veritate sistit, sed practica, quæ omnium circumstantiarum qualitatem perpendit, & quia potest ex occursu circumstantiarum, objectum, quod secundum se speculative consideratum apparet dubium, reddi practice certum, potest quis operari cum conscientia speculative dubia, dummodo practice vera sit: v.g. si sacerdos ægrotus, considerata qualitate morbi quo laborat, speculative dubitet, num sibi liceat

liceat ab hostis canonicis cessare, accedente consilio Medici, vel Confessarii, potest fieri practice certus id sibi licere, & tuta conscientia, a divini officii recitatione abstinere.

ARTICULUS II.

An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris; qua favet præcepto?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

13 NOtandum primo, opinionem probabilem communiter illam dici, quæ rationes aliquas habet suadentes veritatem illius, cum formidine tamen alterius opinionis oppositæ: ut colligitur ex D. Thoma 1. p. q. 7. art. 9. ubi ait: *opinio significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius*. Unde opinio probabilis essentialiter habet annexam formidinem alterius partis oppositæ; & apparentiæ tantum ac verisimilitudini, non autem evidentiæ aut certitudini nititur, ut eleganter declarat D. Bernard. 5. de consider. cap. 2. his verbis: *Intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certum veritatem: sed fides clausum & involutam; intelligentia nudam & manifestam. Ceterum opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quærit, potius quam apprehendit*. Et infra. *Possumus singula hæc definire; Fides est voluntaria quædam & certa probatio propalatæ veritatis. Intellectus est rei cujusdam invincibilis certa & manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias*.

14 Ex quo infero, opinionem non computari inter virtutes intellectuales: quia ut discurrit S. Thom. 1. 2. quæst. 57. art. 2. ad 3. *Habitus virtutis determinate se habet ad bonum, nulla autem modo ad malum: unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum: opinio vero & suspicio possunt esse vera & falsa, & ideo non sunt intellectuales virtutes*. Quare ibi. art. 5. quinque tantum virtutes intellectuales constituit: tres speculativas, nempe habitum primorum principiorum, sapientiam, & scientiam, quæ circa veritatis speculationem versantur; & duas practicas, nimirum prudentiam, & artem, quæ agibilia & factibilia respiciunt.

15 Notandum secundo, duplicem a Theologis solere distingui probabilitatem: unam intrinsecam, quæ a motivis intrinsecis, seu a rationibus eam suadentibus petitur: aliam extrinsecam, quæ a motivis extrinsecis, qualia sunt Doctorum suffragia & testimonia, sumitur. Unde Tambur. lib. 1. in Decal. c. 3. §. 3. posit alios Recentiores quos refert, sic definit opinionem probabilem: *Opinio probabilis est assensus intellectus de aliqua re, qui nititur rationi vel auctoritati alicujus momenti, quamvis adsit nonnulla partis oppositæ formido*. Et subdit: *Quando ejusmodi assensus innititur rationi, dicitur probabilitas intrinseca; extrinseca, quando auctoritati*.

16 Notandum tertiò, aliud esse opinionem aliquam esse tutiorem, & aliud, esse probabiliorem: opinio enim dicitur tutior, quæ magis a periculo peccandi removet; probabilior vero, quæ veritati & rationi apparet conformior. Unde fieri potest quod aliqua opinio sit magis tuta in praxi, & tamen speculative sit minus probabilis, ut patet de sententia D. Bonaventuræ, docentis lapsum in peccatum mortale teneri statim sub præcepto ad confessionem habita copia Confessoris: hæc enim haud dubie tutior est, licet communiter habeatur minus probabilis. Regula ergo securitatis moralis in opinionibus, non ex majori vel minori probabilitate, sed ex carentia periculi offendendi Deum pensanda est: Regula vero probabilitatis ex majori vel minori apparentia veritatis desumi debet.

17 Notandum quarto: Quod quando quæritur in titulo: *An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris*: non est sermo de sequela speculativa, sed de practica: concedemus enim quod in Scholis, disputationis gratia, possit defendi quælibet propositio moralis habens minorem, immo & minimam probabilitatem, dummodo non sit temeraria: sed solum est quæstio de sequela in praxi, seu quando homo tenetur operari, & aliquam actionem moralem, cui subest peccandi periculum, exercere.

Notandum quinto, tria ab omnibus fere Theologis circa opinionum probabilitatem ut certa supponi, & totidem in controversiam verti. In primis ut certum supponitur, licitum esse sequi conscientiam & opinionem probabilem, afferentem aliquid licite posse fieri, dum facta sufficienti diligentia, alia tutior & probabilior non apparet. Hanc suppositionem fuse infra art. 7. ostendemus contra Wendrochium, existimantem meram probabilitatem, nunquam tutam morum regulam esse posse, nec unquam operantem ex illa a peccato excusari, etsi veritatem ignoret invincibiliter: nunc breviter suadetur. Deus non exigit ab homine impossibilia: Ergo cum non possit semper in rebus moralibus evidentiam & certitudinem mathematicam veritatis habere, licite potest operari juxta opinionem probabilem, cum facta sufficienti diligentia, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius vel tutius non appareat.

Secundo certum est, hominem non teneri semper sequi tutiorem sententiam, sed posse sequi minus tutam, si illa appareat probabilior, seu veritati conformior. Patet hoc duplici exemplo: nam D. Bonaventura, & Hugo a Sancto Victore, tenent lapsum in peccatum mortale teneri statim sub præcepto ad confessionem, habita copia Confessoris: negant vero D. Thomas, D. Antoninus, & communiter alii, qui relicta D. Bonaventuræ opinione, quæ tutior est, D. Thomæ sententiæ, utpote probabiliori, adhærent. Item celebris difficultas est inter Theologos, an circumstantiæ intra eamdem speciem aggravantes sint necessario in confessione exprimendæ? aliis partem affirmativam, aliis negativam sequentibus: unde illi quibus pars negativa videtur probabilior, possunt eam tuta conscientia sequi, etsi alia sit tutior, ac securior, & magis a peccandi periculo removeat pœnitentem.

Tertio certum est, quod si sententia minus probabilis ex ratione seu motivo intrinseco, seu adventitia auctoritate, fiat certa moraliter, potest quis licite & tuto eam sequi: tunc enim absolute probabilior est, & dicitur solum minus probabilis secundum quid, a ratione videlicet, cujus vis contrariæ auctoritatis pondere prorsus infringitur.

Hæc, ut dixi, fere apud omnes sunt certa. Sed dubita- 18
tur, primo, an licitum sit sequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto? Secundo, utrum in concursu duarum opinionum æque probabilium, teneamur eligere tutiorem? Tertio, utrum unius tantum Doctoris suffragium, seu auctoritas, per se sufficiat ad reddendam aliquam opinionem probabilem & tutam in praxi?

Partem affirmativam, quantum ad hæc tria, tenent 19
plures ex recentioribus Theologis & Casuistis existimantes, omnes opiniones probabiles, probabilitate quantumvis tenui & debili, esse tutas, & a peccato excusare. Ex quo principio tres deducunt conclusiones, seu tres statuunt probabilitatis gradus, tribus sequentibus propositionibus comprehensos.

Prima propositio est: *Cum quis in aliquo casu morali agnoscit unam opinionem esse probabilem, illam scilicet quæ affirmat actum esse licitum, potest tuta conscientia juxta illam operari, nec tenetur inquirere, an opinio contraria, quæ dicit actum esse illicitum, sit æque probabilis, aut probabilior*. In hoc primo gradu conveniunt communiter recentiores Theologi & Casuistæ, ex quo ad alium laxiorem transierunt, qui graviores difficultates ac periculosiores involvit: pro quo est

Secunda propositio: *Quando in aliqua materia morali duæ sunt opiniones oppositæ, æque probabiles, licitum est unicuique amplecti quam maluerit, etiamsi illa quam reliquit, tutior sit*.

Tertia propositio: *Cum in aliqua quæstione de moribus sunt duæ opiniones probabiles, quarum una est minus probabilis, & minus tuta, licitum est in conscientia illam sequi, etsi contraria longe sit probabilior & tutior*. Unde Caramuel (vir sane in multis perdoctus, sed in laxandis conscientiis, & dilatanda probabilitatis doctrina infeliciter fugax, ut infra patebit) Theol. fundam. num. 275. editionis Francofordiensis, & 451. editionis Lugdunensis, confidenter asserit, *omnia pure probabilia esse licita*. Et ibid. num. 268. alias 441. sic ait: *Solent aliqui angi scrupulis, & suadere solent, etiam tractibus, etiam tutiorem in materia probabilitatis. Ipsi videntur mihi non percallere probabilitatis essentiam; & ideo in commentario meo in regulam D. Benedicti, disp. 6. de opinione probabili, num. 58. & 61. duas Theses posui. Prima erat: Omnes opiniones probabiles sunt per se æque tutæ & securæ. Secunda: Benigniores, etsi aliquando sint minus probabiles per accidens, sunt semper utiliores, & securiores*. Et in præludio ejusdem Theologiæ fundam. applaudit Dianæ, solertissimo probabilitatam adinventori ac divulgatori, quod complures opiniones reddendo probabiles, reddiderit licitas, ipsumque appellat *Agnum Dei qui abstulit peccata mundi*, ut infra art. 6. referemus. Similia habet Tamburinus, novissimus Societatis scriptor, lib. 1. in Decal. c. 3. §. 3. n. 3. ubi hæc scribit: (a) *Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, bene operatur & sine peccato, etiam opinione probabiliori relicta, etiam omissa tutiore, etiam communi, etiam in articulo mortis: quia dum probabilitate sive intrinseca, sive extrinseca, quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus*. Juxta hunc ergo Auctorem, & alios Recentiores ab eo citatos, sine ullo peccandi periculo, immo nec scrupulo, quisque in praxi sequi potest opinionem quantumvis tenuiter probabilem, opinione etiam probabiliori

(a) *Hæc doctrina damnata fuit ab Innoc. XI. die 2. Martii anni 1679.*

relicta, nec non & communi, etiam in articulo mortis, ubi de æternitate jacitur alea.

Addunt aliqui, quod licet quis certis ac manifestis argumentis alicujus sententiæ falsitatem ostendi posse existimet, non ideo tamen fas est ut illam improbabilem judicet, modo alicui docto probetur: quia potest & debet sibi persuadere, rationes suas, & argumenta, quæ sibi videntur invicta, ab alio solvi posse. Hoc docet Thomas Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 6. Sayrus in clavi, & ex illis Escobarius, his verbis: *Accidere assolet, ut tibi probabiliter opinanti ratio aliqua in contrarium conveniens videatur: sed non inde opinio probabilitatem amittit, quia licet tu illam non valeas solvere, rationem alius solvere quibit, idque tibi debet persuadere, cum sæpe multa tibi rationes insolubiles exponantur, quæ ab aliis facili negotio solvantur: quare imprudenter te generes, si ob hanc causam: aliorum opiniones, quæ ut probabiles eruntferuntur, ut improbabiles abdicares.* Unde juxta hos Auctores, ex sola fere novorum Casuistarum auctoritate probabilitas opinionum pensari debet, nec unquam Theologo licitum erit, aliquam Casuistarum sententiam, quam ex Patribus aut Scripturis manifeste falsam esse compereriit, improbabilem censere: nam semper illud occurret: *Quod tibi videtur insolubile, alius solvere poterit: Quod tu cum Scriptura & Patribus conciliare non potes, conciliabit alius.* Sileo alia probabilitatum monstra, de quibus fuse infra dicemus, & propositæ difficultatis resolutionem aggredior.

§. II.

Conclusio negativa statuitur, & triplici ratione fundetur.

21 Dico igitur, non esse licitum operari secundum opinionem minus probabilem, sed in rebus dubiis, & in opinionum probabilium conflictu, partem probabiliorem sequendam esse.

Ita docent plures antiqui & recentiores Theologi & Casuistæ, pietate ac eruditione clarissimi. Inter quos præcipui sunt S. Antonius 1. part. tituł. 3. §. 10. regul. 4. Scotus infra referendus, Gabriel in 4. dist. 15. quæst. 8. art. 3. probatione 1. conclusionis, Sylvester verbo *Dubium*, q. 2. Conradus de contractibus tract. 7. quæst. 110. conclus. 1. Corduba in suo Quæstionario, lib. 2. quæst. 3. Navertus in summa Hispanica cap. 28. addit. ad n. 183. cap. 27. ut citat contrariæ opinionis assertor Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 13. Item ex Patribus Societatis negativæ adhærent sententiæ Bellarminus, opusculo ad Episcopum Theanensem nepotem suum, cujus verba infra referemus. Comitolas lib. 3. resp. Moral. ubi de probabiliore ac tutiore opinione sequenda sententiam, Ethicæ Christianæ caput, ad reliquas Christiani officii tractandas, dijudicandasque controversias perneccessariam, merito appellat. Additque oppositam sententiam esse fœdam prolapsionem, qua a ratione discedimus, veritatem contemnimus, vel saltem ejus agnoscendæ vias obstruimus, æternæ legi contumeliam imponimus, sceleratos illos judices imitamur, qui contrariis testibus auditis, eorum testimonium sequi vellent quod minus verisimile appareret; eorum etiam imprudentiam sequimur, qui quod verisimilius malum est eligunt, bono securo prætermisso. Idem ex eadem Societate luculenter tradunt Michael Elizarda in opere de recta morum doctrina, & Candidatus Philalethus, seu Andreas Blancus, qui (ut ait Julius Mercorus Inquisitor Mantuanus) *hujus nostri sæculi libertatem in moralibus, in tralla compescuit primus.*

Ex Thomistis vero novissime contra adversam sententiam calamum strinxerunt præclarus Mercorus, in libro de praxi opinionum, ubi plusquam viginti Doctores refert pro nostra sententia. Vincentius Baronius, qui eleganter & acute illam probat in sua Theologia morali adversus laxiores probabilistas, & Vincentius Contensonus tom. 3. suæ Theologiæ mentis & cordis, dissert. 6. de *novello probabilitatis commento*, ubi pluribus petitis tum ab auctoritate tum a ratione argumentis, illud evertit. Demum ex Canonistis contra recentiores Probabilistas novissime scripsit Prosper Fagnanus, exponendo caput. *Ne innitaris*, ubi totam hanc probabilitatis materiam erudite & copiose pertractat, viginti sex pro nostra sententia afferens rationes, & plures pro ea celebres Canonistas referens, quibus adjungi potest Joannes Caballutius, Congregationis Oratorii Presbyter, qui lib. 3. de juris Canonici theoria & praxi cap. 13. ex professo docet nostram sententiam, & pro ea refert plures ex Auctoribus a nobis citatis. Idem præstat Joannes Sinnichius, Doctor Lovaniensis, in libro quem nuper edidit de Saule Israelitice gentis Protomonarcha, præcipue lib. 1. cap. 14. & sequentibus.

22 Plures adduci solent rationes, ad probandam nostram conclusionem, quas prædicti Auctores fuse expendunt: tres tantum hic exponam, quæ præcipuæ sunt, & veluti fundamentales:

Prima est: Sicut in controversiis & difficultatibus moralibus quotidie emergentibus, tenemur inquirere veritatem, dum latet, & eam sequi, dum nobis perspecta est, juxta illud Ecclesiast. 32. *Ante omnia verbum verax præcedat te*: ita dum eam attingere & assequi non valemus, amplecti & eligere debemus id quod illi propinquius & vicinius nobis apparet; alioquin Christianismus non esset schola veritatis, sed spelunca erroris, si veritatem inquirere, & quantum possumus ad eam accedere non teneremur: At vero quisquis ab ea quam probabiliorem judicat opinionem, recedit ut minus probabilem sectetur, sponte, ac propria electione, recedit ab eo quod judicat propius ad veritatem accedere, hoc fine & intentione ut oppositæ parti adhæreat, quam judicat a vero remotiorem: Ergo perverse agit, & peccat.

Secunda ratio petitur ex discrimine quod reperitur inter 23
illum qui in conflictu opinionum probabilium eligit sententiam quam judicat probabiliorem, & eum qui sequitur opinionem quam censet minus probabilem: Cum enim ille qui perfectam seu evidentem veritatis notitiam habere nequit, sequendo id quod probabilius, seu veritati conformius aut vicinius sibi apparet, faciat totum quod in se est ad veritatem attingendam, si per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis & inculpabilis erit, subindeque excusabit a peccato, quia ut ostendimus in tractatu de peccatis, omnis ignorantia invincibilis, cum tollat rationem voluntarii, sine qua non potest stare peccatum, excusat a peccato. E contra vero, cum ille qui adhæret sententiæ quam minus probabilem, subindeque a veritate remotiorem, existimat, non faciat totum quod potest ut veritatem attingat, immo potius eam videatur spernere & fugere, atque ab ea recedere, eo ipso quod recedit ab eo quod judicat propius ad illam accedere, non laborat ignorantia invincibili, sed vincibili, quæ non excusat a peccato.

Tertia ratio, quæ præcipuum Adversariorum fundamen- 23
tum evertit, potest sic breviter proponi; Ille non recte agit qui prudenter non agit: At qui eligit sententiam minus probabilem, faventem libertati vel concupiscentiæ, in concursu alterius, quæ stat pro præcepto, prudenter non agit: Ergo non recte operatur, sed peccat. Major est certa apud omnes, cum prudentia sit regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum: Minor vero, quam negant Adversarii, ostenditur primo ratione quam insinuat S. Thomas 2. 2. q. 43. art. 5. in argum. *sed contra*, his verbis: *Ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono: Ergo desistere a meliori, pertinet ad imprudentiam*, Sicut ergo ex dictamine prudentiæ tenemur emere vestes quæ meliores aut commodiores nobis apparent, & viliori pretio venduntur, vel sumere medicinam quam salubriorem existimamus, aut nos committere navi, quam meliorem & tutiorem arbitramur, ita & multo magis, in moralibus (in quibus, ut ait Lactantius, *si quid erratum fuerit, vita omnis everitur*) probabiliores ac tutiores vias seu sententias, ex præcepto seu dictamine prudentiæ, sequi debemus.

Hanc rationem diserte expendit Chrysostomus homil. 24
44. in Matth. ubi sic discurrit: *Si vestimenta emperus gemas unum negotiatorem & alterum, & ubi meliores vestes invenerit, & pretio viliori, ab illo comparat; an non oportet populum circumire omnes Doctores, & inquirere ubi sincera veritas Christi venundatur, & ubi corrupta; & verioremeligere plusquam vestimentum.* Ubi licet S. Doctor non loquatur de concursu opinionis probabilis cum probabiliori, sed de concursu pravæ opinionis hæreticorum, cum veritatibus ad finem & religionem Catholicam pertinentibus, ut ex verbis immediate præcedentibus liquet; ejus tamen discursus valet etiam in materia probabilitatis, de qua nunc agimus; quia cum prudentia debeat præferre majus bonum minus bono, ut ex D. Thoma vidimus, tenemur in concursu plurium opinionum probabilium, veriorem, aut probabiliorem, seu veritati viciniorem, *eligere plusquam vestimentum.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Qui in re- 25
bus temporalibus vel corporalibus, uteretur opinione minus tuta, minusque probabili, in concursu alterius tutioris & probabilioris, imprudenter ac stulte omnino ageret: v.g. qui medicamentum reciperet quod minus salubre existimaret, spreto ac rejecto altero quod salubrius & ad recuperandam sanitatem efficacius putaret, vel qui se navi committeret, quam minus tutam, minusque securam existimaret, relicta securiori & tutiori: Ergo similiter, & multo magis, imprudenter agunt qui aggrediuntur opus quod probabilius putant esse illicitum, & qui salutem spiritualem animæ, opinioni minus tutæ, minusque probabili, ut navi probabilius perituræ, committunt, *nec timent* (ut loquitur Hugo Victorinus) *animæ logeum dare, quam corpori suo præscribere nolunt.* Unde Glossa in cap. 1. *ex sententiæ. excomm.* in 6. sic ait: *Sentens & sanus est qui se discrimini committit.* Additque ibidem Joannes Andreas: *Magis enim accedit ad id quod falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus.* Cum ergo ille qui in materia morum eligit opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, magis accedat ad id quod est falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus, ut in prima ratione declaravimus, non sapienter ac pru-

denter, sed stulte omnino ac imprudenter operatur, juxta hujus celebris Canonistæ sententiam.

26 Nec valet si dicas, opinionem minus probabilem, esse omnino tutam & securam, cum tuto incedat qui probabiliter incedit, ut novi Casuistæ passim docent, hoc enim falsum esse, mox ostendemus, & licet non esset falsum, est tamen valde incertum ac dubium, cum de hoc sit quæstio ac controversia inter Theologos, aliis affirmantibus, aliis negantibus; unde viri prudentis ac sapientis non est huic laculo arundineo inniti, & principio tam debili ac nutanti, suam salutem committere. *Agitur enim de summa rei, cum de salute æterna tractatur*, ut ait Bellarminus infra referendus. Vel ut loquitur Eucherius epistol. paræneticæ ad Valerianum: *Non potest ulla compendii causa consistere, si consistet anima intervenire dispendium, & ubi salutis damnum est, ibi utique jam lucrum nullum est.*

27 Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cum ex colloquio quod eo postulante habitum est inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis ministros, audisset ab eis qui tunc aderant hæreticis ministris, eos qui Catholicam fidem sequerentur dummodo pie & recte viverent, in via æternæ salutis ambulare, Catholicis Doctoribus ex adverso asseverantibus, eos qui Calvinistarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam felicitatem pertingere: Regem, inquam, sapientissime dixisse, id prudenti consilio convenire, ut Catholicam & Romanam potius fidem amplecteretur, quam Calvinianæ sectæ adhærere perseveraret; quippe ex partis utriusque consensu, se posse Romanæ Ecclesiæ fidem profitendo futuræ beatitudinis compotem fieri, at secundum Catholicorum doctrinam, si Calvinianam hæresim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non posse, viri porro prudentis esse, salutis negotio partem tutiorem sequi.

28 Hoc sapientissimi & gloriosissimi Regis consilium non sequuntur, qui deserta probabiliore & tutiore sententia, quam omnes Theologi certam & immunem a periculo confitentur, posse nos minus probabilem amplecti docent, cum plures graveque Doctores, ea securitate carere existiment, licet probabili aliquorum judicio sit medium quo salutem consequamur. Unde Cardinalis Bellarminus, non minus pietate quam eruditione insignis, in opusculo ad Episcopum Theanensem, nepotem suum, hæc aurea verba scribit: *Si quis velit in rem tam salutem suam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere, & non respicere quid multi hoc tempore dicant aut faciant; & si rei veritatis non possit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem sequi, & nulla ratione, nullius imperio, nulla utilitate temporali propulsa, ad minus tutam partem declinare: Agitur enim de summa rei, cum de salute æterna tractatur, & facillimum est, conscientiam erroneam exemplo aliorum indurere, & eo modo, conscientia non remordente, ad eum locum descendere, ubi vermis non moritur, & ignis non extinguitur.* Quapropter Matius Vitelleschus, Generalis Societatis JESU sapientissimus, in epistola scripta anno 1617. die 4. Januarii ad Superiores ejusdem Societatis, inter septem quæ impense illis commendat, illud quarto loco reponit: *Prospicias omni studio perficiant, ut qui docent, scribuntur, minime hac regula & norma in delectu sententiarum utantur: Turpi quis potest: Probabilis est: Auctore non caret. Verum ad eas sententias accedant, quas tutiores, quas gravioribus, majoribusque nominis Doctorum suffragiis sunt frequentatæ, qui bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & profesæ queant, non vastare, non perdere.* Ita referunt Clemens Scotus de potestate Pontificis in Societatem JESU folio 365. & Martinez de Prado tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. pag. 634.

29 Potest insuper probari Minor principalis (quæ asserit non prudenter operari illum qui eligit sententiam minus probabilem, faventem libertati vel concupiscentiæ, in concursu alterius quæ stat pro veritate & præcepto) hoc discursu, quo præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Prudentia, cum sit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem saltem moralem in suo objecto; At qui sequitur opinionem minus probabilem, laventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honestate & bonitate morali suæ operationis: Ergo prudenter non agit. Major patet, Minor etiam videtur manifesta: quis enim affirmare audeat se habere moralem certitudinem de honestate & bonitate morali illius operationis, quæ magis mala quam bona sibi apparet, & de qua hoc judicium seu dictamen habet; probabilius & verosimilius est, hanc actionem esse malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minus probabili quæ stat contra præceptum, non potest non habere tale judicium seu dictamen in intellectu; cum opinio probabilior, favens præcepto dictet & suadeat probabilius esse & verosimilius, actionem illam esse malam & illicitam: Ergo qui sequitur opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto; non habet certitudinem moralem de honestate & bonitate morali suæ operationis.

Respondent Adversarii, quod licet ille qui operatur 30
opinione minus probabili quæ favet libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habeat hoc judicium speculativum, *probabilius & verosimilius est, hanc actionem esse malam & illicitam*, habet tamen simul aliud judicium practicum & reflexum, certificans conscientiam de rectitudine & bonitate morali suæ operationis, nempe illud: *Qui probabiliter agit, prudenter & secure agit.*

Hæc responsio & doctrina est præcipuum ac fere unicum Adversariorum fundamentum, unde ad illam tamquam ad tutissimum asylum semper confugiunt, cum vi argumentorum premuntur, eoque dogmate: *Qui probabiliter agit, prudenter agit*, veluti fortissimo clypeo, omnia quæ in ipsos vibrantur tela, putant se posse repellere. Sed difficile non est eos ab illa arce depellere & murum hunc aristare, atque clypeum illum stramineum penitus infringere.

In primis enim esto quod ille qui agit probabiliter, 31
prudenter agat, quando illi non occurrit alia opinio probabilior; imprudenter tamen agit dum in concursu sententiæ probabilioris, eligit minus probabilem, ut supra ostensum est, *magis enim accedit ad id quod est falsum, in rebus ad salutem pertinentibus*, ut ait Joannes Andreas supra relatus.

Secundo, si assensus prudens & probabilis sit synony- 32
mi: ergo prudenter aget Medicus probabilia remedia adhibens, tutis & efficacioribus prætermissis. Ergo excusabitur Judex: qui reum nec convictum nec confessum, ex probabilibus suspectum, sed ex probabilioribus innocentem, pœna capitis mulctaverit. Quod ut errorem nuper damnavit Innocentius XI. Ergo licitum erit Christianis illas omnes morum corruptelas ad praxim redigere, quas probabiles esse, ac bonis rationibus fultas, nonnulli recentiores Casuistæ passim docent. Certe quis non videat prædictum dogma probabilistarum, *qui probabiliter agit, prudenter & secure agit*, ad omnia flagitiorum genera viam sternere ac munire, & omnem religioni & honestati everstionem ex eo sequi, omniaque fere reddi licita, cum juxta recentiores Casuistas, omnia fere sint probabilia, ut diserte declarat Prosper Fagnanus in capite: *Ne innitaris*, ubi hæc scribit: *Nullum est dogma quo omnis regula morum possit everti libertate opinandi, non modo in præceptis humanis, sed etiam in divinis & naturalibus, dum de ipsis interdum non occurrant rationes demonstrativæ. Unde his temporibus eo res perducta est, ut nullus fere sit articulus in moralibus, in quo non sit varietas vel contrarietas opinionum adeo ut in solo opere non ita pridem impresso resolutionum moralium Antonini Diana, numeraverint in unum collecta quæstiones supra ter mille, cum opinionibus & Auctoribus pro utraque parte plerumque affirmantibus, aut ambas esse probabiles, aut unam probabilem, & alteram probabiliorem, in quibus fere omnibus agitur de peccato mortali. Quare hæc doctrina probabilitatum videtur favore voluti quamdam libertatem conscientiæ, ac proinde magnopere indigere dextera Dei, & Beatissimi Romani Pontificis providentia, ne venenum jam pluribus animis dilatatum, ulterius serpat . . . Quapropter non immerito Antonius Marenda in suo Tractatu de hac materia novissime impresso, in præfatione p. 7. rotundis verbis affirmat, usum probabilitatum esse commentum Diaboli, ad enervandam vim præceptorum.* Similia habet Crispinus a Borgia in selectis moralibus q. 9. ubi sic ait: *In rebus moralibus vix datur casus in quo non sint duæ opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ac vix sit aliquod præceptum Ecclesiasticum quod eludi non possit; si ejus doctrina quam probabilem putat adhæremus. Nam duas opiniones contradictorias sequi quemlibet posse, probabile esse contendit: Ex qua sit ut nemo teneri videatur præcepto jejunandi, audiendi sacrum, recitandi horas canonicas, & alia hujusmodi.* Unde inter sexaginta quinque propositiones ab Innocen. XI. feliciter Ecclesiam regente nuper damnatas, hæc tertio loco recensetur: *Dum probabilitate, sive intrinseca, sive extrinseca, quamvis tenui, modo a probabilitate finibus non exeatur, aliquid agimus, semper prudenter agimus.*

Tertio, quæro ab Adversariis, an prædictum dogma re- 33
centiorum Casuistarum *qui agit probabiliter, agit prudenter*, sit certum ac demonstrabile, vel duntaxat probabile & opinativum. Primum dici nequit, cum nulla ratione evidenti & demonstrativa probari possit, & negatur a pluribus gravissimis Theologis, & Canonistis. Si autem respondeatur illud esse duntaxat probabile & opinativum, ut revera tenentur respondere Adversarii, manifestum est ex illo non posse derivari moralem certitudinem, quæ omnem moralem formidinem & dubietatem a conscientia tollat, eamque de rectitudine operationis omnino certificet, cum *opinio* (ut ait S. Thomas 1. p. q. 70. art. 9.) *significet actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Addo quod, sicut ex contingenti solum contingens, & ex frigido frigidum; ita non nisi probabile & fallibile, ex probabili & fallibili sequi potest: & sicut inuixa debili & nutanti fundamento ædificatio, non potest certa & secura consistere.

Dices forte, quod licet tale dogma ab intrinseco, seu 34
a ra-

a rationibus & motivis intrinsecis, non sit certum & infallibile, sed probabile tantum & opinabile; ab extrinseco tamen habere moralem certitudinem, nempe ex suffragio & auctoritate plurium gravium Theologorum & Casuistarum, qui illud certum esse asserunt, & commodam securitatem spondent quamcumque opinionem probabilem sequentibus. Verum omnes illi Theologi & Casuistæ (esto eruditione, sapientia, & pietate celebres) non sunt haud dubie tantæ auctoritatis in Ecclesia, quantæ D. Augustinus, Doctorum aquila, humanorum ingeniorum apex, & luminare majus Ecclesiæ; eique sapientia, prudentia, eruditione, ac pietate, multo inferiores sunt; & tamen ille S. D. ingenue profitetur, securitatem a se datam nihil valere apud Deum, si a lege divina dissentiat: *Ecce* (inquit) *dat tibi securitatem procurator, quod tibi prodest si pater familias non acceptet? Procurator sum, servus sum, vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet? Securitatem tibi procurator dedit, nihil valet securitas procuratoris: utinam tibi Dominus securitatem daret, & ego securum faterem: Domini enim securitas valet, etiam si nolim, mea nihil valet, si ille minatur.* Cum ergo Deus securitatem non promiserit, quamcumque opinionem probabilem sequentibus, nec ullum hujus dogmatis, *qui probabiliter agit, prudenter & secure agit*, in Scriptura aut SS. Patribus extet vestigium, non potest omnimodam securitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, a novorum Theologorum suffragio; præsertim cum illud non possit ultra probabilitatis fulcrum, aliquam sententiam seu dogma evehere. Unde Lactantius lib. 3. cap. 13. recte admonet: *Ne trahamur auctoritate turpissima, sed veritati potius accedamus.* Et subdit: *Nullus hic temeritati locus est: in æternum stultitia pœna subeunda est, si aut persona ingrata, aut opinio falsa deceperit.*

35 Addo ex Cabassutio in lib. de juris Canonici theoria & praxi, supra citato: *Viros pietate, & prudentia eximios, difficile reperiri in illa scriptorum caterva, qui ante annos circiter trecentos, ad densissimas nubes tenebrarum sese quamquam sursum effudit, criminis forsan opinionum portenta dissimulavit, quibus eorum Auctorum qualibet, & magnam & in ruro positam probabilitatem, vel suo unius suffragio auctoritateque se contulisse præsumebat: immo & fallebas sibi genus humanum vinculo amplissimæ beneficentiæ astrictum, ob fabulas peccatis mundi; quia qua etiam habebantur pro criminibus, sua auctoritate pendere, reddidisset licita & honesta, utamque illam artam & arduam qua ducit in cælum, in amplissimam aream & planitiem convertisset, qua tuto & indiscriminatim universo absque ulla difficultate in cælum devenirent, solis exceptis qui tantum beneficium non agnoscerent, divinasque istas probabilitates non exoscularentur, quorum damnatæ est desperata salus, & certissima damnatio.*

36 Demum prædictum novorum Casuistarum dogma falsum esse, aperte colligitur ex utroque Doctore Angelico, & subtili. Ille enim quodl. 9. art. 15. ait hanc quæstionem, an illicitum sit habere plures prabendas? *Periculose determinari, quia ambigua est, dum Theologi Theologis, & Juristæ Juristis inveniuntur diversa sentire.* Ille vero in 3. dist. 25. q. 1. n. 8. sic ait: *Cum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta, illam probabiliorem eligeret.* Ubi loquitur de opinionibus in materia morum, non vero de speculativis, ut constat ex verbis illis præcedentibus: *in moralibus quando sunt alterationes de aliquo peccato, &c.* At hæc falsa essent, si prædictum dogma, *qui probabiliter agit, prudenter & secure agit*, verum esset, nullum enim esset periculum in decisione seu determinatione illarum quæstionum; quamcumque enim sententiam quis eligeret, sive probabiliorem, sive minus probabilem, dummodo esset probabilis, prudenter & secure ageret, effetque immunis a peccandi periculo: Ergo prædictum dogma principiis doctrinæ D. Thomæ & Scoti aperte repugnat.

§. III.

Eadem veritas ratione morali stabilitur.

37 SUmitur hæc ratio ex formidabili voce Christi Matth. 7. *Quam arcta via & angusta est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt qui inveniant eam?* Si enim liceat operari juxta quamcumque opinionem probabilem, relicta ea quam probabiliorem & securiorem judicamus, via cæli non arcta & difficilis, sed latissima & planissima erit, immo a novis Casuistis, novas opiniones probabiliores quotidie in Ecclesiam inducentibus, tantopere dilatata & complanata, ut nemo fere sit, qui cum suis ambitionibus, usuris, superfluitatibus, & deliciis, per eam commode ambulare non possit, hac enim Maxima supposita, vix reperies actionem ullam pravam, quæ licita non sit, quia vix ulla est quæ a recentioribus Casuistis licita non asseratur, & a peccato non excusetur, ut patebit infra, cum novorum Casuistarum excessus, seu potius nova probabilitatum monstra referemus. Unde Bassæus apud Caramuelem in Theol. Regul. disp. 6. *Ex opinionum varietate* (inquit) *jugum Christi suaviter sustinetur: posse namque evenire, plerosque hominum rebelles se prodere, si ad aliquid determinate agendum constringerentur, eo modo quo tenemur mandata naturalia Dei implere. Providentia ergo superna cautum est, unicam tantum viam operationum moralium non dari, sed reliquas inveniri posse aliorum, sive juxta unam, sive juxta alteram opinionem operentur morales: sicut est melius hortis plures esse vias ad Matrium ducentes, quam si unica tantum via reperiretur; num illam vel nimis latam esse oportet, aut per eam transeuntes impediri & cum molestia pergere ejus opus, &c.* Ergo (infert Caramuel) *Ecclesia Catholica felicior debet dici, quod exuberet sanctissimis & doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones: quia damnarentur plurimi, quos sententia probabilitas salvat; nec inde Ecclesia infelix, quod Doctores opinentur passim, sed & inde felicior, quod benignius & facilius sues possit ad lauream promovere.* Id ipsum alii Recentiores passim profitentur, asserentes novorum Casuistarum solertia & industria viam salutis quotidie planiorem & faciliorem reddi, quia ab ipsis novæ opiniones probabiles quotidie excogitantur: *Si jam autem sunt probabiles qua antea non erant, jam non peccant homines, cum antea peccarent, cum omne probabile a peccato excuset*, inquit idem Caramuel ibidem.

38 Addunt alii, gratulandum esse huic sæculo, quod inventa sit via medendi morbis animarum, longe uberiori ac feliciori ratione, quam medeatur corporibus medicina naturalis; quandoquidem Medicus corporis, si ægroto egenti remediis cæfidis applicet frigida, vel e converso, non minuit vim morbi, sed auget: non sic spirituali Medico animarum, qui potest applicare contraria remedia probabilium opinionum, æqualiter profutura. En tibi exempla. Tenetur pœnitens restituere centum aureos: Confessarius suadet ut statim integre restituat; neque enim est capax absolutionis, qui cum possit totum restituere, sine justa causa vult differre, aut restitutionem facere per partes, ut post D. Thomam 2. 2. q. 62. art. 8. docent communiter Theologi. At pœnitens vix ad hanc restitutionem inducitur: quare Medicus spiritualis applicat ei remedium opinionis probabilis, quam aliqui docent, scilicet posse eum differre restitutionem, aut illam per partes facere, ut interea aliquid inde emolumenti percipiat, si dominus nolit dilationem parum sibi noxiam concedere.

39 Similiter præcipit Confessarius famulo, ne de cetero ducat concubinam in domum domini sui, ne præbeat illi occasionem peccandi, cum id nefas sit, secundam opinionem procul dubio & veriorem & tutiorem, quam sequuntur Sylvester, verbo *occasio*. Cajetanus & alii: sed ægre ferente famulo hoc præceptum, & timente ne forte a domino ejiciatur, Medicus animarum porrigit illi medicamentum contrarium oppositæ opinionis, quam tenet Azorius tom. 2. instit. moral. lib. 12. cap. ult. q. 8. licere scilicet famulo deducere concubinam in domum domini hora certa, vel in alium locum ubi scit eam solitam cum illo peccare. Quinimmo idem de iis, qui lucri causa non solum associant, sed etiam sella gestatoria portant meretrices in domum Amasii, dicit Diana, se consultum respondisse, alios referens resol. moral. part. 3. tract. 6. resol. 11. Nec minus juxta hanc secundam opinionem putant consulere saluti pœnitentis, quam secundum primam, cum juxta illos, omnes opiniones probabiles sint tutæ, & a peccato excusent.

40 Verum quantum hæc absurda & periculosa sint, & a communi SS. Patrum & virorum sapientum sensu aliena, qui's non videat? Quid enim absurdius, quam dicere novorum Casuistarum industria & solertia viam salutis quotidie dilatari? Nam ut recte & eleganter ait Sinnichius libro supra citato de Saule Israeliticæ gentis Protomonarcha p. 262. *Profecto tam non potest humana solertia ad semitam cali adjicere digitum unius latitudinis, quam non potest ad staturam hominum adjicere cubitum unum longitudinis. Etenim qui vita hominis constituit terminos, qui præteriri non potuerunt, ipse constituit via cali terminos, qui dilatari non poterunt: ipse quoque constituit vita tartari terminos, qui contrahi non poterunt; atque adeo & illa permanet arcta, prout ab ipso constituta est, & ista perseverat spatiosa, prout ab ipso constituta est.* Unde Mechlinienfis Archiepiscopus anno 1665. die 18. Febr. decretum edidit, quo omnes Caramuelis libros a sua diœcesi proscripsit, & inter alias proscriptionis suæ causas, istam allegat: *Eum variis in locis aperte profiteri, sese ad hoc studiose laborare, ut multorum sententiorum probabilitates introducenda, plurima facilia hominibus licita, qua hactenus æstimantur esse peccata: & sic viam cali in dies latiorem & facilioremreddat. Quasi vero possit adventientibus suis mendacem facere sermonem Evangelicum Domini nostri Jesu Christe dicentis: intrate per angustam portam, quia lata est porta & spatiosa qua ducit ad perditionem, & multi sunt qui intrant per eam: Quam angusta porta, & arcta via est qua ducit ad vitam, & pauci sunt qui inveniunt eam?*

Addo quod, hoc semel posito (nempe novorum Casuistarum solertia & industria viam salutis quotidie dilatari & faciliorem reddi) alia major absurditas, seu potius impietas sequeretur, nimirum his posterioris temporibus, mitiles quam priscis, ad æternam salutem facilius perveniri: cum quotidie novæ opiniones probabiles a Casuistis introducantur. Unde noster Mercorus Inquisitor Mantuanus, in libro de praxi opinionum limitata, pag. 494. respondens ad prædicta verba Caramuelis, sic ait: *Si nova hæc felicitati Ecclesiæ, quam supponit hic Auctor, esset plaudendum quod ab opinatorius fideles ad lauream Empiream promoverentur facilius, esset simul condolendum infelicitati Ecclesiæ sacularum antecedentium, quibus hæc summa cali fuit clausa:* & cum magno Guinone Carthusianorum quondam Generali exclamandum: *Apostolorum tempora infelicissima vires illos ignorantia tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba laborum Dei, tam duras vias custodiebant, & hac nostra compendia nesciebant?*

41 Id etiam quod addunt novi Casuistæ, nempe eodem probabilitatis modo contrarios animi morbos posse sanari, doctrinæ SS. Patrum manifeste repugnat. Nam si magnum Gregorium de morbis animi consulamus, deque remediis quibus sanandi sunt, respondebit in prolog. pastoral. part. 3. *Non una eademque exhortatio omnibus congruit, quia non omnibus par morum qualitas adstringit: sape namque aliis offerimus que aliis prosunt, quia & plerumque herbis qua hec animalia enutriunt, alia occidunt; & lenis sibilus equos invitat, catulos instigat: & medicamentum quod hunc morbum sanavit, alteri vires jungit; & panis qui vitam fortium roborat, parvulorum necat.* Et hom. 32. in Evang. *Celestis medicus* (inquit) *singulis quibusque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam sicut in arte medicina calida frigidis, frigida calidis curantur, ita Deus noster contraria appositis medicamentis peccatis.* Idem docet Chrysost. hom. 5. ad populum Antioch. ubi sic habet: *Contraria contrariis curare medicorum filii jubent. Ex crapula ergo nata est febris; inedia morbum corrigunt. Ex tristitia quis infirmus est: latitiam huic aptam medicinam esse dicunt. Sic & anima agritudinibus seri oportet.* Ignoraverunt ergo SS. Patres novam illam artem medendi morbis animarum, quam novi Casuistæ adeo extollunt & prædicant, & recens illud ac mirabile probabilitatis pharmacum, quo solo putant contrarios animi morbos posse sanari. Unde iterum redit illud magni Guigonis: *O Apostolorum tempora infelicissima! O vires illos ignorantia tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos?* &c.

§. IV.

Aliud argumentum morale.

42 DAbit veniam Lector eruditus, si ad hoc novorum Casuistarum dogma, cujus tantum est virus, ut omnem pene Theologiam moralem infecerit, penitus evertendum, aliud argumentum morale subjiciam, ex eo desumptum, quod in antiquis Patribus, & in Ecclesiæ Doctoribus, nullum extet ipsius vestigium; ut vel ex eo cerni possit, quod nullus omnino a Casuistis, ad illud stabiliendum, vel Scripturæ, vel Patrum locus adducatur. *Cogitet autem apud se, quisquis in re omnium gravissima saluti non vult* (subdit eleganter VVendrochius) *an aliquid verosimilitudinis habeat, præcipuum cardinem Theologia moralis, ab omnibus Patribus ignoratum esse, & his postremis temporibus revelatum. Omnino probabilitatis doctrina, siquidem vera esset, & non infidam securitatem afferret, nil commodius, nil ad evellendos scrupulos aptius, nil ad complanandum salutis iter expeditius. Magnum salutis præsidium nullus esse qui eam dilicit; magno adminiculo privaretur qui eam nescit. Hinc sit ut in recentiorum Casuistarum scriptis, singulis pene verbibus inculcetur. Cur igitur tantum arcanum vel Patribus invidit Deus, vel nobis Patres inviderunt? Cur ipsi probabilitatibus ipsis nihil utuntur? Cur sicubi in rebus agendis non est ipsis explorata veritas, tantum timoris præferunt, ne forte quod eis videtur rectum, iniquum, & pravum a Deo judicetur? Quis non videat, quam sit absurdum, ut in re tanti momenti, quod Patribus ignoratum fuit, his postremis temporibus subito patuerit?*

43 Simili discursu utuntur quidam Recentiores contra Suarez, contendentem obligari hominem ad actum contritionis in articulo mortis, nec ei sufficere Sacramentalem absolutionem cum attritione cognita. *Incredibile est* (inquiunt illi apud Caramuelem Theol. fund. num. 307.) *annis integris mille sexcentis rem tam necessariam, si esset vera, fuisse in Ecclesia Romana ignoratam. Altius de Dei misericordia est præsumendum: non enim admittendum est, ab illo ita tutam Ecclesiam deseri, ut in re tanti momenti semper fuerit decepta. Qua ratio* (subdit Caramuel) *tametsi moralis sit, & non metaphysica; fortis interim est & sufficiens, ut Suarez opinio rejiciatur.* Sed quis non videat pari jure, & simili discursu, rejici posse ejusdem Caramuelis, & aliorum Recentiorum dogma, quo asserunt omnem opinionem, probabilem, probabilitate quamtumvis tenui, tutam esse, subindeque licere sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris? Cum enim antiquis Ecclesiæ Patribus tale dogma ignotum sit, & ne leviſſimum extet in eorum libris ipsius vestigium, credibile est illud non esse verum, nec ad morum institutionem, & conscientiarum quietem & tranquillitatem necessarium, ut novi Casuistæ passim asserunt; *incredibile enim est, annis integris mille sexcentis, rem tam necessariam fuisse in Ecclesia Romana ignoratam, altius de Dei misericordia est præsumendum: non enim admittendum est, ab illo ita tutam Ecclesiam deseri, ut re tanti momenti semper fuerit decepta. Certe* (ut verbis ejusdem Caramuelis utar) *hæc ratio tametsi moralis sit, & non metaphysica, fortis interim est*, & sufficiens, ut recentiorum Casuistarum dogma rejiciatur. Unde merito adversus eumdem Auctorem, cum Hieronymo Epist. 65. exclamare possumus: *Cur post quadrigentos annos* (dicamus nos mille sexcentos) *docere nos niteris, quod ante nescimus? Cur profers in medium quod Petrus, & Paulus edere voluerunt? Usque ad hunc diem sine ista doctrina mundus Christianus fuit. Illam senex tenebo fidem, in qua puer natus sum.*

Nec valet quod ait Caramuel num. 197. & 190. editionis Francoford. *In materia morum majoris facienda sunt Juniorum opiniones, quam Veterum*, quod hac argumentatione, ex perpetuo corporis & animi conflictu desumpta, suadere conatur: *Videntur* (inquit) *corpus & animus conflictu perpetuo dissentire, quod probant naturalia & moralia, & tunc animum fortiorem & liberiorem reddi, cum corpus maceratur & debilitatur. Cum igitur non possimus negare, Veteres majores mole, & viribus robustiores fuisse (reperimus enim & colimus hodie eximia Sanctorum multorum corpora: habemus in thesauris hastas, enses, & alia Principum antiquorum arma, qua nobis essent impedimenta) dilturi sumus necessario, Juniores subtilioribus ingeniis preditos; & Sacratibus, Platonibus, Aristotelibus fuisse acutiores & oculatiores Thomas, Scotos, Molinas, Suarez, Vasquez.* Unde alibi dicit: *Non multum ego temporis impendo aut perdo in Veterum libris legendis, non quod contemnam illos, sed quod omnia qua pulcre cogitarunt, jam sint a Junioribus summa studio elimata.* Similia habet Theophilus Raynaudus in novæ libertatis explic. p. 2. cap. 4. §. 7. ubi sic ait: *Scholastici posteriores super senes intellexerunt, & pleraque omnia rejicienda agnoverunt, qua anteriores vel probarant, vel non improbabilia existimarant, fuit enim* (subdit ex Ægid. Rom.) *si nanus esset super humerum gigantis, longius videret quam gigas; ita posteriores Scholastici, existentes super humeros priorum, longius vident quam priores.* Caramuel & Theophilo assentiuntur Reginaldus, Cellotius, & alii, asserentes *fidem e Veteribus hauriendam, doctrinam morum e Recentioribus:* quoniam antiquiorum placita viciniora sunt traditioni, Apostolicæque doctrinæ, Recentiores vero in doctrina morali magis instructi. Unde Caramuel in Theol. fund. num. 1268. alias 1985. *Tota moralis Theologia* (inquit) *nova est. Quis enim negare audebit esse in Diana centenas opiniones probabiles qua Augustino, & antiquis Ecclesia Patribus ignota fuerunt.*

Porro hæc ita absurda sunt, & a communi sapientum sensu adeo aliena, ut impugnatione non egeant, sed ea retulisse, confutasse sit. *Quare nolo plura dicere de re tanta, quia melius eam committo fidelium gemitibus, quam orationibus meis*, ut cum Augustino loquar. *Cum istis non tam disputationibus, quam orationibus est agendum: plus eis sine dubitatione prastamus, si ut corrigantur oremus, ne cum tantis ingentis vel pereant; vel alios perdant presumptione damnabili.*

§. V.

Solvuntur objectiones.

PRæcipuæ adversariorum objectiones jam fere occupatæ sunt, & solutæ manent ex dictis probando nostram sententiam, constat enim ex tertia ratione frivolum esse argumentum istud quod apud illos palmarium est: Ille recte operatur qui prudenter operatur: At qui sequitur sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, prudenter operatur, & cum ratione, nam probabilis opinio ex est quam bona ratio fulcit, alioquin probabilis non est: Ergo recte operatur.

Huic inquam argumento solutio patet ex supra dictis, ostendimus enim in tertia ratione, imprudentissime agere illum qui in concursu plurium opinionum probabilium minus probabilem & minus tutam, præfert probabiliori ac tutiori. Nec refert quod opinio minus probabilis aliqua ratione fulta sit, cum enim probabilior, meliori ac efficaciori nitatur fundamento, adveniente seu apparente luce probabilioris sententiæ, lux sententiæ minus probabilis statim evanescit; sicut apparente sole lux stellarum occultatur & disparet.

Potest hoc explicari & magis illustrari ex doctrina quam ex Aristotele tradit D. Thom. 2. p. q. 50. art. 1. ad 1. ubi docet quod medium comparatum ad unum extremum, alterum extremum videtur: v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum. Fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur: & nigrum, si comparetur ad album. Item media fidium in lyra vel cithara, gravis dicitur comparata ad ultimam, & acuta

acuta si comparetur ad primam. Demum crepusculum comparative ad noctem, appellatur dies, & nox, si comparetur ad diem. Cum ergo opinio minus probabilis medietur inter probabilem & probabiliorem, licet comparative ad improbabilem, probabilis aliquo modo appareat, non tamen in concursu probabilioris, & comparative ad illam, præsertim si notabiliter probabilior sit. Idem cum proportione dicendum est de ratione minus bona & minus efficaci, comparata ad meliorem & efficaciorem.

46 Solutum etiam manet ex dictis aliud Adversariorum fundamentum, quo probat, illum qui eligit sententiam minus probabilem & minus tutam, in concursu probabilioris & tutioris excusari a peccato, eo quod laboret ignorantia invincibili. Hoc enim falsum esse constat, cum illi tunc affulgeat sententia quæ sibi ob rationum momenta apparet probabilior, & ob periculi remotionem tutior est atque securior; & illa spreta minus probabilem, minusque tutam, de industria eligat, etiam si flet pro libertate contra legem, pro voluptate contra officium, pro commodo contra bonestum, verosimilioribus argumentis communitum. Unde merito ille cum Poeta exclamare potest. *Video meliora, proboque, deteriora sequor.*

47 Objiciunt tertio Adversarii illud argumentum, quod etiam apud illos præcipuum & fundamentale est: Licitum est eligere id quod est minus bonum & minus perfectum, relicto meliori & perfectiori, v. g. matrimonium & statum secularem: illumque præferre Clericali vel Religioso: Ergo pariter licet eligere sententiam minus probabilem, quæ favet libertati, relictæ probabiliori, quæ stat pro præcepto.

Sed nego consequentiam & paritatem, nam status matrimonii securus est, etiam in concursu status religiosi vel clericalis, non vero sententia minus probabilis, in concursu probabilioris, cum non sit regulis prudentiæ consona, ut supra ostendimus.

43 Dices, cur ille qui eligit sententiam probabiliorem, securus est, & a peccandi periculo immunis, non vero ille qui sequitur sententiam minus probabilem, cum opinio probabilior non minus possit esse falsa, & legi divinæ dissona, quam minus probabilis?

Respondeo esse notabile inter illos discrimen: ille enim qui eligit probabiliorem sententiam, habet hoc judicium reflexum & prudentiale: *Qui facit totum quod in se est ad inquirendam veritatem, si forte illam non attingat, excusatur a peccato, ratione ignorantiæ invincibilis*: quod judicium omnino certum est, utpote nixum huic principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest*, quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. usque adeo esse notum & per se manifestum asserit, ut non solum a nemine ignoretur, sed insuper a toto genere humano decantetur & declametur. *Nemo* (inquit) *ista tantum & in montibus Pastores, & in theatris Poeta, & inducti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in locis sacris, & in orbe terrarum genus humanum.* Ille vero qui sequitur sententiam minus probabilem in concursu probabilioris non potest habere hoc judicium reflexum (cum laborare nequeat ignorantia invincibili, ut supra ostensum est) sed solum istud: *Qui probabiliter agit, prudenter & secure agit*, quod valde dubium & incertum est, & ad summum probabile & opinabile esse potest, ut ex supra dictis constat. Unde primus firmissimæ columnæ adhæret, alter vero baculo arundineo, seu nutanti ac debili fundamento, innititur.

39 Objiciunt quarto: Eadem videtur esse ratio de probabiliori sententia, ac de tutiori: Sed possumus eligere sententiam minus tutam, in concursu tutioris, ut docet S. Antoninus, part. tit. 3. cap. 10. §. 10. his verbis: *Eligere viam tutiorem, consilii est non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem, in qua tutissime vivitur, quam in seculo.* Et 2. p. tit. 1. cap. 16. §. 2. sapienter admonet Confessores, his verbis: *Semper tutior via consulenda est, sed non imperanda*: Ergo pariter licet sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris.

Respondeo negando majorem, opinio enim dicitur tutior ex eo quod a peccandi periculo magis recedat; probabilior vero, ex eo quod sit vel appareat veritati magis consona, aut vicina: licet autem teneamur sequi id quod veritati conformius aut vicinius nobis appareat, quando illud favet præcepto aut virtuti, non tamen id quod a periculo peccandi magis recedit, si non sit veritati aut prudentiæ consonum, cum prudentia sit regula actuum humanorum. Quare Ambrosius in Psalm. 118. *scene non est sapientia sine timore, ita timor sine sapientia esse non debet.* Unde quando aliqui Auctores supra citati dicunt, in materia morum sequendam esse tutiorem sententiam, hoc intelligendum est de sententia tutiori, quæ probabilior est, & veritati ac prudentiæ magis consona; non vero de illis sententiis quæ minus probabiles, & prudentiæ regulis minus consonæ sunt. Alioquin cum quis dubitaret an res quam possidet esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cum eo dividere, cum hoc sit tutius, & a peccandi periculo remotius, & universaliter omnes opiniones quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbabiles, vel minus probabiles, essent sequendæ, utpote tutiores, & a peccandi periculo remotiores, quod esset onus intolerabile, & tollens fere humana commercia, cum fere nulla sit actio, & nullus contractus, circa quem non sit aliqua opinio damnans illum. Quando ergo ex oppositis opinionibus, una quidem tutior est, sed altera probabilior, licitum est sequi probabiliorem, quæ hoc ipso tuta est & secura: cum enim ad recte agendum requiratur præcipue veritas atque erroris fuga, inde fit ut major probabilitas in re ambigua sit præferenda majori securitati, quia magis ad scopum veritatis accedit. Ubi tamen alicujus Sacramenti valor, aut alicujus animæ salus periclitaretur, non solum probabilior, sed etiam tutior pars esset eligenda; ut Theologi docent in tractatu de Sacramentis.

Objiciunt quinto: Cum jugum Christi sit suave, & onus 50
ejus leve, ut dicitur Matth. 11. opiniones illæ in materia morum sequendæ sunt, quæ viam cæli planiorem & faciliorem reddunt, quales sunt opiniones probabiles, faventes libertati.

Confirmant ex lege *beneficium* ff. de legibus, & cap. *finali* de transactionibus, ubi dicitur, quod *opinio benignior & suavior preferri debet*. Et S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. ait: *Inter duram & benignam circa præceptæ sententiam, benigna est potius ceteris paribus interpretatio facienda*. Dicitur etiam in Prologo nostrarum Constitutionum lit. I. *Terrium* (quod impedit salutem animarum) *est nimia austeritas in consiliis & opinionibus; terrentur enim homines ex hoc in tantum ut salutem propriam negligant. Quapropter relaxanda est (quantum fieri potest) rigiditas & austeritas in consiliis, ac homines benigne tractandi sunt.*

Ad objectionem respondeo, jugum quidem Christi suave esse, & onus ejus leve, sed ejus suavitatem & levitatem oriri ex caritate & gratia Christi, illud emolliente ac mitigante, ut docet D. Thomas 1. 2. quæst. 98. art. 1. ad 3. non vero ex usu, seu potius abusu, ac laxitate probabilitatum quas novi Casuistæ in Ecclesiam induxerunt.

Ad confirmationem respondeo quod quando dicitur in 51
jure Canonico, quod opinio benignior & suavior præferri debet, hoc debet intelligi, quando talis opinio est tuta, & intra lineam honesti: opinio vero minus probabilis, favens libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, cum non sit prudentiæ regulis consona, nec tuta est, nec intra lineam honesti. Eodem modo intelligi & explicari debet id quod ex S. Antonino refertur. Similiter cum dicitur in nostris Constitutionibus, *relaxandam esse rigiditatem & austeritatem in consiliis (quantum fieri potest) ac homines benigne tractandos esse*: hoc intelligi debet, quantum fieri potest, juxta leges prudentiæ, quæ est regula actuum humanorum: leges autem prudentiæ (ut supra ostensum est) prohibent eligere opiniones laxiores & benigniores, minus probabiles, in concursu probabiliorum quæ stant pro præcepto.

Addo quod, opinio benigna, apud Jurisperitos, non dicitur ea quæ favet libertati, sed quæ favet testamento, matrimonio, religioni, aut Sacramento, ut exponit Sylvester. Vel, ut alii interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis.

Objiciunt quinto: Opinio quæ docet nos teneri ad se- 52
quendum in rebus moralibus probabiliores sententias, exponit conscientiam multis scrupulis & anxietatibus, a quibus liberantur qui docent licitum esse sequi sententiam minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto: Ergo ad quietem & tranquillitatem conscientiæ, hæc secunda opinio in praxi tenenda est, esto alia speculative sit verior, aut probabilior.

Respondeo negando Antecedens, nam tantum abest, quod sequendo probabiliorem sententiam, scrupulis conscientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberetur & eximatur, ut constat ex Clementina *Exivi* de verb. signif. ubi Pontifex ait: *In his qua salutem animæ respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda.* Ratio etiam id suadet, nam in sincera solum veritatis inquisitione quies, in sola veritate securitas perfecta esse potest, atque adeo qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id est falsitati quam veritati, peccato quam virtuti, viciniorem judicat, angi scrupulis, & stimulis conscientiæ pungi ac torqueri necesse est: qui autem sequitur id quod verius, quod tutius, quod probabilius credit, is quietus & tranquillus est, licet omnino securus non sit; nam is unus vera & perfecta securitate fruitur, qui primam & æternam veritatem & securitas, & affectus est. Unde Gregorius Magnus lib. 5. moral. cap. 6. *Sancti viri cum mala superant, sua etiam bene gesta formidant; ne cum bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne posthæc ra tabes putredinis, sub boni specie latens colorit. Sciunt enim quia corruptionis pondere gravati, dijudicare bona subtiliter nesciunt, & cum ante oculos extremi examinis regula deducunt, hæc ipsa in se nonnumquam & qua approbant metuunt, & tota quidem mente interna desiderant; sed tamen de incertitudine operum trepidi, quo gradiuntur ignorant.* Et tur-

sus

sus capite sequenti: *Justi in ipsis bonis operibus posiri trepidant, ac ne in videnda oculis aliqua errore disfluentes, continuis lamentis vacant.* Ex quibus liquet, illam conscientiæ tranquillitatem, quam spondent novi Casuistæ, minus probabilem sententiam sequentibus, suspectam & periculosam esse, & pulvillum illum seu cervical, quod sub tepidorum & negligentium capite ponunt, ut mollius in suis negligentiis dormitent & quiescant, reprobari a Domino per Prophetam dicentem. *Va qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus, & faciunt cervicalia sub capite universo terra, ad capiendas animas.* Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. sic ait: *Pulvillus ponitur, ut mollius quiescatur. Quisquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub capite vel cubito facientis ponit, ut qui terroris ex culpa debuerat in ea fultus laudibus, molliter quiescat.*

Demum objicit quidam Recentior: D. Thomas 1. 2. q. 91. art. 4. in corp. docet legem humanam non posse obligare ad actus internos, sed solum divinam. Ex (inquit) verba quæ habet 2. 2. q. 104. art. 3. in corpore: *Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo.* Et S. Antoninus 2. p. tit. 1. cap. 7. §. 6. docet quod si ille qui alteri mutuo dat pecuniam, aliquid ab eo recipiat, credens illud liberaliter sibi donari, non teneri ad restitutionem, si postea sciat non liberaliter dedisse: Ergo cum illæ sententiæ laxiores sint, licet, juxta doctrinam utriusque sancti, eligere sententiam laxiorem seu mitiorem in concursu alterius magis strictæ, subindeque magis tutæ.

Respondeo primo: D. Thom. loco ab illo Auctore primum citato, non docere expresse, legem humanam non posse obligare ad actus internos, solum enim ait: *Judicium hominis esse non potest de interioribus motibus qui latent, sed solum de exterioribus actibus qui apparent, & ideo lex humana non potuit cohibere & ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.* Quantum vero ad secundum testimonium desumptum ex 2. 2. q. 104. art. 3. nullum plane verbum ex his quæ refert ille Auctor, ibi habetur, ut legenti patebit.

Respondeo secundo, dato quod D. Thom. eo loco docuerit talem sententiam, illaque laxior ac mitior sit altera quæ docet legem humanam ad actus internos obligare; cum tamen multo probabilior sit (saltem si loquamur de actibus pure internis, & nullam habentibus connexionem cum exterioribus) ut ostendemus in tractatu de legibus, hinc tantum sequitur posse eligi sententiam minus tutam, sed magis probabilem, in concursu alterius magis tutæ, sed minus probabilis, quod licitum esse supra in solutione quartæ objectionis ostendimus. Idem dicendum ad locum ex D. Antonino desumptum, ille enim existimavit, sententiam illam quam ibi docet, esse probabiliorem, quamvis alii Auctores eam censeant minus probabilem: unde licet opposita tutior sit; quia tamen eam minus probabilem credidit, hinc solum inferri potest, licitum esse sequi sententiam minus tutam, sed magis probabilem.

ARTICULUS III.

An in concursu duarum opinionum æque probabilium, tutior semper sit eligenda?

Licet hujus difficultatis resolutio ex fundamentis jam statutis facile haberi possit: eam tamen hic movemus, ut celebrem illam juris regulam: *In dubiis tutior pars est eligenda*, defendamus, & a recentiorum Casuistarum cavillis vendicemus.

Dico igitur: Quando in materia morali, quæ subest periculo peccati mortalis, occurrunt duæ opiniones æque probabiles, tutior semper est eligenda. Ita docent omnes Auctores pro præcedenti conclusione citati.

54 Probatur breviter ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, ubi dicitur: *Quia vero utrum ex occasione vulneris decesserit, dubium habetur* CUM IN DUBIIS SEMPER DEBEAMUS ELIGERE TUTIOREM, *nec convenit injungere Presbytero memorato, ut in sacris Ordinibus non ministret.* Et in cap. *significasti*. 2. eodem tit. habetur quod *si discerni non possit ex vulnere alicui percussus interiit, in hoc dubio tamquam homicida haberi debet sacerdos, ersi forte homicida non sit, & a sacerdotali officio abstinere; cum in hoc casu cessare sit tutius, quam temere celebrare.* Idem habetur in cap. *Periclio* eodem tit. & in cap. *Si quis autem*, ubi dicit Augustinus addictus a jure: *Aut ignoscitur sibi, aut non ignoscitur, quod horum sibi futurum sit, nescio*: ERGO TENE CERTUM, DIMITTE INCERTUM. Concordat etiam caput *Juvenis* de sponsalibus, ubi dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus.* Atqui (jam subsumo) qui videt duas opiniones esse æqualiter probabiles, dubius est quænam vera sit: Ergo non potest tuta conscientia quam voluerit, eligere, sed debet eligere tutiorem.

Ad tam insignem Canonum regulam respondent primo 55
aliqui Recentiores, eam non esse præceptum, sed consilium: cum enim (inquiunt) quilibet sit in possessione suæ libertatis & famæ, non debet in dubiis spoliare se sua possessione, judicando se peccaturum, aut nexu alicujus obligationis innodatum, cum secundum aliam regulam juris, *in pari causa melior sit conditio possidentis*. Quam regulam non solum in materia justitiæ, & in foro externo, sed etiam in materia aliarum virtutum, & in foro animæ, locum habere existimant.

Sed contra: Canones allegati non simpliciter consilium, sed obligationem important, ut ex ipsis terminis constat: dicunt enim expresse & absolute: *Pars tutior est eligenda. Pars securior est tenenda. Semitam debemus eligere tutiorem. Quod certius existimamus, tenere debemus.* Et specialiter convincit ratio ab Augustino adducta.

Confirmatur ex cap. *Illud* de cleric. excom. ubi dicitur de rigore deponendum esse Episcopum, qui in dubio ibidem expresso tutiorem partem non elegit: Sed Episcopus de rigore non deponitur, nisi ob culpam mortalem, quam agendo contra præceptum commisit: Ergo prædicta regula non est consilium, sed præceptum.

Addo quod ex hac responsione sequuntur plura incon- 56
venientia satis dura, quæ licet Adversarii respective admittant, id est, non omnes omnia, sed quidam aliqua, quidam vero alia, secundum quod ipsis videtur (quasi eorum judicium posset esse sufficiens regula ejusdem limitationis) nullus tamen prudens & timoratus debet se illis committere. Sunt autem hæc:

Dubitans se excommunicationem incurrisse, non debet se habere pro excommunicato, nec tenetur absolutionem petere.

Dubitans an lex imponens panam excommunicationis sit usu recepta; potest judicare non esse usu receptam; & contra legem operari, nec propterea incidit in excommunicationem.

Dubitans an casus sit reservatus, potest ab illo absolvere.

Dubitans an commiserit peccatum mortale, non tenetur illud, etiam sub dubio, confiteri.

Dubitans an beneficium sit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de potestate Prælati, non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Jovis, an transacta sit media nox, potest tuta conscientia comedere carnes; non vero, si in die Sabbati dubitet. Cujus differentiæ rationem reddunt plane ridiculam: dicunt enim quod in primo casu libertas vescendi carnibus stat pro die Jovis, in secundo vero præceptum abstinentiæ pro Sabbato. Posset enim gulosus in sui favorem facile respondere, quod sicut *indubitis melior est conditio possidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia sunt restringenda & favores ampliandi*. Est autem odiosum dicere, quod aliquis teneatur ad servandam abstinentiam, absque certitudine suæ obligationis. Unde

Ad illam regulam juris quam Adversarii nobis oppo- 57
nunt, nempe *in pari causa potior est conditio possidentis*, dicendum est, eam solum habere locum in materia justitiæ, & in foro judiciali dumtaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia justitiæ possessio in dubio favet possessori, in quantum facit præsumptionem quod possessor sit verus dominus: quia ut plurimum qui possidet, rem suam & jus suum possidet: quando enim quis rem alienat, solet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium; unde cum aliquis possidet aliquam rem, signum est eam non alienasse, sed ipsius verum habere dominium. At vero in materia aliarum virtutum, cum possessio regulariter non faciat præsumptionem de veritate pro parte quæ possidet, possessio ei minime favere debet, sed in dubiis in tali materia occurrentibus, regula operandi est, inquirere pro qua parte stet præsumptio veritatis, & hæc pars est eligenda: si autem pro neutra parte stet præsumptio, tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Prosper Fagnanus super caput, *Ne innitaris*.

Respondent secundo Adversarii, præfatam juris regu- 58
lam, quæ asserit in dubiis tutiorem partem esse eligendam, debere intelligi de dubio facti, non vero de dubio juris.

Sed falsitas hujus solutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos insignis est ille qui habetur in Clement. *Exivi* §. *item quia*, de verb. significat. ubi in quæstione meri juris an fratres Minores teneantur sub peccato mortali ad ea observanda, quæ in regula verbo imperativi modi negative vel affirmative continentur, Pontifex utitur eadem regula dicens: *nos itaque attendentes, quod in his quæ animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda &c.* quia videlicet dubium, sive facti, sive juris, non excusat. Casus enim a D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propositus continet dubium juris, non facti: *An fœliciter liceat habere plures prebendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quod *si quis in quamdam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures prebendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula non solum de dubio facti, sed etiam juris debet intelligi.

Re-

59 Respondent tertio, regulam illam habere locum solum in irregularitate, quia Pontificibus ita statuere placuit in odium homicidii, & propter specialem indecentiam quam ad ministerium sacrum inducit.

Sed hæc etiam responsio facile diluitur ex lectione textuum citatorum, qui absolute præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem affignans cur in casu ibi adducto sacerdos potius cessare debeat a sacrificio, quam celebrare, ait: *Cum in altero vitium, in reliquo vero magnum periculum timeatur.* Idem expresse habetur in cap. citato *juvenis* de sponsalibus, ut legenti patebit.

60 Denique respondent quidam Recentiores, hanc regulam solum habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æque probabiles; quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licet dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita; nec magis in unam partem quam in aliam inclinata, eo tamen ipso quod judicat utramque opinionem esse probabilem, rationa probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur: cum certum sit quamcumque probabilitatem, quamtumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere.

Sed hæc responsio & doctrina ex supra dictis confutata manet: Tum quia, ut supra dicebamus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actus, quæ magis accedit ad certitudinem, quam suspicio, vel dubium; unde si quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; a fortiori ad id tenetur, cum habet duas opiniones æque probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum: Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarii probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asserant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipso omnem dubitantem & formidinem de opposito excludere, cum illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

61 Quæres ad complementum hujus quæstionis, quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æque probabilibus sit tutior?

Respondeo, tunc forcandas esse regulas a jure præscriptas, quæ sunt istæ:

In dubio actus valeat potius, quam pereat.

Præferendum est quod in regione in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Ubi contraria extant sententia, pronuntiandum est pro possessore, & potius pro reo, quam pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Ubi sunt opiniones discordes, Judex sequatur communem.

Ad superiores, vel etiam ad Sedem Apostolicam recurratur.

Ut probatur specialiter ex verbis Denteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse prospexeris, & Judicium intra portas tuas videris verba variari, venies ad Sacerdotes, & ad Judicem qui fuerit illo tempore, & facies quæcumque dixerint, sequentesque eorum sententiam.* Quia tamen ut refert D. Ambrof. in cap. *Judicet* 3. q. 7. *Bonus Judex nihil ex arbitrio facit, & non domestica propositi voluntatis, sed juxta leges & jura pronunciat*; si etiam respectu ejus res prorsus ambigua sit, & non possit eam certo dirimere, debet vel abstinere a judicio, vel dividere sententiam, propter confisum argumentorum (ut fecit Salomon, cum judicavit puerum a duabus mulieribus sibi oblatum esse dividendum; licet enim id egerit tentandi gratia, erat tamen secundum se conforme regulis justitiæ) vel tandem partes ad concordiam reducere, ut latius profequitur Fagnanus ex ipso corpore juris, vel ex aliis Jurisconsultis, in cap. citatum, *Ne innitaris*, n. 231. 233. & 244.

62 Ex his regulis & principiis juris confutatum manet perversum novorum Casuistarum dogma, quo asserunt, stante æquali utrinque probabilitate, Judicem posse adjudicare rem cui maluerit. Ita Caramuel l. 3. Theol. moral. n. 1467. ubi agens de litigantibus, quorum neuter rem controversam possidet, ait: *Si æqualis probabilitas sit, potest Judex rem adjudicare cui mavult.* Tamburinus etiam lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 4. num. 7. licet oppositum doceat, subdit tamen: *Propter extrinsecam benevam Doctorum auctoritatem, asserentium in hoc casu posse Judicem pro suo amico, si maluerit, sententiam pronuntiare, potes id ut probabile, si velis, amplecti*: citatque pro hac sententia Sanch. & Franciscum Delugo. Addit Fagundez. apud Escobarium tr. 3. exam. 2. cap. 6. num. 111. ipsum in tali casu posse aliquid ab una partium accipere, ut sententiam in ejus favorem ferat; *quia* (inquit) *stante æquali utrinque probabilitate, potest cuilibet parti dare visorum: quare datur locus gratificationi, quæ est pretio æstimabilis, utpote quæ plerumque cum jactura amicitiæ alterius partis conjuncta est.* Quæ doctrina non solum est falsa, & legibus ac regulis juris repugnans, sed etiam reipublicæ perniciosa. Nam ut belle ait Sinnichius libro supra citat. §. 110. *Quid perniciosius, quam forum judicationis versi in forum mundinationis, emungi a Judicibus cruentos divitum, arceri pretentiones pauperum: Cum enim hi non habeant quid retribuant, in causa probabili cadent in totum; & in causa dubitabili, differentur in unum, aut quod potius est, judicium subibunt injustum.* Unde Isidorus l. 3. sententt. cap. 52. loquens de Judicibus iniquis, sic ait: *Gravius lacerantur pauperes a pravis Judicibus, quam a cruentissimis latronibus. Nullus enim prædo tam cupidus in alienis, quam Judex iniquus in suis. Latentes insidias timemus, ac latebrosis locis latentes, insidias cavere; isti palam rapacitatis avaritia sæviunt. Hostes in alienorum tantum sanguinem intenduntur; Judices quasi crudelissimi carnifices civium, oppressione sua subjectorum vitam extinguunt.*

ARTICULUS IV.

Utrum auctoritas unius tantum Doctoris sufficiat ad reddendum opinionem in materia moralí probabilem, & in praxi tutam?

63 AFfirmant communiter recentiores Casuistæ, qui (ut recte observavit Joannes Sinnichius libro supra citato §. 354.) in mutuas crebro solent excurrere laudes, ibique invicem accinere: quod eo fine factitare videntur, ut majorem sibi invicem auctoritatem conciliant, sicque suis opinionibus probabilitatem comparent. Cum enim duplex ab eis distinguatur probabilitas, intrinseca scilicet seu rationalis, quæ sumitur a ratione; & extrinseca seu autentica, quæ petitur ab auctoritate; ubi vident deesse suis commentis primam, student procurare saltem secundam; atque ob hunc finem prorumpunt in mutuas laudes, ut quisque eorum suum laudatorem directe laudando, laudet seipsum, saltem reflexe, sicque suis opinionibus umbram quamdam probabilitatis ab auctoritate procurent, quam denegari cernit a ratione.

64 Id declarat idem Auctor exemplo Caramuelis & Dianæ, quorum prior in quadam ad posteriorem Epistola, præludio Theologiæ fundamentalis inserta, hæc ei scribit: *Quia lenissime adsum ab omni adulationis genere, patere ut aliquid liberius & sinceriùs scribam. Laudemi te & legunt viri docti, nec est in Europa Theologus qui se studiosus, & te careat: si qui tionarmuraverit, docti non sunt, & tota obloquutio amicorum prevenit ad columnas Herculeas, cum dicunt Dianam esse agnum Dei, qui abstulit peccata mundi.* Addit præterea in eadem Epistola de eodem agno Dei: *Certi sumus tanto illius dogmati Theologorum firmari numero, ut quærenti an hoc vel illud liceat, sufficiat respondere,* DIANA DIXIT.

Porro quid Diana vicissim de Caramuele scripserit, diligenter ab eodem ipso Caramuele collectum habetur ad calcem ejusdem Epistolæ, ubi sic legitur: *Ut videas Lector Caramuelem etiam redamari a Diana, has pauculas lineas subjungo. Igitur parte 7. tract. 11. resol. 1. sic inquit Diana:* (*Nota Lector quo in tui gratia multas opiniones supra dicti Caramuelis addatam, quia ejus codex non ita facile invenitur, & licet aliquando ejus opinionibus non adhæream, semper tamen illum honoris caussa nominatum esse volo; est enim vir doctissimus, & acutissimi ingenii, & ut alias dixi, non solum scholastica & moralis Theologia, sed etiam politioris litteraturæ peritissimus. Et utinam amicissimus vir alios felicis ingenii sui fœtus in lucem pariat, &c.*

Ex quibus patet illos Auctores, ut majorem sibi invicem auctoritatem concilient, se invicem laudare, *sese qua* (ut loquitur idem Sinnichius) *mutuo fcabere*, juxta vetus illud adagium ab Erasmo chil. 1. cent. 7. cap. 95. relatum: MUTUUM MILI SCABUNT. Quod etiam notavit, & detestatus est Episcopus Gandavensis, in Epistola ad Clerum suæ diœcesis, in qua de novis illis Casuistis, & laxioris Ethices inventoribus, sic ait: *Hi non solum corrupta naturæ prurientes aures blanditiis suis demulcent, sed & MUTUO SCABUNT, atque de adinvento aliquo vitii prætextu, tanquam de novo cui præmio reperto, sibi invicem gratulantur & applaudunt.* His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

65 DIco igitur, Unius tantum Doctoris suffragium seu auctoritas, communiter loquendo, non potest reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Aristotele 1. topic. cap. 1. sic dicente: *Probabilia sunt quæ videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus, & his maxime notis:* Sed quæ uni soli videntur non videntur pluribus: Ergo quæ uni soli videntur, communiter loquendo, probabilia non sunt.

Probatur secundo ex D. Thoma quodlib. 3. art. 10. ubi ait: *In his quæ pertinent ad finem, & bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus Magistri:* At si communiter & universaliter loquendo, unius Doctoris suffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores spectantibus, erroneam opinionem alicujus Magistri sequeretur, excusaretur a peccato, præsertim juxta novorum Casuistarum principia, docentium omne probabile probabilitate quantumvis tenui ac debili, a peccato excusare: Ergo juxta D. Thomam, unius tantum Doctoris suffragium non posset, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius supra relatus: *Ne trahamur auctoritate cujusquam, sed veritati potius faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus: in æternum fluitris quam subnuda est, si aut persona innitis, aut opinio falsa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. inferabilem esse illam Caramuelis adulationem supra relatam: *Quærenti an hoc aut illud liceat, sufficit respondere* DIANA DIXIT. *Neque enim* (subdit ille) *in schola Pythagoræ degimus, sed in schola Christi, qui nequaquam dixisse perhibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, *sed,* EGO SUM VERITAS. *Hujus magisterio didicimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porro quod hujus magisterio didicimus, verum esse non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cæli dilatare, vel viam perditionis angustare, non ei credimus, sed Christo potius acquiescimus; asserenti illam esse arctam, ipsam vero spatiosam. Qui enim illam prædicavit arctam, & ipsam spatiosam, Deus est, legifer est, veritas est: Diana, quantumvis a Caramuele laudatus, homo purus est, legifer non est, veritas non est.*

66 Probatur tertio conclusio ab inconvenienti, quod sequitur ex diversa sententia: Si enim unius viri docti & probi auctoritas sufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi, vel dicendum esset recentiores Casuistas non esse viros doctos & probos, vel omnes eorum assertiones esse probabiles, & tutas in praxi, primum non concedent Adversarii, cum recentioribus Casuistis maxime injuriosum sit: secundum vero absurdissimum est; quis enim dicat omnes novorum Casuistarum assertiones, quas *infra referemus ac refellemus*, esse vere probabiles & tutas in praxi? Quis asserere audeat licere v. g. puellæ procurare abortum ante animationem fœtus, ut vitet fusamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando ea relicta vitam transigeret tristius, vel actori aut reo occidere Judicem, cum ab eo iniqua timetur sententia; aut Judici in caussa æquali accipere pecuniam ab una partium, ut sententiam in ejus favorem ferat? Quis etiam existimet licere, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse vero inducens scit esse falsum; vel absoluto desiderio capere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falsum sibi crimen imponere, ac seipsum gladio linguæ perimere? Quis tandem sentiat cum Caramuele (quem recentiores Casuistæ, *Luminare nostri, & ingeniorum facem*, appellant) Advocatum posse patrocinari caussæ, quam cognovit esse injustam; Clericum posse in recitandis horis Canonicis voluntarie distrahi, aut quotidie recitare Officium paschale, vel unica recitatione Officii duorum dierum obligationi satisfacere, & Monachos omnes a jejunii lege & onere liberari? Certe hæc ita absurda sunt, ut communis sensus, & communissimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & asserenda sufficiant. Ita tamen, & plura alia quæ referemus articulo sequenti, transigitire debent Adversarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius veri docti & probi suffragium ad reddendam opinionem probabilem sufficere asseverant.

67 Nec valet, si dicas, illud quidem sufficere ad reddendam opinionem speculative probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipsis novorum Casuistarum principiis confutari potest. Nam Joannes Sancius in præfatis disp. 54. num. 11. sic ait: *Intelligibile videtur aliquam opinionem esse speculative probabilem, & in praxi tuto amplecti non posse. Probabilitas namque practica a speculativa differt, tamquam effectus a sua caussa: id enim quod quis opere exequitur juste vel injuste, ab ea nascitur, quod scilicet speculative judicavit posse agi licite vel illicite. Qui ergo arbitratur speculative aliquid licite operari se propter rationes probabiles id tuto executioni mandare poterit; alias nihil operabitur, nec alicujus fructus sive momenti erit illa speculatio probabilis, si ad opus esset impedita; & æque comparari posset speculativum opinionem habens, & pertimescens operari practice ex ea, Tantalo, pœnæ & aquam ad labia prope habenti, impedito tamen eis uti sive frui. Immo Tantalo infelicior esset, qui dum libere exigebat, sequibat; ut probabile opinione uti pertimescens, omittit operari quod in ejus potestate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Casuistarum principia, non solum esse probabile speculative, sed etiam in praxi tutum, quicquid unus Doctor afferit esse probabile, subindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Escobarii, & aliorum Recentiorum, tuto amplecti licere: ex quo fere innumera sequuntur absurda. Unde inter novorum Casuistarum assertiones, quas ad instantiam Episcopi Gandavensis, Academia Lovaniensis proscripsit, hæc erat vigesima sexta: *Auctoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propositionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras absurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen est, me in conclusione dixisse 68 unius Doctoris suffragium *communiter loquendo*, non posse reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor potest esse adeo clarus, & in Ecclesia celebris, ut ejus auctoritas præponderet aliorum multorum rationibus & auctoritati. Quare existimo solam D. Thomæ auctoritatem posse reddere opinionem vere probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus Doctrina non solum ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, sed etiam a pluribus Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apostolico ad Academiam Lovaniensem misso, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit, ut initio hujus dissertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam absque ratione efficaci, saltem quantum materia patitur, vel sine auctoritatibus Scripturæ sacræ, aut SS. Patrum testimoniis aliquid in medium producit. Unde Gravina noster in suo Cherubim Paradisi, in principio dicit *vocem ejus esse vocem multitudinis per quam omnes SS. Patres nobis suos sensus exponunt.* Ideoque potissimum eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem casus conscientiæ resolvamus. Certe tanto diligentius circa morales materias mens ejus indaganda est, quanto certius scimus, ipsum prius in seipso legisse quæ postea aliis scripsit; & præcepta in materia morum aliis tradidisse, quæ a se tamquam ab exemplari didicerat; atque ad id unum autequam doceret spectasse, qua ratione viveret, ut ostenderet ceteris qua lege vivendum esset.

§. II.

Solvuntur objectiones.

69 COntra nostram assertionem objicit in primis Thomas Sanchez, in summa lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Casuistæ post ipsum, ut Joannes Sancius, Layman, Filiucius & alii, testimonium D. Thomæ, desumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait, *Posse quemquam amplecti opinionem quam a Magistro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

Sed totum hunc articulum diligenter & accurate legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certe videre poterimus, nisi Sanchez sua illa conspicilla, quibus videntur ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus: *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna: nimirum Sanchez. locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis oculis legisse, & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum referunt, Auctores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcribere id quod alii scripserunt, & ut loquitur Navarrus in Manuali c. 27. *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem alias omnes sequuntur.*

Objicit secundo Caramuel in Theol. fundam. num. 448. 70 *Quicquid testantur Auctores est probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Auctores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Auctores, immo & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Auctoris est probabilis. Hæc ratio* (subdit ille) *solutione caruit.*

Sed facile respondetur, quod quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Auctore adeo claro & in Ecclesia celebri, ut ejus auctoritas aliorum multorum rationibus & auctoritatibus præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. instit. cap. 15. ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicujus magistri, cum Magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut auctoritate non consuevit loqui, est excusatus a peccato.* Vel solum volunt opinionem illam censeri probabilem; quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis, & singularis non rejicitur; sicut explicat Layman, Filiucius, & alii: opinio vero, quæ asserit unum Auctorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solum ut falsa, sed etiam ut improbabilis, immo ut perniciosa & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur,

59 Respondent tertio, regulam illam habere locum solum in irregularitate, quia Pontificibus ita statuere placuit in odium homicidii, & propter specialem indecentiam quam ad ministerium sacrum inducit.

Sed hæc etiam responsio facile diluitur ex lectione textuum citatorum, qui absolute præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem affignans cur in casu ibi adducto sacerdos potius cessare debeat a sacrificio, quam celebrare, ait: *Cum in altero vitium, in reliquo vero magnum periculum timeatur.* Idem expresse habetur in cap. citato *juvenis* de sponsalibus, ut legenti patebit.

60 Denique respondent quidam Recentiores, hanc regulam solum habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æque probabiles; quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licet dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita; nec magis in unam partem quam in aliam inclinata, eo tamen ipso quod judicat utramque opinionem esse probabilem, rationa probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur: cum certum sit quamcumque probabilitatem, quamtumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere.

Sed hæc responsio & doctrina ex supra dictis confutata manet: Tum quia, ut supra dicebamus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actus, quæ magis accedit ad certitudinem, quam suspicio, vel dubium; unde si quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; a fortiori ad id tenetur, cum habet duas opiniones æque probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum: Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarii probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asserant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipso omnem dubitantem & formidinem de opposito excludere, cum illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

61 Quæres ad complementum hujus quæstionis, quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æque probabilibus sit tutior?

Respondeo, tunc forcandas esse regulas a jure præscriptas, quæ sunt istæ:

In dubio actus valeat potius, quam pereat.

Præferendum est quod in regione in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Ubi contraria extant sententia, pronuntiandum est pro possessore, & potius pro reo, quam pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Ubi sunt opiniones discordes, Judex sequatur communem.

Ad superiores, vel etiam ad Sedem Apostolicam recurratur.

Ut probatur specialiter ex verbis Denteron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse prospexeris, & Judicium intra portas tuas videris verba variari, venies ad Sacerdotes, & ad Judicem qui fuerit illo tempore, & facies quæcumque dixerint, sequentesque eorum sententiam.* Quia tamen ut refert D. Ambrof. in cap. *Judicet* 3. q. 7. *Bonus Judex nihil ex arbitrio facit, & non domestica propositi voluntatis, sed juxta leges & jura pronunciat*; si etiam respectu ejus res prorsus ambigua sit, & non possit eam certo dirimere, debet vel abstinere a judicio, vel dividere sententiam, propter confisum argumentorum (ut fecit Salomon, cum judicavit puerum a duabus mulieribus sibi oblatum esse dividendum; licet enim id egerit tentandi gratia, erat tamen secundum se conforme regulis justitiæ) vel tandem partes ad concordiam reducere, ut latius profequitur Fagnanus ex ipso corpore juris, vel ex aliis Jurisconsultis, in cap. citatum, *Ne innitaris*, n. 231. 233. & 244.

62 Ex his regulis & principiis juris confutatum manet perversum novorum Casuistarum dogma, quo asserunt, stante æquali utrinque probabilitate, Judicem posse adjudicare rem cui maluerit. Ita Caramuel l. 3. Theol. moral. n. 1467. ubi agens de litigantibus, quorum neuter rem controversam possidet, ait: *Si æqualis probabilitas sit, potest Judex rem adjudicare cui mavult.* Tamburinus etiam lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 4. num. 7. licet oppositum doceat, subdit tamen: *Propter extrinsecam benevam Doctorum auctoritatem, asserentium in hoc casu posse Judicem pro suo amico, si maluerit, sententiam pronuntiare, potes id ut probabile, si velis, amplecti*: citatque pro hac sententia Sanch. & Franciscum Delugo. Addit Fagundez. apud Escobarium tr. 3. exam. 2. cap. 6. num. 111. ipsum in tali casu posse aliquid ab una partium accipere, ut sententiam in ejus favorem ferat; *quia* (inquit) *stante æquali utrinque probabilitate, potest cuilibet parti dare visorum: quare datur locus gratificationi, quæ est pretio æstimabilis, utpote quæ plerumque cum jactura amicitiæ alterius partis conjuncta est.* Quæ doctrina non solum est falsa, & legibus ac regulis juris repugnans, sed etiam reipublicæ perniciosa. Nam ut belle ait Sinnichius libro supra citat. §. 110. *Quid perniciosius, quam forum judicationis versi in forum mundinationis, emungi a Judicibus cruentos divitum, arceri pretentiones pauperum: Cum enim hi non habeant quid retribuant, in causa probabili cadent in totum; & in causa dubitabili, differentur in unum, aut quod potius est, judicium subibunt injustum.* Unde Isidorus l. 3. sententt. cap. 52. loquens de Judicibus iniquis, sic ait: *Gravius lacerantur pauperes a pravis Judicibus, quam a cruentissimis latronibus. Nullus enim prædo tam cupidus in alienis, quam Judex iniquus in suis. Latentes insidias timemus, ac latebrosis locis latentes, insidias cavere; isti palam rapacitatis avaritia sæviunt. Hostes in alienorum tantum sanguinem intenduntur; Judices quasi crudelissimi carnifices civium, oppressione sua subjectorum vitam extinguunt.*

ARTICULUS IV.

Utrum auctoritas unius tantum Doctoris sufficiat ad reddendum opinionem in materia moralí probabilem, & in praxi tutam?

63 AFfirmant communiter recentiores Casuistæ, qui (ut recte observavit Joannes Sinnichius libro supra citato §. 354.) in mutuas crebro solent excurrere laudes, ibique invicem accinere: quod eo fine factitare videntur, ut majorem sibi invicem auctoritatem conciliant, sicque suis opinionibus probabilitatem comparent. Cum enim duplex ab eis distinguatur probabilitas, intrinseca scilicet seu rationalis, quæ sumitur a ratione; & extrinseca seu autentica, quæ petitur ab auctoritate; ubi vident deesse suis commentis primam, student procurare saltem secundam; atque ob hunc finem prorumpunt in mutuas laudes, ut quisque eorum suum laudatorem directe laudando, laudet seipsum, saltem reflexe, sicque suis opinionibus umbram quamdam probabilitatis ab auctoritate procurent, quam denegari cernit a ratione.

64 Id declarat idem Auctor exemplo Caramuelis & Dianæ, quorum prior in quadam ad posteriorem Epistola, præludio Theologiæ fundamentalis inserta, hæc ei scribit: *Quia lenissime adsum ab omni adulationis genere, patere ut aliquid liberius & sinceriùs scribam. Laudemi te & legunt viri docti, nec est in Europa Theologus qui se studiosus, & te careat: si qui tionarmuraverit, docti non sunt, & tota obloquutio amicorum prevenit ad columnas Herculeas, cum dicunt Dianam esse agnum Dei, qui abstulit peccata mundi.* Addit præterea in eadem Epistola de eodem agno Dei: *Certi sumus tanto illius dogmati Theologorum firmari numero, ut quærenti an hoc vel illud liceat, sufficiat respondere,* DIANA DIXIT.

Porro quid Diana vicissim de Caramuele scripserit, diligenter ab eodem ipso Caramuele collectum habetur ad calcem ejusdem Epistolæ, ubi sic legitur: *Ut videas Lector Caramuelem etiam redamari a Diana, has pauculas lineas subjungo. Igitur parte 7. tract. 11. resol. 1. sic inquit Diana:* (*Nota Lector quo in tui gratia multas opiniones supra dicti Caramuelis addatam, quia ejus codex non ita facile invenitur, & licet aliquando ejus opinionibus non adhæream, semper tamen illum honoris caussa nominatum esse volo; est enim vir doctissimus, & acutissimi ingenii, & ut alias dixi, non solum scholastica & moralis Theologia, sed etiam politioris litteraturæ peritissimus. Et utinam amicissimus vir alios felicis ingenii sui fœtus in lucem pariat, &c.*

Ex quibus patet illos Auctores, ut majorem sibi invicem auctoritatem concilient, se invicem laudare, *sese qua* (ut loquitur idem Sinnichius) *mutuo fcabere*, juxta vetus illud adagium ab Erasmo chil. 1. cent. 7. cap. 95. relatum: MUTUUM MILI SCABUNT. Quod etiam notavit, & detestatus est Episcopus Gandavensis, in Epistola ad Clerum suæ diœcesis, in qua de novis illis Casuistis, & laxioris Ethices inventoribus, sic ait: *Hi non solum corrupta naturæ prurientes aures blanditiis suis demulcent, sed & MUTUO SCABUNT, atque de adinvento aliquo vitii prætextu, tanquam de novo cui præmio reperto, sibi invicem gratulantur & applaudunt.* His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

65 DIco igitur, Unius tantum Doctoris suffragium seu auctoritas, communiter loquendo, non potest reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Aristotele 1. topic. cap. 1. sic dicente: *Probabilia sunt quæ videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus, & his maxime notis:* Sed quæ uni soli videntur non videntur pluribus: Ergo quæ uni soli videntur, communiter loquendo, probabilia non sunt.

Probatur secundo ex D. Thoma quodlib. 3. art. 10. ubi ait: *In his quæ pertinent ad finem, & bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus Magistri:* At si communiter & universaliter loquendo, unius Doctoris suffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores spectantibus, erroneam opinionem alicujus Magistri sequeretur, excusaretur a peccato, præsertim juxta novorum Casuistarum principia, docentium omne probabile probabilitate quantumvis tenui ac debili, a peccato excusare: Ergo juxta D. Thomam, unius tantum Doctoris suffragium non posset, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius supra relatus: *Ne trahamur auctoritate cujusquam, sed veritati potius faveamus & accedamus. Nullus hic temeritati locus: in æternum fluitris quam subnuda est, si aut persona innitis, aut opinio falsa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. inferabilem esse illam Caramuelis adulationem supra relatam: *Quærenti an hoc aut illud liceat, sufficit respondere* DIANA DIXIT. *Neque enim* (subdit ille) *in schola Pythagoræ degimus, sed in schola Christi, qui nequaquam dixisse perhibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, *sed,* EGO SUM VERITAS. *Hujus magisterio didicimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porro quod hujus magisterio didicimus, verum esse non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cæli dilatare, vel viam perditionis angustare, non ei credimus, sed Christo potius acquiescimus; asserenti illam esse arctam, ipsam vero spatiosam. Qui enim illam prædicavit arctam, & ipsam spatiosam, Deus est, legifer est, veritas est: Diana, quantumvis a Caramuele laudatus, homo purus est, legifer non est, veritas non est.*

66 Probatur tertio conclusio ab inconvenienti, quod sequitur ex diversa sententia: Si enim unius viri docti & probi auctoritas sufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi, vel dicendum esset recentiores Casuistas non esse viros doctos & probos, vel omnes eorum assertiones esse probabiles, & tutas in praxi, primum non concedent Adversarii, cum recentioribus Casuistis maxime injuriosum sit: secundum vero absurdissimum est; quis enim dicat omnes novorum Casuistarum assertiones, quas *infra referemus ac refellemus*, esse vere probabiles & tutas in praxi? Quis asserere audeat licere v. g. puellæ procurare abortum ante animationem fœtus, ut vitet fusamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando ea relicta vitam transigeret tristius, vel actori aut reo occidere Judicem, cum ab eo iniqua timetur sententia; aut Judici in caussa æquali accipere pecuniam ab una partium, ut sententiam in ejus favorem ferat? Quis etiam existimet licere, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse vero inducens scit esse falsum; vel absoluto desiderio capere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falsum sibi crimen imponere, ac seipsum gladio linguæ perimere? Quis tandem sentiat cum Caramuele (quem recentiores Casuistæ, *Luminare nostri, & ingeniorum facem*, appellant) Advocatum posse patrocinari caussæ, quam cognovit esse injustam; Clericum posse in recitandis horis Canonicis voluntarie distrahi, aut quotidie recitare Officium paschale, vel unica recitatione Officii duorum dierum obligationi satisfacere, & Monachos omnes a jejunii lege & onere liberari? Certe hæc ita absurda sunt, ut communis sensus, & communissimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & asserenda sufficiant. Ita tamen, & plura alia quæ referemus articulo sequenti, transigitire debent Adversarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius veri docti & probi suffragium ad reddendam opinionem probabilem sufficere asseverant.

67 Nec valet, si dicas, illud quidem sufficere ad reddendam opinionem speculative probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipsis novorum Casuistarum principiis confutari potest. Nam Joannes Sancius in præfatis disp. 54. num. 11. sic ait: *Intelligibile videtur aliquam opinionem esse speculative probabilem, & in praxi tuto amplecti non posse. Probabilitas namque practica a speculativa differt, tamquam effectus a sua caussa: id enim quod quis opere exequitur juste vel injuste, ab ea nascitur, quod scilicet speculative judicavit posse agi licite vel illicite. Qui ergo arbitratur speculative aliquid licite operari se propter rationes probabiles id tuto executioni mandare poterit; alias nihil operabitur, nec alicujus fructus sive momenti erit illa speculatio probabilis, si ad opus esset impedita; & æque comparari posset speculativum opinionem habens, & pertimescens operari practice ex ea, Tantalo, pœnæ & aquam ad labia prope habenti, impedito tamen eis uti sive frui. Immo Tantalo infelicior esset, qui dum libere exigebat, sequibat; ut probabile opinione uti pertimescens, omittit operari quod in ejus potestate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Casuistarum principia, non solum esse probabile speculative, sed etiam in praxi tutum, quicquid unus Doctor afferit esse probabile, subindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Escobarii, & aliorum Recentiorum, tuto amplecti licere: ex quo fere innumera sequuntur absurda. Unde inter novorum Casuistarum assertiones, quas ad instantiam Episcopi Gandavensis, Academia Lovaniensis proscripsit, hæc erat vigesima sexta: *Auctoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propositionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras absurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen est, me in conclusione dixisse 68 unius Doctoris suffragium *communiter loquendo*, non posse reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam: quia interdum Doctor potest esse adeo clarus, & in Ecclesia celebris, ut ejus auctoritas præponderet aliorum multorum rationibus & auctoritati. Quare existimo solam D. Thomæ auctoritatem posse reddere opinionem vere probabilem, & in praxi tutam: Tum quia ejus Doctrina non solum ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, sed etiam a pluribus Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in brevi Apostolico ad Academiam Lovaniensem misso, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit, ut initio hujus dissertationis diximus: Tum etiam quia D. Thomas nunquam absque ratione efficaci, saltem quantum materia patitur, vel sine auctoritatibus Scripturæ sacræ, aut SS. Patrum testimoniis aliquid in medium producit. Unde Gravina noster in suo Cherubim Paradisi, in principio dicit *vocem ejus esse vocem multitudinis per quam omnes SS. Patres nobis suos sensus exponunt.* Ideoque potissimum eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem casus conscientiæ resolvamus. Certe tanto diligentius circa morales materias mens ejus indaganda est, quanto certius scimus, ipsum prius in seipso legisse quæ postea aliis scripsit; & præcepta in materia morum aliis tradidisse, quæ a se tamquam ab exemplari didicerat; atque ad id unum autequam doceret spectasse, qua ratione viveret, ut ostenderet ceteris qua lege vivendum esset.

§. II.

Solvuntur objectiones.

69 COntra nostram assertionem objicit in primis Thomas Sanchez, in summa lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Casuistæ post ipsum, ut Joannes Sancius, Layman, Filiucius & alii, testimonium D. Thomæ, desumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait, *Posse quemquam amplecti opinionem quam a Magistro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

Sed totum hunc articulum diligenter & accurate legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certe videre poterimus, nisi Sanchez sua illa conspicilla, quibus videntur ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus: *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri: in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna: nimirum Sanchez. locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis oculis legisse, & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum referunt, Auctores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcribere id quod alii scripserunt, & ut loquitur Navarrus in Manuali c. 27. *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem alias omnes sequuntur.*

Objicit secundo Caramuel in Theol. fundam. num. 448. 70 *Quicquid testantur Auctores est probabile: Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Auctores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Auctores, immo & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Auctoris est probabilis. Hæc ratio* (subdit ille) *solutione caruit.*

Sed facile respondetur, quod quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Auctore adeo claro & in Ecclesia celebri, ut ejus auctoritas aliorum multorum rationibus & auctoritatibus præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. instit. cap. 15. ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicujus magistri, cum Magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut auctoritate non consuevit loqui, est excusatus a peccato.* Vel solum volunt opinionem illam censeri probabilem; quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis, & singularis non rejicitur; sicut explicat Layman, Filiucius, & alii: opinio vero, quæ asserit unum Auctorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solum ut falsa, sed etiam ut improbabilis, immo ut perniciosa & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur,

batur, ut patet ex Censura Doctorum Lovaniensium supra adducta. Unde licet ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet. Maxime quia cum illi Casuistæ in tam multis deliraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ infra referemus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, merito in aliis etiam minus manifestis, corrupti judicii suspecti sunt, subindeque eorum auctoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantum Auctoris suffragium sufficere asseverat.

71 Addo quod, licet auctoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sic, quis ipsis est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum: ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur auctoritas, & numerus Doctorum, quam ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicum numerum, & leges fundamentales regni non posse nisi a generalibus illius comitiis statui vel abrogari.

72 Objicies tertio: Si aliquis homo simplex & ignarus dubiter an aliquis actus licitus sit, potest consulere Parochum, vel Confessarium, aut alium virum doctum ac probum, & tuta conscientia ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deut. 32. *Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.* Unde Albertus Magnus relatus a D. Antonino 1. p. tit. 9. cap. 10. §. 10. hæc scribit: *Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in conflictu quamcumque opinionem voluerit, dummodo aliquis Doctoris magni opinionem sequatur.* Et Joannes Major in prol. 4. sent. sic habet: *Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabilius loquantur; sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui volunt seipsos damnare: sed cupiunt prodesse, & bene dicere.* Ergo unius viri docti & probi auctoritas sufficit ad reddendam opinionem aliquam in materia morum probabilem.

73 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolute, nego: secundum quid & respective, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solum unius viri docti & probi auctoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tuta conscientia sequi, quia licet eos forte tunc errare contingat, puer aut puella eis obtemperans, ratione ignorantiæ invincibilis, excusabitur a peccato, ut infra patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi auctoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundum quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solum idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tuta conscientia sequi possint.

74 Ex dictis hactenus facile intelliges, largiores Probabilistas vix posse excusari a tribus pessimis ad quæ homines inducunt. Num primo eos amovent a studio veritatis, dum ex delectu minus probabilis, illos docent sectari quæ minus ad veritatem accedunt. Secundo ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertio a remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atqui his tribus titulis, quibus Christus summe gloriatur, in Evangelio, cum ait: *Ego sum veritas, via & vita*, se valide opponunt. Nam ut veritas, vult nos ab errore qua possumus diligentia recedere; ut via, optat nos ab omni specie peccati abstinere; & tandem ut vita, cupit nobis remedia efficaciissima ad turpia vitanda exhibere: hacque de caussa videtur in mundum illum adventisse, ut vitam abundantius habeant, ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in sua Theologia morali adversus laxiores probabilistas. Ut autem hæc veritas magis eluceat, & veluti ad oculum pateat, placeat hic describere brevem probabilitatis synopsim, in qua novorum Casuistarum excessus, pluresque ipsorum assertiones, ex eorum libris fideliter excerptas, in parva tabella exponam.

ARTICULUS V.

Probabilitatum monstra.

75 Este ait D. Thomas q. 18. de verit. art. 6. ex Commentatore in 3. de anima, *quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales existentes; sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc ideo, quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius 4. cap. de divin. nomin. Unde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset: ita in intellectu hominis nulla falsitas esse potuisset.* Ex quo Angelici Doctoris discursu liquet, quod sicut in statu naturæ lapsæ plures accidunt in humanis corporibus defectus & monstruositates, ita & in animis plura opinionum monstra ex ignorantia veritatis generantur, juxta illud Tertulliani lib. 2. de Natiy. *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Sed nusquam tot & tam horrida probabilitatum monstra in materia morum visa vel audita sunt, quam hoc nostro sæculo, in quo, ut lepide ait quidam Recentior, exorta est densissima novorum Casuistarum nubes, qui tamquam Ægyptiacæ ranæ, vel locustæ, in Ecclesiam incubuerunt; & nihil pene intactum, ac in moribus integrum reliquerunt, ut ex sequentibus assertionibus, ex eorum libris fideliter excerptis, & a Prospero Fagnano, Joanne Sinnichio, & Parochis Parisiensibus, in probabilitatis synopsi, quam Episcopis Galliæ obtulerunt, diligenter & accurate correctis, manifeste patebit.

§. I.

Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

I.

76 *Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, & solum esse malam, quia interdictam, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* (a) Caram. lib. 4. Theol. moral. num. 1598. & in Theol. fund. n. 1171. editionis Francof. ubi sententiam oppositam, quam fatetur esse D. Thomæ & discipulorum ejus, ait *se non audere nominare probabilem.*

Sed hæc assertio non solum falsa, & improbabilis, sed etiam erronea, & hæresi proxima censenda est, ut docet Soto lib. 5. de justitia & jure q. 3. art. 5. ubi sic ait: *Dicere fornicationem non esse, contra jus naturæ,* ERROR BEI HÆRESI PROXIMUS. *Nam consequens inde protinus fieret, Gentibus ante legem scriptam non fuisse delictum, quin vero neque post scriptam, quia lege Mosaica non tenebantur.*

Simile argumentum fieri potest de Turcis & Mahumetanis, aliisque infidelibus: cum enim jus positivum quo fornicatio prohibetur in sola Scriptura sacra sit contentum, subindeque ab ipsis invincibiliter ignoretur, si illa jure naturæ prohibita non sit, quis Turca vel infidelis, non dico hebetis aut tardi ingenii, sed non minus acris & excellentis ac ipse Caramuel, nefando illi crimini se prostituens, argui poterit de peccato, ac de eo juste in hac vita vel in futura puniri? Si hoc consequens Adversario displicet, audiat illud Augustini ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugiis cap. 4. *Hoc tu quidem non sentis, sed hoc sequitur illa quæ sentis. Mata ergo antecedentia, si vis cavere sequentia.*

Deinde contra eandem assertionem urget ratio D. Thomæ 2. 2. q. 154. art. 2. *Fornicatio cum sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ:* Ergo est contrarius naturæ, quæ culpam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem.

Nec valet quod ait Caramuel, antequam Martini de Magistris crambem recoquens, sæpe contingere prolem fornicarie conceptam bene enutriri ac educari, immo melius quam alias multas per copulam conjugalem concepitas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato: *Actus existimandus est ex natura, & non ex accidente:* alioquin matrimonium non esset vinculum naturale ad convenientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde Divus Thomas hanc Caramuelis instantiam previdens ac præveniens, post verba relata subdit: *Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.*

II.

77 *Mollities jure naturæ prohibita non est; unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona, & aliquando obligatoria sub mortali.* (b) Ita idem Caramuel in Theologia morali num. 1603. ubi de hoc crimine pessimo, non aliter philosophatur, quam de minoratione sanguinis, aut de esu pomi, aliisque actibus de se bonis, aut indifferentibus: unde ibidem num. 1605. comparat mollitiem cum esu pomi vetiti, dicens: *Esum pomi alias indifferentem primis hominibus interdixit Deus, quia voluit, & potuit, utpote rerum universarum Creator, & Dominus: Semiuis etiam effusionem inhibet, non quod ipsa sit mala ante præceptum, sed quod ipse sit Dominus, nos servi: ipse Creator, nos creaturæ; ipse communi præcipiendi auctoritas, nobis obedirndi gloria relicta sit.* Addit demum ibid. num. 1607. *Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ.* Quod adeo certum & manifestum existimat, ut dicat *contrariam sententiam vibori errorem in Philosophia.* Ex quo manifeste sequitur, juxta illius principia, non solum mollitiem, sed etiam sodomiam & bestialitatem, non esse malas ab intrinseco, nec jure naturæ prohibitas; quia si sint ejusdem omnino malitiæ specificæ, eodem jure debent prohiberi.

78 Sane mirum est in viro docto & religioso sic extingui posse communissimas honestatis & pietatis notiones, ut hæc ipsi non solum probabilia, sed etiam certa videri potuerint. Nam quantum hæc, non a castis auribus solum, sed etiam ab ipso lumine naturali aliena sint, agnoverunt Ethnici ipsi, qui non tantum bestialitatem, aut sodomiam, *horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra jura naturæ, quæ non tam crimina quam monstra dicenda sunt,* ut ait Tertullianus, sed ipsam jetiam mollitiem, acriter reprehenderunt, ut Martialis lib. 9. Epigramm. 42. ubi in Ponticum se polluentem sic invehitur:

Hoc nihil esse putas? scelus est, mihi crede, sed ingens,
Quantum vix animo concipis esse tuo;
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum:
Illud quod digitis Pontice perdis, homo est.

79 Dolendum sane celasse naturam Christianum Doctorem, quod Poetæ Gentili, & alias in moribus suis depravato, non occultavit: his enim versibus, non solum aperte docet mollitiem esse de se malam, & naturæ repugnantem, sed etiam rationem fundamentalem, qua communiter utuntur Theologi ad id probandum insinuat. Nam licet verba ex sua natura ordinantur ad manifestationem mentis, ita semen genitale ad propagationem prolis: unde sicut uti verbis ad fallaciam, est peccatum contra ordinem naturæ: ita uti semine ad sterilem lasciviam, est de se malum, & ordini ac institutioni naturæ repugnans. Quapropter tam est impossibile ut mollities aut sodomia congruant naturæ humanæ, quam est impossibile, quod mendacia ei conveniant. Nec refert quod possit mollities aut sodomia alicui ad sanitatem corporis prodesse, potest enim & mendacium alicui similiter ad salvandam vitam deservire: Si ergo id non sufficit ut mendacium dicatur aliquando licere: profecto non sufficiet, ut mollities, aut sodomia, ac similia libidinum monstra, aliquando censeantur esse licita. Unde Augustinus in Enchirid. cap. 23. sic ait: „ Nec ideo nullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo; possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper cui palam datur, sentit commodum, & divos cui palam tollitur, non sentit incommodum: „ nec ideo tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus & adulterando prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideo peccatum negabitur esse tale adulterium." Quod si ita est de adulterio, quanto magis de flagitiis contra naturam, quæ immaniora sunt? Unde idem S. Doctor lib. 3. Confess. c. 8. ait: „ Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda esse, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, eodem crimine „ reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo: violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille Auctor est, libidinis perversitate polluitur." Quem Augustini locum corpori Juris canonici habemus infertum cap. *Flagitia* 32. quæst. 7. eoque utitur D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 12. ad 1. ad probandum quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fiat injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum est, Caramuelem ausum fuisse afferere, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, nequaquam ex natura sua, sed ex superveniente dumtaxat positivo Dei decreto, malitiam habere: cum passim apud omnes doctos, pariter & indoctos, communi consensu, antonomastice dicantur *peccata contra naturam*; ideo utique, quia adversantur humanæ naturæ, non solum secundum specificum gradum humanitatis, sed etiam secundum genericum gradum animalitatis: *Manifestum est* (inquit S. Thomas in cap. 1. ad Roman. lect. 8.) *quod secundum intentionem communitio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis, in quantum est animal.* Præmisserat ibidem ejusmodi peccata vocari ab Apostolo *passiones ignominiæ*, quia proprie passio dicitur, quando aliquid trahitur extra ordinem suæ naturæ, puta cum aliquid calefit; per hujusmodi vero peccata homo recedit ab ordine naturali: Dicuntur autem *passiones ignominiæ*: tum quia non sunt nomine digna: tum etiam quia cum peralia peccata carnalia homo ad naturam & conditionem brutorum dejiciatur, per peccata contra naturam a natura etiam bestiali decidit. Quis igitur dicere audeat, illud ex natura rei esse bonum hominí, & obligatorium sub peccato mortali, quod deprimit humanam naturam non solum infra gradum suum, sed etiam infra gradum animalis?

Addo ex hac Caramuelis sententia, tria sequi absurda & inconvenientia. In primis enim, cum lex positiva non obliget, nisi eos quibus manifestatur & intimatur, si mollities, & sodomia solum lege Dei positiva sint prohibita, confectarium profecto est, eos omnes non peccare, nec peccasse, effundendo semen per mollitiem, & sodomiam, quibus Deus suam legem ea flagitia vetantem non intimavit. Unde, juxta Caramuelis sententiam, tamètsi Israelitæ post intimatam sibi legem Dei vetantem prædicta flagitia, peccassent ea perpetrando; ceteræ tamen nationes, quibus judicia sua Deus non manifestavit, nequaquam peccassent ea perpetrando: nec adhuc hodie peccassent quotquot per ignorantiam positivæ Dei legis eis affluescunt: immo nec Onam filius Judæ peccasset, dum *intreiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur*, ut dicitur Genes. 38. nam eo tempore lex illa positiva non erat promulgata: & tamen Scriptura subdit: *Ideo percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.* 81

Secundo, si mollities solo Dei præcepto positivo prohiberetur, aliquando esset licita, etiam post illius legis promulgationem, saltem pro casu extremæ necessitatis, ut si quis mori deberet, nisi se pollueret: positiva enim Dei præcepta cessare interdum in casu necessitatis, certum est, & constat exemplo Davidis, qui non obstante Dei lege, laicis vetante usum panum propositionis, in necessitate famis eos comedit, ejusque factum Christus Matth. 12. excusat, necnon, ob similem necessitatem, suos Discipulos a violatione Sabbati divinitus interdicta. At mollitiem seu pollutionem voluntariam, etiam in casu extremæ necessitatis (puta cum necessaria est ad salutem vel vitam tuendam) non licere, communiter docent Theologi, & patet exemplo plurium virorum illustrium & piorum, qui mori maluerunt, quam seminis effusionem, ex cujus retentione mors imminebat, per pollutionem, vel per copulam procurare. Sic B. Casimirus Regis Poloniæ filius, Hungarorum Rex delectus, gravi oppressus infirmitate, mori potius, quam castitatis jacturam ex Medicorum consilio subire constanter decrevit. Idem de Jacobo Cardinali Ulyssiponensi, Regis Portugalliæ filio, refert Hieronymus Garimbertus lib. 3. de Vitis Pontificum. Similia traduntur de Isacio Comneno Imperatore, de Thoma Secundo Episcopo Eboracensi, & de Michaele Verino Poeta Gallo, cujus illud extat posteritati confectatum.

Sola Venus poterat tenero succurrere morbo:
Ne se pollueret, maluit ipse mori.

Ergo mollities non solum præcepto Dei positivo, sed etiam lege naturali prohibita est.

Tertio ex sententia Caramuelis sequitur adulterium esse gravius & turpius intra genus luxuriæ, quam mollitiem, sodomiam, & bestialitatem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor est certa; nam, ut docent communiter Theologi cum S. Thoma 2. 2. q. 154. art. 12. intra genus luxuriæ peccata contra naturam (qualia sunt mollities, sodomia, & bestialitas) sunt omnium gravissima & turpissima: *Sicut in speculativis* (inquit S. Doctor) *error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus & turpissimus: ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.* Sequela autem Majoris est evidens: Adulterium enim est intrinsece malum, & lege naturæ prohibitum, ut omnes fatentur: Sed peccata quæ per se & ab intrinseco sunt mala, ipsoque naturali jure prohibita, graviora sunt eis, quæ ab extrinseco tantum, & ratione legis positivæ ea prohibentis, mala sunt: Ergo si mollities, sodomia, & bestialitas, non sint ab intrinseco mala, nec jure naturæ prohibita, sed tantum ab extrinseco, & ratione legis seu præcepti positivi, manifeste sequitur adulterium in malitia & gravitate, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem excedere. Pudet me in istis sordibus tandiu versari, libenterque hic cum August. Epist. 36. dixerim: *Pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire: cum vero ausi sint etiam defendere, non jam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt.*

Non possum tamen præcipuum Caramuelis fundamentum subjicere, & insolutum relinquere. Illud proponit loco supra citato num. 1606. his verbis: *Proximus ad generationem & nativitatem accedit embrio & infans ipso nondum natus, quam semen: Atqui potest gravida parens contra animantem fœtum procedere, si aliter vitam conservare non possit: Ergo a fortiori posset contra semen, si solummodo consideremus varietates naturales.*

Sed hæc ratio frivola est, nec valet illa Consequentia, 82
seu argumentum a pari, quod ab abortione ad mollitiem

(a) Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI. die 2. Martii anni 1679.
(b) Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.

batur, ut patet ex Censura Doctorum Lovaniensium supra adducta. Unde licet ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet. Maxime quia cum illi Casuistæ in tam multis deliraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ infra referemus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, merito in aliis etiam minus manifestis, corrupti judicii suspecti sunt, subindeque eorum auctoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantum Auctoris suffragium sufficere asseverat.

71 Addo quod, licet auctoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sic, quis ipsis est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum: ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur auctoritas, & numerus Doctorum, quam ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri Judicum numerum, & leges fundamentales regni non posse nisi a generalibus illius comitiis statui vel abrogari.

72 Objicies tertio: Si aliquis homo simplex & ignarus dubiter an aliquis actus licitus sit, potest consulere Parochum, vel Confessarium, aut alium virum doctum ac probum, & tuta conscientia ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deut. 32. *Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.* Unde Albertus Magnus relatus a D. Antonino 1. p. tit. 9. cap. 10. §. 10. hæc scribit: *Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in conflictu quamcumque opinionem voluerit, dummodo aliquis Doctoris magni opinionem sequatur.* Et Joannes Major in prol. 4. sent. sic habet: *Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabilius loquantur; sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui volunt seipsos damnare: sed cupiunt prodesse, & bene dicere.* Ergo unius viri docti & probi auctoritas sufficit ad reddendam opinionem aliquam in materia morum probabilem.

73 Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolute, nego: secundum quid & respective, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solum unius viri docti & probi auctoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tuta conscientia sequi, quia licet eos forte tunc errare contingat, puer aut puella eis obtemperans, ratione ignorantiæ invincibilis, excusabitur a peccato, ut infra patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi auctoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundum quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solum idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tuta conscientia sequi possint.

74 Ex dictis hactenus facile intelliges, largiores Probabilistas vix posse excusari a tribus pessimis ad quæ homines inducunt. Num primo eos amovent a studio veritatis, dum ex delectu minus probabilis, illos docent sectari quæ minus ad veritatem accedunt. Secundo ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertio a remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atqui his tribus titulis, quibus Christus summe gloriatur, in Evangelio, cum ait: *Ego sum veritas, via & vita*, se valide opponunt. Nam ut veritas, vult nos ab errore qua possumus diligentia recedere; ut via, optat nos ab omni specie peccati abstinere; & tandem ut vita, cupit nobis remedia efficaciissima ad turpia vitanda exhibere: hacque de caussa videtur in mundum illum adventisse, ut vitam abundantius habeant, ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in sua Theologia morali adversus laxiores probabilistas. Ut autem hæc veritas magis eluceat, & veluti ad oculum pateat, placeat hic describere brevem probabilitatis synopsim, in qua novorum Casuistarum excessus, pluresque ipsorum assertiones, ex eorum libris fideliter excerptas, in parva tabella exponam.

ARTICULUS V.

Probabilitatum monstra.

75 Este ait D. Thomas q. 18. de verit. art. 6. ex Commentatore in 3. de anima, *quod falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales existentes; sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc ideo, quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius 4. cap. de divin. nomin. Unde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset: ita in intellectu hominis nulla falsitas esse potuisset.* Ex quo Angelici Doctoris discursu liquet, quod sicut in statu naturæ lapsæ plures accidunt in humanis corporibus defectus & monstruositates, ita & in animis plura opinionum monstra ex ignorantia veritatis generantur, juxta illud Tertulliani lib. 2. de Natiy. *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Sed nusquam tot & tam horrida probabilitatum monstra in materia morum visa vel audita sunt, quam hoc nostro sæculo, in quo, ut lepide ait quidam Recentior, exorta est densissima novorum Casuistarum nubes, qui tamquam Ægyptiacæ ranæ, vel locustæ, in Ecclesiam incubuerunt; & nihil pene intactum, ac in moribus integrum reliquerunt, ut ex sequentibus assertionibus, ex eorum libris fideliter excerptis, & a Prospero Fagnano, Joanne Sinnichio, & Parochis Parisiensibus, in probabilitatis synopsi, quam Episcopis Galliæ obtulerunt, diligenter & accurate correctis, manifeste patebit.

§. I.

Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

I.

76 *Tam clarum videtur fornicationem secundum se nullam involvere malitiam, & solum esse malam, quia interdictam, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* (a) Caram. lib. 4. Theol. moral. num. 1598. & in Theol. fund. n. 1171. editionis Francof. ubi sententiam oppositam, quam fatetur esse D. Thomæ & discipulorum ejus, ait *se non audere nominare probabilem.*

Sed hæc assertio non solum falsa, & improbabilis, sed etiam erronea, & hæresi proxima censenda est, ut docet Soto lib. 5. de justitia & jure q. 3. art. 5. ubi sic ait: *Dicere fornicationem non esse, contra jus naturæ,* ERROR BEI HÆRESI PROXIMUS. *Nam consequens inde protinus fieret, Gentibus ante legem scriptam non fuisse delictum, quin vero neque post scriptam, quia lege Mosaica non tenebantur.*

Simile argumentum fieri potest de Turcis & Mahumetanis, aliisque infidelibus: cum enim jus positivum quo fornicatio prohibetur in sola Scriptura sacra sit contentum, subindeque ab ipsis invincibiliter ignoretur, si illa jure naturæ prohibita non sit, quis Turca vel infidelis, non dico hebetis aut tardi ingenii, sed non minus acris & excellentis ac ipse Caramuel, nefando illi crimini se prostituens, argui poterit de peccato, ac de eo juste in hac vita vel in futura puniri? Si hoc consequens Adversario displicet, audiat illud Augustini ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugiis cap. 4. *Hoc tu quidem non sentis, sed hoc sequitur illa quæ sentis. Mata ergo antecedentia, si vis cavere sequentia.*

Deinde contra eandem assertionem urget ratio D. Thomæ 2. 2. q. 154. art. 2. *Fornicatio cum sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ:* Ergo est contrarius naturæ, quæ culpam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem.

Nec valet quod ait Caramuel, antequam Martini de Magistris crambem recoquens, sæpe contingere prolem fornicarie conceptam bene enutriri ac educari, immo melius quam alias multas per copulam conjugalem concepitas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato: *Actus existimandus est ex natura, & non ex accidente:* alioquin matrimonium non esset vinculum naturale ad convenientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde Divus Thomas hanc Caramuelis instantiam previdens ac præveniens, post verba relata subdit: *Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.*

II.

77 *Mollities jure naturæ prohibita non est; unde si Deus eam non interdixisset, sæpe esset bona, & aliquando obligatoria sub mortali.* (b) Ita idem Caramuel in Theologia morali num. 1603. ubi de hoc crimine pessimo, non aliter philosophatur, quam de minoratione sanguinis, aut de esu pomi, aliisque actibus de se bonis, aut indifferentibus: unde ibidem num. 1605. comparat mollitiem cum esu pomi vetiti, dicens: *Esum pomi alias indifferentem primis hominibus interdixit Deus, quia voluit, & potuit, utpote rerum universarum Creator, & Dominus: Semiuis etiam effusionem inhibet, non quod ipsa sit mala ante præceptum, sed quod ipse sit Dominus, nos servi: ipse Creator, nos creaturæ; ipse communi præcipiendi auctoritas, nobis obedirndi gloria relicta sit.* Addit demum ibid. num. 1607. *Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ.* Quod adeo certum & manifestum existimat, ut dicat *contrariam sententiam vibori errorem in Philosophia.* Ex quo manifeste sequitur, juxta illius principia, non solum mollitiem, sed etiam sodomiam & bestialitatem, non esse malas ab intrinseco, nec jure naturæ prohibitas; quia si sint ejusdem omnino malitiæ specificæ, eodem jure debent prohiberi.

78 Sane mirum est in viro docto & religioso sic extingui posse communissimas honestatis & pietatis notiones, ut hæc ipsi non solum probabilia, sed etiam certa videri potuerint. Nam quantum hæc, non a castis auribus solum, sed etiam ab ipso lumine naturali aliena sint, agnoverunt Ethnici ipsi, qui non tantum bestialitatem, aut sodomiam, *horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra jura naturæ, quæ non tam crimina quam monstra dicenda sunt,* ut ait Tertullianus, sed ipsam jetiam mollitiem, acriter reprehenderunt, ut Martialis lib. 9. Epigramm. 42. ubi in Ponticum se polluentem sic invehitur:

Hoc nihil esse putas? scelus est, mihi crede, sed ingens,
Quantum vix animo concipis esse tuo;
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum:
Illud quod digitis Pontice perdis, homo est.

79 Dolendum sane celasse naturam Christianum Doctorem, quod Poetæ Gentili, & alias in moribus suis depravato, non occultavit: his enim versibus, non solum aperte docet mollitiem esse de se malam, & naturæ repugnantem, sed etiam rationem fundamentalem, qua communiter utuntur Theologi ad id probandum insinuat. Nam licet verba ex sua natura ordinantur ad manifestationem mentis, ita semen genitale ad propagationem prolis: unde sicut uti verbis ad fallaciam, est peccatum contra ordinem naturæ: ita uti semine ad sterilem lasciviam, est de se malum, & ordini ac institutioni naturæ repugnans. Quapropter tam est impossibile ut mollities aut sodomia congruant naturæ humanæ, quam est impossibile, quod mendacia ei conveniant. Nec refert quod possit mollities aut sodomia alicui ad sanitatem corporis prodesse, potest enim & mendacium alicui similiter ad salvandam vitam deservire: Si ergo id non sufficit ut mendacium dicatur aliquando licere: profecto non sufficiet, ut mollities, aut sodomia, ac similia libidinum monstra, aliquando censeantur esse licita. Unde Augustinus in Enchirid. cap. 23. sic ait: „ Nec ideo nullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo; possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper cui palam datur, sentit commodum, & divos cui palam tollitur, non sentit incommodum: „ nec ideo tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus & adulterando prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideo peccatum negabitur esse tale adulterium." Quod si ita est de adulterio, quanto magis de flagitiis contra naturam, quæ immaniora sunt? Unde idem S. Doctor lib. 3. Confess. c. 8. ait: „ Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda esse, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, eodem crimine „ reatu divina lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo: violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille Auctor est, libidinis perversitate polluitur." Quem Augustini locum corpori Juris canonici habemus infertum cap. *Flagitia* 32. quæst. 7. eoque utitur D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 12. ad 1. ad probandum quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fiat injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum est, Caramuelem ausum fuisse afferere, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, nequaquam ex natura sua, sed ex superveniente dumtaxat positivo Dei decreto, malitiam habere: cum passim apud omnes doctos, pariter & indoctos, communi consensu, antonomastice dicantur *peccata contra naturam*; ideo utique, quia adversantur humanæ naturæ, non solum secundum specificum gradum humanitatis, sed etiam secundum genericum gradum animalitatis: *Manifestum est* (inquit S. Thomas in cap. 1. ad Roman. lect. 8.) *quod secundum intentionem communitio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Unde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis, in quantum est animal.* Præmisserat ibidem ejusmodi peccata vocari ab Apostolo *passiones ignominiæ*, quia proprie passio dicitur, quando aliquid trahitur extra ordinem suæ naturæ, puta cum aliquid calefit; per hujusmodi vero peccata homo recedit ab ordine naturali: Dicuntur autem *passiones ignominiæ*: tum quia non sunt nomine digna: tum etiam quia cum peralia peccata carnalia homo ad naturam & conditionem brutorum dejiciatur, per peccata contra naturam a natura etiam bestiali decidit. Quis igitur dicere audeat, illud ex natura rei esse bonum hominí, & obligatorium sub peccato mortali, quod deprimit humanam naturam non solum infra gradum suum, sed etiam infra gradum animalis?

Addo ex hac Caramuelis sententia, tria sequi absurda & inconvenientia. In primis enim, cum lex positiva non obliget, nisi eos quibus manifestatur & intimatur, si mollities, & sodomia solum lege Dei positiva sint prohibita, confectarium profecto est, eos omnes non peccare, nec peccasse, effundendo semen per mollitiem, & sodomiam, quibus Deus suam legem ea flagitia vetantem non intimavit. Unde, juxta Caramuelis sententiam, tamètsi Israelitæ post intimatam sibi legem Dei vetantem prædicta flagitia, peccassent ea perpetrando; ceteræ tamen nationes, quibus judicia sua Deus non manifestavit, nequaquam peccassent ea perpetrando: nec adhuc hodie peccassent quotquot per ignorantiam positivæ Dei legis eis affluescunt: immo nec Onam filius Judæ peccasset, dum *intreiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur*, ut dicitur Genes. 38. nam eo tempore lex illa positiva non erat promulgata: & tamen Scriptura subdit: *Ideo percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.* 81

Secundo, si mollities solo Dei præcepto positivo prohiberetur, aliquando esset licita, etiam post illius legis promulgationem, saltem pro casu extremæ necessitatis, ut si quis mori deberet, nisi se pollueret: positiva enim Dei præcepta cessare interdum in casu necessitatis, certum est, & constat exemplo Davidis, qui non obstante Dei lege, laicis vetante usum panum propositionis, in necessitate famis eos comedit, ejusque factum Christus Matth. 12. excusat, necnon, ob similem necessitatem, suos Discipulos a violatione Sabbati divinitus interdicta. At mollitiem seu pollutionem voluntariam, etiam in casu extremæ necessitatis (puta cum necessaria est ad salutem vel vitam tuendam) non licere, communiter docent Theologi, & patet exemplo plurium virorum illustrium & piorum, qui mori maluerunt, quam seminis effusionem, ex cujus retentione mors imminebat, per pollutionem, vel per copulam procurare. Sic B. Casimirus Regis Poloniæ filius, Hungarorum Rex delectus, gravi oppressus infirmitate, mori potius, quam castitatis jacturam ex Medicorum consilio subire constanter decrevit. Idem de Jacobo Cardinali Ulyssiponensi, Regis Portugalliæ filio, refert Hieronymus Garimbertus lib. 3. de Vitis Pontificum. Similia traduntur de Isacio Comneno Imperatore, de Thoma Secundo Episcopo Eboracensi, & de Michaele Verino Poeta Gallo, cujus illud extat posteritati confectatum.

Sola Venus poterat tenero succurrere morbo:
Ne se pollueret, maluit ipse mori.

Ergo mollities non solum præcepto Dei positivo, sed etiam lege naturali prohibita est.

Tertio ex sententia Caramuelis sequitur adulterium esse gravius & turpius intra genus luxuriæ, quam mollitiem, sodomiam, & bestialitatem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor est certa; nam, ut docent communiter Theologi cum S. Thoma 2. 2. q. 154. art. 12. intra genus luxuriæ peccata contra naturam (qualia sunt mollities, sodomia, & bestialitas) sunt omnium gravissima & turpissima: *Sicut in speculativis* (inquit S. Doctor) *error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus & turpissimus: ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum.* Sequela autem Majoris est evidens: Adulterium enim est intrinsece malum, & lege naturæ prohibitum, ut omnes fatentur: Sed peccata quæ per se & ab intrinseco sunt mala, ipsoque naturali jure prohibita, graviora sunt eis, quæ ab extrinseco tantum, & ratione legis positivæ ea prohibentis, mala sunt: Ergo si mollities, sodomia, & bestialitas, non sint ab intrinseco mala, nec jure naturæ prohibita, sed tantum ab extrinseco, & ratione legis seu præcepti positivi, manifeste sequitur adulterium in malitia & gravitate, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem excedere. Pudet me in istis sordibus tandiu versari, libenterque hic cum August. Epist. 36. dixerim: *Pudet me ista refellere, cum eos non puduerit ista sentire: cum vero ausi sint etiam defendere, non jam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt.*

Non possum tamen præcipuum Caramuelis fundamentum subjicere, & insolutum relinquere. Illud proponit loco supra citato num. 1606. his verbis: *Proximus ad generationem & nativitatem accedit embrio & infans ipso nondum natus, quam semen: Atqui potest gravida parens contra animantem fœtum procedere, si aliter vitam conservare non possit: Ergo a fortiori posset contra semen, si solummodo consideremus varietates naturales.*

Sed hæc ratio frivola est, nec valet illa Consequentia, 82
seu argumentum a pari, quod ab abortione ad mollitiem

(a) Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI. die 2. Martii anni 1679.
(b) Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.

formet; in mollitie enim immiscetur libidinosa delectatio quæ in abortione nequaquam intervenit, ut proinde etiamsi abortio esset licita, consequens non sit mollitiem pariter licere. Tam vehemens enim & exorbitans est ea delectatio, quæ in effusione seminis genitalis sentitur, ut contra rationem sit, eam unquam, citra usum legitimi conjugii, sponte admittere.

83 Atquit insuper num. 1603. in hunc modum: *Mollities*, inquit, *est seminis effusio voluntaria; & si mala secundum se, de ipsius malitia hominibus constare debet. Sed quid semen? Doctores certant, & adhuc sub judice lis est. Aliqui sudorem, alii spumam, nonnulli lac, plerique sanguinem, semen esse contendunt. Et tamen esse contra ipsam naturam, sudorem, spumam, sanguinem, lac, & similia corporis nutrimenta, vel excrementa ex rationabili causa decidere, nullus Diabolicus probare poterit.* Ergo nec ulla ratione naturali probari potest, esse contra naturam decidere semen ex rationabili causa. Hoc consequens suppressit Carmuel, sive quia pudait illud exponere, sive quia cuivis obvium esse prospexit.

84 Respondeo primo: quod si hoc argumentum valeret, probaret mollitiem non solum ex sua natura, sed etiam suppositio positivo Dei præcepto eam vetante, non esse malam & illicitam, sed de se bonam, & aliquando obligatoriam sub peccato mortali: posset enim qui eam vellet exercere, hoc discursu Caramuelis uti, & sic argumentum proponere. Si mollities mala esset ex Dei præcepto eam vetante, de ipsius malitia hominibus constare deberet: Atqui non constat: Ergo non est mala ex præcepto Dei eam vetante. Minor probatur: Cum mollities consistat in voluntaria seminis effusione, non potest constare de præcepto eam vetante, nisi prius constet quid sit semen, cujus voluntaria effusio interdicitur: Atqui nondum constat quid sit semen, sed Doctores de ejus natura & quidditate disputant, aliis contendentibus esse sudorem, aliis spumam, aliis lac, aliis sanguinem, vel simile quodpiam corporis nutrimentum, vel excrementum, & adhuc sub judice lis est: Ergo nondum constat de præcepto mollitiem vetante, subindeque nec de ipsius malitia inditem proveniente. Ecce quomodo hic Caramuelis discursus nimis probet, & mollitiem, supposito etiam positivo Dei præcepto eam vetante, faciat licitam; immo vero etiam aliquando obligatoriam: nam posset etiam quis in hunc modum rursus arguere. Non obstante quacumque Dei lege hominibus hactenus notificata, non modo possumus, sed aliquando tenemur (quando scilicet ad tuendam vel recuperandam corporis valetudinem id necessarium est) emittere sudorem, spumam, lac, sanguinem, aut similia corporis nutrimenta, vel excrementa: Ergo & semen; quippe quod, juxta probabilem Doctorum sententiam, nihil est aliud quam quidpiam istorum.

85 Respondeo secundo directe ad argumentum, quod ut cuilibet constet mollitiem esse de se & ex sua natura malam, & lege naturæ prohibitam, non requiritur quod naturam & quidditatem seminis genitalis speculative cognoscat, & an illud essentialiter, vel accidentaliter tantum a sanguine, lacte, sudore, & aliis humani corporis humoribus aut superfluitatibus distinguatur, exploret; sed sufficit quod sciat illud esse instrumentum generationis & ordinari a natura ad conservationem & propagationem speciei, subindeque non licere illud prodigere aut expendere eo actu, ex quo generatio sequi non valet: hoc autem lumine naturali notum est, & a nullo, quantumcumque barbo & stupido, invincibiliter ignorari potest. unde eo ipso quod aliquis uritur semine ad sterilem lasciviam, peccat non solum contra præceptum Dei positivum, quo voluntaria seminis effusio extra usum matrimonii prohibetur, sed etiam contra præceptum naturæ, & dictamen naturale rationis, quo omnibus hominibus, etiam illis qui præcepta Dei positiva invincibiliter ignorant, hujus actus malitia & deformitas manifestatur & intimatur.

III.

86 *In audiendo Missam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, satis est attentio externa: unde potest quilibet voluntarie dispensare.* Ita Caramuel in epist. præliminari ad Dianam, ubi sic ait: *Navarrus, & quotquot interpam attentionem requirunt in officio divino, confitentur vivacitate humani ingenii, concludunt vix aut ne vix quidem posse hominem satisfacere sine aliqua distractione veniali: sic de præceptis aliis pariformiter philosophantur. At nos, qui contra generosa sentimus, & sensum nostrum armato rationis firmamus,* NON SOLUM MILITES, SED ET VIRGINES SUMUS: *possumus enim ita loqui, aut aliis Ecclesiæ præceptis satisfatere, ut ne in levem quidem culpam labamur. Brulatio enim, & quæcumque alia exterioris operatio, est facillima, & humanæ principium leges, Ecclesiasticæ aut seculares sunt, non præcipiunt interna.* Et in Theologia fundamentali num. 44. hæc scribit de seipso: *Una memento* (inquit) *eidem verso, altero ad subterranea transfer; nulla in grando memoriæ mandato, quæ mihi non sit impedimento; attendere lectioni desidero, sed distractiones non evito involuntarias, millies interdum etiam voluntarias. Et nihilominus nullo crucior scrupulo, nullo dubio angor, quia prudenter suppono me ad attentionem internam non teneri; eam habere bonum esse, & ea carere ne quidem esse levem culpam; me ad lectionem tantum & attentionem externam obligari; me egisse totum quod rubricæ jubent certo scio, & ita certo, ut possim jurare. Ergo me ne venialiter quidem peccavisse in hac materia certo scio, & ita certo, ut possim jurare.*

Hanc sententiam non solum omnino improbabilem, sed 87
etiam in praxi valde periculosam esse existimo: nam Ecclesia in cap. *Delentes* de celebr. Missarum, districte præcipit Clericis in virtute obedientiæ, *ne divinum officium, nocturnum pariterque diurnum, quantum Deus eis dederit, studiose celebrent* PARITER ET DEVOTE: Sed hoc non potest intelligi de attentione, & devotione solum externa: Ergo Ecclesia præcipit Clericis recitare officium cum devotione interna qua possunt, & quam Deus eis dederit, Major patet; Minor, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primo quia devotio proprie & per se primo dicitur interna, & improprie tantum ac secundario de externa, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 83. art. 2.

Secundo, quia in prædicto Canone ante verba adducta dicit Pontifex: *Intendant* (Clerici) *exteriis collocutionibus taciturnis, dumque auditum ad indebites sermones effundunt,* AURES INTENTAS NON PORRIGUNT AD DIVINA: Sed porrigere aures intentas ad divina, interiorem animæ attentionem & applicationem importat: Ergo in illo Canone est sermo de devotione & attentione interna, & non solum de externa.

Tertio probatur eadem Minor: Ecclesia per hoc præceptum recitandi horas Canonicas, præceptum naturale seu divinum orandi, & vacandi rebus divinis determinat; sicut præcipiendo auditionem Missæ in die festivo, determinat præceptum naturale, quod homo tenetur aliquod tempus vitæ suæ cultui divino deputare: nam ut ait S. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 4. ad 4. *Inest homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessaria deputetur aliquod tempus: sicut corporali refectioni, somno, & aliis hujusmodi: unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo; & sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum Divinis, cadit sub præcepto morali.* Ergo cum præceptum naturale seu divinum orandi, & vacandi Deo ac rebus divinis, indubitanter obliget ad attentionem, consequens omnino est, ut etiam præceptum Ecclesiæ illud determinans & veluti contrahens, etiam ad attentionem interiorem obliget.

Quarto: Ecclesia præcipit recitationem officii ut est actus virtutis religionis, & moraliter bonus, actus enim mali, vel ex sua specie indifferentes ad bonum & malum, non sunt materia congrua præcepti Ecclesiastici: At recitatio officii sine devotione & attentione interna, non est actus virtutis religionis, sed potius quædam species hypocrisis, saltem materialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Nam juxta D. Thomam 2. 2. qu. 88. art. 3. ratio quare oratio sit præcipuus actus religionis est, quia in oratione fideles Deo offerunt id quod in eis præstantius est, scilicet mentem: Sed ille qui voluntarie distractus recitat divinum officium, non offert Deo id quod habet melius & præstantius, sed quod deterius est & ignobilius: cogitando enim v. g. de cibo aut potu, vel de negotiis secularibus, tunc obsequium quidem corporis præstat Deo, sed obsequium mentis ventri; datque medullam mundo & vanitati, & corticem tantum Deo & pietati: Ergo tunc actum religionis non facit, sed potius actum hypocrisis, saltem materialiter.

Quinto: Absurdum videtur dicere, quod Ecclesia non plus in hac materia præcipiat Clericis, quam præstari possit a plitacc: nam ut ait Augustinus expositi. in Psalm. 12. *Et meruli & pfittaci & corvi, & pica, & hujusmodi volucres, sæpe ab hominibus docentur sonare quod nesciunt: scienter autem cantare, naturæ hominis divina voluntate concessum est.* Unde idem S. Doctor conc. 29. in Psalm. 118. *Clamor ad Dominum* (inquit) *qui fit ab exanimibus, si sensu corporali vocis suæ, non intento in Dominum corde, quis dubitet inaniter fieri?* Nullus certe, excepto Caramuele, qui non solum non dubitat, sed certo alleverat, immo & jurejurando confirmat, non solum non inaniter illud fieri, sed & ita proficue, ut & Ecclesiastico præcepto satisfaciamus, & omnis quoque scrupulus levissimi peccati tollatur: unde ut supra audivimus, eos qui fuæ adhærent sententiæ, *non solum milites, sed & virgines esse* affirmat. Sed esto virgines sint, cum tamen oleum devotionis, quo caritatis flamma in cordibus nostris nutritur, habere non fateantur, sed tamquam garrulæ aves sine interiori sensu verba emittant, non sunt virgines prudentes, sed fatuæ quæ a nuptiis sponsi cælestis, ejusque complexibus repelluntur. Esto milites sint: cum tamen contra mentis evagationes & distractiones non pugnent, sed ab eis ultro se vinci & superari patiantur, non tam generosi milites, quam ignavi & imbelles militiæ desertores dicendi sunt. Esto etiam singu-

singulis diebus per quinque vel sex horas cantent in choro: cum tamen non psallant mente & spiritu, ut jubet Apostolus, sed ore tantum & voce, *sicuti meruli, pfittaci, pici, & corvi*, ut Augustinus ait, non tam choristæ quam cantores aves, nec *eam Ecclesiastici quam pfittaci canorei*, ut belle dicit Sinnichius, appellandi sunt.

Denique, ut præcipuo Caramuelis fundamento occurramus: dato quod Ecclesia non possit directe & primario præcipere actum internum, secundario tamen & indirecte illum jubere potest, quando scilicet actus interior necessarius est, ut actus exterior sit bonus. Unde per sequendo habet potestatem super actus exteriores; super actum vero interiorem, per accidens, & ratione actus exterioris, in quantum est forma illius. Sic Ecclesia præcipit Inquisitoribus sub pœna excommunicationis, ut non procedant contra aliquem ex odio. Et in cap. *Delentes* supra citato, jubet confessionem quotannis fieri *fideliter*, & Eucharistiam sufcipi *reverenter*. Cur ergo similiter Clericis præcipere non poterit, ut divinum officium cum attentione & devotione interna qua possunt, & quam Deus ipsis dederit, quotidie recitent? Certe qui aliter sentiunt & faciunt, non a peccatis venialibus eximuntur, ut ait Caramuel, sed periculo culpæ mortalis, subindeque æternæ damnationis, se exponunt. Unde frivolum est quod addit, nimirum *se posse jurare, in hoc genere nec venialiter quidem peccavisse, hancque esse summam conscientiæ quietem, atque animi tranquillitatem.* Sicut enim qui ex conscientia erronea invincibiliter putaret non esse peccatum, furari ad dandam eleemosynam, vel meatrix ad salvandam vitam proximo, etiamsi millies furaretur, aut mentiretur, semper posset jurare, se in hoc genere, nec moraliter, nec venialiter peccavisse, nec tamen propterea ejusdem conscientiæ tranquillitatis esset congsudendum; ita pariter nec nos, qui existimamus Ecclesiam non solum attentionem externam, sed etiam internam in recitatione officii præcipere, summam illam conscientiæ quietem atque animi tranquillitatem Caramueli invidemus, nec jurare vellemus, eos qui in recitatione officii voluntarie distrahuntur, & de interna attentione non curant, pericalo peccati mortalis non se exponere.

88 Plures aliæ sunt ejusdem Auctoris circa divini officii recitationem laxitates, non solum omnino improbabiles, sed etiam prorsus intolerabiles. Nam in Commentario regulæ S. Benedicti disp. 112. num. 1415. & in Theologia fundamentali num. 760. docet eum satisfacere præcepto recitandi officium, qui illud recitat animo non satisfaciendi. Et num. 500. & 502. affirit eum qui vesperas maturinas & laudes recitat duorum dierum obligationi posse satisfacere: quin (inquit) una & eadem actione potest quis simul satisfacere duobus præceptis numero distinctis, eodem tempore concurrentibus. Ex quo etiam infert, unica communione Paschali posse aliquem duorum annorum obligationi satisfacere. Item num. 1100. dicit obligatum ad officium recitandum satisfacere legendo quotidie officium Paschale, proquolibet alio officio, quantumvis prolixo, per annum incidente. Denique in commentario regulæ S. Benedicti disp. 117. num. 1446. fuggerit duas methodos a se inventas, juxta quas possit quis, etiam pro longo tempore, excutere obligationem recitandi horas Canonicas, absque ulla culpa, saltem mortali; unam beneficio probabilitatis opinionum, alteram beneficio varietatis horologierum, *quæ* (inquit) *si bona sint, & diligenter dirigantur, habent vim opinionis probabilis.* Et tamen in Theologia fundamentali, fundamento 10. qu. de horologiis, ait *horologiis fidendum non esse, quia horologia fere omnia concepta sunt in originali peccato, subindeque peccata actualia necessario committunt.* Unde huic Auctori verba illa Augustini ad Julianum dicere licet: *Mira sunt quæ dicis, nova sunt quæ dicis, falsa sunt quæ dicis, Mira stupemus, nova exsecramus, falsa convincimus.*

IV.

89 *Quamvis actor nullum jus in rem quam petit videatur habere, potest illi Advocatus patrocinari.* Caramuel lib. 3. Theologiæ moral. n. 1470. ubi sic ait: *Si actor, velit nolit Advocatus, accusare vult, vel etiam de facto accusavit,* TAMETSI NULLUM JUS VIDEATUR HABERE, *potest illi advocatus patrocinari; nimirum quantum per leges licet, examinando bene testes, eorum responsa conferendo, & notando: sæpe enim contingit, causas bene fundatas male cadere, & sæpe male fundatas bene succedere.*

Oppositum expresse docet D. Thomas 2. 2. quæst. 71. art. 3. in corp. ubi sic discurrit: *illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo: quia consilium & consentire, quodammodo est facere; & Apostolus dicit ad Rom. 1. quod digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus: unde & supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem coguntur.* Manifestum est autem quod Advocatus, & auxiliator & consilium præstet ei, cujus causa patrocinatur: unde si sciester injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem teneatur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Et rursus ibidem in solutione ad 2. *Advocatus* (inquit) *si in principio credidit causam justam esse, & postea in processu apparent eam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta sua causa parti revelet, potest tamen & debet causam deserere; vel eum cujus causam agit ad concordiam inducere, sive ad compendium, sive adversarii damno.*

Confirmatur ex Augustino Epist. 54. sic dicente: *si justitia sincerius consulatur, justius dicitur Advocato redde quod accepisti; quando contra veritatem stetisti, iniquitati adsensisti, fefellisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti.* Et infra: *Quis tandem Advocatus facile reperitur, qui suscepto suo dicat, recipe quod mihi cum tibi male adsensi dedisti, & redde adversario tuo quod me agente iniquæ abstulisti? Et etiam quem priorit non recte vita rectissime pænitet, etiam hoc facere debet: ut si ille qui inique litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, ejus tamen iniquitatis nolit iste habere mercedem, nisi forte restituendum est alienum, quod per furtum clanculo auferetur, & restituendum non est alienum, quod in ipso foro, ubi peccata puniuntur, decepto judice, & circumventis legibus obtinetur.*

Pro majori hujus veritatis confirmatione lubet hic subnectere formulam juramenti, quod emittere jubentur Jure Cæsareo omnes causarum Patroni seu Advocati: *Patroni causarum*, (inquit lex Codicis Justin. lib. 3. tit. 1. §. 14.) *qui utrique parti præstantes auxilium ingrediuntur, cum sic fuerit contestata, post narrationem propositam, & contradictionem objectam, in qualicumque judicio majore, vel apud arbitros, sive compromisso, sive aliter datos, vel electos, sacrosanctis Evangeliis tactis, juramentum præstent: quod omni quidem virtute sua, omnique ope, quod verum & justum existimaverint, clientibus suis inferre procurabunt, nihil studii relinquentes quod sibi possibile est: non autem credita sibi causa cognita quod improba sit, vel penitus desperata, & ex mendacibus allegationibus, ipsi scientes prudentesque mala conscientia illi patrocinabuntur, sed esse certamine procedente, aliquid tale sibi cognitum fuerit, & causa recedent, ab hujusmodi communione sese penitus separantes.*

Plures aliæ assertiones in libris Caramuelis leguntur, 90
quæ adeo absurdæ sunt, & bonis moribus alienæ, ut confutatione non egeant. Nam in Theol. morali num. 1582. asserit hoc juramentum. *Per vitam meam*, sic expositum, *Tam verum est quod dico, quam quod habeo vitam*, posse mendaciter, citra peccati vel venialis noxam emitti. Et in Theologia fundamentali editionis Francofordiænæ n. 1142. doctrinam Franciſci Amici, qua asserit *licere Clerico, vel Religioso, calumniatorem gravia crimina de se, vel de sua Religione spargere minantem, occidere, quando aliter defendi nequit non suppetit* (a): ut veram ac certam propugnat dicens: *Doctrinam Amici solam esse veram, & oppositam improbabilem*, CENSEMUS OMNES DOCTI. Et n. 2153. aliam ejusdem Auctoris sententiam, qua docet *licere Clerico vel Religioso, qui fragilitati cedens, feminam vilem cognovit, eam occidere, quando saltum vulgat, & ipsum infamat*, indirecte saltem approbat, responsionem suspendendo, & dubitando an id liceat: ut enim ille definit n. 275. *Omnis omnino actus humanus licitus est, qui non impingit evidenter in aliquam legem obligatoriam evidenter.* Item in eadem Theol. fundam. pag. 139. hæc scribit: *Petrus die sabbathi sibi meditatur nolens, ut primum audivit duodecimam, comedit carnes, & postquam satur excessit e mensa, audivit aliud horologium significans horam duodecimam. Die sequenti communicare vult, & sic discurrit: horologia habent opinionum probabilium virtutem: at ego comederam antequam tale horologium sonuerit: ergo probabile est quod comedi ante duodecimam: ergo probabile quod sim jejunus: at opinioni probabili conformare conscientiam possum: ergo peccato communicare. Et vide scire cur communicare non possit: nam stando doctrinæ præcedenti, potest; & ego in tota hac Petri discursu, quod possem aut negare, aut reprehendere, nihil invenio.* Magna certe opportunitas & utilitas probabilitatis opinionum, & varietatis horologiorum, quæ juxta Caramuelem, *habent opinionum probabilium virtutem*: nam & illorum beneficio potest quis eadem die usque ad saturitatem carnes comedere & nihilominus immediate post accedere ad sacram synaxim. Denique hic Auctor lib. 4. Theolog. moral. num. 1559. ait: *Deum pluraliter, stando juxta principia naturalibus, defendi & propugnari potest.* Quæ assertio non solum Polytheismo, sed etiam Atheismo non parum favet, quia ut communiter docent Sanctorum Patres Athanasius, Chrysostomus, Theodoretus, & alii, *Multitudo Numinum nullitas est Numinum.* Unde egregie Tertullianus contra Marcionem: *Veritas Christiana distincte pronunciat, Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non*

(a) Hæc doctrina damnata ab Alexandro VII. die 24. Septembris an. 1665.

esse quodcumque non ita fuerit ut esse debebit. Ergo si Deorum pluralitas, stando in puris principiis naturalibus, propugnari possit, etiam, stando in iisdem principiis, Deorum nullitas defendi poterit: quod est causam Atheorum manifeste juvare.

§. II.

Tamburini laxitates reprobantur.

I.

91 *Licitum est inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse vero inducens scit esse falsum*. Tamburinus lib. 3. in Decalog. c. 1. §. 6. n. 7. pro hac sententia referens Hurtadum, Dianam, & Tanerdum.

Hæc assertio non solum omnino improbabilis, sed etiam erronea, & prorsus intolerabilis est, potestque breviter confutari. Primo quia amor Dei, & zelus honoris ejus, obligat me ut quantum commode possum, vitem etiam peccata materialia, tam in me quam in aliis: Jurare autem id quod reipsa est falsum, & putatur esse verum, est peccatum saltem materialiter, cum tale juramentum veritati & æternæ legi dissonum sit: Ergo quantum commode possum, teneor juramentum illud impedire: tantum abest quod possim ad illud proximum inducere.

92 Secundo impugnatur: Fraterna caritatis distamine proximum instruere tenemur, quando ille laborat ignorantia alicujus rei, juri divino & naturali contrariæ, & probabiliter speratur, quod ablata ignorantia non operabitur quæ cum ignorantia facit, vel facere vult: Ignorat Petrus v. g. Mariam non esse suam uxorem, vult ad illam accedere, teneor illum admonere non esse ejus uxorem: Ignorat alius aliquam hostiam non esse consecratam, & illam vult adorare; teneor ei significare talem hostiam consecratam non esse. Mira ergo est Tamburini exorbitantia, dum scribere audet, licitum esse, non modo proximum ignorantem non instruere, sed insuper ipsum in materialem Decalogi transgressionem impellere.

Nec valet quod ille ait: *Jurare falsum, quod sine culpa putatur esse verum, alias est religionis; unde qui ad hoc inducit, ad actum virtutis inducit*. Non valet, inquam, quia pariter actus religionis est, quando adoratur hostia, quæ invincibiliter putatur consecrata, cum reipsa non sit consecrata, & tamen quis audeat dicere, licitum esse scienti eam non esse consecratam, inducere ignaros ad eam adorandam tamquam consecratam? Nonne etiam uxorem reddere debitum conjugale marito, est actus justitiæ? & tamen quis dicet, scienti maritum vivere, licitum esse, non solum eam non advenere, sed etiam ad reddendum superinducto viro conjugale debitum inducere? Nonne pariter servum laborare in die festo, quem bona fide existimat non esse festum; actus est obedientiæ, vel justitiæ? quis tamen propterea asserat mihi licere, inducere servum ad laborandum in die, quem ille nescit esse festum, ego vero festivum esse scio? Quam levis ergo & frivola est illa Tamburini ratiuncula, qua se permotum dicit ad asserendum licitum esse inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse vero inducens scit esse falsum.

II.

Licitum est reo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitime interroganti. Tamburinus lib. 3. c. 3. §. 3. n. 5. pro hac sententia citans Delugo, Sanchez, & alios.

94 Oppositum docet S. Thomas 2. 2. q. 69. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Pertinet ad debitum justitiæ, quod aliquis obediat suo superiori in iis ad qua jus prælationis se extendit. Judex autem superior est respectu ejus qui judicatur: & ideo ex debito tenetur accusatus Judici veritatem exprimere, quam ab eo secundum formam juris exigit: & ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, MORTALITER PECCAT*. Quo nihil clarius & expressius contra Tamburini assertionem dici potest.

95 Addo quod, si vera esset Tamburini sententia nunquam liceret Judici, rens ad confessionem criminis capitalis, quantumvis semiplene probati, torturis adigere; quia iniquum est quemquam ad id cogere, quod præstare non tenetur: Oppositum autem docent SS. Patres, præsertim Augustinus lib. 19. de Civit. cap. 6. Ambrosius lib. 2. de Abel & Cain cap. 9. & Eusebius Papa Epist. 1. ad Galliæ Episcopos, cujus est illa sanctio corpori Juris inserta, cap. *Illi qui* 5. qu. 3. ubi dicitur: *Veritatem diversis cruciatibus & latebris suis religiosus tortor exigere debet: ut dum pœnis corporum subjiciuntur, quæ gesta sunt fideliter & vere citer exquiratur*. Unde Leonardus Coquæus in Commentariis super cap. 6. lib. 19. Augustini de Civit. Dei, & Covarruvias lib. practic. qu. cap. 23. num. 5. reprobant errorem Joannis Ludovici Vives, altruentis oppositum, saltem quoad Christianos.

Ex discursu & ratione D. Thomæ patet, non solum falsum, sed etiam intolerabile esse dogma Joannis Sancii in practicis disputationibus disp. 9. num. 7. & sequentibus, ubi (teste Diana tract. 7. Resol. 55.) asserit quod *si pœnitens probabiliter credat Confessarium non impensurum illi absolutionem, si fateretur consuetudinem peccandi, potest inquisitorie utendo negare consuetudinem; ut sint sensus, consuetudine carere peccandi, non absolute, sed ad confitendum sibi de præsenti. Et hoc etiam procedit, si credat, absolutionem se nactum, cum ad confitenda eadem peccata bis non sit obligatus, nec ad patiendum pudorem ex consuetudine tam nota erumdum. Idem dicendum de occasione proxima inevitabili tamen sine magno incommodo & scandalo. Nam in tali casu posset etiam pœnitens uti æquivocatione, licet a confessario de tali occasione interrogetur*.

Patet, inquam, doctrinam hanc perversam, & prorsus intolerabilem esse. Primo quia permittit uti æquivocatione aut restrictione mentali, quod plures graves Theologi & Doctores nunquam licere existimant, videturque innuere D. Thomas 2. 2. quæst. 109. art. 3. ad 1. ubi sic discurrit: *Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset: non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tamquam sibi invicem veritatem manifestantibus*. Quo discursu utitur etiam D. Augustinus in Enchirid. cap. 22. ubi sic ait: *Utique verba propterea sunt instituta, non per quæ se invicem homines fallant, sed per quæ in alterius quisque notitiam cogitationes suas proferat. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est*. Unde Caramuel, licet in laxas opiniones valde propensus, in eam tamen quæ æquivocationes & restrictiones mentales permittit, invehitur in Theol. fundam. num. 1282. ubi hæc scribit: *Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales; rolluunt enim humanam societatem: tamquam pestifera damnanda sunt, quoniam semel admissa aperiunt omni perjurio viam; & tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium, naturam & malitiam non mutet, sed nomen, ita ut hodie jubeatur restrictio mentalis nominari: quod est virus condire sacharo, & scelus specie virtutis colorare*. Cui consonat illud Innocentii III. in Epist. ad Archiepiscopum Cantuariensem: *Nomina tantum non res mutantur quasi mutato nomine, culpa transeuntur & pœna*: & illud Tertulliani de carne Christi cap. 13. *Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt, & amittere quod sunt, dum aliter accipiuntur, si aliter quam sint cognoscuntur: fides nominum, salus proprietatum*.

96 Deinde, Esto æquivocationes & restrictiones mentales interdum, suppositis quibusdam conditionibus, licite sint, de quo suo loco dicemus; eas tamen extendere ad tribunalia justitiæ, vel pœnitentiæ, prorsus intolerabile est: nam ut ait D. Thomas supra relatus, *Ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit: & ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, MORTALITER PECCAT*.

97 Idem a fortiori dicendum de pœnitente, legitime a Confessore interrogato: cum enim in foro illo interno Confessarius habeat rationem Judicis teneatur pœnitens interrogatus de his quæ ad forum illud spectant, qualia sunt consuetudo peccandi, vel occasio proxima, sincere respondere; nec potest sine gravi culpa æquivocationibus, aut restrictionibus mentalibus ei veritatem occultare: maxime cum Confessarius non solum habeat rationem Judicis, sed etiam Medici spiritualis, nec possit pœnitenti congrua remedia ad evitanda peccata adhibere, nisi statum conscientiæ ejus, sibi indeque pravos ejus habitus & consuetudines, ac peccandi occasiones cognoverit.

98 Ex his etiam patet, falsissimum esse quod aliqui docent, nempe non solum licere reo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitime interroganti, sed etiam jurare se rem nescire, intelligendo ita ut teneatur illi dicere, vel quid simile: hoc enim non est aliud quam mendacio palliato addere perjurium: quod Augustinus lib. contra mendacium c. 18. detestatur & vehementer deplorat his verbis: *O ubi essent fontes lacrymarum! Et quod facimus, quo ibimus, ubi nos occultabimus ab ira veritatis, si non solum negligimus cavere mendacia, sed audemus insuper docere perjuria*.

III.

99 *Ad tormenta, damnaque gravia vitanda, potest quilibet sibi falsum crimen imponere, etiamsi mors sit sibi secutura*. Tamburinus lib. 6. cap. 2. num. 12. Idem docet lib. 9. cap. 3. §. 6.

100 Hæc assertio manifestum errorem continet, & humanæ menti incutit horrorem. Primum patet ex eo quod ea quæ sunt intrinsece seu ex genere suo mala, nunquam possunt esse bona & licita, nec ex intentione alicujus boni finis honestari; ut constat de mendacio, quod in nullo casu potest esse bonum & licitum, quia est intrinsece & ex genere suo malum, ut probat S. Thom. 2. 2. q. 110. art. 3. & patet ex decreto 22. qu. 2. ubi Gratianus docet mendacium nunquam esse licitum, idque pluribus SS. Patrum testimoniis probat. Unde Alexander III. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait: *Scripturæ sacræ prohibent pro ullorum vita mentiri*. Sed falsum testimonium est intrinsece malum, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 70. art. 4. his verbis: *Falsum testimonium habet strictiorem deformitatem: nam modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati: aliis modo ex violatione justitiæ: & tertio ex ipsa falsitate, secundum quod unusmendatium est peccatum*: Ergo nunquam licet falsum testimonium dicere, nec per consequens ad tormenta, vel gravia damna vitanda, potest aliquis sibi falsum crimen imponere.

Confirmatur: Si enim Scriptura prohibeat mentiri ad salvandam vitam proximi, ut ait Alexander III. jam relatus, a fortiori prohibet mentiri & falsum proferre testimonium, ad procurandam mortem sibi, ut per illam tormenta, vel damna gravia vitentur.

101 Quod etiam hæc Tamburini assertio horrorem humanæ menti incutiat, manifestum est, quia ex ea evidenter sequitur, licere seipsum absque speciali Dei jussu occidere, sicut enim qui falso testimonio alium perimit, seu perimi facit, homicida est, ita qui seipsum falso testimonio interimit, suicida est: nam quid refert quod seipsum ferro, vel lingua perimat, dummodo seipsum perimat? Unde Augustinus exponens illud Psalmi 63. *Exacuerunt ut gladium linguas suas*, dicit Judæos, qui adversus Christum falsum dixere testimonium, *ipsum occidisse gladio linguæ*. Et subdit: *Nisi enim lingua gladius esset, non alibi diceret idem Psalter: Filii hominum, dentes eorum arma & sagittæ, ET LINGUA EORUM GLADIUS ACUTUS*. Suicidium autem gravissimum esse peccatum, & gravius homicidio, fratricidio, & parricidio, idem S. Doctor lib. de patientia cap. 13. his verbis declarat: *Si parricida eo scelestior est quam quilibet homicida, quia non tantum hominem, verum etiam propinquum necat, & in ipsis parricidiis quanto propinquiorem quisque peremerit, tanto judicatur immanior; sine dubio pejor est qui seipsum occidit, quia nemo est homini seipso propinquior*.

IV.

102 *Licitum est cupere absoluto desiderio mortem patris, non quidem ut tradum patris, sed ut bonum capientis; quia mirum ei obveniens est pingue hæreditas* (a).

Hanc assertionem Tamburinus lib. 3. cap. 1. §. 5. n. 19. & 33. dicit esse probabilem, subindeque in praxi tutam, & citat pro ea Castro Palaum. Illa tamen non solum improbabilis, sed etiam intolerabilis est, & vix sine animi horrore & aurium tinnitu audiri potest. Si enim licet filio cupere absoluto desiderio mortem patris, intentione successionis hæreditariæ, pari jure licebit viro calibi desiderare absoluto desiderio mortem mariti, intentione concumbendi cum ejus vidua in uxorem ducenda. Pari item jure licebit viro uxorato desiderare insuper absoluto desiderio mortem uxoris suæ, ut ita mediantibus duabus mortibus, suæ nimirum uxoris, & alieni mariti, pertingat ad nuptiales amplexus ejus quam deperit. Porro si hoc nullus dicere audeat, eo quod desiderium istud ex affectu mœchiæ & voluptatis amoris procedat; nec illud poterit asserere, cum pariter aliud desiderium ex avaritia pullulet; & sit veluti ramusculus illius cupiditatis, quam Apostolus radicem omnium malorum appellat.

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*

V.

103 *Milites navales licite possunt ignem injicere in pulverem sulphureum, ne navis in hostium potestatem integra deveniat, vel ne hostes suos animosiores ex parta victoria*.

Hanc assertionem docet Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 9. ductus potissimum auctoritate Lessii, idem docentis. Eam tamen ceteri Theologi reprobant cum Angelico Doctore 2. 2. q. 64. art. 5. ad 3. ubi hæc scribit: *Transitus de hac vita ad alium feliciorem, non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ: & ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quilibet miserias presentis vitæ evadat: quia ultimum malum hujus vitæ & maxime terribile est mors, ut patet per Philosophum 3. Ethic. & ideo infertur sibi mortem ad aliat hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maxime nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri se ipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violata, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit: constat autem minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quam homicidium, & præsique sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum; quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum; quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minus certa; incertum autem est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, petens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare a peccato*. Et in resp. ad 4. ait ex August. l. 1. de civit. c. 21. *Sampson aliter non excusatur quod se ipsum cum hostibus ruina domus oppressit, nisi quod intenter Spiritus Sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat*. Si autem Sampson non alia ratione excusari potest, quam recursu ad instinctum Spiritus Sancti intus moventis atque jubentis; nec milites navales, ignem in pulverem sulphureum injicientes, & ullatenus excusari poterunt, nisi eodem Spiritu Sancto instigante, pulverem accenderint, & seipsos de vita extruserint.

Confirmatur ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 1. de Civit. cap. 20. sic ait: *In sanctis canonicisque libris nusquam nobis divinitus præceptum permissumve reperiri potest, ut vel ipsius adipiscenda immortalitatis, vel ullius carendi cumendique mali causa, nobismetipsis necem inferamus*. Et cap. sequenti generalem istam tradit regulam. *His acceptis, quor vel lex justa generaliter, vel ipse sua justitia Deus specialiter occidere jubet, quisquis hominem, vel seipsum, vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur*. Et cap. 20. *Hoc dicimus* (inquit) *hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem sibi sponteneum mortem inferre debere, velut fugiendo molestias corporales, ne incidat in perpetuas*. Item Lactantius lib. 8. cap. 18. *Sicut in hanc vitam* (inquit) *non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit, tamdiu habitaturos, dever jubeat emitti*. Denique Isidorus Pelusiotes Epist. 257. sic discurrit: *Si de duobus, mari scilicet & femina, dictum est illud, quo Deus conjunxit homo non separet, qui animam per vim a corpore avellit, & vel laqueo se strangulat, vel cede violenta se necat, quam quasi veniam merebitur?*

Idem docent non solum omnes Theologi & Philosophi Christiani, sed etiam Ethnici: Aristoteles enim lib. 2. Ethic. cap. 7. sic ait: *Mortem sibi consciscere ob fugiendam paupertatem, aut amarum vel molestum aliquid, non fortis est hominis, sed potius timidi, est enim mollitiei laboriosa fugere; nec quia res est honesta, appetit mortem, sed quia malum fugit*. Belle etiam ait Seneca Epist. 24. *Vir fortis ac sapiens non fugere debet e vita, sed exire*. Et Epist. 70. *Stultitia est* (inquit) *timere mortis mori: venit qui occidat: expecta, quid occupas? Quare subjicis aliena crudelitati prostitutionem? Utrum invides carnifici tuo, an parci?* Huic concinit Martialis, in quemdam Phannium, qui ut mortem quam ipsi hostis intentabat, fugeret, seipsum peremit, sic ludens:

Hostem cum fugeret, se Phannius ipse peremit.
Dic rogo, num furor est, ne moriare mori?

Idem dicere licet de militibus illis, qui ne in potestatem hostium deveniant, & mortem acerbam apud eos patiantur, ignem in pulverem sulphureum injiciendo, seipsos perimunt; nempe ipsos *mori timore mortis*, seu *mori ne moriantur: nam sibi manus inferre, formidinis potius est quam fortitudinis, & pusillanimitatis quam magnanimitatis*, inquit August. lib. 1. de Civit. cap. 22. Concludamus ergo cum Lactantio, & dicamus: *execrabilis & prorsus fugienda est illa doctrina, qua homines abigit a vita*.

VI.

Juste damnatus ut fame pereat, potest oblatum panem respuere. Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 6.

Oppositum docet D. Thomas 2. 2. quæst. 69. artic. 4. ad 2. ubi sic ait: *Nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur . . . tenetur tamen non resistere agenti, quia patiatur quod sustum est eum pati. Sicut etiamsi aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occulte ministratum sumat: QUIA NON SUICIDA, SED SEIPSUM OCCIDENS*. Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum non modo posse, sed & teneri cibum sibi oblatum sumere: quia (ut supra ostensum est) citra specialem Dei impulsum, nulli fas est seipsum occidere; unde cum juxta D. Thomam, *non sumere, sit seipsum occidere*, planum est, talem teneri cibum oblatum sumere, eodem præcepto naturali quo tenetur seipsum non occidere.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Homo tenetur præcepto naturali confervare suam vitam, quoties licite potest: Sed in prædicto casu licite potest: Ergo tenetur: Minor probatur. Si quid enim obstaret, maxime

sententia Judicis, qua damnatus est ut fame pereat. Sed hæc non obstat, quia illa non præcipit ut ille non comedat (alias iniqua esset talis sententia, *cum nullus ita condemnetur, quod sibi ipsi mortem inferat, sed quod ipse mortem patiatur*, ut ait D. Thomas) sed tantum jubet, ut nemo ei cibos ministret: Ergo in tali casu licite potest confervare vitam.

VII.

107 *Præceptum caritatis indirecte solum & ratione alterius obligat quando sollicet impius, quia Sacramentum pœnitentiæ non est in promptu, non habet etiam viam qua se justificet, nisi eliciat actum contritionis, qua actum amoris Dei involvit* (a). Tamburinus lib. 2. cap. 3. §. 2. num. 2. pro eadem sententia referens Azorium. Sed certe in hoc stupenda plane perversio est, ut quod Christus dixerit verbis primum omnium mandatorum pronuntiavit, Doctor Christianus asserere audeat, indirecte solum, & ratione alterius obligare! Si enim indirecte solum & ratione alterius obligat, quis non videat prius ad principalius esse alterum præceptum directe & per se obligans? Et rursus, cum illud censeatur magis tale, propter quod alterum est tale; nonne planum est ea præcepta, propter quæ mandatum dilectionis indirecte dumtaxat obligat, magis obligare quam ipsum, quod nonnisi propter ea obligat, subindeque falso dixisse Christum, præceptum dilectionis primum esse & maximum omnium mandatorum?

108 Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 44. art. 1. ubi sic discurrit: *Præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, in quantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id quod est finis; quia habet rationem per se boni: propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per caritatem; & ad hoc ordinantur sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam: unde & Apostolus dicit* 1. *ad Timoth.* 1. *Finis præcepti est caritas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta . . . In quibusdam autem generibus id quod est per se, potius est eo quod propter aliud: & ideo maximum præceptum est de caritate, ut dicitur Matth.* 22. Ergo juxta D. Thomam, tantum abest quod præceptum caritatis indirecte solum & ratione alterius obliget, ut ait Tamburinus, quin potius illud tantum obligat per se, & tamquam finis omnium aliorum, alia vero solum per accidens, sive propter aliud, in quantum scilicet ad præceptum caritatis, sicut media ad finem ordinantur. Unde ibidem subdit S. Doctor, post verba ex Apostolo relata: *Omnes virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor a turbationibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones: vel saltem ad habendam bonam conscientiam; sicut virtutes quæ sunt circa operationes; vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum a Dei dilectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena: conscientia vero mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ: fides autem ficta, trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans a Dei veritate.*

109 Confirmatur amplius: Ex assertione illa Tamburini manifeste sequitur, quod homo non teneatur unquam per totum vitam suam elicere actum amoris Dei; cum fieri possit ut nunquam desit impio via se justificandi per Sacramentum pœnitentiæ. Unde hæc assertio coincidit cum illa, quam Academia Lovaniensis ad requisitionem Episcopi Gaudavensis proscripsit: *In rigore loquendo videtur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam suam elicere actum amoris Dei.*

VIII.

110 *Certum est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive gravis, non esse licitum sine causa, licitum esse cum causa* (b). Tamburinus lib. 3. cap. 3. §. 2. n. 1.

De prima parte hujus assertionis nulla est difficultas; cum certum sit nullo omnino juramento uti licitum esse sine causa. Unde Augustinus lib. 1. de serm. Domini in monte cap. 8. sic ait: *Qui intelligit non in bonis, sed in necessariis jurationem habendam, referunt se quantum possit, ut non ea utatur, nisi necessitate.* Item D. Thom. 2. 2. quæst. 89. art. 2. in corp. *Juramentum* (inquit) *non est bonum, nisi ei qui bene utitur juramento: ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur, primo quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa, & discrete juret.* Cui confonat illud Hieronymi in cap. 4. Hieremiæ: *Juste jurandum hoc habeas comites, veritatem, judicium atque justitiam: si ista defuerint, nequaquam erit juramentum, sed perjurium.*

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*
(b) *Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*

Secunda vero pars, qua Tamburinus asserit, *licitum* 111
esse cum causa jurare sine animo jurandi, non solum certa non est, ut ipse ait, sed nec etiam probabilis: Quia jurare sine animo jurandi, est intrinseco & de se malum: Sed ea quæ sunt de se & ab intrinseco mala, nulla causa, aut bona intentione, honestari possunt & fieri licita, cum non sint facienda mala, sive ut eveniant bona, sive ut vitentur mala, sicut in tract. de moralitate actuum humanorum, disp. 6. art. 1. §. 2. ostensum est: Ergo ob nullam causam licitum est jurare sine animo jurandi. Major est certa, Minor vero multipliciter suadetur. Primo quia jurare exterius ficte, sine animo jurandi, mendacium est, ut de se patet: Sed mendacium est de se & ab intrinseco malum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex cap. *super eo* de usuris, ubi Alexander III. respondens Panormitano Episcopo ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Idem docet Eusebius lib. 6. præpar. Evang. cap. 3. his verbis: *Mortalem hominem, cui aliqua cura virtutis sit, nulla ratione cogi posse ut mentiatur, non dubitamus. Nam si etiam verbera & eadem minaberis, non dubitabit exclamare: Ensem ecce, ignem adferas, corpus meum incidas, totum cremato: stella in terram prius descendent, & terra in cælum ascendet, quam falsum a me quidquam audias:* Ergo jurare exterius ficte, & absque animo jurandi, de se & ab intrinseco malum est.

Secundo probatur eadem Minor: Assumere nomen Dei in vanum, est ex se & ab intrinseco malum. Sed qui jurat exterius, sine animo jurandi, nomen Dei assumit in vanum, cum non assumat illud ad confirmandum veritatem, sed ad decipiendum, & nihil magis sit vanum, quam fallacia & deceptio: Ergo &c.

Tertio: Exterius dicere verba blasphemiæ in Deum, etiamsi dicantur sine intentione blasphemandi, sed ex metu, vel vana ostentatione, est intrinseco malum, & peccatum mortale, quia de se tendit in gravem injuriam & inhonorationem Dei: Ergo similiter adducere Deum exterius ad testificandum falsum, est de se & ab intrinseco malum, & peccatum mortale, quia pariter de se est gravis irreverentia Dei.

Quarto: *Quemadmodum exterior cultus idolorum sine animo colendi (quod Marcellinus fortur egisse) peccatum est mortale, quia applicatur cultui cui non debetur: ita & illud testimonium: Deus est mihi testis, quod est actus religionis, applicare mendacio, est irreverentia mortalis*, ut discurrit Cajetanus apud Sotum libro de Justitia qu. 1. art. 7.

Denique ut ait Suarez lib. 3. de juramento c. 19. n. 2. *Talis modus jurandi est valde contrarius principali fini juramenti, qui est firmare humana fœdera & verba; nam ex dicto hujus interna intentionis jurandi, multum videtur everti efficacia juramenti: unde nisi teneantur homines gravi obligatione ad habendam talem intentionem cum jurant, profus everteret juramenti fructus & securitas. Est ergo hæc gravis obligatio, nata ex intrinseca ratione juramenti, & reverentia Deo debita; & ideo ejus transgressio est ex sua genere grave peccatum.*

IX.

In die festo per duas horas vacare servilibus, non est pec- 112
catum mortale, quia modicum tempus judicatur duarum horarum spatium, comparatione viginti quatuor horarum. Unde si herus quispiam habens duodecim servos, injungat eis laborem integri diei, assignando singulis duas horas successive ad dividendum, non peccat mortaliter.

Pro hac etiam assertione refert Sinnichius §. 400. Tamburinum, illamque quoad secundam partem, de qua præcipue est difficultas, egregie hoc discursu confutat. Cum juxta veridicam Augustini Doctrinam Saulus Stephanum eorum manibus lapidasse censeatur, quorum vestimenta servabat, ut expeditius lapidarent; quis non videat potiori jure herum illum toto die festo serviliter laborare, cujus jussu tot famuli, divisis inter se horis, toto die serviliter laborant? Neque enim minus, sed longe profecto magis cooperantur operantibus, qui herili auctoritate laborem indicit, quam qui laborantium vestimenta custodit, vel alia expedite laborandi impedimenta dumtaxat semovet: etenim inter cooperandi modos primus omnium recensetur jussio.

Confirmatur: Si quis mandaret diversis famulis modi- 113
cum quid furari e singulis templis unius provinciæ vel regni, procul dubio peccaret mortaliter, non solum in genere furti, & sacrilegii, si illa minuta singulorum furta notabilem quantitatem sacrilege per partes furreptam conflarent: Cur ergo non peccet mortaliter, qui similiter diversis famulis injungit, ut singuli modicam partem temporis Deo consecrati profanet, quando omnes illæ partes in unum collectæ, notabile temporis sacri spatium conflant? Sicut enim res permanentes subtrahuntur profanis usibus, & deputantur divino cultui per ritualem consecrationem, ita & tempus per festivitatis indictionem,

§. III.

§. III.

Alia probabilitatum nostra confutantur.

I.

114 FAmulus, *qui submisse humeris scienter adjuvat herum suum, ascendentem per fenestram ad stuprandam virginem, & multitudes eidem inservit, deferendo scalam, aperiendo januam, aut, quid simile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, puta ne à domino male tractetur, ne turpis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.* Castro Palao, Herula, Hurtado, & alii apud Dianam: quibus subscribit Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 4. num. 19.

Hanc assertionem jure merito Mercorus noster 3. p. libri supra citati, artic. 9. judicat omnino improbabilem. Primo quia si famulus in hujusmodi casibus non peccaret, etiam inculpabiliter posset cooperari in his quæ proxime inferviunt homicidio, aut furto perpetrando a suo hero, quod nullus admittit.

115 Secundo, Vel cooperari ad stuprum, est intrinsece malum, vel non? Si non: Ergo etiamsi non timeretur de damno, famulus posset stupro cooperari: Si vero est intrinsece malum, neque id licite potest, etiamsi mors immineat, ex enim quæ sunt intrinsece mala, ex nullo bono fine honestari possunt.

116 Addit Mercorus, mirum esse quod Recentiores illi teneant hanc sententiam, & nihilominus rejiciant doctrinam Thomistarum, asserentium Deum ut primam causam, & motorem ac providorem generalem, motione physica ad substantiam & entitatem actionis malæ concurrere, absque eo quod concurrat ad deformitatem, quæ ei ex cooperatione causæ secundæ accidit: si enim hoc negant de Deo omnipotente, & causa prima & universalissima, quare id de famulo, seu de causa secunda & particulari concedunt? Certe cum concursus causis secundæ non sit præcisivus, nec ita universalis, sicut concursus causæ primæ, si ille non possit attingere subsistantiam & entitatem actus mali, absque eo quod se extendat ad ejus malitiam & deformitatem, a fortiori nec ille id præstare poterit.

II.

117 *Licet procurare abortum ante animationem factus, ut consulatur viro vel honori puellæ.* Ægidius Trullench in præcepta Decal. tom. 2. lib. 3. cap. 1. dub. 4. & alii quatuor relati a Salmanticenfibus tract. de peccatis disp. 10. dub. 6. §. 3. num. 223.

Oppositum docent omnes alii Theologi & Casuistæ, existimantes hujusmodi abortum quinto illo Decalogi præcepto, *Non occides*, prohiberi. Quamvis enim in rigore physico non sit homicidium, eo quod informis fœtus non sit completo homo, morali tamen æstimatione censetur homicidium, & ad illud reductive pertinet, quis per illum hominis futuri nativitas impeditur. Unde sicut is, qui non quidem aliena tollit, sed tamen alium impedit, ne diteſcat, aut lucrum faciat, quamvis proprie non furetur, peccat tamen contra septimum præceptum Decalogi; ita qui futurum hominem impedit, licet non proprie occidat, peccat tamen contra quintum Decalogi præceptum, & committit aliquam speciem homicidii, ut passim docent SS. Patres, relati a Joanne Sinnichio libro supra citato §. 417. Tertullianus enim in Apolog. cap. 9. sic ait: *Nobis homicidio semel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci: nec refert natam quis eripiat animam, aut nascentem disturbet: homo est & qui est futurus, & fructus omnis jam in semine est.* Item Minutius Fœlix in Octavio: *Sunt* (inquit) *mulieres quæ in ipsis visceribus, medicaminibus ejectis, originem futuri hominis extinguunt & parricidium faciant antequam pariant.* Similia habet D. Ambrosius lib. 5. in Hexam. cap. 18. ubi medicamina illa, quibus abortus procuratur, *Parricidiales fuccos* appellat; per hoc innuens, feminas eis utentes, parricidii crimine innesti. Cui subscribens Augustinus serm. 244. de tempore; sic ait: *Mulier quæ fecerit hoc, per quod jam non posse concipere, quantoscumque parere poterat, tantorum hominicidiorum reum se esse cognoscat.* Denique D. Hieronymus Epist. 22. cap. 5. *Nonnulla* (inquit) *eum se senserint concepisse de stupro, abortui venena meditantur, & necdum nati hominis homicidium faciunt, & frequenter etiam ipsa communtur, trium criminum rea ad inferos pervenitur, homicida sui, Christi adultera, necdum nati filii parricida.* Unde in Aneyrano extat Canon. 21. de hujusmodi fœticidiis ita disponens: *De mulieribus quæ fornicantur, & partus suos necant; sed & de his quæ agunt secum ut utero concepto exentiant, antiqua quidem definitio est, usque ad exitum vitæ eas ab Ecclesia removeri: humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus pœnitentiæ tribuatur.* Ex quo plane apparet, quantopere Ecclesia primitiva horrendam procurandæ abortionis scelus detestata fuerit, cui tam gravem, tamque diuturnam pœnitentiam infixit. Faceſſat ergo impia illa assertio: *Licet procurare abortum ante animationem factus, ut consulatur honori puellæ, ejusque vitetur infamia.* Profecto enim, si infamiæ periculum ad tale facinus licite perpetrandum sufficeret, vix ulla unquam abortionis procuratrix culpari posset, cum vix unquam infamiæ periculum possit abesse.

III.

Concubinarius non tenetur pellere domo concubinam, sed 118
polliceri solum, se deinceps cum ea non peccaturum; quando ea relicta vitam transgeret tristius (a). Joannes Sancius in select. disp. 10. num. 20. apud Dianam 5. p. tract. 19. resol. 108. ubi sic loquitur: *Si concubina nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarii, vulgo* REGALO, *dum deficiente illa, nimis ægre ageret vitam, & alia ejus radix magno afficeretur concubinarium, & alia famula ad id nimis difficile inveniretur, ejicere illam non erit concubinarius obligandus; quia oblectamentum istiis circumstantiis consideratum, est majoris æstimationis, quam quodcumque bonum temporale, ob quod fas erit de novo admittere feminam ad sui famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si aliam non inveniat paris qualitatis illis in rebus, qua sibi sunt maxime utiles: si enim ob hanc causam, jam receptam, expellere non constringitur, eadem jure admittere illam erit consessum.*

Hæc assertio, ut recte ajunt Doctores Lovanienses, 119
sicuti Epicureorum placitis videtur consona, ita & Christianorum regulis censetur adversa. Nonne enim ingens est commodum, habere integrum corpus, oculis, manibus, pedibusque instructum; ingensque incommodum, habere mutilatum & truncatum? Et tamen Magister Christus, eum perhibet consentire in scandalum, qui non eruit, aut abscindit abs se oculum, manum, aut pedem scandalizantem: hoc est (ut explicant SS. Patres) qui non semovet ac non secludit res omnes aut personas ansam ruinæ & occasionem peccandi ipsi præbentes, quales præcipue sunt meretrices & concubinæ: juxta illud Proverb. 6. *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta ejus non ardeant? aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus? sic qui ingreditur ad mulierem, non erit mundus cum tetigerit eam.* Unde SS. Patres frequenter admonent, cetera vitia resistendo, libidinem vero fugiendo superari, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Fugite fornicationem.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem sect. 3. sic ait: *Cetera vitia vincuntur resistendo, quia quanto magis homo particularia considerat & tractat, tanto minus in eis invenit unde delectetur, sed unde magis auxietur. Sed vitium fornicationis non vincitur resistendo, quia quanto magis ibi homo cogitat particulare, tanto magis incenditur; sed vincitur fugiendo, ideſt totaliter vitando cogitationes immundas,* ET QUASLIBET OCCASIONES. Qua ergo fronte & audacia audet asserere Sancius, *hominem non teneri ejicere concubinam, immo posse illam de novo admittere ad sui famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si absque illa vitam transigeret tristius & opula ab alia præparata radio ipsum afficerent.* Certe hæc verba ab auditu fidelium sunt procul arcenda; sicut & ista assertio; quam nuper Innocentius XI. ut pernicio-sum & scandalosam damnavit: *Licitum est quærere directe oblectamentum proximum peccandi, pro bono spirituali, aut temporali, vestro, vel proximi.* Audiendum potius prudens illud Augustini consilium: *Contra libidinis impetum appretende fugam, si vis habere victoriam.*

IV.

Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adul- 120
terium, adeoque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum (b).

Hæc assertio, quam novi quidam Casuistæ docent, est ordine tertia ex septemdecim quas anno 1653. ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis Lovaniensis Academia censuravit, atque *ut falsam & erroneam* proscripsit; hujusque censuræ veritas & æquitas patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 7. *Qua sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur vivante viro vocabitur adultera, si fuerit cum alio viro.* Ubi clare Apostolus nihil amplius exigit ad hoc ut mulier alteri mixta, dicatur adultera, quam ut vivat vir ejus: vivit autem vir qui consentit in copulam suæ uxoris cum alio: Ergo talis uxor ex Apostoli doctrina debet dici adultera, ejusque copula adulterium.

Id etiam ex ipsa nominis significatione patet: nam ut 121
ait D. Thomas 2. 2. q. 154. art. 8. *adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum thorum.* Sola ergo alienitas thori attendenda est, quando de adulterio quæstio

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Alexandro VIII. die* 18. *Martii anni* 1666.
(b) *Hæc propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*

Theol. Gonet. Tom. III.

proponitur: unde cum maritus suo consensu non possit facere, ut sine thorus non sit alienus comparatione cujusvis tertii, planum est, illum non posse ullo suo consensu efficere, quod accessus cujusvis tertii ad suam conjugem non sit adulterium. Mariti ergo consensus non tam ad hoc servit ut adulterantem extraneum relevet, quam ut consentientem lenocinii crimine involvat. Quare Tertullianus in Apolog. cap. 39. Socratem & Catonem, qui uxores suas amicis communicaverunt, ut ex eis sobolem susciperent, lepidissime his verbis deridet: *O sapientia Attica, & Romana gravitatis exemplum! Leno est Philosophus & consor.*

122 Addo hanc assertionem Gnosticorum flagitia a labe adulterii excusare; nam ut testatur Epiphanius haeresi 26. apud ipsos, post lauta & opipara convivia, quae amicis exhibebant, femina conjugata, non solum consentientibus, sed etiam praecipientibus maritis, cum extraneis misceri solebant. *Larga* (inquit) *& opipara edulia carnis esum, & vini potum apponunt, etiam si pauperes fuerint. Ex hoc autem uti comparaverint, & venas ad satietatem implevernt, ad stuprum se convertunt; & vir quidem concedens uxorem alteri, ait ad ipsam: Surge, & fac dilectissimum cum fratre.*

V.

123 *Comedere & bibere usque ad satietatem, absque necessitate, OB SOLAM VOLUPTATEM, nullum est peccatum: quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui* (a). Escobarius tract. 2. exam. 2. num. 102. pro eadem sententia referens Joannem Sanchum.

Falsitas hujus assertionis constat ex principiis in tractatu de moralitate actuum humanorum *Disp. 5. art. 1.* statutis, ubi enim fuse ostendimus, delectationes sensuum a creatura rationali non esse per se expetibiles, sed tolum ratione boni honesti, cujus sunt illecebra, & veluti condimentum, quod provida & sagax natura in operationibus ad conservationem individui vel speciei necessariis apposuit, ut bruta, quae non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur. Unde delectationes sensuum primario & principaliter, seu ramquam finem intendere, est natura bruti, & vitium hominis juxta illud Augustini de peccato origin. cap. 40. *Tanto excellentia est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, naturae sit pecoris.* Quod egregie confirmat & illustrat S. Thomas 1. 2. qu. 4. art. 2. ad 2. his verbis: *Appetitus sensitivus non attingit ad communem rationem boni, sed aliquod bonum particulare quod est delectabile; & ideo secundum appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem: sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio: unde principaliter intendit bonum quam delectationem, & inde est quod divinus intellectus, qui est instituens naturae, delectationes apposuit propter operationes.* Igitur juxta utrumque S. Doctorem, operationes sensitivas propter solam delectationem, tamquam propter finem quaerere, est more brutorum agere, & maxima deordinatio creaturae rationalis, quae solum bonum honestum tamquam finem debet respicere, & utile ac delectabile ad illud, ut medium ad finem, vel accessorium ad principale, ordinare, seu frui solo bono honesto, & utili, ac delectabili dumtaxat uti. Unde Augustinus libro de moribus Ecclesiae cap. 21. hanc vitae temperanti & Christiano praescribit regulam. *Habet* (inquit) *vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitae regulam utrisque Testamenti firmatam: ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitae hujus, atque officiorum necessitatem, quantum satis est assumpet,* MEMENS MORTALITATE, NON AMANTIS AFFECTU. Cui concinit D. Thomas 2. 2. quaest. 141. art. 6. in corp. sic dicens: *Omnia delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitae necessitatem, sicut ad finem; & ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitae requirit.*

124 Id ipsum magisterio naturae instructus, & solo rationis lumine illustratus edocuit Seneca libro de vita beata c. 10. ubi quemdam Epicuri de grege porcum redarguens, sic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compesco, tu voluptate frueris, EGO UTOR.* Et Epist. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat: alias odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit,* NEC UNQUAM AD ILLAS PROPTER IPSAS VENIT. Unde Sancio vel Escobario illud Augustini ad Julianum, voluptati sensuali similiter olim patrocinantem, regere re luber: *Obsecrote, non sit honestior Philosophia Gentium, quam nostra Christiana, qua una est vera Philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientia significatur hoc nomine.*

125 Ex his confutata manet alia Joannis Sancii assertio, qua docet disp. 23. n. 25. *finem solius delectationis in coniugatis, ne veniale quidem esse peccatum* (b). Si enim peccatum & deordinatio creaturae rationalis est, actiones ad individui conservationem spectantes, ob solam delectationem, tamquam propter finem elicere, etiam peccatum, saltem veniale, erit in conjugatis, actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem, tamquam propter finem exercere. Unde Augustinus libro de bono conjugali cap. 6. sic ait: *Conjugalis concubitus generandi gratia, non habet culpam, concupiscentia vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter filios thori,* VENIALEM HABET CULPAM. Ex cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem,* EST CULPAE VENIALIS. Et lib. contra Julian. cap. 10. dicit: *Conjuges contrahere unde quotidie dicant, dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium, causa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus l. 12. moralium cap. 17. alias 20. ubi haec scribit: *Tunc solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges* (inquit) *ut suscipienda prolis se meminerint causa conjunctos; & cum immoderata admixtioni fervientes, propagationis articulum in usum transierunt voluptatis, perpendant, quod licet extra non exeant, in ipso tamen conjugio, conjugii jura transcendant. Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut defleant, quod pulcrum copula speciem admixtis voluptatibus fudant.* Denique D. Thomas in 4. dist. 31. q. 2. art. 2. in corp. dicit: *Duobus solum modis conjuger absque omni peccato conveniunt, scilicet causa prolis procreandae, & debiti reddendi: alias* SEMPER IBI EST PECCATUM; AD MINUS VENIALE.

VI.

Lege jejunii solvitur qui se ad insequendam amicam, vel 126
quocunque labore illiberio satiando. Filiucius tom. 1. tract. 27. num. 113. Addens quod *si etiam in fraudem jejunii sese nimium fatigasset, adhuc liberaretur a lege jejunii.*

Haec assertio est aperte falsa: licet enim qui sua culpa in morbum incidit, durante aegritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Cajetanus, Sylvester, & alii Casuistae communiter docent; secus tamen qui labore illicito sese fatigavit, maxime si id fecerit in fraudem jejunii. Ratio disparitatis manifesta est: morbus enim jejunium reddit prorsus impossibile; lassitudo vero, seu defatigatio, illud tantum molestius ac difficilius reddit; quid vero justius, quam ut asperius jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi sibi suis scelleribus peperunt? Et quid injustius, quam ut illi a jejunio liberentur, qui propter scelera sua plus egent jejuniis? Quid etiam iniquius, quam ut ille qui in fraudem jejunii fasi minimum fatigavit, liberetur a lege jejunii, & ex tali fraude commodum illud reportet?

Ex his confutata manet alia Filiucii assertio, qua te- 127
ste Escobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. asserit, *Eum qui dormire nequit, nisi vespere sumpsa cana, non teneri jejunare, immo neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo ipsi incommodo obviare posset. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam sane rationem, dignumque patella operculum? Quasi vero ille qui jejunat, nihil molestiae aut incommodi ex jejunio reportare debeat; & unusquisque praeceptum divinum aut Ecclesiasticum, eo modo quo potest, non teneatur implere?

Plures aliae sunt circa jejunandi praeceptum novorum 128
Casuistarum laxitates, quas recensere sufficiet: ille enim adeo absurdae sunt, ut eas retulisse, confutasse sit.

In primis Tamburinus, inter novellos laxitatum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait: *probabile esse fragmen inter tredicinia numerari, atque adeo posse recipi in jejunio.* Et §. 2. num. 4. asserit, *litere intra diem jejunii bibere vinum, unctum, cervisiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino distillatas, etiam multocies in die etiam in fraudem jejunii.* Idem affert Escobarius ubi supra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallice *Hipocras*. Item idem Tambutinus §. 4. num. 3. docet Mendicantes, & eos qui ipsorum privilegiis gaudent, ut Patres Societatis Jesu, posse in die jejunii prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, ideste hora sesquinona, & in aestate tribus horis cum dimidia ante meridiem, seu hora sesquioctava; quod plane ridiculum est. Addunt alii, ova, & lacticinia, tempore quadragesimae, solum prohiberi sub veniali: Ita Fagundez apud Mercorum 2. Par. 28. Alii, ut Pasqualigus, teste eodem Mercoro, volunt jejunia quatuor Temporum observari ex sola consuetudine, de qua non constat an sit inducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theolog. fundam. num. 1128. omnes Religiosos a lege jejunii conatur eximere, hoc discursu: *Musici a jejunio excusantur: at omnes Religiosi sunt Musici, nec in mundo sunt Musici qui plus canteni quam Monachi, Benedictini praesertim: Ergo Monachi non tenentur jejunare. Qua ratio idem de ceteris Religiosis evincit: nulli enim qui non canteni plusquam saeculares.* Subdit postea: *Ergo si Religiosos etiam exiliu-*

(a) *Haec propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*
(b) *Haec propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*

mus, qui erunt in Ecclesia Romana qui teneantur observare jejunia? Volo non severe, sed sincere erudiri.

129 Quantum haec primaevae Ecclesiae instituto repugnent, patet ex SS. Patribus: Hieronymus enim in Epistola ad Marcellam: *Nec* (inquit) *unam quadrageſimam, ex Apostolorum traditione, congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epistola ad Philippenses, in fine: *Quadrageſimale jejunium ne spernatis*, Basilius item serm. 2. de jejunio, testatur jejunii quadrageſimalis lugem, suo tempore adeo religiose observari fuisse solitam, ut nemo prorsus ab illa sese eximeret: *Non insula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam desertus, ubi praedicatio ista non fuerit audita, sed & exercitus, & iter facientes, terra marique, mercatores quoque omnes similiter audiunt & suscipiunt.* Et rursus: *Nemo seipsum ex jejuniorum catalogo eximat, in quo omnia genera, & omnis aetas, & omnes dignitatum differentia recensentur. Divus es, ne afficiat contumelia jejunium, dedignatus ipsum commensale suscipere, ne alicquando te apud jejuniorum legislatorem accuset. Pauper cavillis non impetas jejunium; jam olim ipsum contubernale habens. Mulieribus autem velut respirare, ita etiam jejunare proprium est, & secundum naturam. Pueri velut plantae virides jejunii aqua irriganiur. Senibus assuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipsum, levem facit laborem, &c.*

VII.

130 *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, v. g. ad demum ejus aut segetem incendendam, non tenetur ad restitutionem illius damni illati.* (a) Stephanus Baunius in summa peccatorum pagina 307. & 408. editionis sextae.

Hujus assertionis falsitas patet ex Gregorio IX. cap. *si culpa* ff. de injuriis & damno dato, ubi ait: *Si culpa tua factum est damnum, vel injuria irrogata, seu aliis irrogantibus opem exhibuisti, aut hoc imperitia sive negligentia evenerunt, jure super his* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex suasione & inductione alicujus, ejus culpa factum est, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad restitutionem illius. Unde Academia Lovaniensis, ait hanc Baunii assertionem esse *apertae falsam & receptissimis justitiae regulis contrariam.*

Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. q. 62. art. 7. sic dicente: „ Quicunque est causa injustae acceptionis, tenetur ad „ restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, dire„ cte scilicet & indirecte: directe quidem, quando aliquis „ inducit alium ad accipiendum, & hoc quidem tripliciter: primo quidem modo, movendo ad ipsam acceptio„ nem, quod ut accipiendo, consulendo, consentiendo ex„ presse, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod „ aliena accepit: alio modo ex parte ipsius accipientis, „ quia scilicet eum receptat, vel qualitercunque ei au„ xilium fert: tertio modo ex parte rei acceptae, quia „ sic particeps est furti vel rapinae, quasi socius ma„ leficii. Indirecte vero quando aliquis non impedit, „ cum possit & debeat impedire: vel quia subtrahit praece„ ptum, sive consilium impediens furtum, vel rapinam; „ vel quia subtrahit suum auxilium quo possit obsistere, „ vel quia occultat post factum." Quae his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus:
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Quinimmo idem S. Doctor ibidem in solutione ad 2. aperte docet ad restitutionem principalius teneri jussorem, quam ipsum facinoris executorem: Quod Cajetanus, Banez, Tannerus, & alii interpretes, ad consultorem & inductorem extendunt. Et sane cum jussor, consultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquae acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum est veniſse cuiquam in mentem, ut eorum quempiam ab onere restitutionis eximeret.

132 Confirmatur amplius: Idem S. Doctor ibidem quaest. 71. art. 3. docet, quod quia *Advocatus & auxilium, & consilium praestat ei cujus causa peccatur, si scienter injustam causam defendit, absque dubio, gravitor peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo a fortiori censet, eum qui per consilium aut suasionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad restitutionem, seu reparationem damni illati.

VIII.

133 *Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere quod oblatum est per parvum furta, quantumcumque sit magna summa totalis.* (b) Bannius ibidem pag. 220.

Hanc assertionem, quam etiam, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis, Academia Lovaniensis reprobavit, recte ac erudite confutat Sinnichius §. 442. ubi sic discurrit: Atque repugnat justitiae retinere rem notabilem alteri debitam, ac eamdem uno actu auferre: si ergo hoc postremum ipsis etiam laxioribus fatentibus, sit peccatum mortale, quo verisimilitudinis colore negari potest, primum illud esse mortale peccatum?

Nec refert quod singulae minutae ablationes forte fue- 134
rint peccata dumtaxat venialia; quia restituendi obligatio, non ex solo acceptionis titulo, sed etiam ex titulo rei accepte nascitur: ut proinde de ea sit gravis, & sub mortali, quoties res aliena notabiliter pretiosa detinetur, quomodolibet ea ad detinentem pervenerit. Unde non solum qui per minuta peccata, sed etiam qui absque ullo peccato ad possessionem rei alienae notabiliter pretiosae pervenit, sub gravi reatu eam restituere, cognita ejus alienitate, obstringitur. Sive igitur auferendo, sive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat te habere plus notabiliter quam debeas, & alterum ex adverso minus notabiliter quam debeat; grave procul dubio vulnus infligis justitiae, quae utique exigit, ut uniuscujusque possessio ita adaequetur juri possidendi quo pollet, ut nemo plus aut minus possessionis habeat quam juris; item ut consimili plane modo habeat se possessio uniuscujusque ad possessionem cujuslibet alterius, quo se habet ipsius jus ad jus alterius. Ex quo praecipuum, immo & unicum Baunii fundamentum manet solutum.

IX.

Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, sepoſito 135
scandalo, si absit contemptus. (c) Huic assertioni, quam facultas Theologica Lovaniensis, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis reprobavit, favet Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 8. num. 12. ubi ait: *Leges Ecclesiasticae non multum frequenter sub mortali obligare.*

Oppositum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. q. 96. art. 4. sic dicente: *Leges humanitus positae, si justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae, a lege aeterna, a qua derivantur, secundum illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Quod confirmat in resp. ad 1. his verbis: *Apostolus ad Roman. 13. dicit: Omnis potestas humana a Deo est: & ideo qui potestati resistit in his quae ad potestatis ordinem pertinent, Dei ordinationi resistit, & secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.*

Idem docet Bellarminus specialiter de praecepto Eccle- 136
siastico observandi festa, lib. 3. de cultu Sanctorum c. 20. ubi sic discurrit: „ Jure divino praecipitur, ut aliqui dies „ festi observentur, & tamen nulli sunt certi dies a jure „ divino determinati: Ergo debuit esse in Ecclesia pote„ stas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum ob„ servationem, quia alioquin non servaretur jus divinum." Unde quemadmodum obligatio servandi dies festos, a Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & sub mortali, ut patet ex poena mortis & lapidationis in violatores decreta, de qua Exodi 32. & Numer. 15. ita similiter gravis censeri debet obligatio observandi dies festos, ab Ecclesia in locum veterum illorum festorum subrogatos; subrogatum enim fortitur naturam ejus, in cujus locum subrogatur. Nullo ergo pacto audiendus est, sed omnimode repellendus quisquis asserere praesumserit, *Praeceptum servandi festa non obligare sub mortali, sepoſito scandalo, si absit contemptus.* Et haec assertio favet errori Lutheri in libro adversus Catharinum sic dicentis: *Duodecima facies Antichristi est festorum dierum observatio, cum omnes dies sint liberi, ad feriandum, & ad laborandum.*

X.

Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus 137
partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. (d) Escobar tract. 1. exam. 11. n. 73. editionis Lugd. anni 1647. Ex quo infert *posse brevissimo temporis interstitio Missam audiri, si quatuor v. g. altaribus variis Missa proportionata temporis anteriuritate sic celebrentur, ut dum una incipiatur, secunda ab Evangelio tunc in consecrationem procedat, tertia a consecratione in consumptionem, quarta denique a consumptione usque ad terminum.*

Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Casuistas, & laxitatum patronos, pedetentim proceſſisse in pejus: cum enim pridem aliqui docuiſſent satisfieri praecepto audiendi Missam, auditione succeſſiva duarum mediatarum diverſarum Missarum, etiam ordine inverſo, alii inde inferebant satisfieri eidem praecepto, auditione etiam simultanea diverſarum Missarum; ac demum alii longius progreſſi contenderunt satisfieri eidem praecepto, auditione etiam simultanea trium vel quatuor partium diverſarum Missarum. Quae progreſſionis regula, cum tam bene locum habeat reſpectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem reſpective Missarum diverſarum, si Escobarii, & aliorum recentiorum Casuistarum assertio vera eſſet, ſequeretur Missam uno fere momento poſſe audiri: quod

(a) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(b) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(c) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(d) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

proponitur: unde cum maritus suo consensu non possit facere, ut sine thorus non sit alienus comparatione cujusvis tertii, planum est, illum non posse ullo suo consensu efficere, quod accessus cujusvis tertii ad suam conjugem non sit adulterium. Mariti ergo consensus non tam ad hoc servit ut adulterantem extraneum relevet, quam ut consentientem lenocinii crimine involvat. Quare Tertullianus in Apolog. cap. 39. Socratem & Catonem, qui uxores suas amicis communicaverunt, ut ex eis sobolem susciperent, lepidissime his verbis deridet: *O sapientia Attica, & Romana gravitatis exemplum! Leno est Philosophus & consor.*

122 Addo hanc assertionem Gnosticorum flagitia a labe adulterii excusare; nam ut testatur Epiphanius haeresi 26. apud ipsos, post lauta & opipara convivia, quae amicis exhibebant, femina conjugata, non solum consentientibus, sed etiam praecipientibus maritis, cum extraneis misceri solebant. *Larga* (inquit) *& opipara edulia carnis esum, & vini potum apponunt, etiam si pauperes fuerint. Ex hoc autem uti comparaverint, & venas ad satietatem implevernt, ad stuprum se convertunt; & vir quidem concedens uxorem alteri, ait ad ipsam: Surge, & fac dilectissimum cum fratre.*

V.

123 *Comedere & bibere usque ad satietatem, absque necessitate, OB SOLAM VOLUPTATEM, nullum est peccatum: quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui* (a). Escobarius tract. 2. exam. 2. num. 102. pro eadem sententia referens Joannem Sanchum.

Falsitas hujus assertionis constat ex principiis in tractatu de moralitate actuum humanorum *Disp. 5. art. 1.* statutis, ubi enim fuse ostendimus, delectationes sensuum a creatura rationali non esse per se expetibiles, sed tolum ratione boni honesti, cujus sunt illecebra, & veluti condimentum, quod provida & sagax natura in operationibus ad conservationem individui vel speciei necessariis apposuit, ut bruta, quae non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur. Unde delectationes sensuum primario & principaliter, seu ramquam finem intendere, est natura bruti, & vitium hominis juxta illud Augustini de peccato origin. cap. 40. *Tanto excellentia est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, naturae sit pecoris.* Quod egregie confirmat & illustrat S. Thomas 1. 2. qu. 4. art. 2. ad 2. his verbis: *Appetitus sensitivus non attingit ad communem rationem boni, sed aliquod bonum particulare quod est delectabile; & ideo secundum appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem: sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio: unde principaliter intendit bonum quam delectationem, & inde est quod divinus intellectus, qui est instituens naturae, delectationes apposuit propter operationes.* Igitur juxta utrumque S. Doctorem, operationes sensitivas propter solam delectationem, tamquam propter finem quaerere, est more brutorum agere, & maxima deordinatio creaturae rationalis, quae solum bonum honestum tamquam finem debet respicere, & utile ac delectabile ad illud, ut medium ad finem, vel accessorium ad principale, ordinare, seu frui solo bono honesto, & utili, ac delectabili dumtaxat uti. Unde Augustinus libro de moribus Ecclesiae cap. 21. hanc vitae temperanti & Christiano praescribit regulam. *Habet* (inquit) *vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitae regulam utrisque Testamenti firmatam: ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitae hujus, atque officiorum necessitatem, quantum satis est assumpet,* MEMENS MORTALITATE, NON AMANTIS AFFECTU. Cui concinit D. Thomas 2. 2. quaest. 141. art. 6. in corp. sic dicens: *Omnia delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitae necessitatem, sicut ad finem; & ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitae sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitae requirit.*

124 Id ipsum magisterio naturae instructus, & solo rationis lumine illustratus edocuit Seneca libro de vita beata c. 10. ubi quemdam Epicuri de grege porcum redarguens, sic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compesco, tu voluptate frueris, EGO UTOR.* Et Epist. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat: alias odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit,* NEC UNQUAM AD ILLAS PROPTER IPSAS VENIT. Unde Sancio vel Escobario illud Augustini ad Julianum, voluptati sensuali similiter olim patrocinantem, regere re luber: *Obsecrote, non sit honestior Philosophia Gentium, quam nostra Christiana, qua una est vera Philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientia significatur hoc nomine.*

125 Ex his confutata manet alia Joannis Sancii assertio, qua docet disp. 23. n. 25. *finem solius delectationis in coniugatis, ne veniale quidem esse peccatum* (b). Si enim peccatum & deordinatio creaturae rationalis est, actiones ad individui conservationem spectantes, ob solam delectationem, tamquam propter finem elicere, etiam peccatum, saltem veniale, erit in conjugatis, actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem, tamquam propter finem exercere. Unde Augustinus libro de bono conjugali cap. 6. sic ait: *Conjugalis concubitus generandi gratia, non habet culpam, concupiscentia vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter filios thori,* VENIALEM HABET CULPAM. Ex cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem,* EST CULPAE VENIALIS. Et lib. contra Julian. cap. 10. dicit: *Conjuges contrahere unde quotidie dicant, dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium, causa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus l. 12. moralium cap. 17. alias 20. ubi haec scribit: *Tunc solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges* (inquit) *ut suscipienda prolis se meminerint causa conjunctos; & cum immoderata admixtioni fervientes, propagationis articulum in usum transierunt voluptatis, perpendant, quod licet extra non exeant, in ipso tamen conjugio, conjugii jura transcendant. Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut defleant, quod pulcrum copula speciem admixtis voluptatibus fudant.* Denique D. Thomas in 4. dist. 31. q. 2. art. 2. in corp. dicit: *Duobus solum modis conjuger absque omni peccato conveniunt, scilicet causa prolis procreandae, & debiti reddendi: alias* SEMPER IBI EST PECCATUM; AD MINUS VENIALE.

VI.

Lege jejunii solvitur qui se ad insequendam amicam, vel 126
quocunque labore illiberio satiando. Filiucius tom. 1. tract. 27. num. 113. Addens quod *si etiam in fraudem jejunii sese nimium fatigasset, adhuc liberaretur a lege jejunii.*

Haec assertio est aperte falsa: licet enim qui sua culpa in morbum incidit, durante aegritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Cajetanus, Sylvester, & alii Casuistae communiter docent; secus tamen qui labore illicito sese fatigavit, maxime si id fecerit in fraudem jejunii. Ratio disparitatis manifesta est: morbus enim jejunium reddit prorsus impossibile; lassitudo vero, seu defatigatio, illud tantum molestius ac difficilius reddit; quid vero justius, quam ut asperius jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi sibi suis scelleribus peperunt? Et quid injustius, quam ut illi a jejunio liberentur, qui propter scelera sua plus egent jejuniis? Quid etiam iniquius, quam ut ille qui in fraudem jejunii fasi minimum fatigavit, liberetur a lege jejunii, & ex tali fraude commodum illud reportet?

Ex his confutata manet alia Filiucii assertio, qua te- 127
ste Escobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. asserit, *Eum qui dormire nequit, nisi vespere sumpsa cana, non teneri jejunare, immo neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo ipsi incommodo obviare posset. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam sane rationem, dignumque patella operculum? Quasi vero ille qui jejunat, nihil molestiae aut incommodi ex jejunio reportare debeat; & unusquisque praeceptum divinum aut Ecclesiasticum, eo modo quo potest, non teneatur implere?

Plures aliae sunt circa jejunandi praeceptum novorum 128
Casuistarum laxitates, quas recensere sufficiet: ille enim adeo absurdae sunt, ut eas retulisse, confutasse sit.

In primis Tamburinus, inter novellos laxitatum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait: *probabile esse fragmen inter tredicinia numerari, atque adeo posse recipi in jejunio.* Et §. 2. num. 4. asserit, *litere intra diem jejunii bibere vinum, unctum, cervisiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino distillatas, etiam multocies in die etiam in fraudem jejunii.* Idem affert Escobarius ubi supra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallice *Hipocras*. Item idem Tambutinus §. 4. num. 3. docet Mendicantes, & eos qui ipsorum privilegiis gaudent, ut Patres Societatis Jesu, posse in die jejunii prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, ideste hora sesquinona, & in aestate tribus horis cum dimidia ante meridiem, seu hora sesquioctava; quod plane ridiculum est. Addunt alii, ova, & lacticinia, tempore quadragesimae, solum prohiberi sub veniali: Ita Fagundez apud Mercorum 2. Par. 28. Alii, ut Pasqualigus, teste eodem Mercoro, volunt jejunia quatuor Temporum observari ex sola consuetudine, de qua non constat an sit inducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theolog. fundam. num. 1128. omnes Religiosos a lege jejunii conatur eximere, hoc discursu: *Musici a jejunio excusantur: at omnes Religiosi sunt Musici, nec in mundo sunt Musici qui plus canteni quam Monachi, Benedictini praesertim: Ergo Monachi non tenentur jejunare. Qua ratio idem de ceteris Religiosis evincit: nulli enim qui non canteni plusquam saeculares.* Subdit postea: *Ergo si Religiosos etiam exiliu-*

(a) *Haec propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*
(b) *Haec propositio damnata fuit ab Innoc. XI.*

mus, qui erunt in Ecclesia Romana qui teneantur observare jejunia? Volo non severe, sed sincere erudiri.

129 Quantum haec primaevae Ecclesiae instituto repugnent, patet ex SS. Patribus: Hieronymus enim in Epistola ad Marcellam: *Nec* (inquit) *unam quadrageſimam, ex Apostolorum traditione, congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epistola ad Philippenses, in fine: *Quadrageſimale jejunium ne spernatis*, Basilius item serm. 2. de jejunio, testatur jejunii quadrageſimalis lugem, suo tempore adeo religiose observari fuisse solitam, ut nemo prorsus ab illa sese eximeret: *Non insula* (inquit) *non terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam desertus, ubi praedicatio ista non fuerit audita, sed & exercitus, & iter facientes, terra marique, mercatores quoque omnes similiter audiunt & suscipiunt.* Et rursus: *Nemo seipsum ex jejuniorum catalogo eximat, in quo omnia genera, & omnis aetas, & omnes dignitatum differentia recensentur. Divus es, ne afficiat contumelia jejunium, dedignatus ipsum commensale suscipere, ne alicquando te apud jejuniorum legislatorem accuset. Pauper cavillis non impetas jejunium; jam olim ipsum contubernale habens. Mulieribus autem velut respirare, ita etiam jejunare proprium est, & secundum naturam. Pueri velut plantae virides jejunii aqua irriganiur. Senibus assuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipsum, levem facit laborem, &c.*

VII.

130 *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, v. g. ad demum ejus aut segetem incendendam, non tenetur ad restitutionem illius damni illati.* (a) Stephanus Baunius in summa peccatorum pagina 307. & 408. editionis sextae.

Hujus assertionis falsitas patet ex Gregorio IX. cap. *si culpa* ff. de injuriis & damno dato, ubi ait: *Si culpa tua factum est damnum, vel injuria irrogata, seu aliis irrogantibus opem exhibuisti, aut hoc imperitia sive negligentia evenerunt, jure super his* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex suasione & inductione alicujus, ejus culpa factum est, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad restitutionem illius. Unde Academia Lovaniensis, ait hanc Baunii assertionem esse *apertae falsam & receptissimis justitiae regulis contrariam.*

Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. q. 62. art. 7. sic dicente: „ Quicunque est causa injustae acceptionis, tenetur ad „ restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, dire„ cte scilicet & indirecte: directe quidem, quando aliquis „ inducit alium ad accipiendum, & hoc quidem tripliciter: primo quidem modo, movendo ad ipsam acceptio„ nem, quod ut accipiendo, consulendo, consentiendo ex„ presse, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod „ aliena accepit: alio modo ex parte ipsius accipientis, „ quia scilicet eum receptat, vel qualitercunque ei au„ xilium fert: tertio modo ex parte rei acceptae, quia „ sic particeps est furti vel rapinae, quasi socius ma„ leficii. Indirecte vero quando aliquis non impedit, „ cum possit & debeat impedire: vel quia subtrahit praece„ ptum, sive consilium impediens furtum, vel rapinam; „ vel quia subtrahit suum auxilium quo possit obsistere, „ vel quia occultat post factum." Quae his versibus comprehenduntur:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus:
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Quinimmo idem S. Doctor ibidem in solutione ad 2. aperte docet ad restitutionem principalius teneri jussorem, quam ipsum facinoris executorem: Quod Cajetanus, Banez, Tannerus, & alii interpretes, ad consultorem & inductorem extendunt. Et sane cum jussor, consultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquae acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum est veniſse cuiquam in mentem, ut eorum quempiam ab onere restitutionis eximeret.

132 Confirmatur amplius: Idem S. Doctor ibidem quaest. 71. art. 3. docet, quod quia *Advocatus & auxilium, & consilium praestat ei cujus causa peccatur, si scienter injustam causam defendit, absque dubio, gravitor peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo a fortiori censet, eum qui per consilium aut suasionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad restitutionem, seu reparationem damni illati.

VIII.

133 *Non tenetur quis sub poena peccati mortalis restituere quod oblatum est per parvum furta, quantumcumque sit magna summa totalis.* (b) Bannius ibidem pag. 220.

Hanc assertionem, quam etiam, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis, Academia Lovaniensis reprobavit, recte ac erudite confutat Sinnichius §. 442. ubi sic discurrit: Atque repugnat justitiae retinere rem notabilem alteri debitam, ac eamdem uno actu auferre: si ergo hoc postremum ipsis etiam laxioribus fatentibus, sit peccatum mortale, quo verisimilitudinis colore negari potest, primum illud esse mortale peccatum?

Nec refert quod singulae minutae ablationes forte fue- 134
rint peccata dumtaxat venialia; quia restituendi obligatio, non ex solo acceptionis titulo, sed etiam ex titulo rei accepte nascitur: ut proinde de ea sit gravis, & sub mortali, quoties res aliena notabiliter pretiosa detinetur, quomodolibet ea ad detinentem pervenerit. Unde non solum qui per minuta peccata, sed etiam qui absque ullo peccato ad possessionem rei alienae notabiliter pretiosae pervenit, sub gravi reatu eam restituere, cognita ejus alienitate, obstringitur. Sive igitur auferendo, sive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat te habere plus notabiliter quam debeas, & alterum ex adverso minus notabiliter quam debeat; grave procul dubio vulnus infligis justitiae, quae utique exigit, ut uniuscujusque possessio ita adaequetur juri possidendi quo pollet, ut nemo plus aut minus possessionis habeat quam juris; item ut consimili plane modo habeat se possessio uniuscujusque ad possessionem cujuslibet alterius, quo se habet ipsius jus ad jus alterius. Ex quo praecipuum, immo & unicum Baunii fundamentum manet solutum.

IX.

Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, sepoſito 135
scandalo, si absit contemptus. (c) Huic assertioni, quam facultas Theologica Lovaniensis, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis reprobavit, favet Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 8. num. 12. ubi ait: *Leges Ecclesiasticae non multum frequenter sub mortali obligare.*

Oppositum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. q. 96. art. 4. sic dicente: *Leges humanitus positae, si justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae, a lege aeterna, a qua derivantur, secundum illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Quod confirmat in resp. ad 1. his verbis: *Apostolus ad Roman. 13. dicit: Omnis potestas humana a Deo est: & ideo qui potestati resistit in his quae ad potestatis ordinem pertinent, Dei ordinationi resistit, & secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.*

Idem docet Bellarminus specialiter de praecepto Eccle- 136
siastico observandi festa, lib. 3. de cultu Sanctorum c. 20. ubi sic discurrit: „ Jure divino praecipitur, ut aliqui dies „ festi observentur, & tamen nulli sunt certi dies a jure „ divino determinati: Ergo debuit esse in Ecclesia pote„ stas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum ob„ servationem, quia alioquin non servaretur jus divinum." Unde quemadmodum obligatio servandi dies festos, a Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & sub mortali, ut patet ex poena mortis & lapidationis in violatores decreta, de qua Exodi 32. & Numer. 15. ita similiter gravis censeri debet obligatio observandi dies festos, ab Ecclesia in locum veterum illorum festorum subrogatos; subrogatum enim fortitur naturam ejus, in cujus locum subrogatur. Nullo ergo pacto audiendus est, sed omnimode repellendus quisquis asserere praesumserit, *Praeceptum servandi festa non obligare sub mortali, sepoſito scandalo, si absit contemptus.* Et haec assertio favet errori Lutheri in libro adversus Catharinum sic dicentis: *Duodecima facies Antichristi est festorum dierum observatio, cum omnes dies sint liberi, ad feriandum, & ad laborandum.*

X.

Satisfacit praecepto Ecclesiae de audiendo sacro, qui duas ejus 137
partes, immo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. (d) Escobar tract. 1. exam. 11. n. 73. editionis Lugd. anni 1647. Ex quo infert *posse brevissimo temporis interstitio Missam audiri, si quatuor v. g. altaribus variis Missa proportionata temporis anteriuritate sic celebrentur, ut dum una incipiatur, secunda ab Evangelio tunc in consecrationem procedat, tertia a consecratione in consumptionem, quarta denique a consumptione usque ad terminum.*

Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Casuistas, & laxitatum patronos, pedetentim proceſſisse in pejus: cum enim pridem aliqui docuiſſent satisfieri praecepto audiendi Missam, auditione succeſſiva duarum mediatarum diverſarum Missarum, etiam ordine inverſo, alii inde inferebant satisfieri eidem praecepto, auditione etiam simultanea diverſarum Missarum; ac demum alii longius progreſſi contenderunt satisfieri eidem praecepto, auditione etiam simultanea trium vel quatuor partium diverſarum Missarum. Quae progreſſionis regula, cum tam bene locum habeat reſpectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem reſpective Missarum diverſarum, si Escobarii, & aliorum recentiorum Casuistarum assertio vera eſſet, ſequeretur Missam uno fere momento poſſe audiri: quod

(a) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(b) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(c) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*
(d) *Haec propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

quod plane ridiculum & nugatorium est. Unde Academia Lovaniensis hanc assertionem, *ut falsam, & præceptorum Ecclesiæ illusivam*, proscribens, subdit: *Nec enim majorem habet apparentiam de quatuor sacri partibus, quam de viginti.*

138 Plures aliæ circa audiendum Missæ sunt novorum Casuistarum laxitates, omnino intolerabiles. Tamburinus enim lib. 4. cap. 2. §. 1. num. 3. censet, satisfieri præcepto audiendi Missam, etiamsi quis non interfit consecrationi: *Qui potest* (inquit) *adhærere opinioni, asserenti sacrificii essentiam in communione consistere; atque adeo non est dicendus omittere sacrificium.* Asserit etiam ibidem §. 2. num. 7. probabilem esse, subindeque in conscientia tutam, aliquorum sententiam, qui docent *Missam omitti posse sine culpa in die festo, propter lucrum quod tunc cessaret, si quis Missæ adesset.* Et infra §. 3. n. 9. idem censet de opinione aliorum, qui affirmant prævisionem carentiæ Missæ, non obstare, quominus quis proficiscatur venatum ad locum desertum, ubi ob penuriam sacerdotis nequibit die festo Missam audire. Item lib. 1. cap. 3. §. 2. n. 12. dicit: *In audiendæ Missam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, satis esse attentionem externam, unde posse quemlibet voluntarie distrahi.* Et lib. 3. cap. 5. §. 8. n. 3. docet *Te satisfacere præcepto, si horas recites animo non satisfaciendi.* Cui doctrinæ consonat alia, quam tradit Fagundez resolut. moral. præcept. 2. lib. 1. cap. 4. num. 4. ubi docet, *Eum qui facit confessionem voluntariæ nullam satisfacere præcepto Ecclesiæ.* Quæ propositio ab Alexandro VII. damnata fuit, die 24. Septembris anni 1665.

XI.

139 *Infidelis, cui proponitur nostra fides ut magis credibilis; dum ejus secta probabiliter adhuc credibilis apparet, non tenetur ad recipiendam nostram eidem.* (a) Thomas Sanchez, Joannes Sancius, & Diana, apud Escobarium Theolog. moral. p. 39. quibus subscribit Erardus Billius tract. 3. cap. 1. de fide, ubi ait quod puer in hæresi educatus, *non peccat credendo hæresi sibi propositæ, & quam a parentibus edoctus est, nisi habeat argumenta convincentia, & probabilitatem excludentia suæ sectæ: quamdiu enim probabilitas est, non peccat eam sequendo. Quo fit ut multa puella usque ad vigesimum annum vix censeri possint hæreticæ, quamcumque amice ad eamdem, ut appellant, accedant. Quis enim dicet eas non habere argumenta probabilia suæ sectæ? ut nemo peccare sequendo opinionem probabilem.*

140 Hanc assertio plusquam falsa est. Primo, quia licet Hæreticus ignorantia invincibili sui erroris laborans, non peccet, & sit materialiter dumtaxat hæreticus, (nam, ut infra ostendemus contra Jansenium & Wendrockium, error seu ignorantia invincibilis excusat a peccato) illa tamen cui fides Catholica videtur magis credibilis & probabilis, non laborat ignorantia invincibili, sed vincibili: tum quia ratione formalitatis annexæ opinioni minus probabili, errorem aliquo modo præviderit: tum etiam quia sequendo sectam illam quæ ipsi apparet minus probabilis, seu minus consona veritati, & relinquendo aliam, quæ probabilior & credibilior, seu veritati conformior aut vicinior ipsi videtur, veritatem contemnit, & parum de ipsa curat: Ergo ille non excusatur a peccato.

141 Secundo, quando illi Auctores dicunt quod error probabilis excusat a peccato, vel loquuntur de probabilitate vera, vel dumtaxat apparenti? Primum dici non potest, cum nullus error ant hæresis veram probabilitatem, sed dumtaxat falsam & apparentem habere possit. Nec etiam secundum, alias sequeretur nullam fere propter hæresim damnari posse hæreticum, cum nullus sit pene, qui non affirmare possit sibi sectam suam videri probabilem. Ex quo ulterius sequeretur, ad salutem in fua quemque Religione, quam probabilem putat, posse pervenire. Unde Caramuel in probabilitatis doctrina versatissimus, & omnes ejus consecutiones apprime calleus, imparem huic difficultati resolvendæ se agnoscit, eique videtur succumbere, dum in Teologia fundamentali pag. 472. refert, & infolitum relinquit discursum cujusdam Basanomeni Lutherani, qui fatebatur fidem Romanæ Ecclesiæ esse quidem probabilissimam, adeoque securissimam, fed contendebat etiam Lutheranam, quam profitebatur, esse probabilem, atque adeo securam, subindeque sibi licere esse in quieta conscientia apud Lutherum, & in ejus secta se posse salvum consequi: *Quia Basanomenus* (inquit) *Lutheranorum filius, & in Lutherana urbe natus, inter Lutheranos nutritus, magistros habuit & prædicantes Lutheranos; sic ubi primum Patrem Valerianum, magnum Capucinorum decus, & alios audivit inculantes, vel esse redeundum ad Romanam Ecclesiam, vel recedendum a Christo, fortide insurrexit, & dixit: Christianissimus probabilissima Religio est, & sub ipsa duxere sectæ antiquiores, juniores, severiores, benigniores, universaliores, minus universales (& præsertim Romana, Lutherana, Calviniana) QUÆ SUNT VERÆ PROBABILES. Ergo mihi Lutheranus non est necessario redeundum ad Romanam Ecclesiam, aut recedendum a Christo. Nam præter Romanam Religionem, cui*

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

probabilitatem non nego, etiam Lutherana est Christiana, & probabilis, multo Romana benignior. Vim rationis jam teneras, jam video qua respicias hæreticos. Tenet primo esse probabile, quod Deus mentiri nequeat; secundo esse probabile, quod revelavit sacram paginam, & si velit, ut sic loquar, dilaverit; tertio, esse probabile, quod eamdem Romana Ecclesia bene exponat, & tamen addit, iis non obstantibus, hæreses antithesas esse probabiles. Resolutionem hanc sic ille confirmat & dilucidat. Doctrina Aristotelis, inquit, prout hodie traditur in Academiis Italicis, Hispanicis, Gallicis, probabilissima est; nec contra hanc ipsam probabilitatem militat mundi æternitas, & anima rationalis mortalitas; nam isti, & similes errores sunt exuncti, nec jam traduntur a Christianis Philosophis. Hinc ipsa doctrina, & schola Aristotelis in tres sectas dividitur, Thomisticam, Scoticam, & Nominalem, omnes probabiles, omnes celebres, omnes plausibiles. Dicant Dominicani: nostra schola Aristotelica est, & antiquior Nominali & Scotica: Ergo redeundum ad ipsam, vel secedendum est ab Aristotele. Quid inde? Nam a Franciscanis videbuntur, qui aquojure repugnant, vel admittendam esse Scoti scholam, vel relinquendum Peripatum. Tunc enim argumentatio urget, tum vel una sub Christo Religio, vel una sub Aristotele schola deum-stratione produceret. Nam si una secta demonstraretur esse vera, reliqua demonstrarentur esse falsæ; & in nostro casu, ait Basanomenus, omnes has Religiones (Romanam, Lutheranam, Calvinianam) esse Christianas & probabiles judico; & omnes has scholas (Thomisticam, Scoticam, & Nominalem) esse Aristotelicas & probabiles censeo; & hanc ob rem ratiocinio illo disjunctivo, vel redeundum est ad Romanam Ecclesiam, vel secedendum est a Christo, convinci aut urgeri non possum. Nec antiquitatem ipse & Concilia generalia morabitur: hæc enim, ut ait, probabilia argumenta, & non evidentia minstrant: quoniam schola Aristotelis Christi Religione multo antiquior, & Academia Peripateticæ multo numerosiores magistros habent, quam generalia Concilia, & si licet P. Magno doctrinam Peripateticorum de errore & tyrannide arguere, cur non liceat Basanomeno esse & cautiori? Cur non dicere, Romanam quidem Ecclesiam esse probabilissimam, adeoque in foro interno esse securissimam; & tamen hoc ipso profiteor, esse etiam probabilem, atque æque Christianam, ac securam; IMMO SECURIOREM OMNINO, QUONIAM MINUS PROBABILIS SENTENTIA, SI RENOVIOR, EVIAM SECURIOR EST. Cur non liceat addere, se esse in quieta conscientia apud Lutherum, adeoque non teneri redire ad Ecclesiam Romanam, nec a Christi Religione fecedere.

Hæc Caramuel. Ex quibus liquet, illam vim hujus 142 confectionis prorsus nullam, eamque, tacite saltem & indirecte approbasse, nempe *Si nullus hæreticus, quamdiu ejus secta sibi apparet probabilis, peccat credendo horum sibi proposita, nullus fere propter horum poterit damnari hæreticus; cum vix ullus sit, cui ejus secta non videatur probabilis; proinde poterit quilibet in ea Religione quam profitetur, salvum consequi.*

Scio alios Recentiores, has consectiones non admittere, imo ab ipsis abhorrere. Sed ut recte ait Caramuel, *vel omnia debent transfigurare, vel a principali opinione discedere.* Unde redit illud Augustini, quod supra retulimus: *Hæc ex quidem non sentis, sed hoc sequitur illa qua sentis. Mutta ergo antecedentia, si vis cavere sequentia.*

XII.

Dare pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, ut 143
incitamum, quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur, non est simonia, si non detur ut pretium beneficio æquale. (b) Valentia tomo 3. disputatione 6. q. 16. punct. 3. Tannerus, Escobarius, Sancius, Milhardus, & alii recentiores Casuistæ.

Oppositum colligitur aperte ex D. Thoma 2. 2. q. 100. art. 2. ad 5. ubi ait: „ Antequam alicui acquiratur jus „ in Episcopatu, vel quacunque dignitate, vel præben- „ da per electionem, vel provisionem, seu collationem, „ simoniacum esset adversantium obstacula pecunia reli- „ mere: sic enim pecunia pararet sibi viam ad rem spiri- „ tualem obtinendam.“ Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Per pecuniam parare sibi viam ad rem spiritualem obtinendam, juxta D. Thomam, vera simonia est: Sed qui dat pecuniam, ut temporale incitamentum quo animas collatoris ad conferendum sibi beneficium inducatur, pecunia parat sibi viam ad rem spiritualem obtinendam: ea enim ut medio seu instrumento utitur ad excitandam & flectendam collatoris voluntatem, ut ipse beneficium conferat: Ergo ille vere simoniacus est. Unde Ecclesia semper pro sceleratis & simoniacis habuit eos omnes qui pecunia sibi ad sacerdotium, & alia Ecclesiæ ministeria aut beneficia muniunt, & hanc mundinationem, quavis arte, quovis colore fucatam, simoniacum scelus appellavit. Hinc generatim negant Canones fus esse, per pecuniam ad Ecclesiæ dignitates pervenire, ut patet ex Canonibus Apostolicis Can. 30. ubi sic dicitur: *si quis Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, per pecuniam hanc obtinuerit dignitatem, deficiatur.* Hinc etiam generaliter vetant,

(b) *Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

vetant, ne quis ad Ecclesiæ munia consequenda aliquid offerat, vel promittat, ut constat ex Concilio Tolet. 8. in quo sic habetur: *Si quis pro percipienda sacerdotii dignitate quodliber pramium detectus fuerit obtulisse, ex eodem tempore, anathematis se noverit opprobrio condemnatum.* Item in Concilio Melphitano anni 1090. stricte vetatur, *Ne quis detur, vel promittat, vel pretio, vel servitio, ea intentione impulsus, Episcopalem nitatur assequi dignitatem.*

144 Confirmatur: Cum D. Petrus Simonem Magum de simoniæ scelere increpaverit, hoc eum reprehendit quod donum Dei pecunia polliderl posse existimasset, ut patet ex verbis illis Actor. 8. *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti* PECUNIA POSSIDERI: Sed quod pecuniarii muneris præstatione per modum illecebræ permoventis obtinetur, tam bene pecunia possidetur, ac illud quod per ipsum sub formalitate pretii sumptum acquiritur, ut de se patet: Ergo qui dat pecuniam ut motivum, quo voluntatem collatoris ad conferendum sibi beneficium inducat, tam bene simoniæ labe inficitur, quam qui illam præbet ut pretium beneficio æquale.

145 Confirmatur amplius: Si ad simoniam necessario requiratur, ut pecunia per modum pretii beneficio æqualis offeratur, vel conferatur, tam rarum erit simoniæ vitium, ut ab ejus labe omnes Simoniaci facile se purgare possint, dicendo scilicet se temporale pro spirituali dare, non tamquam pretium, sed tamquam motivum. Immo & ipse Simon Magus, Simoniacorum omnium parens eadem distinctione, seu præcisione metaphysica, ab eodem scelere facile excusari poterit: nam cum pro impetranda gratia impertiendi Spiritum Sanctum per manuum impositionem, pecuniam offerendo Apostolis, vendendi aut emendi, vel pretii verbis nequaquam usus fuerit, ut patet ex verbis Scripturæ supra relatis, dici poterit ipsum obtulisse Apostolis pecuniam, non sub formali ratione pretii, quo talem potestatem emeret, sed dumtaxat tamquam motivum quo eorum voluntatem ad eam sibi conferendam inclinaret: neque enim ille curabat modum, sed tantum ut rem quocquo modo assequeretur. Similiter a labe simoniæ purgari posset Balaam Propheta, a quo simonia vetustiori vocabulo *Balaamia* dicitur, ut notat Adrianus quodlibeto 9. quæst. 2. posset enim pariter dici, ipsum munus a Mozbitico Rege sibi missum acceptasse, non ut pretium propheticæ maledictionis, sed ut motivum: neque enim vel Rex curabat, quonam titulo ille munus acciperet, dum quoquo modo ad maledicendum hostibus eum permoveret, nec Balaam admodum curabat, quonam titulo oblatum munus sibi obveniret, sed ut quoquo modo suam avaritiam inde expleret. Idem cum proportione de Giezi, & de omnibus aliis Simoniacis dici posset. Ergo si standum sit novorum Casuistarum doctrinæ, & si prælata distinctio pecuniæ in ratione motivi, & in ratione pretii valeat, & sufficiens sit ad vitandam simoniam, peccatum simoniæ a rebus humanis exulabit, & in mundum Platonicum demigrabit, vel solum a bardis & stupidis, qui distinctiones illas & præcisiones metaphysicas capere nequeunt, committetur. Unde Caramuel in Theologia morali libro 2. num. 486. *Si scriptor* (inquit) *scrupulosus sit, nulla erit circumstantia ab hoc contagio liberas: si autem audentior, ipsius simonia conceptus, ERIT IDEA PLATONICA, ut dicitur: quæ non reperitur in rebus.*

146 Nec valet quod aliqui Recentiores dicunt, nempe eum qui pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, per modum illecebræ permoventis, non vero per modum pretii beneficio æqualis confert vel offert, non committere quidem simoniam contra jus divinum, quia ad hanc requiritur quod temporale pro spirituali detur ut pretium, esse tamen reum simoniæ tunc jus positivum, quia leges & Canones Ecclesiæ id vetant. Non valet (inquam) quia S. Thomas in 4. dist. 25. qu. 3. art. 3. ad 1. docet quod si Judex spiritualis munere aliquo, sive parvo, sive magno, flectatur ad aliquid faciendum, simoniacus est coram Deo: *Dicendum* (inquit) *quod Ecclesia judicium est quantum ad exteriora, & quia non est probabile quod animus Judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus Judici datis non judicat simoniam committi: sed apud Deum, qui cor videt, simonia est & in parvis, & in magnis muneribus,* SI ANIMUS JUDICIS EX EIS FLECTATUR. Quibus verbis aperte docet committi simoniam contra jus divinum, quando muneribus, sive parvis, sive magnis, aliquis inducitur ad aliquid spirituale conferendum. Ibidem etiam in resp. ad 4. ait, quod *Qui dat aliquid spirituale . . . . si principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis,* QUANTUM AD JUDICIUM DIVINUM, *simoniam committit & rogatus, & rogans, si hoc intendat.* Unde Suarez in tract. de Simonia cap. 3. pro hac sententia S. Thomam, & alios antiquos Theologos & Canonistas refert: „ Sæpissime (inquit) le- „ gimus apud Auctores tam Theologos quam Canonistas, „ simoniam mentalem committi, quoties per spiritualem „ actionem vel dationem principaliter intenditur acquisi- „ tio alicujus commodi temporalis: Ita tenet Lugo, „ Hostiensis, Panormitanus, Navarrus, Covarruvias, S. „ Thomas, Cajetanus, Major, Durandus, Altisiodoren- „ sis, Adrianus, Antoninus, Corduba, Gerson, &c.“

Addo, quod cum Ecclesia non possit mutare naturas re- 147
rum, nec efficere quod simonia sit id quod vere simonia non est, si oblatio pecuniæ per modum illecebræ ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe careat, ex eo præcise quod Ecclesiæ legibus & Canonibus vetetur, simoniaca dici non poterit: subindeque vera simonia a rebus humanis exulabit, & ut verbis Caramuelis utar, *erit idea Platonica, qua non reperitur in rebus.*

Id explicari & illustrari potest exemplo ex novorum 148
Casuistarum doctrina desumpto: illi enim communiter docent, contractum qui ab Hispanis *Mohatra*, vel *Barateria*, & ab Italis *Stocco* appellatur (qui tunc fit quando quis egens pecunia, emit pecunia credita a mercatore merces pretio summo, & statim ei pecunia numerata pretio infimo revendit) non esse vere usurarium, & usuræ labe reipsa carere, de quo infra. Sicut ergo si talis contractus Ecclesiæ legibus & Canonibus prohiberetur, quemadmodum civilibus legibus vetitus est, inepte quis diceret, mercatores contractum illum exercentes, non esse quidem usurarios, usura contra jus divinum; ab usura tamen contra jus Ecclesiasticum non esse immunes; quia cum Ecclesia non possit rerum naturas mutare, suis legibus & canonibus efficere nequit, quod usura fit id quod vere usura non est. Ita similiter, si oblatio pecuniæ, per modum illecebræ, seu incitamenti, ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe revera sit expers, ex eo quod legibus & canonibus Ecclesiæ vetetur, vere simoniaca non erit: nec eo nomine, nisi nugando, & terminis abutendo, donari poterit: unde inepta plane ad oppositum & chimerica videtur distinctio illa simoniæ in simoniam juris divini & juris Ecclesiastici, quam ad vim rationum præcedentium eludendam recentiores Casuistæ excogitarunt.

Ex dictis confutata manet alia Escobarii assertio, qui 149
docet tract. 6. exam. 2. num. 14. Simoniacum non esse, qui promissa sine intentione solvendi pecunia, ad sacerdotium pervenit. Cum enim *pecunia parare sibi viam ad rem spiritualem obtinendam*, vere simonia sit, ut ex D. Thoma supra vidimus, & ille qui pecunia promissa sine intentione solvendi, ad Sacerdotium pervenit, ea sibi viam ad illud obtinendum non minus paraverit, quam ille qui pecuniam de facto exhibuit, planum est, illum non minus esse simoniacum; nam utrobique pecunia ratio est cur beneficium conferatur. Unde in Concilio Melphitano supra relato, non modo ne pro beneficio obtinendo pecunia detur, sed etiam ne promittatur, vetitum est.

Confirmatur: Quod in judiciis corruptio est, id in obtinendis beneficiis est simonia: Sed non minus corruptor judicii est, qui argentum pollicitus est Judici, nec præstitit, quam qui promisit & præstitit: Igitur non minus simoniacus est, qui promisit cum nolit solvere, quam qui promisit & solvit.

XIII.

Cum numerata pecunia pretiosior sit numeranda; & nullus 150
sit qui non majoris faciat pecuniam præsentem, quam futuram, potest creditor aliquid ultra sortem a mutuatario exigere, & eo titulo ab usura excusari. (a) Caramuel in Theologia morali lib. 2. n. 799. relatus a Sinnichio §. 443.

Hæc assertio non solum improbabilis, sed etiam erronea & intolerabilis est. Cum enim pecunia ex se & ex natura sua sit sterilis, non minus contra naturam est, ut quis ex ea fructum mediante fœnore exspectet, quam si ex mula, ex sua natura sterili, mulum gigni speraret. Unde Aristoteles 1. Politic. cap. 7. relatus a D. Thoma 2. 2. quæst. 78. art. 1. ad 3. docet quod usuraria acquisitio pecuniarum est maxime præter naturam, quia in fœnore *nummus nummum parit*. Hinc Basilius Magnus in Psalm. 14. *bestiam fœcundam* appellat, non quidem quod ipsa ex natura sua vim gignendi habeat, sed quod humana nequitia & avaritia fœtum ex ea innaturalem extorqueat.

Quæres, an contractus *Mohatra*, supra explicatus, li- 151
citus sit, & careat labe usuræ?

Respondeo, si talis contractus fiat cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis prævie inito, ut communiter fieri solet, ipsum esse illicitum, & manifestam usuræ palliationem, quicquid recentiores Casuistæ in contrarium dicant. Ratio est: quia lucrari aliquid ultra sortem ex vi mutui præcise, usura est, ut omnes fatentur: sed per illius contractus ambages, mercator ultra sortem, ex vi mutui, intendit lucrari, & de facto intra breve tempus lucratur id, quo summum mercium pretium superat infimum; ut enim supra dicebamus, contractus *Mohatra* tunc fit, quando quis egens pecunia, emit pecunia credita a mercatore merces pretio summo, & statim ei pecunia numerata pretio infimo revendit: Ergo contractus ille, quando fit cum intentione lucri, & cum pacto reven-

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

recenditionis prævio initio, verè usurarius est, merumque fœnoris integumentum, seu manifesta usuræ palliatio dici debet. Unde præclare Ambrosius lib. de Tobia, cap. 24. *Quodcumque* (inquit) *foris accedit, usura est. Quod velis eò novem imponas, usura est. Si licitum est, cur vocabulum vafrugis, cur volumen obtexis? Si illicitum est, cur incrementum requiris?* Appellent ergo recentiores Casuistæ hunc contractum quocumque nomine voluerint ipsum, *Mohatram, Baratram, Stoco*, aliisque barbaris nominibus nuncupent, *nomina tantum, non res mutantur, quasi mutato nomine, culpa transferatur & pœna*, ut supra ex Innocentio III. dictum est. Quare Innocentius XI. hanc propositionem damnavit: *Contractus Mohatra licitus est, etiam resecluto ejusdem personæ, & cum contractu recenditionis prævio inito, cum interitque lucri.*

XIV.

153 *Vix unquam tenetur aliquis ad dandam eleemosynam præcise ex superfluis statûs, cum vix unquam hujusmodi superfluum in secularibus, etiam in Regibus, inveniatur.* (a) Vasquez in opusc. de eleemosyna, & plures alii recentiores Casuistæ.

Oppositum expressè docet S. Thomas 2.2. q. 32. art. 5. in corp. ubi ait: *Dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto; & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate.* Ex quo ibidem infurunt Cajetanus, Bannez, & alii D. Thomæ interpretes, ut eleemosyna sit in præcepto, non requiri duo simul, scilicet superfluitatem in dante, & extremam necessitatem in recipiente, sed quodlibet eorum seorsim sufficere. Unde S. Doctor eadem parte quæst. 118. art. 4. ad 2. sic habet: *Aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel propter superabundantiam majorum. Quæ verba ibidem Cajetanus exponens, subdit: Quia violatio legalis debiti in divitiis, justitiam violat, non liberalitatem: injustitia autem ex suo genere est peccatum mortale, utpote contra bonum proximi; hæc dives non dispensans superflua, sed cumulans ad emendum sibi deliciosum, ex sola affectandi libidine, non solum illicite agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amorem pecuniæ, sed mortaliter peccat contra proximorum indigentiam, accipiendo superflua, quæ pauperibus debentur, ex hoc ipso quod superflua sunt.*

153 Favet Gregorius Magnus homil. 33. in Evangel. & de Cura Pastor. parte 3. admonit. 22. ubi notat eleemosynam in Scriptura nomine *justitiæ* exprimi, ut innuatur non liberalitatem sed justitiam, subindeque non consilium, sed præceptum esse, ut divites de superfluis necessariis indigentibus subministrent. *Cum quælibet necessaria* (inquit) *indigentibus ministramus, sua illis reddimus, non nostra largimur: justitia debitum potius solvimus, quam misericordiæ opus implemus. Unde & ipsa Veritas, cum de misericordia coram exhibenda loqueretur, ait:* Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus. *Cui quoque sententiæ etiam Psalmista concinens dicit:* Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in æternum. *Cum enim largiremur inopem pauperibus prædicitur, non hanc vocare misericordiam, sed justitiam maluit: quia quod a communi Domino tribuitur, justum profecto est, ut qui accipiunt eo communiter utantur.* Idem docet Theodoretus orat. 9. de providentia, ubi ait: *Divitias a summo rerum administratore concessas fuisse hominibus, ut frumenta necessaria, & ex earum abundantia egenis largirentur, reddant ea temperantiæ ac justitiæ materiam*: temperantiæ utique in ordine ad ipsos: justitiæ vero in ordine ad alios, quorum indigentiæ subveniendum esse, summus ille administrator rerum sancivit.

154 Ex his patet primo, Vasquez, & alios recentiores Casuistas, præceptum eleemosynæ detruncasse ac mutilasse: illud enim (ut ex D. Thoma ostendimus) duo continet capita seu præcepta; uno jubemur necessaria in extremis pauperum miseriis elargiri; alio superflua in communibus pauperum necessitatibus erogare, juxta illud Christi Lucæ 11. *Quod superest, date eleemosynam.* Si autem vix unquam divitibus, etiam Regibus, superflua supperunt, ut ait Vasquez, quid clarius quam ipsos vix unquam superflui largiendi lege urgeri?

155 Constat etiam fallum esse quod ait Layman lib. 2. tr. 3. cap. 6. n. 1. *Confessarius absolutionem a peccatis diviti non facile negare debet, quod communes pauperum miserias subluare munitus recudit: quia dives semper aliquam causam in specie præfert cur recudet*, nempe istam, *nihil habes superflui.* Patet, inquam, hanc doctrinam esse fallam: quia dives ex debito legali, subindeque ex præcepto, & non solum ex consilio, tenetur sibi superflua dare pauperibus, ut ex D. Thoma jam vidimus: unde si monitus a Confessario hoc facere recusat, & ex sola affectandi libidine præcludat viscera sua pauperibus, ne quidquam de superfluo ipsis largiatur, absolutionis incapax est: *Quod si mihi* (inquit Cajetanus opusc. de eleemosyna cap. 6.) *illud obscenius, quod scilicet divitum confessiones audiri non possent, & Confessores damnationem incurrerent, audi Dominum Jesum Christum in Evangelio divitibus dicentem*: facilius est camelum transire per foramen acus, quam divitem intrare in regnum cælorum; *Confessoribus autem*: si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadunt.

Addo, quod causa illa seu excusatio quam prætexunt 156
divites, ut ab hoc præcepto esse eximant, nempe *nihil habeo superflui*, frivola est: si enim divites res necessarias non cupiditate metirentur, quæ modum nescit, sed pietate judicarent, quæ necessitates ingeniose contrahit, ut sibi superfit quod in officia liberalitatis effundat, multa invenirent superflua: juxta illud Augustini in Psal. 147. *Multa superflua habemus, si non nisi necessaria teneamus: nam si inania quæramus, nihil sufficit.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Inopiæ pauca desunt, avaritiæ omnia.*

Non est etiam prætermittendum, novellos probabilita- 157
tum patronos, dum ex una parte student placere divitibus, eos exonerando a præcepto largiendi de superfluo bonorum pauperibus, ex alia plurimum ipsis nocere, eosque furtis ac direptionibus pauperum exponere, dum docent pauperibus permissum esse furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi, ut videri potest apud Lessium lib. 2. cap. 12. dubit. 12. num. 71. Dianam, Escobarum, Tamburinum, & alios. Unde dum illi volunt placere divitibus, fiunt inhumani erga pauperes: & dum volunt favere pauperibus, fiunt injusti erga divites, simulque ex eodem ore calidum & frigidum efflant, atque, ut ait Sinnichius, *Pauperibus una manu panem, altera lapidem ostentant.*

§. XV.

Absolutionis capax est homo, quantavis laboret ignorantia 158
mysteriorum fidei, & etiam si per negligentiam quoque culpabilem noscitur mysterium Sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis Domini nostri Jesu Christi. (b)

Hæc assertio est postremus ex septemdecim articulis, quos Academia Lovaniensis ad instantiam Archiepiscopi Mechlinien sis reprobavit: ejusque falsitas patet ex communiori Theologorum sententia, asserentium cum S. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 7. & 8. in nova lege fidem explicitam mysterii Incarnationis, & Trinitatis, non solum necessitate præcepti, sed etiam necessitate medii, esse ad salutem necessariam. Ut enim viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam qua ad illum tendit, agnoscere: *Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium Incarnationis & Passionis Christi, juxta illud* Actor. 4. *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, inquit S. Thomas loco citato: terminus vero ad quem per fidam tendimus, est clara visio Dei Unius & Trini: Ergo nullus est in via salutis, nec consequenter capax absolutionis, qui per negligentiam culpabilem ignorat mysterium Sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis. De quo plura in tractatu de fide, Disp. 6. artic. 5.

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

EX his modernorum Casuistarum assertionibus, & plu- 159
ribus aliis, quæ brevitatis causa prætermitto, patet illorum scientiam non aliud esse, quam meram divinorum præceptorum elusionem: vel, ut belle dicebat Nicolaus Faber, Ludovici XIII. Galliarum Regis Præceptor, ARTEM CUM EJUS CAVILLANDI; Gallice, L'ART DE CHACHINER AVEC DIEU. *Vix enim ullum est præceptum naturale aut positivum, quod quisquilosis illorum probabilitatibus obnoxium non sit, & eludatur*, ut ait Episcopus Gandavensis in Epistola Pastorali ad Clerum suæ diœcesis, supra citata. Unde recte & perbelle observavit Sinnichius lib. sæpe cit. de Saule Exrege §. 466. modernos Casuistas, experimento edoctus, quam ægre conformentur mores humani legi divinæ, tentasse ex adverso conformare legem divinam moribus humanis; quasi lex Decalogi foret REGULA LESBIA, ad sui regulati normam, & ad quod quisque sentit & vult accommodabilis. *Regula enim Lesbia* (ait Erasmus in Adagiis) *dicitur quoties præpostere non factum ad rationem, sed ratio ad factum accommodatur; & cum lex moribus applicatur, non mores ad legem emendantur.* Quare Augustinus Concione 1. in Psalm. 48. *Hæc* (inquit) *est in hominibus magna & inveterata perversitas, qua cum debeant ipsi vivere secundum voluntatem Dei, Deum volunt vivere secundum voluntatem suam, & cum ipsi nolint corrigi, illum volunt depravari: rectum non arbitrantes quod ille vult, sed quod ipsi volunt.*

Posset hoc corollarium variis exemplis, quæ fusè pro- 160
sequitur idem Sinnichius loco citato, declarari, sed illud sufficiet. Delectat v. g. luxuriosum aliquam conversari & cohabitare cum femina, quæ blanditiis suis ipsum ad peccandum sæpe allicit: monetur Dei sermone talem occasionem fugere, & abscindere a se oculum, manum, aut pedem scandalizantem se, dicitque ei sapius Spiritus Sanctus hæc verba libri Proverbiorum: *Numquid potest homo absconde-*

(a) *Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

(b) *Hæc propositio damnata fuit ab Innocentio XI.*

dere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant; aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus? Accedunt SS. Patres divini sermonis interpretes, eumque etiam admonent: *inter Christianorum certamina, duriora esse prælia cognitaris, ubi continua est pugna, & rara victoria: cetera vitia resistendo, libidinem vero fugiendo superari*, & alia quæ supra fusè expendimus: Denique Apostolus ei præcipit ut fornicationem fugiat, & mollitiem ac immunditiam abhorreat, quia fornicarii, molles, & immundi regnum Dei non possidebunt. Sed venit benignus & laxus Casuista, hæc suggerens ei: *Concubinarius non tenetur domo pellere concubinam, quando ea relicta vitam transigeret tristissimo. Licitum est quærere directo occasionem peccandi, pro bono spirituali, aut temporali nostro, vel proximi, Fornicatio & mollities non sunt jure naturæ prohibitæ, subindeque si Deus eas non interdixisset, unaquam essent mala, sæpe essent bona, & aliquando obligatoria sub peccato mortali. Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium. Licet abortum procurare ante animationem fœtus, advitandum scandalum, aut puellæ infamiam*, & alia quæ supra retulimus, & confutavimus: atque ita moribus hominum depravatis legem divinam accommodare conatur, & regulam suo regulabili conformare, non vero mores hominum ad Dei legem emendare & corrigere.

161 Sed quæso, Amice Lector, si tuæ salutis cupidus sis, ne audias benignos illos Decalogi interpretes, qui humanarum probabilitatum præstigiis & blanditiis, ac benignioribus interpretationibus, præcipua Dei præcepta eludere & evacuare conantur: *Tene te* (inquit Augustinus) *ad legem Dei, & non sequaris prævaricatores ejus: non enim secundum illorum sensum, sed secundum illius veritatem judicaberis. Ne erubescat* (addit Lactantius) *auctoritate cujusquam; sed veritati potius favemus & accedamus. Nullus hic temere sibi locus est: in æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.*

Christus non dixit homini, inter Dei legem & homi- 162
num interpretamenta constituto, esto consentiens benigniori Decalogi interpreti, sed *Esto consentiens adversario tuo.* „ Quæramus (ait Augustinus) illum adversarium cui de„ beamus contendere, ne tradat nos Judici & Judex Mi„ nistro. Quæramus illum, & consentiamus illi. Si pec„ cas, adversarius tuus est sermo Dei: verbi causa, for„ sitan delectat te inebriari, dicit tibi, Noli. Delectat „ te adulterari, dicit tibi sermo Dei, Noli. In quibus„ cumque peccatis volueris facere voluntatem tuam, di„ cit tibi, Noli. Adversarius est voluntatis tuæ, donec „ fiat auctor salutis tuæ. O quam bonus adversarius, „ quam utilis adversarius! Non quærit nostram voluntatem, sed utilitatem. Adversarius est nobis, quamdiu „ sumus & ipsis nobis, quamdiu tu tibi inimicus es, ini„ micum habes sermonem Dei: esto tibi amicus, & concor„ das cum ipso; Non furtum facies, audi & concordasti. „ Non mœchaberis, audi & concordasti. Non falsum te„ stimonium dicas, audi & concordasti. Non concupiscas „ uxorem proximi tui, audi & concordasti. Non concu„ piscas rem proximi tui, audi & concordasti. In his „ omnibus cum tuo isto adversario concordasti: dic mihi „ quid perdidisti? Non solum nihil perdidisti, sed & te„ ipsum qui perieras invenisti.

§. V.

Casuistarum Apologia, a Sorbona, & Gallia Episcopis, & eandem a Summo Pontifice reprobatur.

162 CUm mos ipse in Ecclesia semper vigueris, ut quo quisque *foret religiosior, merullis quibuscumque novitatibus contrairet*, ut Vincentius Lirinensis ait, non mirum quod nuper plures docti & vigiles Pastores, ac celebres Theologi, advertentes pernicioſam hanc novorum Casuistarum doctrinam, velut zizaniam quamdam in Ecclesiæ agro sucrescere, sensimque ac delectabiliter plurium animos occupare, adversus eam, & voce, & scriptis, fortiter ac generose pugnarint, ac de vaga illa & effrœni in materia morum opinandi licentia, apud Ecclesiæ Præsules graviter conquesti fuerint. Unde merito hæc verba Chrysologi serm. 97. ipsius adaptari possunt: *Super seminatis zizaniis servi expaverunt, metuentes ne zizaniorum gramina ad illorum referent offensam, quorum conscientia, præter jacturam boni seminis, nihil habebat: unde auditum sui domini prævenerunt, ne securi de innocentia, ventum de scientia sustinerent.*

163 Inter hos præcipui fuere Parisienses & Rotomagenses Parochi, pietate celebres, & sapientia ac eruditione præclari, qui anno 1656. ad Gallias Clerum, Parisiis de more congregatum, plura perversa dogmata, ex novorum Casuistarum libris extracta, demulerunt, libello supplici eorum damnationem urgentes. Instabat tunc Comitiorum finis, nec temporis angustiæ, ficut nec alia graviora negotia, finebant maturo tot propositionum examini vacare. Ne tamen Augustissima Synodus illas suo silentio probasse videretur, sed eas tacite saltem reprobaret, imperemendas mandavit Instructiones Confessariorum, a Sancto Carolo Borromeo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab Illustrissimo Domino Petro de Marca, Archiepiscopo Tolosano translatas, quibus propositiones illæ, quas sollemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac sanctæ censuræ afficerentur. Ut enim in Epistola instructionibus illis præfixa dicitur: *Novitia illa opiniones ita Christianam mentem disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut hujusmodi scientia quavis ignorantia longe sit potior.*

Hoc ardore ex parte Parochorum gerebatur negotium. Pars autem adversa ad sui defensionem opus parabat, in quo ejus Auctor omnes eloquentiæ & ingenii nervos intendens, propositiones traductas a Parochis ut erroneas, scandalosas, & temerarias, ab omni prorsus censuræ nota liberas, summa arte ostendere conabatur: prodiitque in lucem anno sequenti 1657. sub hoc titulo & inscriptione: *Apologie des Casuistes contre les calomnies des Jansenistes.*

Videbatur liber iste Auctoribus suis arx quædam muni- 164
tissima, & inexpugnabile præsidium eo præcipue quod Parochorum & Jansenistarum unam & eamdem causam facerent; licet in rei veritate nulla esset inter ipsos de quinque damnatis Jansenii propositionibus contentio; sed omnes perversa illa dogmata tum voce, tum scriptis unanimi consensu damnarent. Vix tamen in publicum dissrahi cœpit liber ille, quod Parochi novo ardore succensi preſſius in ejus condemnationem excitarunt primo Vicarios Generales Parisiensis Archiepiscopi tunc absentis; qui octo Theologos (e quibus duo, scilicet P. Oliverius Richecorius, vulgo *Richecœur*, & P. Petrus Lovvet erant ex nostris) in examen libri deputarunt, auditisque eorum relationibus, illum sollemni censura damnarunt: deinde facultatem Parisiensem, sive Sorbonam, quæ pari censura, licet adhuc magis speciali, librum proscripsit.

Plures etiam illustrissimi Antistites, gravibus, piis, elo- 165
quentibus, doctisque censuris, aut Epistolis Synodalibus, eamdem Casuistarum Apologiam reprobarunt, & e suis diœcesibus proscripserunt. Inter hos, tres fuere Primates, scilicet Archiepiscopus Senonensis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagensis Primas Normaniæ, Bituricensis Primas Aquitaniæ (prætensus saltem, nam de eo jure contendit Archipræsul Burdigalensis, cujus causam erudite defendit Dominus Brousse, Senator Burdigalensis,) Episcopi vero quindecim, nempe Aurelianensis, Bellovacensis, Andegavensis, Nivernensis, Alesiensis, Convenarum, Appamiensis, Bazatensis, Conseranensis, Tutellensis, Ebroicensis, Lexoviensis, Catalaunensis, Digensis, Cadurcensis, Alanus de Solminhac, Gallicæ nostræ, immo totius Ecclesiæ decus insigne, qui sanctorum prisorum Episcoporum, sive in Pastorali vigilantia, sive in admiranda vitæ innocentia & austeritate, rigiditillimus ac indefessus æmulator, multis post mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, sicut & alia ejus præclara gesta, magna cum pietate & diligentia recensentur. Ac demum Vencensis, Antonius Godeau, vir item pietate clarus, sed eloquentia & doctrina, variisque librorum editionibus clarissimus. Quibus si adjungamus e Belgio Archiepiscopum Mechlinien sem, & Gandavensem Episcopum, qui multas propositiones ab Apologista defensas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovaniensi: primus quidem anno 1654. secundus vero anno 1657. erant viginti tum Archiepiscopi, tum Episcopi, gradu, pietate, doctrina, sapientia venerandi, quorum numerum tandem infallibili suo judicio perfecte completurus accessit supremus fidelium omnium Pastor, & Episcoporum omnium Episcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 16. Augusti anni 1659. in prædictam Casuistarum Apologiam, Apostolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali Sanctæ Romanæ & universalis Inquisitionis edito.

Sanctissimus D. N. Alexander Papa VII. præsenti decreto 166
PROHIBET ET DAMNAT *librum cui titulus est*: Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des Jansenistes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chrestienne si nettement expliquées, & prouvées avec tant de solidité qu'il luy sera aisé de voir que les Maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent a toute sorte de pechez, & aux grands relachemens qu'elles blament avec tant de severité: par un Theologien & Professeur en droit Canon. A PARIS M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas sua, ut nemo cujuscumque gradus & conditionis existat, etiam specialis, & specialissimæ notæ dignus, prædictum librum apud se retineat, aut legat, neque imprimere, aut imprimi curare audeat, sub pœnis & Censuris in sacro Concilio Tridentino, & in indice Librorum prohibitorum contentis, aliisque arbitrio Sanctitatis suæ infligendis; sed statim quicumque illum habet, vel in futurum quemcumque habebit, locorum Ordinariis, seu Inquisitoribus, sub iisdem pœnis exhibere teneatur.*

Joannes Lapus Sanctæ Romanæ & Universalis Inquisitionis Notarius.

Loco † Sigilli.

Anno

Anno a Nativitate D. N. Jesu Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo nono, Indictione duodecima, die vero 26. Augusti, Pontificatus Sanctiss. in Christo Patris & D. N. Alexandri, divina providentia Papæ VII. anno ejus quinto, supra dictum decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ S. Joan. Lateranensis & S. Petri de urbe, necnon ad portas Palatii Sacræ Inquisitionis, Cancellariæ Apostolicæ, ac in acie Campi Floræ, ut moris est, per me Hieronymum Marcellinj, ejusdem Sanctiss. D. N. Papæ, & sanctissimæ Inquisitionis Cursorem.

Item Eminentissimi Cardinales Congregationis sacræ Indicis Præfecti, anno 1665. die 15. Januarii, sequens decretum ediderunt.

Sacra Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS fuit infrascriptus liber, ubicumque, & quocumque idiomate impressus, imprimendusve. Nemo cujuscumque gradus & conditionis, ejus in posterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis autem habuerit, Inquisitoribus, seu locorum Ordinariis eum præsentet, mittat, tradat, sub pœnis in Indice librorum expressis.

LIBER EST:

JOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & sigillo Eminentissimi & Reverendissimi D. D. Cardinalis Ghezzi Episcopi Sabinensis, supra dictæ Sacræ Congregationis Assessoris, præsens Decretum signatum & munitum fuit.

Datum Romæ in Palatio Apostolico Quirinali, die 15. Januarii 1664.

M. Episcopus Sabinensis Cardinalis Ghezzius Præf.
F. Hyacinthus Libelli Sacræ Congregationis Indicis Secret.

Anno a Nativitate D. N. Jesu Christi 1664. Indictione secunda, 26. Mensis Januarii, Pontificatus autem Sanctiss. in Christo Patris & D. N. D. Alexandri divina providentia Papæ VII. anno ejus nono, supradictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ Lateranensis, ac Principis Apostolorum de urbe, & in acie Campi Floræ, ac in aliis locis solitis, & consuetis urbis, per me Jacobum Cervelinum, Sanctissimi D. N. Papæ Cursorem.

Hilarius Centellini Curs. Mag.

Plures etiam ex novorum Casuistarum propositionibus, quas supra impugnavimus, ut temerarias, & scandalosas damnarunt, tum idem Alexander in Congregatione generali sacræ Romanæ & universalis Inquisitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & alia die 18. Martii anni 1666. Tum etiam Innocentius XI. feliciter Ecclesiam regens, die 2. Martii anni 1679.

Ex quibus Decretis, & nova Innocentii X. damnatis quinque propositiones Jansenii Constitutiones patet Romanam Ecclesiam, & fidei paritate, & morum innocentia præfulgere, eamque non minus castam morum temperiem, quam incorruptæ fidei integritatem, sibi perpetuo vendicare; ut merito cum Psalmista dicere possimus, mystici hujus puritatis columbæ pennas (fidem scilicet & mores) esse deargentatas, & pillore auri fulgentes; cum illa, & fulgore sapientiæ, per aurum designatæ, & morum candore, per argentum expresso, mirum in modum resplendeat.

ARTICULUS VI.

Jansenianorum rigor, in materia de probabilitate, corrigitur & temperatur.

PRobabilitarum monstra, & novorum Casuistarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Jansenianis pugnandum est, ipsorum excessus in materia de probabilitate, ex D. Augustini, & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi sunt, ut veritas, quæ telæ Novatiano, inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet, clarius elucescat, & de utrisque Adversariis gloriose triumphet. Unde fit

§. I.

Referuntur ac refelluntur singularis cujusdam Recentioris sententia.

167 QUidam Recentior, sub nomine Willelmi Wendrochi Salisburgensis Theologi, in dissertatione Theologica de probabilitate, quam ad calcem quintæ Epistolæ Ludovici Montalti subjecit, singularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum sententiam. Existimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullamque probabile falsum, & a lege æterna discordans, excusare a peccato, etsi talis falsitas, & cum lege divina contrarietas invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licet ignorantia invincibilis juris positivi a peccato excuset, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cum hæc sit pœna peccati originalis, non vero illa.

Hæc opinio non minus displicet quam præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum sufficere putat, & sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, eligi posse existimat; sicut enim hæc recentiorum assertio jugum Christi nimis emollit, & pulvillos, seu cervicalia sub capite hominum ponit, ut mollius in suis negligentiis dormiens & quiescant; ita & illum Jansenianorum dogma plus æquo illud exasperat, & pharisaico more, onera humeris hominum imponit importabilia; duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi necessitatem. Unde sapienter ait Illustrissimus Dom. de Marinis, Avenionensis Archiepiscopus, in Commentariis quæ nuper edidit in secundam partem Summæ D. Thomæ q. 19. art. 6. c. 6. in fine: *Theologus ad recte in hoc arduo negotio incundum, in rebus moralibus, moralem, & non mathematicam certitudinem requirat, & unum ab altera discernere sciat, juxta advertentiam Cajetani in sua aurea Summula, dum de opinionis usu licito & illicito agitur. In quo, quantum caput possimus, aliqui qui nostris temporibus scripserunt, salvo pace, hallucinari videntur; cuncta enim intolerabilem certe aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, scio avastvelli declinant.* Ut ergo huic prudenti consilio obtemperemus, & non minori studio & cautela Jansenianorum excessus, quam novorum Casuistarum laxitates devitemus,

Dico primo: Dum homo tenetur operari, potest sequi 168
sententiam probabilem, si facta sufficienti diligentia, tunc alia probabilior ei non apparet. Ita communiter docent Theologi, post D. Thomam quodlib. 8. artic. 13. in argumento *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere possit probatas res licitum, nec inveniat aliquid quod ipsum moveat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato possit habere probatas.*

Ratio etiam id suadet: Homines enim debent operari humano modo, nec possumus eos obligare ad hoc quod omnium rerum habeant claram, & perfectam notitiam: Dum ergo facta sufficienti diligentia, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conscientiam suam opinioni probabili.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex Cajetano in Summa, verbo *Opinio*, ubi sic habet: *Non exigit Deus ab homine plus quam conditio hominis habet: quia divina sapientia disponit omnia suaviter.*

Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non possit assequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, seu exactam & perfectam omnium agibilium, *ipsum enim exactum non est in omnibus similibus rationibus flagitandum*, inquit Aristoteles 1. Ethic. cap. 3. præsertim in moralibus; quia, ut ait D. Thomas in cap. 1. lib. 1. Ethic. *Materia moralis talis est, quod non est in eis convenions certitudo*, mathematica scilicet & perfecta, sicut rebus physicis & metaphysicis: Ergo Deus non exigit ab homine, ut semper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate morali suæ actionis operetur, subindeque possit sequi sententiam probabilem, dum facta sufficienti diligentia, alia probabilior non apparet. Unde videmus, Summos Pontifices in regimine Ecclesiæ, puta in dispensationibus concedendis, interdum uti probabilibus sententiis, cum ipsius veritas perspecta non est; & similiter Reges in administrandis regni negotiis, & Judices tam Ecclesiasticos, quam civiles, in dirimendis litium nodis, juxta regulam illam juris supra expositam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod verisimilius est præferatur, & ubi sunt opiniones discordes, Judex sequatur communem*. Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, a duabus mulieribus sibi oblatum, esse dividendum, conjecturis tantum probabilibus ducebatur; & tamen Scriptura ejus sapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum est, prudenter operari homines, sequendo opiniones probabiles, cum facta sufficienti diligentia, non possunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & turiores sententiæ.

Dico secundo, eum qui operatur ex opinione probabili 169
falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter parat esse veram, & legi divinæ conformem, a peccato excusari. Ita communiter docent Scholastici cum Magistro in 2. distinct. 22. & cum D. Thoma 1. 2. q. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excusare a peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Genesis: *Scholastici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles:* TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS, ET ECCLESIIS.

Probatur primo conclusio ex SS. Patribus, qui passim 170
docent ignorantiam invincibilem excusare a peccato: Chrysostomus enim homil. 13. in Epist. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignorantem peccare: qui enim peccavere indignos utique esse qui pœnas daret.* Et D. Augustinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos scripto cap. 67. & libro 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur*

ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Neque illud ad primum hominis peccatum trahi potest, cum hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compescat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hereditarium accepimus, expostulant. Atque hoc sensu eadem verba a Theologis omnibus accipiuntur, post Augustinum Thomam quæst. 7. de potentia art. 7. ad 3. ubi sic habet: *Dicendum quod ignorantia, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores: per hoc autem quod addit, sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet quod sit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Augustinus tract. 89. hæc verba Joann. 15. exponens: *si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent*, ait: *illos ab quos Christus non venit, & quibus non est locutus excusationem habere, non de omni peccato sua, sed de illo quo in Christo non crediderunt.* Similia habet D. Bernardus Epist. 77. dicens: *Si locutus fuissem, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret.* Denique Augustinus libro de quæst. veteris Testamenti, relatus a Gratiano in decreto, dist. 37. sic ait: *Ille ignorans potest excusari a pœna, qui a quo discere non invenit.* Ubi glossa hæc verba: *Potest excusari & pœna*, sic interpretatur, *id est, a peccato pro quo debetur pœna æterna.*

171 Probatur secundo conclusio ex illo trito & communi Philosophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest.* Quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. usque adeo esse notum, & per se manifestum asserit, ut non solum a nemine ignoretur, sed & insuper a toto genere humano cantetur & declametur: *Nemne* (inquit) *ista cantare & in mutilus Pastores, & in theatris Pueri, & ebriis in circulis, & docti in Bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* Probatur, inquam, conclusio illo trito & communi effato: quis enim magis necessario peccat, quis culpam vitare minus potest, quam qui invincibiliter, & sine propria culpa ignorat divina lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus est, ut si id malum esse suspicaretur, continuo omitteret? Quid, inquam, potestatem non peccandi longius removet quam ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam necessariam tollit, & mentem, quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excæcat? Id non solum ratione naturali manifestum est, sed etiam ex Jansenii principiis constat: ille enim libro de gratia Christi, cap. 36. fatetur id dumtaxat esse in potestate, *quod fit a voluntate, cum plena advertentia rationis*, adeoque ex ejus mente, ignorantia, qua aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud fit in nostra potestate. Unde noster Medina 1. 2. quæst. 76. artic. 2. recte observavit: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impossibile.*

172 Tertio suadetur conclusio ex D. Thoma 1. 2. quæst. 90. art. 4. ubi sic discurrit: *Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in mentibus eorum deducitur ex ipsa promulgatione: unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem:* Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præscripta aut prohibita sunt: Ergo cum deest tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantia invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus observationem, subindeque ignorantia juris naturalis a peccato excusat.

173 Probatur quarto conclusio ratione fundamentali. Illud excusat a peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum simpliciter involuntarium; Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præstat: Ergo omnis ignorantia invincibilis a peccato excusat. Minor est certa, & expresse docetur a D. Thoma 1. 2. quæst. .. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedente & invincibili, ait quod *talis ignorantia caussat involuntarium simpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod describitur: *Voluntarium est id quod est a principio intrinseco cum cognitione*: Unde sicut illud caussatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; & voluntate facem præferente; ita oportet quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, caussetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quod operatio est a principio intrinseco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam & passionem, ut in Tractatu de actibus humanis disp. 1. fuse expendimus.

174 Major autem, quam Adversarii negant, contendentes aliquid posse esse peccatum actuale, absque eo quod sit voluntarium in actu secundo, probatur multipliciter. Primo ex D. Augustino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait: *Usque adeo peccatum voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* Idem repetit lib. 3. de libero arbitrio, cap. 17. & 18. & lib. 1. retract. c. 9. ubi ait, quod *voluntas est qua peccatur & recte vivitur.* Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit, quod *nec peccatum, nec recte factum imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis aperte declarat ad peccatum actuale non sufficere, quod sit voluntarium voluntate capitis, sicut sufficit ad peccatum originale; sed requiri necessario quod sit voluntarium voluntate propria illius qui peccat.

Secundo probatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 74. art. 1. in 175
corp. ubi sic discurrit: *Cum proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum, sive bonorum, sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum: & ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut subjecto.* Et in resp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute,* SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et q. 76. art. 3. sic corpus articuli concludit: *Si sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia* OMNINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertio, eadem Major probatur auctoritate trium Sum- 176
morum Pontificum, Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propositionem Michaelis Raji: *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium*: subindeque oppositam, nempe istam, *ad rationem & definitionem peccati, pertinet ratio voluntarii*, ut certum & indubitatum supponunt.

Quarto, eadem Major suadetur ratione quam insinuat 177
D. Thomas loco primo citato. Peccatum est actus moralis & humanus: Sed de ratione actus moralis & humani est, quod sit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. q. 1. art. 1. his verbis: *Ille actiones proprie humana dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: si qua autem alia actiones homini conveniunt, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ, cum non sint hominis in quantum est homo:* Ergo &c.

Confirmatur: Ut actus sit moralis & humanus, debet 178
esse liber; cum libertas sit radix & fundamentum moralitatis; ut docet D. Thomas in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 3. dicens: *Illi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*: Sed actus non potest esse liber, nisi sit voluntarius; cum ratio voluntarii essentialiter includatur in ratione liberi, sicut gradus superior in inferiori: Ergo actus non potest esse moralis, nec per consequens peccatum, sed malum morale, nisi voluntarius sit.

Denique probari potest conclusio ex variis absurdis & 179
inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim probabile falsum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam a peccato excuset, in primis sequitur peccare eum, qui in concursu seu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, immo & probabilissimam eligit: Sed hoc absurdum est, & contra communem Theologorum sententiam, ut fatetur Wendrochius, loco supra citato, sect. 4. ubi docet e duabus opinionibus contrariis, licere amplecti magis probabilem: Ergo &c. Sequela Majoris patet: Quia fieri potest ut opinio probabilior, immo & probabilissima, falsa sit, & a lege æterna discordans; cum falsa, ut sit Aristoteles in lib. Topicorum, sæpe sint probabiliora veris: Ergo si nullum probabile falsum, etsi invincibiliter exilitmetur verum, a peccato excusetur, sequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, immo & probabilissimam eligit sententiam, non excusari a peccato.

Secundo sequitur Jacob peccasse, cum primo accessit 180
ad Liam, quam invincibiliter putabat esse suam uxorem: tunc enim licit actum qui absolute & secundum se erat illicitus, & legi divinæ contrarius; cum lex divina prohibeat ad non suam accedere. Nec potest aliter excusari Jacob a peccato, nisi dicendo ipsum laborasse ignorantia invincibili. Sicut Gen. 20. Abimelech cum uxorem Abrahæ tulisset, putans esse sororem ejus, excusatur a peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut passim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipsi minitanti dixit, *Denique, num gentem ignorantem & justum interficies?* præsendens (ut omnes solent facere ductu & instinctu luminis naturalis) excusandum esse a culpa, quod ignorans feciset, & non definere justum esse eum qui facit aliquid injustum, plane ignorans esse tale. Quam ejus existimationem confirmavit Deus, ita respondens: *Et ego scio quod simplici corde feceris, & ideo custodivi te ne peccares in me.*

Tertio sequitur ex hac sententia, plerumque esse for- 181
tunæ, & non voluntatis, quod homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt est conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato: quod absurdissimum est, cum vera & sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non vero casus aut fortuna.

Denique

Anno a Nativitate D. N. Jesu Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo nono, Indictione duodecima, die vero 26. Augusti, Pontificatus Sanctiss. in Christo Patris & D. N. Alexandri, divina providentia Papæ VII. anno ejus quinto, supra dictum decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ S. Joan. Lateranensis & S. Petri de urbe, necnon ad portas Palatii Sacræ Inquisitionis, Cancellariæ Apostolicæ, ac in acie Campi Floræ, ut moris est, per me Hieronymum Marcellinj, ejusdem Sanctiss. D. N. Papæ, & sanctissimæ Inquisitionis Cursorem.

Item Eminentissimi Cardinales Congregationis sacræ Indicis Præfecti, anno 1665. die 15. Januarii, sequens decretum ediderunt.

Sacra Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS fuit infrascriptus liber, ubicumque, & quocumque idiomate impressus, imprimendusve. Nemo cujuscumque gradus & conditionis, ejus in posterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis autem habuerit, Inquisitoribus, seu locorum Ordinariis eum præsentet, mittat, tradat, sub pœnis in Indice librorum expressis.

LIBER EST:

JOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & sigillo Eminentissimi & Reverendissimi D. D. Cardinalis Ghezzi Episcopi Sabinensis, supra dictæ Sacræ Congregationis Assessoris, præsens Decretum signatum & munitum fuit.

Datum Romæ in Palatio Apostolico Quirinali, die 15. Januarii 1664.

M. Episcopus Sabinensis Cardinalis Ghezzius Præf.
F. Hyacinthus Libelli Sacræ Congregationis Indicis Secret.

Anno a Nativitate D. N. Jesu Christi 1664. Indictione secunda, 26. Mensis Januarii, Pontificatus autem Sanctiss. in Christo Patris & D. N. D. Alexandri divina providentia Papæ VII. anno ejus nono, supradictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ Lateranensis, ac Principis Apostolorum de urbe, & in acie Campi Floræ, ac in aliis locis solitis, & consuetis urbis, per me Jacobum Cervelinum, Sanctissimi D. N. Papæ Cursorem.

Hilarius Centellini Curs. Mag.

Plures etiam ex novorum Casuistarum propositionibus, quas supra impugnavimus, ut temerarias, & scandalosas damnarunt, tum idem Alexander in Congregatione generali sacræ Romanæ & universalis Inquisitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & alia die 18. Martii anni 1666. Tum etiam Innocentius XI. feliciter Ecclesiam regens, die 2. Martii anni 1679.

Ex quibus Decretis, & nova Innocentii X. damnatis quinque propositiones Jansenii Constitutiones patet Romanam Ecclesiam, & fidei paritate, & morum innocentia præfulgere, eamque non minus castam morum temperiem, quam incorruptæ fidei integritatem, sibi perpetuo vendicare; ut merito cum Psalmista dicere possimus, mystici hujus puritatis columbæ pennas (fidem scilicet & mores) esse deargentatas, & pillore auri fulgentes; cum illa, & fulgore sapientiæ, per aurum designatæ, & morum candore, per argentum expresso, mirum in modum resplendeat.

ARTICULUS VI.

Jansenianorum rigor, in materia de probabilitate, corrigitur & temperatur.

PRobabilitarum monstra, & novorum Casuistarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Jansenianis pugnandum est, ipsorum excessus in materia de probabilitate, ex D. Augustini, & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi sunt, ut veritas, quæ telæ Novatiano, inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet, clarius elucescat, & de utrisque Adversariis gloriose triumphet. Unde fit

§. I.

Referuntur ac refelluntur singularis cujusdam Recentioris sententia.

167 QUidam Recentior, sub nomine Willelmi Wendrochi Salisburgensis Theologi, in dissertatione Theologica de probabilitate, quam ad calcem quintæ Epistolæ Ludovici Montalti subjecit, singularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum sententiam. Existimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullamque probabile falsum, & a lege æterna discordans, excusare a peccato, etsi talis falsitas, & cum lege divina contrarietas invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licet ignorantia invincibilis juris positivi a peccato excuset, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cum hæc sit pœna peccati originalis, non vero illa.

Hæc opinio non minus displicet quam præcedens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum sufficere putat, & sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, eligi posse existimat; sicut enim hæc recentiorum assertio jugum Christi nimis emollit, & pulvillos, seu cervicalia sub capite hominum ponit, ut mollius in suis negligentiis dormiens & quiescant; ita & illum Jansenianorum dogma plus æquo illud exasperat, & pharisaico more, onera humeris hominum imponit importabilia; duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi necessitatem. Unde sapienter ait Illustrissimus Dom. de Marinis, Avenionensis Archiepiscopus, in Commentariis quæ nuper edidit in secundam partem Summæ D. Thomæ q. 19. art. 6. c. 6. in fine: *Theologus ad recte in hoc arduo negotio incundum, in rebus moralibus, moralem, & non mathematicam certitudinem requirat, & unum ab altera discernere sciat, juxta advertentiam Cajetani in sua aurea Summula, dum de opinionis usu licito & illicito agitur. In quo, quantum caput possimus, aliqui qui nostris temporibus scripserunt, salvo pace, hallucinari videntur; cuncta enim intolerabilem certe aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, scio avastvelli declinant.* Ut ergo huic prudenti consilio obtemperemus, & non minori studio & cautela Jansenianorum excessus, quam novorum Casuistarum laxitates devitemus,

Dico primo: Dum homo tenetur operari, potest sequi 168
sententiam probabilem, si facta sufficienti diligentia, tunc alia probabilior ei non apparet. Ita communiter docent Theologi, post D. Thomam quodlib. 8. artic. 13. in argumento *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere possit probatas res licitum, nec inveniat aliquid quod ipsum moveat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato possit habere probatas.*

Ratio etiam id suadet: Homines enim debent operari humano modo, nec possumus eos obligare ad hoc quod omnium rerum habeant claram, & perfectam notitiam: Dum ergo facta sufficienti diligentia, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conscientiam suam opinioni probabili.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex Cajetano in Summa, verbo *Opinio*, ubi sic habet: *Non exigit Deus ab homine plus quam conditio hominis habet: quia divina sapientia disponit omnia suaviter.*

Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non possit assequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, seu exactam & perfectam omnium agibilium, *ipsum enim exactum non est in omnibus similibus rationibus flagitandum*, inquit Aristoteles 1. Ethic. cap. 3. præsertim in moralibus; quia, ut ait D. Thomas in cap. 1. lib. 1. Ethic. *Materia moralis talis est, quod non est in eis convenions certitudo*, mathematica scilicet & perfecta, sicut rebus physicis & metaphysicis: Ergo Deus non exigit ab homine, ut semper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate morali suæ actionis operetur, subindeque possit sequi sententiam probabilem, dum facta sufficienti diligentia, alia probabilior non apparet. Unde videmus, Summos Pontifices in regimine Ecclesiæ, puta in dispensationibus concedendis, interdum uti probabilibus sententiis, cum ipsius veritas perspecta non est; & similiter Reges in administrandis regni negotiis, & Judices tam Ecclesiasticos, quam civiles, in dirimendis litium nodis, juxta regulam illam juris supra expositam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod verisimilius est præferatur, & ubi sunt opiniones discordes, Judex sequatur communem*. Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, a duabus mulieribus sibi oblatum, esse dividendum, conjecturis tantum probabilibus ducebatur; & tamen Scriptura ejus sapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum est, prudenter operari homines, sequendo opiniones probabiles, cum facta sufficienti diligentia, non possunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & turiores sententiæ.

Dico secundo, eum qui operatur ex opinione probabili 169
falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter parat esse veram, & legi divinæ conformem, a peccato excusari. Ita communiter docent Scholastici cum Magistro in 2. distinct. 22. & cum D. Thoma 1. 2. q. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excusare a peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Genesis: *Scholastici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles:* TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS, ET ECCLESIIS.

Probatur primo conclusio ex SS. Patribus, qui passim 170
docent ignorantiam invincibilem excusare a peccato: Chrysostomus enim homil. 13. in Epist. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignorantem peccare: qui enim peccavere indignos utique esse qui pœnas daret.* Et D. Augustinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos scripto cap. 67. & libro 3. de libero arbitrio cap. 19. *Non tibi* (inquit) *deputatur*

ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras. Neque illud ad primum hominis peccatum trahi potest, cum hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compescat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hereditarium accepimus, expostulant. Atque hoc sensu eadem verba a Theologis omnibus accipiuntur, post Augustinum Thomam quæst. 7. de potentia art. 7. ad 3. ubi sic habet: *Dicendum quod ignorantia, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores: per hoc autem quod addit, sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet quod sit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Augustinus tract. 89. hæc verba Joann. 15. exponens: *si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent*, ait: *illos ab quos Christus non venit, & quibus non est locutus excusationem habere, non de omni peccato sua, sed de illo quo in Christo non crediderunt.* Similia habet D. Bernardus Epist. 77. dicens: *Si locutus fuissem, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret.* Denique Augustinus libro de quæst. veteris Testamenti, relatus a Gratiano in decreto, dist. 37. sic ait: *Ille ignorans potest excusari a pœna, qui a quo discere non invenit.* Ubi glossa hæc verba: *Potest excusari & pœna*, sic interpretatur, *id est, a peccato pro quo debetur pœna æterna.*

171 Probatur secundo conclusio ex illo trito & communi Philosophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest.* Quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. usque adeo esse notum, & per se manifestum asserit, ut non solum a nemine ignoretur, sed & insuper a toto genere humano cantetur & declametur: *Nemne* (inquit) *ista cantare & in mutilus Pastores, & in theatris Pueri, & ebriis in circulis, & docti in Bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* Probatur, inquam, conclusio illo trito & communi effato: quis enim magis necessario peccat, quis culpam vitare minus potest, quam qui invincibiliter, & sine propria culpa ignorat divina lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus est, ut si id malum esse suspicaretur, continuo omitteret? Quid, inquam, potestatem non peccandi longius removet quam ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam necessariam tollit, & mentem, quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excæcat? Id non solum ratione naturali manifestum est, sed etiam ex Jansenii principiis constat: ille enim libro de gratia Christi, cap. 36. fatetur id dumtaxat esse in potestate, *quod fit a voluntate, cum plena advertentia rationis*, adeoque ex ejus mente, ignorantia, qua aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud fit in nostra potestate. Unde noster Medina 1. 2. quæst. 76. artic. 2. recte observavit: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impossibile.*

172 Tertio suadetur conclusio ex D. Thoma 1. 2. quæst. 90. art. 4. ubi sic discurrit: *Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in mentibus eorum deducitur ex ipsa promulgatione: unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem:* Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præscripta aut prohibita sunt: Ergo cum deest tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantia invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus observationem, subindeque ignorantia juris naturalis a peccato excusat.

173 Probatur quarto conclusio ratione fundamentali. Illud excusat a peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum simpliciter involuntarium; Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præstat: Ergo omnis ignorantia invincibilis a peccato excusat. Minor est certa, & expresse docetur a D. Thoma 1. 2. quæst. .. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedente & invincibili, ait quod *talis ignorantia caussat involuntarium simpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod describitur: *Voluntarium est id quod est a principio intrinseco cum cognitione*: Unde sicut illud caussatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; & voluntate facem præferente; ita oportet quod oppositum ejus, scilicet involuntarium, caussetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quod operatio est a principio intrinseco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam & passionem, ut in Tractatu de actibus humanis disp. 1. fuse expendimus.

174 Major autem, quam Adversarii negant, contendentes aliquid posse esse peccatum actuale, absque eo quod sit voluntarium in actu secundo, probatur multipliciter. Primo ex D. Augustino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait: *Usque adeo peccatum voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* Idem repetit lib. 3. de libero arbitrio, cap. 17. & 18. & lib. 1. retract. c. 9. ubi ait, quod *voluntas est qua peccatur & recte vivitur.* Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit, quod *nec peccatum, nec recte factum imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis aperte declarat ad peccatum actuale non sufficere, quod sit voluntarium voluntate capitis, sicut sufficit ad peccatum originale; sed requiri necessario quod sit voluntarium voluntate propria illius qui peccat.

Secundo probatur ex D. Thoma 1. 2. qu. 74. art. 1. in 175
corp. ubi sic discurrit: *Cum proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum, sive bonorum, sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum: & ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut subjecto.* Et in resp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute,* SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et q. 76. art. 3. sic corpus articuli concludit: *Si sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia* OMNINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertio, eadem Major probatur auctoritate trium Sum- 176
morum Pontificum, Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propositionem Michaelis Raji: *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium*: subindeque oppositam, nempe istam, *ad rationem & definitionem peccati, pertinet ratio voluntarii*, ut certum & indubitatum supponunt.

Quarto, eadem Major suadetur ratione quam insinuat 177
D. Thomas loco primo citato. Peccatum est actus moralis & humanus: Sed de ratione actus moralis & humani est, quod sit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1. 2. q. 1. art. 1. his verbis: *Ille actiones proprie humana dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: si qua autem alia actiones homini conveniunt, possunt dici quidem hominis actiones, sed non proprie humanæ, cum non sint hominis in quantum est homo:* Ergo &c.

Confirmatur: Ut actus sit moralis & humanus, debet 178
esse liber; cum libertas sit radix & fundamentum moralitatis; ut docet D. Thomas in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 3. dicens: *Illi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*: Sed actus non potest esse liber, nisi sit voluntarius; cum ratio voluntarii essentialiter includatur in ratione liberi, sicut gradus superior in inferiori: Ergo actus non potest esse moralis, nec per consequens peccatum, sed malum morale, nisi voluntarius sit.

Denique probari potest conclusio ex variis absurdis & 179
inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim probabile falsum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam a peccato excuset, in primis sequitur peccare eum, qui in concursu seu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, immo & probabilissimam eligit: Sed hoc absurdum est, & contra communem Theologorum sententiam, ut fatetur Wendrochius, loco supra citato, sect. 4. ubi docet e duabus opinionibus contrariis, licere amplecti magis probabilem: Ergo &c. Sequela Majoris patet: Quia fieri potest ut opinio probabilior, immo & probabilissima, falsa sit, & a lege æterna discordans; cum falsa, ut sit Aristoteles in lib. Topicorum, sæpe sint probabiliora veris: Ergo si nullum probabile falsum, etsi invincibiliter exilitmetur verum, a peccato excusetur, sequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, immo & probabilissimam eligit sententiam, non excusari a peccato.

Secundo sequitur Jacob peccasse, cum primo accessit 180
ad Liam, quam invincibiliter putabat esse suam uxorem: tunc enim licit actum qui absolute & secundum se erat illicitus, & legi divinæ contrarius; cum lex divina prohibeat ad non suam accedere. Nec potest aliter excusari Jacob a peccato, nisi dicendo ipsum laborasse ignorantia invincibili. Sicut Gen. 20. Abimelech cum uxorem Abrahæ tulisset, putans esse sororem ejus, excusatur a peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut passim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipsi minitanti dixit, *Denique, num gentem ignorantem & justum interficies?* præsendens (ut omnes solent facere ductu & instinctu luminis naturalis) excusandum esse a culpa, quod ignorans feciset, & non definere justum esse eum qui facit aliquid injustum, plane ignorans esse tale. Quam ejus existimationem confirmavit Deus, ita respondens: *Et ego scio quod simplici corde feceris, & ideo custodivi te ne peccares in me.*

Tertio sequitur ex hac sententia, plerumque esse for- 181
tunæ, & non voluntatis, quod homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt est conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato: quod absurdissimum est, cum vera & sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non vero casus aut fortuna.

Denique

182 Denique ex illa sententia sequitur incredibilis conscientiæ perplexitas, immo & peccandi hic & nunc inevitabilis necessitas, quotiescumque aliquis probabiliter & bona fide judicat aliquid sibi agendum esse, neque posse omitti sine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum est. Peccabit enim id faciendo, juxta Adversarios, cum juxta ipsos ignorantia invincibilis juris naturalis a peccato non excusat: peccabit etiam non agendo, quia aget contra conscientiam, quæ ipsi dictat hoc esse agendum: Peccabit igitur quocumque se vertat, & sive hoc faciat, sive non faciat: quod non solum absurdum est, sed etiam a fide penitus alienum. Unde in censura Sorbonæ anno 1560. die 27. Junii data, hæc propositio ut hæretica proscribitur: *Homo faciendo quod in se est, peccat, & non potest non peccare, faciendo quod in se est.* Cui similis est illa damnata a tribus Pontificibus supra nominatis in bulla contra Bajum: *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eo quod necessario facit.*

§. II.

Arcana Janseniana doctrina radix detegitur, & extirpatur.

183 CUm recte dixerit Augustinus: *Radicem effodere atque extirpare compendium est*, non potest firmius conclusio nostra stabiliri, nec Jansenii & Wendrochii doctrina efficacius confutari, quam ejus radicem extirpando: nam quæ ex illa pullulare dicunt & efflorescere, eadem opera succidentur.

Jansenius ergo lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 2. & sequentibus, vulgare illud pronunciatum, quo Philosophorum & Theologorum Scholæ omnes personant: *Ignorantia invincibilis excusat a peccato*, fallum esse pronuntiat, duplicemque ignorantiam invincibilem distinguit, unam juris naturalis, alteram juris positivi; & docet hanc a peccato excusare, non vero illam; quia (inquit) ignorantia juris naturalis a peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale sufficere existimat) non vero ignorantia juris positivi. Cujus differentiæ rationem hanc reddit, cap. 6. eamquam *radicem arcanæ hujus doctrinæ*, quia scientia juris naturalis humanæ naturæ connaturalis est, eique debita naturaliter, & illa fuissent omnes præditi in statu innocentiæ; ideoque ejus ignoratio est vitiosa, nec potuit nisi in pœnam peccati infligi; secus autem cognitio juris positivi, etiam divini; quia quod feratur lex divina positiva, pendet a libera Dei voluntate, & idcirco ejus scientia neque humanæ, neque angelicæ naturæ connaturalis est.

184 Ignoratam fuisse hactenus tam reconditæ doctrinæ radicem, dicit Jansenius, sed falso: eam enim expresse tradit Hieronymus Zanchius partim Lutheri, partim Calvini sectator, lib. Theolog. cap. 12. thesi 1. ubi post longam de ignorantia juris naturalis disputationem, ita concludit: *Summa: Omnis ignorantia eorum quæ quis scire tenetur, peccatum est: quia cum lege, quâ jubemur illa cognoscere, pugnat, sive ea cognoscere jam possit, sive non possit. Quod enim jam non possis peccato Adæ, quod tuum est, quia omnes in eo peccaverunt, factum est. Quare falluntur Scholastici, cum talem ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideo a peccato excusant, quia invincibilis est, ut loquuntur. Quamquam evinctere possumus, eam non esse simpliciter invincibilem, cum voluntarium Adæ peccatum sit consequuta.* En arcanæ hujus doctrinæ Scholasticis hactenus ignotæ radicem: cui securim adhibeo, & duo præcipua ejus capita figillatim aggredior.

185 Et primo quod ait Jansenius, ignorantiam juris naturalis non excusare a peccato, quia originalis peccati pœna est, manifestæ fallitatis convincitur: Quia si hæc ratio valeret, sequeretur motus concupiscentiæ prævenientes consensum voluntatis, immo & ipsi repugnantes, esse vere & proprie peccata homini imputabilia; eam fomes concupiscentiæ, seu rebellio appetitus sensitivi, ex peccato originali proveniat. Hoc autem repugnat Tridentino sess. 1. c. 5. dicenti *concupiscentiam vocare non posse non consentientibus*: & Augustino lib. 2. in Julian. cap. 9. lib. 1. contra duas epist. Pelagian. cap. 1. & lib. de civit. c. 25. ubi sic ait: *Illa concupiscentialis inobedientia, si absque culpa est in corpore dormientis, quanto magis in corpore non consentientis?*

Item, infidelitas negativa esset peccatum, cum illa pariter a peccato originali proveniat, & sit reprobationis effectus, cujus causa est originale peccatum, ut docet Jansenius, lib. 10. de gratia Christi c. 3. Hoc autem falsum & erroneum esse patet: Primo ex Bulla trium Pontificum supra nominatorum, contra Bajum, in qua damnatur hæc propositio: *Infidelitas pure negativa, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* Secundo ex Augustino Epist. 105. dicente: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, parva peccati est non credere.* Quibus verbis infidelitatem negativam esse quidem pœnam peccati affirit, non tamen peccatum. Id pariter aperte docet D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœna: quia talis ignorantia ex peccato primi parentis consecuta est.*

Sequeretur etiam ex eodem Jansenii principio, quidquid male faciunt insani & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cæcum a nativitate, qui volens v. g. canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse. Num phrenesis, insania, & cæcitas corporalis, aliæque generis humani miseriæ, sunt etiam effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli a fonte profluunt, sicut docet Adversarius lib. 3. de statu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hæc autem absurdissima esse, & a communi hominum sensu penitus aliena, quis non videat? Unde cum Augustino lib. 1. de peccat. meritis cap. 36. similem absurditatem diluente, exclamare possumus: *Dicant ista qui nasi fuerit, audiant qui voluerint, credant qui potuerint;* Vel hæc verba ejusdem S. Doctoris lib. 3. contra Julian. cap. 3. Jansenianis applicare: *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

Firmior non est ejusdem fundamenti pars altera, qua 186
docet Jansenius ignorantiam juris positivi ideo excusare a peccato, quia non est in pœnam peccati inflicta. Nam primo gratis illud dicit, cum nullum S. Augustini, vel Doctoris alterius testimonium proferat, quo probet ignorantiam legis positivæ, peccati pœnam non esse.

Deinde Sanctis Augustino & Hieronymo aperte repugnat, qui cum adversus Pelagianos contendunt ignorantiam malam esse, & peccatum (id est defectum ex originali peccato procedentem; ut infra ex Augustino patebit) plura ignorantiæ facti & juris positivi exempla producunt: ut illud Genes. 20. ubi actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat esse conjugem Abrahæ, peccatum dicitur; & illud Num. 35. ubi qui fortuito occiderit, puta qui hominem interfecerit, credens esse feram (quæ est etiam ignorantia facti) jubetur recurrere ad civitates refugii, ibique manere, donec Summus Sacerdos moriatur. Item illud Levit. 5. & 22. ubi homini, qui per ignorantiam facti, aut juris positivi, aliquid immundum tetigit, aut sanctificatum comedit, tanquam pro peccato sacrificium offerre præcipitur. Et tandem illud Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate*, quod de ignorantia legis Evangelicæ, non vero legis naturalis, esse intelligendum manifestum est.

Tertio: Infidelitas negativa est ignorantia alicujus legis positivæ, scilicet Evangelicæ: Sed illa est pœna originalis peccati, & ex peccato primi parentis consecuta est, ut docent Sanctus Augustinus & D. Thomas supra relati: Ergo ignorantia legis positivæ est pœna originalis peccati.

Quarto: Nulla miseria, nullumque malum reperitur in homine, quod non sit pœna originalis peccati: ut docet Jansenius lib. 3. de statu naturæ puræ cap. 10. & 11. Sed ignorantia legis positivæ, ad talitatem necessariæ, est magnum malum & miseria: Ergo etiam ignorantia legis positivæ divinæ a peccato primi parentis orta est, & est unum ex quatuor vulneribus a peccato originali causatis; de quibus agit S. Thomas 1. 2. q. 85. art. 3.

Denique: Etsi lex divina positiva a libera Dei voluntate dependeat, si tamen reipsa lata fuerit, non potest ejus ignorantia in statu innocentiæ reperiri: cum ab illo felicissimo statu debuerit abesse omne malum, omnisque miseria, & ignorantia legis divinæ latæ & ad salutem necessariæ, non exiguum malum & miseria sit: Ergo ignorantia legis divinæ positivæ, in statu naturæ lapsæ, est pœna peccati. Consequentia patet: quia juxta doctrinam Jansenii, ignorantia omnis, quæ in statu innocentiæ contingere non potuit, pœna peccati est. Non potest ergo subsistere discrimen illud, quod inter ignorantiam juris naturalis, & ignorantiam juris positivi Jansenius statuit, subindeque nec radix arcanæ hujus doctrinæ, nec (ut perbelle ait quidam Recentior) *a radice tam vitiata alios favere fructus licet, quam quis arboribus Sodomæi lacus ripa adfixis profundantur, qui cum exteriori cute vestiantur amœna & eleganti, nihil tamen præter fuliginem atque putredinem continent.*

§. III.

Convelluntur præcipua fundamenta Jansenii.

COntra positam sententiam in primis objici possunt 187
plura Scripturæ loca, quibus nonnulla facta ex ignorantia, appellantur peccata, ut Genes. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat esse conjugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Levit. 4. statuuntur sacrificia offerenda pro illis, qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebr. 9. Apostolus ait, quod semel in anno solus Pontifex intrabat in tabernaculum, quod *sanctasanctorum* dicebatur, non sine sanguine quem offerebat *pro sua & populi ignorantia*. David Psalm. 24. inter peccata sua commemorat ignorantias, sic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*. Denique Lucæ 12. dicitur quod servus, *qui non cognovit voluntatem Domini sui, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.*

188 Respondeo primo, hæc Scripturæ testimonia obesse magis quam prodesse Adversariis: cum fere omnibus illis in locis sermo fit de ignorantia facti, vel juris positivi, quam, si est invincibilis, fatentur illi excusare a peccato.

Secundo respondeo, in his locis sermonem esse de ignorantia vincibili, quam fatemur non excusare a peccato; ut enim ait D. Bernardus epist. 77. supra citata: *Multa scienda nesciuntur, aut sciendi incuria, aut discendi desidia, aut verecundia inquirendi; & quidem ejusmodi ignorantia non habet excusationem.* Unde ad primum, vel dicatur actionem Regis Abimelech, uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei, non vero formaliter, quia ob defectum cognitionis & scientiæ non erat culpabilis, ut antea exposuimus: vel ignorantiam illam fuisse vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. q. 25. ubi sic ait: *Abimelech revera peccasset, si cognovisset Saram, etiam ipsa accepta in uxorem: quia non sufficienter inquisivit an fuisset uxor Abrahæ, &c.* Illud ipsum iisdem fere verbis tradit Hugo Cardinalis in caput 20. Genesis.

Ad secundum & tertium similiter dico, in veteri lege fuisse efferenda esse sacrificia pro illis qui peccaverant ex ignorantia vincibili & culpabili. Unde Summus Sacerdos semel in anno, in tabernaculum, quod *sanctasanctorum* dicebatur, intrabat, ut offerret sanguinem pro suis & populi ignorantiis, aliquo modo voluntariis & vincibilibus; quia de pœnis etiam loquuntur Prophetæ, dum ait: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo sermo est de servo non penitus ignorante præceptum Domini, sed ad illud ex negligentia non advertente, seu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magister in 2. distinct. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Iste objicitur aliqui: merito punitur, qui scienti voluntatem domini non perquisivit. Sed cur punitur ignorans? quia cum ipse posuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ sua causa.*

189 Opponit secundo Jansenius duo insignia D. Augustini testimonia. Primum desumitur ex libro de gratia & lib. arbit. cap. 3. ubi sic ait: *illa ignorantia, qua non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nescivit, neminem sic excusat, ut sempiterno igne non ardeat; si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; sed fortassis ut minus ardeat: non enim sine causa dictum est: effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt.* Quæ verba non possunt exponi de ignorantia vincibili, cum S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui scire nolunt*, sed eorum qui *simpliciter nesciunt*. Alter locus habetur, Epist. 105. ubi idem S. Doctor hæc habet: *Humana superbia, tanquam præsumens de viribus liberi arbitrii, excusatam putat, quando ignorantia, non voluntaria est quod peccat.* Quo etiam testimonio putat Jansenius invicte se probare ignorantiam invincibilem juris naturalis non excusare a peccato.

190 Verum hæc testimonia magis ei nocent quam prosint; cum D. Augustinus ibi expresse agat de ignorantia juris positivi, quam Jansenius docet excusare a peccato, quando invincibilis est: loquitur enim de ignorantia Evangelii; ut patet ex verbis illis: *si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum respondeo, D. Augustinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non excusare a peccato infidelitatis. Ita ipsum intelligit & interpretatur Magister sententiarum in 2. dist. 22. ubi ait: *Ea autem ignorantia triplex, & eorum scilicet qui scire nolunt cum possint; qui non excusat, quia & ipsa peccatum est: & eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non resistentes, vel proponentes scire; qui neminem plene excusat, sed sic fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib. arbit. cap. 3.) *ignorantia qua non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat.*

Hanc interpretationem plurima confirmant. Primo quia non ait S. Augustinus illam ignorantiam esse eorum *qui simpliciter nesciunt*, sed *qui* tanquam *simpliciter nesciunt*: hæc autem particula *tanquam*, facis indicat sermonem non esse de ignorantia prorsus invincibili. Secundo statuit hanc ignorantiam *neminem sic excusare, ut sempiterno igne non ardeat, sed* fortasse *ut minus ardeat*: si vero de ignorantia invincibili loqueretur, nec adjecisset *fortasse*, nihil enim certius, illum minus saltem puniendum, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quam qui peccavit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inseruit, ut innueret se loqui de ignorantia vincibili, non affectata, sed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, potest esse tam modica, quod si con-

tingat ex illa aliquid mali agi, possit actus ille aliqualiter excusari, subindeque mitius puniri. Tertio confirmatur exemplo servi nescientis voluntatem domini &c. quod Augustinus ante vera recitata adducit: nam ut observat Theodoretus supra relatus: *Ille punitur ignorans, quia cum scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ sua causa.*

Ad secundum similiter dico, hæc Augustini verba, ad 191
Evangelii, non vero juris naturalis ignorantiam referri, subindeque non favere Adversariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris positivi excusare a peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeo de viribus liberi arbitrii præsumebant, ut existimarent ad credendum gratiam internam non esse necessariam, sed sufficere sibi revelationem extrinsecam mysteriorum fidei, adeoque hanc prætexerent excusationem, *non audivimus, ideo non credidimus*, quam vanam esse ibidem docet, quia quod non audierint, pœna peccati est. Ejus verba sunt: *Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, sive qui ignorat: quia & ipsa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicitur tertio Jansenius: D. Augustinum & D. Hieronymum in concertationibus quas habebant cum Pelagianis, 192
sæpe asserebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, sive *qui erat necessitatis & non voluntatis, peccatum esse, & pœnam peccati*: Sed hæc ignorantia est invincibilis, ut patet: Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis est culpabilis & peccaminosa.

Confirmatur: Augustino & Hieronymo hac in re con- 193
sonant Orientales illi Antistites, qui Diospoli in Palæstina synodaliter congregati, Pelagium Hæresiarcham ad proferendam in se fuiosque sententiam, Episcopali distinctione coarctarunt; quos numero quatuordecim nominatim expressos Augustinus in confirmationem suæ sententiæ adversus Julianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit. Coram his in Synodo, præsente Hæresiarcha Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Cælestii Hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundum naturam eveniunt, sed secundum necessitatem.* Finita recitatione Synodus dixit: *Quod ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat Sanctus Synodus, & Sancta Dei Ecclesia Catholica.* Ita refert Augustinus lib. de gestis Palæstinis caput 19. Planum igitur est, juxta mentem tam illius Synodi, quam Augustini, eam hac in parte approbantis oblivionem & ignorantiam subjacere peccato, non solum quando eveniunt secundum voluntatem, sed etiam quando secundum necessitatem. De solo enim posteriori isto casu viguit controversia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori; neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia subjacerent peccato, quando evenissent secundum voluntatem. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quemdam ejus librum seu tractatum, sic ait: *Tractat etiam iste de peccatis ignorantiæ, & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideoque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nesciit negligentia sua, quod adhibita diligentia scire debuisset: cum tamen omnia potius disputet, quam ut oret & dicat: Da mihi intellectum ut discam mandata tua.* Ergo juxta Augustinum, & Patres Synodi Diospolitanæ, ignorantia invincibilis subjacet peccato, subindeque quod ex tali ignotia committitur, peccatum est.

Respondeo primo: Ut hoc argumentum, ejusque con- 194
firmatio Adversariis prosint, ipsis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuisse de sola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris positivi (quippe quæ excusat a peccato, juxta doctrinam Jansenii) & errorem Cælestii eodem sensu damnatum fuisse a Synodo Palæstina, impugnatumque ab Augustino, Hieronymo, & aliis fidei defensoribus. At hoc nulla ratione probari potest, immo potius oppositum manifeste patet, tum ex propositione Cælestii damnata in prædicta Synodo, quæ generalis est, & omnem ignorantiam & oblivionem invincibilem comprehendit: Tum etiam ex ratione quam suæ condemnationi subjungit Synodus post verba supra recitata: *Cum in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur.* Num ex Levitici 5. & 22. aliisque locis manifestum est, offerri debuisse in lege sacrificia pro ignorantia facti & juris positivi. Addo SS. Patres Augustinum & Hieronymum, dum contra Pelagianos disputant, & contra ipsos contendunt, ignorantiam malam esse, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris positivi, quæ supra retulimus, exempla producere.

Respondeo secundo, cum S. Augustinus, aliique Pa- 195
tres, ignorantiam, & quod ex illa fit, peccatum esse ajunt, de ignorantia vincibili loqui, & de ipsa pariter debere intelligi definitionem Palæstinæ Synodi damnantis propositionem Cælestii. Patet hoc ex Augustino libro de gestis

Pelagii cap. 28. ubi cum hanc Cœlestii propositionem recitasset: *Obliviosum & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem*, ad eam confutandam, sive ex sua, sive ex Palæstinorum Episcoporum sententia, hæc subdit: *Cum David dicat, Delicta juventutis mea & ignorantias ne memineris, cum in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur*. Et libro 3. de lib. arbit. cap. 18. & lib. 1. retract. cap. 9. utitur his verbis Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*, ut quadam esse ignorantia peccata confirmet. At in illis omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præsertim in ultimo: unde D. Thomas 1. 2. q. 86. art. 4. ignorantiam quæ indirecte voluntaria est, atque ideo vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quod Apostolus dicat: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci*. Quem S. Doctoris locum ita Conradus illustrat: *Patet quod verbum Apostoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit causa peccati, non tamen fuit invincibilis, sed vincibilis*. Ergo D. Augustinus, & Patres Palæstinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, sed vincibili.

195 Nec obstat quod allegatur in contrarium nempe Pelagianos non negasse ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato, Pelagianos hæc expresse asseruisse Pelagium, ut refert Augustinus supra relatus. Non obstat, inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppressi, cederent nonnihil, atque ut dogmatis sui partem tuerentur, alia quamvis remitterent: sic ab illis tandem S. Augustinus extortus, ut faterentur fieri in baptismo remissionem peccatorum; & Christi gratiam, non in solo libero arbitrio gratis concesso nec in solis exemplis, aut lege atque doctrina forinsecus sonante, sed etiam in interna illuminatione intellectus, & interna excitatione voluntatis consistere, ut patet ex Augustino lib. de gratia Christi cap. 7. & 10. Quid ergo mirum, quod similiter in posterum cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori gestorum re gabat, nempe ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato?

197 Addo quod Pelagiani existimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ superari non potérat, etsi viribus gratiæ vinci posset, excusare a peccato: quia ipsi non admittebant veram & propriè dictam gratiam esse necessariam ad cognoscendas veritates supernaturales. Contra quem errorem disputabant SS. Patres, præsertim Augustinus & Hieronymus, & contendebant eos esse culpabiles, qui negligunt precibus a Deo postulare & impetrare gratiam, & lumen supernaturale necessarium ad expellendam ignorantiam veritatum supernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & superari non potest. Item Concilium Palæstinum contra eos definit talem ignorantiam non excusare: quia vincibilis est virtute gratiæ & per orationem expelli potest. Unde Augustinus lib. 2. de natura & gratia cap. 17. supra laudato, reprehendit Pelagium, quod *contra positos disputet, quam vere & illud: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua*.

198 Non obstat etiam quod in hac Cœlestii propositione, quam damnat Synodus Palæstina: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundum voluntatem eveniunt, sed secundum necessitatem*, hæc posteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipsa causa est, quæque affectata, seu directe voluntaria appellatur, quia secundum voluntatem evenit, voluntate primum illam procurante & affectante; at non ea quæ ex voluntate originem non trahit, quæque indirecte tantum indirecte voluntaria nuncupatur, quod voluntas ad eam depellendam non adhibeat diligentiam eorum quam potest & debet. Vel etiam dici potest, ignorantiam illam esse necessitatis, & non voluntatis, respectu naturæ nudæ, & viribus gratiæ destitutæ, non vero respectu naturæ ut ordinem supernaturalem elevatæ; nam respectu illius talis ignorantia non est necessitatis, sed voluntatis negligentis posse a Deo lumen & auxilium supernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

199 Denique ad principale argumentum, & ejus confirmationem responderi potest, quod sicut concupiscentia in baptizatis, etsi non sit vere peccatum, dicitur tamen peccatum, eo quod materialiter peccatum sit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Augustinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. & ex eo Tridentinum sess. 5. can. 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non est vere peccatum, appellatur tamen peccatum a Sancto Augustino & Patribus Synodi Palæstinæ, quia materialiter peccatum est, & in pœnam irrogata: *Ignorantia enim & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali*: inquit Sanctus Thomas quæst. 3. de malo art. 7.

200 Hanc responsionem valide confirmat celebris Augustini locus ex libro 5. de libero arbitrio cap. 19. ubi sic ait: *Illud quod ignorans quisque non recte facit, & quod recte volens facere non potest, ideo dicimus peccata, quia de peccato illo libera voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt. Illud enim præcedens meruit ipsa sequentia: Non sicut linguam dicimus non solum membrorum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod hujus membri motum consequitur, id est sonum consonumque verborum, secundum quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: sic non solum peccatum illud dicimus, quod proprie vocatur peccatum, libera enim voluntate & a sciente committitur; sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est.*

Hæc solutio seu interpretatio præsentem difficultatem 201
plene evacuat: nam cum Pelagiani negarent peccatum originale ab Adamo in posteros per generationem traduci, consequenter etiam negabant concupiscentiam & ignorantiam ab eo derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati simplicia, & testatur Augustinus lib. de dono perseverant. cap. 11. his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) *esse quibus nullus homo nascitur, primordia, non supplicia esse naturæ*. Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus fere operibus suis concupiscentiam exornat, cum illam, *naturale bonum*, & ejus motus, *naturaliter bonos* appellat. *Concupiscentia naturalis* (ejus verba sunt apud Sanctum Augustinum lib. 3. contra ipsum cap. 3.) *qui malum tenet, bene bene utitur; qui modum non tenet, bene male utitur*. Nec minori cura ignorantiam commendavit: nam eodem libro cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam esse, & justitiam appellari: *Ex hoc*, inquit, *intelligi debet perfectam ignorantiam, justitiam nominari: quia dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubituruit, ignorans quod uxor esset aliena: & ego sciebam quia in corde mundo fecisti hoc*. Ut ergo hanc Pelagianorum errorem Augustinus & Patres Synodi Palæstinæ destruerent, dicebant ignorantiam subjacere peccato, immo & esse peccatum; quia materialiter peccarum est (cum ignorantia & fomes sint materialia in peccato originali, ut ex Divo Thoma supra vidimus) & est effectus originalis peccati, cum in pœnam illius irrogetur.

Objicit quarto Jansenius: Ignorantia juris naturalis per 202
culpam primi parentis in hominum mentes invecta est, si enim felicissimus innocentiæ status perseveraret, homines in eo nihil ignorassent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cum culpa Adami sit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quodammodo continebantur; ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis est.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum, 203
& veluti Achilles Jansenii, patet solutio ex dictis §. præcedenti, ubi primo ostendimus, quod si hoc argumentum valeret, probaret non solum ignorantiam invincibilem juris naturalis, sed etiam ignorant am invincibilem juris positivi esse malam & culpabilem, cum illa pariter a peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta sit. Ostendimus etiam quod etsi peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & justitiæ originalis, qua in pœnam illius spoliati sumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non censentur nobis voluntarii & culpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis; immo & ei repugnantes essent peccata; cum infidelitas negativa, & fomes concupiscentiæ, sint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregie D. Thomas in 2. dist. 30. q. 1. art. 2. in corp. *Oportet* (inquit) *quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc variis voluntatibus in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod resultat naturam, & quoddam quod resultat personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, qua per actum personæ committitur: ad culpam vero naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura ista*. Cum ergo ignorantia invincibilis juris naturalis non sit voluntaria voluntate personæ, esto sit voluntaria voluntate naturæ, sicut peccatum originale a quo fluit; non est peccatum formaliter, sed tantum materialiter, ut ex supra dictis patet.

Objicies quinto: Non potest dari ignorantia invincibi- 204
lis de jure naturali, sicut nec de existentia Dei: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis est, subindeque a peccato non excusat. Consequentia manifesta est, Antecedens vero docetur a pluribus antiquis Theologis, quos refert Vasquez in 1. 2. disput. 120. cap. 2. Inter quos præcipui sunt Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, Guillelmus Parisiensis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Immo Gerson lib. de vita spirituali lect. 14. corol. 3. tellatur eam sententiam esse concordem: *Quidquid sit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani positivi, cæteris est sententia, nullam in his quæ legis divinæ sunt, caberi ignorantiam invincibilem*. Favet etiam D. Thomas 1. 1. qu. 91. art. 2. in corp. ubi docet jus naturale esse conceptionem hominis naturaliter inditam, qua dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quamdam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Psalm. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*.

205 Respondeo, in jure naturali tria esse genera præceptorum: quædam notissima & universalissima, quæ non tam dicenda sunt præcepta, quam præceptorum omnium principia, cujusmodi sunt ista: *Bonum est faciendum: Malum est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Alia sunt quæ ex istis per facilem discursum deducuntur, qualia sunt præcepta non furandi, non fornicandi, non mentiendi, & similia. Demum alia sunt quæ ex primis non nisi longo ac difficili discursu deducuntur; qualia sunt præcepta quæ prohibent aliquos contractus, qui revera usurarii vel simoniaci sunt, at ut tales evidenter non apparent, sed de hoc est lis & controversia inter Doctores, aliis affirmantibus, aliis negantibus. Quamvis ergo communiter Theologi doceant, non posse dari ignorantiam invincibilem de præceptis naturalibus primi & secundi generis; quia prima sunt cuilibet notissima, cum sint prima principia finderesis; secunda vero per facilem discursum a quolibet rationis compote ex primis deduci possint; plures tamen existimant præcepta tertii generis posse invincibiliter & inculpabiliter ignorari, cum non nisi magno labore, & difficili discursu, cujus multi sint incapaces, deduci possint. Unde cum Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, & alii antiqui Theologi a Vasquez citati, docent non posse dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, hoc debet intelligi de jure vel lege naturali, ut continet præcepta naturalia primi & secundi generis, non vero prout ad præcepta tertiæ classis se extendit. De quo infius in Tractatu de legibus, cum de lege naturali differemus.

§. IV.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochii.

Licet ex principiis jam statutis facile solvi possint præcipua fundamenta Wendrochii; ne tamen quidquam insolutum maneat, ea breviter hic referemus ac diluemus.

206 In primis ergo probat auctoritate Doctoris Angelici opinionem probabilem falsam, & juri naturali repugnantem, neminem a peccato penitus eximere, & tria adduci ejus testimonia ex quodlibetis desumpta. Primum habetur quodlib. 8. artic. 13. S. Doctor ait: *illud quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam*. Secundum sumitur ex quolib. 9. artic. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto*. Tertium depromit ex quodlib. 3. artic. 10. ubi sic habet: *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri; in talibus enim ignorantia non excusat*.

207 Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex ingenio proprio non peperisse, sed ex certissimis Scripturæ oraculis desumpsisse. Quid enim clarius (inquit) quam illa Christi vox: *si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt*? Quis autem neget cæcum esse, qui opinionem probabilem falsam sequitur, cum veritatem, id est verum lumen non cernat; Cornuet ergo ipse in foveam, si secutus fuerit fallax illud lumen, quod ipsi falsitatem exhibet, similitudine veritatis indutam. Quid validius (addit) quam illa Proverbiorum locus: *Est via quæ videtur homini rectissima, & novissima illius ducunt ad mortem*? Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non est, nisi probabilitas? Omnino certe conscientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cum falsam amplectitur: Ergo falsa probabilitas, quantolibet sustragantium numero, seu adventitia auctoritate munitur & juvetur, non excusat a peccato, sed ducit ad mortem.

208 Id confirmat exemplo desumpto ex Evangelio. Nulla enim (inquit) opinio falsa probabilior fuit, quam ea, qua Judæi, quibus minus bene cum uxoribus conveniebat, sas fibi esse credebant dare illis libellum repudii; nullus siquidem apud ipsos doctus id suspicabatur illicitum: & tamen ex Christi verbis, qui repudium tantum ad duritiam cordis declarat Judæis esse concessum, & dimissum ab aliquo uxorem sine adulterio duci non posse, constans Patrum traditio concluſit nunquam Judæis repudium licuisse.

209 Addit aliqua SS. Patrum testimonia, præsertim illud Tertulliani de spectaculis cap. 20. *Erramus, nusquam & nunquam excusatur quod Deus damnat: nusquam & nunquam licet, quod semper & ubique non licet*. Et illud D. Bernardi de præcep. & dispens. cap. 14. quod probabilitates falsas (inquit) funditus disjicit: *Ut interior oculus vere sit simplex, duo illi arbitror necessaria, caritatem in intentione, & in electione veritatem: unus si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam, & nescio quomodo judicio veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas.*

Respondeo primo, hæc testimonia magis nocere, quam 210
prodesse Wendrochio: Tum quia generaliter probant, quæ fiunt ex ignorantia five juris naturalis, five positivi, non excusari a peccato; & tamen ille sect. 3. §. 7. expresse docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris positivi non esse peccata, etiamsi sint legi positivæ contraria: Tum etiam, quia illa suadent, non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, immo nec probabilissimam; cum contingere possit quod opinio etiam probabilissima sit falsa, & legi naturali contraria. Cum ergo hæc testimonia nimis probent, nihil omnino suadent. Unde

Ad primum locum D. Thomæ respondeo, *Illud quod* 211
est contra legem semper esse malum, non excusari per hoc quod est secundum conscientiam, erroneam errore crasso & affectato, qui non excusat a peccato: bene tamen id quod est secundum conscientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem a peccato eximere docet S. Doctor, non solum locis supra citatis, sed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumento, *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures prabendas sit licitum, nec inveniat aliquid quod ipsum moveat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato plures possit prabendas habere*: At fieri potest quod sit contra legem divinam habere plures prabendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet responsio ad alium locum ex quodlib. 9. desumptum: quando enim S. Doctor ait: *Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto*, loquitur de errore crasso, & affectato, non vero de invincibili & inculpabili. Idem prorsus dicendum ad tertium textum quodlib. 3. artic. 10. ubi legitur: *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri*: hoc enim intelligendum est de eo, qui ex ignorantia vincibili, & culpabili opinionem illam sequitur; secus vero de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talem errorem ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matth. 15. *Si cæcus cæco ducat, ambo in foveam cadent*, & illud Proverb. 14. *Est via quæ videtur homini justa, novissima autem ejus deducunt ad mortem*. Nam in primo sermo est de cæcitate affectata & voluntaria, qua revera Pharisæi tenebantur: in secundo de via, quæ per ignorantiam crassam & voluntariam videtur homini recta, non vero de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta existimatur.

Quod vero subnectit Wendrochius de libello repudii, 213
nempe nunquam repudium Judæis licuisse, & hoc constanti Patrum traditione constare, non est certum: nam S. Thomas in Supplemento qu. 67. artic. 3. docet probabiliter dici posse, sub lege Moysis licitum fuisse ex permissione divina repudiare uxorem; quod etiam asserunt Scotus, Durandus, Paludanus, & alii antiqui Theologi in 4. Sentent. dist. 33. ubi docent indissolubile matrimonii vinculum divina lege initio fuisse institutum; in hac deinde per Moysem, Dei jussu, ad majus malum vitandum, fuisse dispensatum, seu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas causas dissolvi posset; ac demum a Christo in nova lege indultum illud repudii abrogatum ac revocatum fuisse, sed de hoc in Tractatu de matrimonio.

Errat etiam hic Auctor, dum confundit opinionem 214
probabilem falsam cum opinione erronea. Prima enim illa est, quæ licet reipsa veritatem non attingat, & ei consona non sit, probabili tamen rationi seu verisimilitudini nititur: secunda vero probabili rationi vel auctoritati non nititur, sed communi Ecclesiæ testimonio, vel SS. Patrum traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide distinguere solent inter propositionem falsam, temerariam, erroneam, & hæreticam.

Tertulliani locus de Spectac. cap. 20. non multum ur- 215
get, facile enim respondetur, *nunquam excusari quod Deus damnat*, quando scienter & voluntarie fit: secus vero, si ignoranter & invincibiliter fiat: Deus enim damnat accessum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus est; ignorans tamen invincibiliter non esse suam, excusatur apud Deum, ut patet in Jacob quando primo accessit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo, qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit esse veram, & legi divinæ conformem: nam licet faciat aliquid illicitum absolute & secundum se, ratione tamen ignorantiæ invincibilis, quæ, ut supra ostendimus, tollit rationem voluntarii, excusatur apud Deum.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat 216
contra nos, qui asserimus hominem semper teneri eligere id quod probabilius, & veritati conformius seu vicinius ipsi apparet, sed solum contra recentiores Casuistas, affirmantes posse eligi sententiam minus probabilem in concursu probabilioris: qui enim sic operatur, non habet in electio-

ctione veritatem, cum non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut supra artic. 2. ponderatum est.

§. V.

Alia VVendrochii argumenta solvuntur.

217 POstquam Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimonia dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare a peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primo sic arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D. Aug. & S. Thom. *est factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falsa, ab æterna lege distidet: Igitur tale opus peccatum est. Unde August. serm. 44. de diversis cap. 6. ait quod *nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. q. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna*. Ex quo sequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

218 Tertio arguit ex verbis illis Apostoli ad Roman. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. August. & S. Bernard. intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult Sanctus Thomas, certe de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significat: unde cum opus procedens ex opinione probabili falsa, non sit ex fide, nec ab ea dirigatur, peccatum est.

219 Denique objicit: Si opinio probabilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis, a peccato excusaret, sequeretur quod mere opinantium melior esset conditio, quam eorum qui veritatem cognoscunt; illi enim excusarentur a peccato, non vero isti: Sed hoc videtur absurdum: Ergo &c illud.

220 Hæc sunt præcipua Wendrochii fundamenta, quæ si quid probant, ostendunt non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, immo nec probabilissimam, cum contingere possit, ut supra dicebamus, quod opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt: cum ille sect. 4. §. 1. expresse doceat, e duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant. Hoc præmisso,

221 Ad primum argumentum respondeo negando Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & a communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licet enim sine illa non possit fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum, v. g. colere parentes, subvenire egenis, diligere amicos &c. ut expresse docet S. Thomas q. 24. de verit. art. 14. ubi quærit: *Num liberum arbitrium moveri possit in bonum sine gratia?* Et respondet: *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundum exigentiam sui speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est supra naturæ humanæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem: puta ipse actus, qui est diligere elemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem secundum quod homo ad hoc inducitur ex caritate, qua unitatem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium moveri non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur; constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem, bonum quod est natura humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* Atque plura contra Bajum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia, *disput. 1. art. 3.*

Similiter falsum est quod addit Wendrochius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore caritatis*: cum enim ignorantia inculpata & invincibilis juris faltem positivi excusat a peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. stare potest cum gratia habituali & sanctificante, quæ solum per peccatum expellitur. Similiter etiam dari potest gratia actualis sine caritatis ardore, ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ: illa enim procedit a gratia auxiliante, & justificatione proveniente, sive ut loquitur Tridentinum, a Spiritu sancto nondum inhabitante animata, sed eam movente ac disponente ad justificationem in sacramento obtinendam: unde perperam Adversarius falsum illud dogma Tridentino affingit. Male etiam usurpat illud quod Ecclesia de Spiritu sancto cauit: *Sine cuo numine nihil est in homine, nihil est innocuum*: sensus enim est hominem sine auxilio Spiritus sancti, vel generali, vel speciali, vel ordinis naturalis, vel supernaturalis, nullum opus bonum & honestum posse efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoscere; non vero per hoc significatur, hominem indigere gratia sanctificante, vel speciali ac supernaturali Spiritus sancti auxilio, ad opera bona & honesta ordinis naturalis elicienda, & veritates naturales cognoscendas. Unde D. Thomas 1. 2. q. 109. art. 1. ad 1. exponens hæc verba Apostoli 1. ad Cor. 12. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, & ista Ambrosii: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est*, sic ait: *Dicendum quod omne verum a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto, sicut infundere naturale lumen, & movere ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum faciente, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum: Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis & loquendis, & maxime in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.* Et super caput 15. Joann. lect. 1. exponens verba illa Christi, *sine me nihil potestis facere*, subdit: *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina: si virtute naturæ, cum omnes motus naturæ sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso: si vero virtute gratiæ, cum ipse sit auctor gratiæ, manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

222 Ad secundum respondeo, quod quando a D. Augustino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut intimata & participata a dictamine rationis, quod est proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impressio, participatio, & denunciatio, ut docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectus, seu dictamen rationis homini non intimatur, sed invincibiliter & inculpabliter ignoratur, seu quando nullum est dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius sit, non est peccatum formaliter, sed dumtaxat materialiter, ut patet in exemplo supra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cum primo accesit ad Liam, putans esse Rachelem: quia licet ille actus materialiter sumptus, esset dissormis legi æternæ, prohibenti accedere ad non suam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & significantis illam non esse suam uxorem. Quare Theologi communiter docent, de ratione omnis peccati esse, ut sit contra dictamen rationis, quæ est proxima regula actuum humanorum, & ideirco aliquid esse peccatum, quia est contra tale dictamen, in quo *tanquam in naturali judicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1. 2. q. 71. art. 6. ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere a lege æterna*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, sicut patet ex solut. ad 3. ubi sic ait: *Licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina: innotescit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.* Similiter cum Augustinus ait: *Nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de justitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per dictamen supernaturale divinæ revelationis, nobis manifestata & intimata: nam si talis intimatio & manifestatio desit, ut contingit in his qui ignorantia invincibili juris naturalis aut positivi laborant, nulla committitur injustitia vel iniquitas, quia tunc nulla est legis naturalis aut positivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, prius intimari seu denunciari debet, ut ex D. Thoma supra ostendimus.

Ad tertium respondeo, quod quando Apostolus ait, 223
Omne quod non est ex fide, peccatum est, by *non ex fide* debet sumi non solum negative, sed etiam contrarie, ita ut sit sensus: id quod non est ex fide, sed ex infidelitate peccatum est, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, hæc scribit: *Cum dicitur quod omne quod non est ex fide, peccatum est, sic est intelligendum: Omne quod est contra fidem, vel contra conscientiam, peccatum est, etsi ex genere suo bonum videatur, puta si paganus ad honorem suorum Deorum virginitatem servet, vel elemosynam det, hoc ipse peccat. Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2. 2. q. 10. art. 4. ad 1. ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apostoli.

Ad quartum nego sequelam, nempe *quod si opinio pro-* 224
babilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis a peccato excusaret, sequeretur opinantium, immo & ignorantium melior esset conditio, quam eorum qui veritatem cognoscunt: nam si hic discursus valeret, pariter ego dicerem meliorem esse hominis infirmi quam sani conditionem, quia his tenetur lege jejunii, a quo ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior esset hominis dormientis quam vigilantis conditio, aut ebrii quam temperantis; quia hic in multis peccare potest, quæ licet ille admittat, non peccat.

Ex

Ex his satis patet quam levia & frivola sint fundamenta Wendrochii, *& quam parvo negotio veritatis calor frigentium verborum primitus liquefactus*, ut loquitur Claudius Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11.

125 Alia hujus Auctoris argumenta solum ostendunt quodcumque probabile non excusare a peccato, nec ad honestandas actiones humanas sufficere: unde non infirmant, sed potius confirmant nostram sententiam, quæ licet a prudentiæ regno, & conscientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, asserit tamen in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem sententiam, quæ stat pro præcepto, & relinquendam esse minus probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomistica inter novorum Casuistarum laxitates, & nimium Jansenianorum rigorem media stat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poetam, Phaetontem filium quadrigam suum temere conscensurum, commonuit) merito servandum agnoscit:

Altius egressus, cœlestia signa cremabis,
Inferius terras, medio tutissimus ibis.

Certe si hoc medium servaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conservaretur, facilius Divina & Ecclesiastica mandata non periclitarentur, *brevique tempore* (inquit Gravina in suo Cherubim Paradisi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, lætissimam viam ingrediendo, qua ducit ad perditionem.*

„ Unde sapienter observat Cabassutius in præfatione li-
„ bri supra citati, de Theoria & praxi juris Canonici:
„ A quibusnam ingeniis ultra modum aut severioribus,
„ aut indulgentioribus, magis periclitetur animarum sa-
„ lus difficile æstimatu esse. Per indulgentiores quidem
„ deducuntur animæ per spaciosam & latam viam quæ
„ ducit in æternam perditionem, talimque directorum
„ obstetricante manu, educitur coluber tortuosus, con-
„ cipitur, paritur, & fovetur peccatum. Hinc apud Ezechielem cap. 13. Dominus indignatur & maledicit
„ consentibus pulvillos sub omni cubito, & facienti-
„ bus cervicalia sub capite universæ ætatis, ut scilicet
„ molliter & blande in peccatis suis conquiescant homi-
„ nes seducti, sibique de hujusmodi directoribus com-
„ placentes. Hos perstringit Isaias cap. 30. *Qui dicunt*
„ *videntibus, nolite videre, & conspicientibus, nolite aspi-*
„ *cere nobis ea quæ recta sunt: Loquimini nobis placen-*
„ *tia, videte nobis errores.*

„ Ceterum sicut noxior est largior indulgentia, ita & im- 226
„ moderata in rebus conscientiæ austeritas, quæ hominum
„ imbecillitatem nihil pensi habens, neque a præceptis
„ consilia discernens, dum illos ad nimis ardua compel-
„ lit, viam salutis æternæ quam Christus illis aperue-
„ rat præcludit: salvandos (ut ait D. Bonaventura) da-
„ mnat & conscios propriæ infirmitatis, ad desperatio-
„ nem adigit. Accidit enim ut miseri homines, hac au-
„ dita rigidiore doctrina, credant vel dubitent ineffe mor-
„ talem culpam ubi nulla est; sed tamen rei difficulta-
„ te victi, ex erronea conscientia mortaliter peccent & damnentur. Unde Ambrosius in Ps. 118. serm. 5. *Sunt*
„ *in nobis qui timorem Dei habent, sed non secundum scien-*
„ *tiam, statuentes duriora præcepta quam non possit humana con-*
„ *ditio sustinere. Timor in eo est, quia videntur sibi cus-*
„ *todire difficilia, opus virtutis exigere. Sed infirmitas in*
„ *eo est, quia non compatiuntur naturæ, nec æstimant pos-*
„ *sibilitatem.* Reste ergo ac sapienter D. Bonaventura compend. Theolog. verfic. 52. *Cavenda est conscientia nimis*
„ *larga, & nimis stricta: nam prima generat præsump-*
„ *ptionem, secunda desperationem: item prima sæpe dicit*
„ *malum bonum, secunda e contra bonum malum: item*
„ *prima sæpe salvat damnandum; secunda e contra dam-*
„ *nat salvandum.*

TRACTATUS QUARTUS
DE VIRTUTIBUS, ET DONIS.

Ad Quæstionem 55. D. Thomæ, usque ad 71.

PRÆFATIO.

Quod de tribus olim Græcia florentissimis urbibus a Seneca patre dictum est, omnibus sua decora esse: Athenas eloquentia inclytas esse, Thebas sacris, Spartas armis; *pari jure de variis Theologia partibus dicendum existimo, cuilibet suam dotem singularem esse, qua cæteris superior sit, easque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel posteris actum sumus; sed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, si cum cæteris conferatur, nulla est qua hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire potest, superet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, qua, ut inquit Aristoteles, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, laude & præmio dignum? Sane cum cæteris rebus, fortitudine, pulcritudine, visus acumine, aliisque dotibus, quæ partes corporis, membris affixa organa voluit propriis sedes obtinent, quæque efficiunt, animantibus homo inferior sit, sola virtus est impressa animo, qua cætera superat, ea regit, & in ex imperium exercet. Ut enim egregie advertit Seneca, cætera homini & animantibus communia sunt; nisi quod in brutis potiora esse, & magis vigere natura voluit, quo minus capacia sunt eorum, quæ rationem consequuntur, vel juvant. Est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quanto clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, suaviorem luscinæ? Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc sibi integram homo vendicat, hac unius hominis una & satis ampla possessio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel sollicitum esse natura voluerit, quod una virtus sit, qua cupiditatem jure accendat, & sollicitudinem moveatur; nec tam aliorum quæ brutis indulsit, jactura una virtus compensat, quam ea omnia, quibus scite uti minime brutis concessum est, una virtus obtineat, & eorum usum tribuat. Nemo est, si sua rebus pretia statuat nec a sensibus rationem illudi sinat, qui dubitet suam pulcritudinem, & sanitatem virtuti inesse, suas delicias & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulcritudo, facile delicia, & tam faciles deperdi divitiis quam haberi difficiles, non aliud quam umbra quædam existimanda sint. Idque Cicero ipse 4. Tusculan. quæst. advertit & his verbis præclare explicuit:* Sicut est sanitas & pulcritudo corporis, ita est sanitas animæ: Ut enim corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulcritudo: sic in animo, opinionum judiciorumque æqualitas, & constantia, cum firmitate quadam & stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulcritudo vocatur. *Sed quæ delicia esse possint quæ hominem deceant rationis compotem, & ad cælestia citatissimos, conviviis quotidie vacare; quod nimirum jurem animis, perpetuamque lætitiam, purissimamque voluptatem, virtus afferat. Filii, inquit, per domos convivium faciunt, dum virtutes singulæ juxta modum proprium mentem pascunt. Et ipse Seneca Lucilio suo indignatus, quod agre ferret sibi voluptates omnes interdici, quibus res externa sensus allicium: Exiisimus, inquit, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita submoveo, qui dulcissima spei oblectamenta censeo devitanda: immo e contra, volo tibi nunquam deesse lætitiam, volo illam tibi domi nasci. Sane cæteræ voluptates vix summam cutem, extremamque corporis superficiem attingunt, cum ea delicia quas virtus parit, in ultimos usque recessus penetrent, animamque eorum perfundant. Neque id mirum, cum stillicidium quoddam sint cælestis beatitudinis, quo dum a cælesti patria exulamus, hujus exilii tædia demulcentur, & calamitates aspergantur, ut facilius ferantur. Unde Augustinus: In regione illa intelligibilium; beata vita in fonte bibitur, indeque aspergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus sæculi temperanter, fortiter, juste, prudenterque vivatur. Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradisi quatuor fluminibus, qua universam terræ superficiem irrigabant. Quatuor, inquit, Paradisi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium æstu temperatur. Sed quid diutius de vir-*

ctione veritatem, cum non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut supra artic. 2. ponderatum est.

§. V.

Alia VVendrochii argumenta solvuntur.

217 POstquam Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimonia dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare a peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primo sic arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D. Aug. & S. Thom. *est factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falsa, ab æterna lege distidet: Igitur tale opus peccatum est. Unde August. serm. 44. de diversis cap. 6. ait quod *nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. q. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna*. Ex quo sequitur voluntatem, cum æterna lege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

218 Tertio arguit ex verbis illis Apostoli ad Roman. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. August. & S. Bernard. intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult Sanctus Thomas, certe de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significat: unde cum opus procedens ex opinione probabili falsa, non sit ex fide, nec ab ea dirigatur, peccatum est.

219 Denique objicit: Si opinio probabilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis, a peccato excusaret, sequeretur quod mere opinantium melior esset conditio, quam eorum qui veritatem cognoscunt; illi enim excusarentur a peccato, non vero isti: Sed hoc videtur absurdum: Ergo &c illud.

220 Hæc sunt præcipua Wendrochii fundamenta, quæ si quid probant, ostendunt non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, immo nec probabilissimam, cum contingere possit, ut supra dicebamus, quod opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt: cum ille sect. 4. §. 1. expresse doceat, e duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant. Hoc præmisso,

221 Ad primum argumentum respondeo negando Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & a communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licet enim sine illa non possit fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum, v. g. colere parentes, subvenire egenis, diligere amicos &c. ut expresse docet S. Thomas q. 24. de verit. art. 14. ubi quærit: *Num liberum arbitrium moveri possit in bonum sine gratia?* Et respondet: *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundum exigentiam sui speciei unaquæque res agere potest, cum nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est supra naturæ humanæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem: puta ipse actus, qui est diligere elemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem secundum quod homo ad hoc inducitur ex caritate, qua unitatem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium moveri non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur; constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem, bonum quod est natura humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* Atque plura contra Bajum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia, *disput. 1. art. 3.*

Similiter falsum est quod addit Wendrochius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore caritatis*: cum enim ignorantia inculpata & invincibilis juris faltem positivi excusat a peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. stare potest cum gratia habituali & sanctificante, quæ solum per peccatum expellitur. Similiter etiam dari potest gratia actualis sine caritatis ardore, ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ: illa enim procedit a gratia auxiliante, & justificatione proveniente, sive ut loquitur Tridentinum, a Spiritu sancto nondum inhabitante animata, sed eam movente ac disponente ad justificationem in sacramento obtinendam: unde perperam Adversarius falsum illud dogma Tridentino affingit. Male etiam usurpat illud quod Ecclesia de Spiritu sancto cauit: *Sine cuo numine nihil est in homine, nihil est innocuum*: sensus enim est hominem sine auxilio Spiritus sancti, vel generali, vel speciali, vel ordinis naturalis, vel supernaturalis, nullum opus bonum & honestum posse efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoscere; non vero per hoc significatur, hominem indigere gratia sanctificante, vel speciali ac supernaturali Spiritus sancti auxilio, ad opera bona & honesta ordinis naturalis elicienda, & veritates naturales cognoscendas. Unde D. Thomas 1. 2. q. 109. art. 1. ad 1. exponens hæc verba Apostoli 1. ad Cor. 12. *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, & ista Ambrosii: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est*, sic ait: *Dicendum quod omne verum a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto, sicut infundere naturale lumen, & movere ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum faciente, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum: Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis & loquendis, & maxime in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.* Et super caput 15. Joann. lect. 1. exponens verba illa Christi, *sine me nihil potestis facere*, subdit: *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina: si virtute naturæ, cum omnes motus naturæ sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso: si vero virtute gratiæ, cum ipse sit auctor gratiæ, manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

222 Ad secundum respondeo, quod quando a D. Augustino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut intimata & participata a dictamine rationis, quod est proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impressio, participatio, & denunciatio, ut docet Sanctus Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectus, seu dictamen rationis homini non intimatur, sed invincibiliter & inculpabliter ignoratur, seu quando nullum est dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius sit, non est peccatum formaliter, sed dumtaxat materialiter, ut patet in exemplo supra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cum primo accesit ad Liam, putans esse Rachelem: quia licet ille actus materialiter sumptus, esset dissormis legi æternæ, prohibenti accedere ad non suam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & significantis illam non esse suam uxorem. Quare Theologi communiter docent, de ratione omnis peccati esse, ut sit contra dictamen rationis, quæ est proxima regula actuum humanorum, & ideirco aliquid esse peccatum, quia est contra tale dictamen, in quo *tanquam in naturali judicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1. 2. q. 71. art. 6. ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere a lege æterna*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, sicut patet ex solut. ad 3. ubi sic ait: *Licet lex æterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina: innotescit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.* Similiter cum Augustinus ait: *Nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de justitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per dictamen supernaturale divinæ revelationis, nobis manifestata & intimata: nam si talis intimatio & manifestatio desit, ut contingit in his qui ignorantia invincibili juris naturalis aut positivi laborant, nulla committitur injustitia vel iniquitas, quia tunc nulla est legis naturalis aut positivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, prius intimari seu denunciari debet, ut ex D. Thoma supra ostendimus.

Ad tertium respondeo, quod quando Apostolus ait, 223
Omne quod non est ex fide, peccatum est, by *non ex fide* debet sumi non solum negative, sed etiam contrarie, ita ut sit sensus: id quod non est ex fide, sed ex infidelitate peccatum est, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, hæc scribit: *Cum dicitur quod omne quod non est ex fide, peccatum est, sic est intelligendum: Omne quod est contra fidem, vel contra conscientiam, peccatum est, etsi ex genere suo bonum videatur, puta si paganus ad honorem suorum Deorum virginitatem servet, vel elemosynam det, hoc ipse peccat. Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2. 2. q. 10. art. 4. ad 1. ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apostoli.

Ad quartum nego sequelam, nempe *quod si opinio pro-* 224
babilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis a peccato excusaret, sequeretur opinantium, immo & ignorantium melior esset conditio, quam eorum qui veritatem cognoscunt: nam si hic discursus valeret, pariter ego dicerem meliorem esse hominis infirmi quam sani conditionem, quia his tenetur lege jejunii, a quo ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior esset hominis dormientis quam vigilantis conditio, aut ebrii quam temperantis; quia hic in multis peccare potest, quæ licet ille admittat, non peccat.

Ex

Ex his satis patet quam levia & frivola sint fundamenta Wendrochii, *& quam parvo negotio veritatis calor frigentium verborum primitus liquefactus*, ut loquitur Claudius Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11.

125 Alia hujus Auctoris argumenta solum ostendunt quodcumque probabile non excusare a peccato, nec ad honestandas actiones humanas sufficere: unde non infirmant, sed potius confirmant nostram sententiam, quæ licet a prudentiæ regno, & conscientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, asserit tamen in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem sententiam, quæ stat pro præcepto, & relinquendam esse minus probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomistica inter novorum Casuistarum laxitates, & nimium Jansenianorum rigorem media stat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poetam, Phaetontem filium quadrigam suum temere conscensurum, commonuit) merito servandum agnoscit:

Altius egressus, cœlestia signa cremabis,
Inferius terras, medio tutissimus ibis.

Certe si hoc medium servaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conservaretur, facilius Divina & Ecclesiastica mandata non periclitarentur, *brevique tempore* (inquit Gravina in suo Cherubim Paradisi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, lætissimam viam ingrediendo, qua ducit ad perditionem.*

„ Unde sapienter observat Cabassutius in præfatione li-
„ bri supra citati, de Theoria & praxi juris Canonici:
„ A quibusnam ingeniis ultra modum aut severioribus,
„ aut indulgentioribus, magis periclitetur animarum sa-
„ lus difficile æstimatu esse. Per indulgentiores quidem
„ deducuntur animæ per spaciosam & latam viam quæ
„ ducit in æternam perditionem, talimque directorum
„ obstetricante manu, educitur coluber tortuosus, con-
„ cipitur, paritur, & fovetur peccatum. Hinc apud Ezechielem cap. 13. Dominus indignatur & maledicit
„ consentibus pulvillos sub omni cubito, & facienti-
„ bus cervicalia sub capite universæ ætatis, ut scilicet
„ molliter & blande in peccatis suis conquiescant homi-
„ nes seducti, sibique de hujusmodi directoribus com-
„ placentes. Hos perstringit Isaias cap. 30. *Qui dicunt*
„ *videntibus, nolite videre, & conspicientibus, nolite aspi-*
„ *cere nobis ea quæ recta sunt: Loquimini nobis placen-*
„ *tia, videte nobis errores.*

„ Ceterum sicut noxior est largior indulgentia, ita & im- 226
„ moderata in rebus conscientiæ austeritas, quæ hominum
„ imbecillitatem nihil pensi habens, neque a præceptis
„ consilia discernens, dum illos ad nimis ardua compel-
„ lit, viam salutis æternæ quam Christus illis aperue-
„ rat præcludit: salvandos (ut ait D. Bonaventura) da-
„ mnat & conscios propriæ infirmitatis, ad desperatio-
„ nem adigit. Accidit enim ut miseri homines, hac au-
„ dita rigidiore doctrina, credant vel dubitent ineffe mor-
„ talem culpam ubi nulla est; sed tamen rei difficulta-
„ te victi, ex erronea conscientia mortaliter peccent & damnentur. Unde Ambrosius in Ps. 118. serm. 5. *Sunt*
„ *in nobis qui timorem Dei habent, sed non secundum scien-*
„ *tiam, statuentes duriora præcepta quam non possit humana con-*
„ *ditio sustinere. Timor in eo est, quia videntur sibi cus-*
„ *todire difficilia, opus virtutis exigere. Sed infirmitas in*
„ *eo est, quia non compatiuntur naturæ, nec æstimant pos-*
„ *sibilitatem.* Reste ergo ac sapienter D. Bonaventura compend. Theolog. verfic. 52. *Cavenda est conscientia nimis*
„ *larga, & nimis stricta: nam prima generat præsump-*
„ *ptionem, secunda desperationem: item prima sæpe dicit*
„ *malum bonum, secunda e contra bonum malum: item*
„ *prima sæpe salvat damnandum; secunda e contra dam-*
„ *nat salvandum.*

TRACTATUS QUARTUS
DE VIRTUTIBUS, ET DONIS.

Ad Quæstionem 55. D. Thomæ, usque ad 71.

PRÆFATIO.

Quod de tribus olim Græcia florentissimis urbibus a Seneca patre dictum est, omnibus sua decora esse: Athenas eloquentia inclytas esse, Thebas sacris, Spartas armis; *pari jure de variis Theologia partibus dicendum existimo, cuilibet suam dotem singularem esse, qua cæteris superior sit, easque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel posteris actum sumus; sed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, si cum cæteris conferatur, nulla est qua hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire potest, superet, aut cum ea jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, qua, ut inquit Aristoteles, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, laude & præmio dignum? Sane cum cæteris rebus, fortitudine, pulcritudine, visus acumine, aliisque dotibus, quæ partes corporis, membris affixa organa voluit propriis sedes obtinent, quæque efficiunt, animantibus homo inferior sit, sola virtus est impressa animo, qua cætera superat, ea regit, & in ex imperium exercet. Ut enim egregie advertit Seneca, cætera homini & animantibus communia sunt; nisi quod in brutis potiora esse, & magis vigere natura voluit, quo minus capacia sunt eorum, quæ rationem consequuntur, vel juvant. Est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quanto clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, suaviorem luscinæ? Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc sibi integram homo vendicat, hac unius hominis una & satis ampla possessio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel sollicitum esse natura voluerit, quod una virtus sit, qua cupiditatem jure accendat, & sollicitudinem moveatur; nec tam aliorum quæ brutis indulsit, jactura una virtus compensat, quam ea omnia, quibus scite uti minime brutis concessum est, una virtus obtineat, & eorum usum tribuat. Nemo est, si sua rebus pretia statuat nec a sensibus rationem illudi sinat, qui dubitet suam pulcritudinem, & sanitatem virtuti inesse, suas delicias & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulcritudo, facile delicia, & tam faciles deperdi divitiis quam haberi difficiles, non aliud quam umbra quædam existimanda sint. Idque Cicero ipse 4. Tusculan. quæst. advertit & his verbis præclare explicuit:* Sicut est sanitas & pulcritudo corporis, ita est sanitas animæ: Ut enim corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulcritudo: sic in animo, opinionum judiciorumque æqualitas, & constantia, cum firmitate quadam & stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulcritudo vocatur. *Sed quæ delicia esse possint quæ hominem deceant rationis compotem, & ad cælestia citatissimos, conviviis quotidie vacare; quod nimirum jurem animis, perpetuamque lætitiam, purissimamque voluptatem, virtus afferat. Filii, inquit, per domos convivium faciunt, dum virtutes singulæ juxta modum proprium mentem pascunt. Et ipse Seneca Lucilio suo indignatus, quod agre ferret sibi voluptates omnes interdici, quibus res externa sensus allicium: Exiisimus, inquit, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita submoveo, qui dulcissima spei oblectamenta censeo devitanda: immo e contra, volo tibi nunquam deesse lætitiam, volo illam tibi domi nasci. Sane cæteræ voluptates vix summam cutem, extremamque corporis superficiem attingunt, cum ea delicia quas virtus parit, in ultimos usque recessus penetrent, animamque eorum perfundant. Neque id mirum, cum stillicidium quoddam sint cælestis beatitudinis, quo dum a cælesti patria exulamus, hujus exilii tædia demulcentur, & calamitates aspergantur, ut facilius ferantur. Unde Augustinus: In regione illa intelligibilium; beata vita in fonte bibitur, indeque aspergitur huic humanæ vitæ, ut in tentationibus hujus sæculi temperanter, fortiter, juste, prudenterque vivatur. Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradisi quatuor fluminibus, qua universam terræ superficiem irrigabant. Quatuor, inquit, Paradisi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium æstu temperatur. Sed quid diutius de vir-*

tanto male mereor, dum penè violata sanctitate, & decurpata venustate, rudibus adeo lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Ucinam sese ipsa proderet, & in omnium conspectum veniret. Mirabiles sane, ut olim dicebat Plato, & omnium amores sibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, solo suo conspectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute pro meritis statuere, hæc tibi in primis comparanda est, qua sui dumtaxat pretium & aquisit, & docet. Interim quod Apelli contigisse ferunt, tibi meis omnibus exopto. Ferunt enim quod cum amasia Alexandri Compasite imaginem pingeret, ita hujus amore captus est, ut eam sibi jungi connubio ab Alexandro postularit, ac impetrarit etiam; cum nullum satis amplum pretium reperiri unquam posse existimaret Alexander, præterlarit, ac impetrarit etiam; cum nullum satis amplum pretium reperiri unquam posse existimaret Alexander, præterquam Compasem, quo satis tenuis industria & arte elaboratam imaginem compensaret. Utinam virtutis cujus tibi unam Compasem, quo satis tenuis industria & arte elaboratam imaginem compensaret. Utinam virtutis cujus tibi unam imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo raperet, ut eam velint sponsam tibi jungi connubio a Deo postules, imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo raperet, ut eam velint sponsam tibi jungi connubio a Deo postules, quem Dominum virtutum Vates nuncupat? Major tibi felicitas quam Apelli contingeret; nec enim pictura pulchritudinis aut unius dumtaxat virtutis, sed Dei ipsius possessionem, ultra quam nihil unquam optandum superest, tibi comparabis: Ut enim dixit Augustinus libro 22. de civit. capit. 2. Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit. Didicerat id Divus Thomas, & ita suis studiis, & contemplande divine pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum suorum mercedem, quam Deum ipsum postularet. Et sane is erat qui Ecclesiam defendebat indefessus Labor, ut nil minus deberet, ea etiam qua labor compensaretur merces, ut nil majus posset eligere. Male scripserat, si aliter elegisset: sed bene scripsit, & nullus elegit. Unus est (Amice Lector) Angelicus Præceptor, a quo utrumque discas: Sed utrumque disce, ne frustra hujus discipulus sis. Vale, & virtuti studi.

DISPUTATIO I.

De Natura Virtutis.

Ad quæstionem 55. D. Thomæ.

CUM natura cujuscumque rei in ipsius ratione generica & differentiali consistat, ut naturæ virtutis plene innotescat, ejus genus ac differentia breviter hic explicanda sunt.

ARTICULUS I.

Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis?

1 VIrtutis nomen multipliciter usurpari solet. Primo pro perfectione cujuscumque rei, mediate vel immediate ad operandum ordinata; quomodo robur & sanitas virtutes dicuntur. Secundo pro re immediate ad operandum ordinata, sic qualitates cælorum, quibus influunt in hæc inferiora, potentiæ animæ, & hujusmodi, cælorum & animæ virtutes dicuntur. Tertio, pro objecto & effectu alicujus facultatis, in quo sensu Aristoteles 1. de cælo cap. 11. vocat eam, *ultimam potentia*; & Joel 2. dicitur: *Ecce & vines dederunt virtutem suam*. In eodem sensu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia sunt effectus specialis & extraordinariæ facultatis. Demum virtus sumitur pro quadam dispositione & facultate superaddita potentiis humanis, eas que perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hæc est propria acceptio virtutis, de qua in præsenti agimus, ejusque genus remotum & proximum investigamus. Hoc præmisso, sit

§. I.

Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur.

2 DIco primo: Virtus non est in genere relationis, sed qualitatis. Est contra Scotum in 1. dist. 17. quæst. 2. ubi docet virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primo ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit Divus Thomas hic artic. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Ex quibus constat, quod qualitas est genus remotum virtutis, & ita virtus est in genere qualitatis, non in genere relationis. Unde Augustinus libro 1. de moribus Ecclesiæ cap. 6. dicit virtutem esse *sapientis animi qualitatem*.

3 Probatur secundo ratione: Virtus est quædam perfectio potentiæ superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, ut patebit ex dicendis articulo sequenti: Sed omnis perfectio potentiæ superaddita, in ordine ad operationem, est qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maxime vero relatio prædicamentalis, quæ operativa non est: Ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis.

5 Probatur tertio, destruendo præcipuum Scoti fundamentum, & ostendendo virtutem non constitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præsupponit virtutem in sua essentia constitutam, non constituit eam: Sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, supponit virtutem jam constitutam: Ergo eam non constituit. Major patet. Minor probatur. Prius intelligitur fundamentum relationis habitus virtuosi ad prudentiam, quam ipsa actualis relatio. Sed ubi primo concipitur talе fundamentum, intelligitur virtus jam in sua essentia constituta: Ergo, &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat, non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus, conformis ipsi prudentiæ, in qua conformitate sita est essentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, est relatio tertii generis, fundata in relatione transcendentali dependentiæ mensurabilis ad mensuram: quam proinde necessario supponit, quia relatio prædicamentalis supponit suum fundamentum: Sed per illam habitudinem transcendentalem constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis; siquidem per hoc distinguitur a ceteris habitibus, qui a prudentia non dependent: Ergo, &c.

Dico secundo, virtutem esse essentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. Est etiam contra Scotum citatum, ubi asserit virtutem subjective tantum & de materiali importare habitum, eique accidere, sicut habitus accidit potentiæ quam afficit. 5

Probatur primo ex Aristotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes constituit sub genere habitus. Et 2. Ethic. cap. 5. postquam ostendit virtutem non esse potentiam, nec actum seu affectionem, concludit esse habitum, dicens; *Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessario sunt*.

Probatur secundo ex D. Thom. hic art. 4. ubi sic habet: 6 *Genus virtutis qualitas est, differentia autem, unum: esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum*.

Probatur tertio: Virtus est sub genere qualitatis, tamquam sub genere supremo, ut conclusione præcedenti ostendimus: Sed quod continetur sub supremo genere qualitatis, debet esse sub aliquo proximo genere illius prædicamenti: Ergo cum virtus non sit sub genere potentiæ, passionis, formæ, vel figuræ, debet esse sub genere habitus. 7

Probatur quarto conclusio ratione D. Thom. hic art. 1. 8 Habitus est dispositio determinans subjectum ad bene vel male operandum; sic enim scientia, & aliæ dispositiones ordinis physici, tum intellectus, tum voluntatis, sunt habitus essentialiter: quia cum subjectum, v. g. intellectus, sit indifferens ad bene vel male operandum, seu ad attingendum verum vel falsum, scientia determinat ipsum ad operandum bene, non male, & ad attingendum verum, non falsum: Sed virtus est dispositio determinans subjectum ad bene operandum: cum illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex se difficilem, conformiter ad rationem: Ergo est habitus essentialiter.

Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per se, id 9 est per proprias differentias essentiales, aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam, sic dicimus quod equus & homo participant rationem animalis, tamquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias sui constitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per se rationem communem habitus: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitus est disponere subjectum ad bene vel male operandum: Ergo cum ex contractione ad virtutem, habeat bene disponere; & ex contractione ad vitium, male disponere, signum est quod virtus & vitium per se dividunt & contrahunt rationem habitus.

Respondet Scotus, negando habitum esse qualitatem 10 dispositivum tantum rem ad bene vel male operandum, subindeque per se dividi per bene vel male operari: quia (inquit) habitus per se tantum respicit actum, secundum esse physicum, cui nulla ut sic competit bonitas vel malitia determinata, sed comparatur ad illas, sicut subjectum ad sua accidentia, puta sicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra: Cum de ratione habitus sit complere potentiam ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per se primo ad id quod magis difficile est in actu. At illud non est entitas physica, sed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per se primo inclinat ad bonitatem moralem. Major est certa, Minor probatur. Entitas physica actus procedentis, verbi gratia ab appetito sensitivo, non superat facultatem potentiæ appetitivæ, cum sit ejusdem ordinis cum illa; at si consideretur secundum bonitatem moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam superiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitus, a quo immediate procedit: Ergo illud quod in actu est magis difficile, non est entitas physica, sed bonitas moralis, & rectitudo rationis.

11 Denique suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideo enim asserit habitum se habere tantum materialiter & tamquam subjectum ad virtutem, quia existimat quemlibet habitum ex natura sua esse indifferentem ad bonitatem, per quam formaliter constituitur virtus, vel ad malitiam, quæ est de ratione vitii: Sed hoc falsum est: Ergo, &c. Minor probatur: nam primo si sit sermo de habitibus supernaturalibus, & infusis, hi cum sint supernaturales, & operentur supernaturaliter, non possunt non respicere determinate bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de sapientia & scientia: hi enim sunt determinati ad verum attingendum; quod est bonum intellectus, nec ullum dicunt ordinem ad falsum. Idem ostendimus de habitibus moralibus, & specialiter de prudentia, neque enim potest negari, hanc, cum sit regula bonitatis moralis, dicere intrinsecum ordinem ad solam bonitatem: nam si ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinseco, de quibus posset quæri, an habeant ex se ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutuentur? Si hoc secundum, dabitur processus in infinitum; si primum, habemus intentum, nempe quod detur habitus ex sua intrinseca ratione bonus, & consequenter qui non se habeat solum subjective ad virtutem, sicut potentia, sicut ratio superior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

12 OBjicies primo contra primam conclusionem auctoritatem Philosophi, qui 7. Physic. text. 17. ait. *Virtus autem omnis & vitium ad aliquid sunt*. Ex quo infert ad virtutem non dari per se motum, qui tamen datur ad qualitatem: Ergo ex Aristotele virtus non est in genere qualitatis, sed relationis.

Respondeo Aristotelem vocasse virtutem ad *aliquid*, non quod sit relatio prædicamentalis, sed quia est relatio secundum dici, & fundat relationem prædicamentalem, secque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitime infert, ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur: quia motus ille terminatur ad solas qualitates tertiæ speciei, scilicet ad passionem & patibilem qualitatem.

13 Objicies secundo contra secundam conclusionem: Idem habitus potest amittere rationem virtutis, & inducere rationem vitii, vel e contra: Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, sicut subjectum ad aliquas formas accidentales, non vero sicut genus ad suas species. Consequentia patet: Antecedens vero probatur primo. Idem erat habitus Judæi offerentis sacrificia ante mortem Christi, & post ejus mortem: Sed talis habitus ante mortem Christi, vigente adhuc lege Mosaica, erat vera religio, post mortem vero Christi, & cessationem legalium, est vitium superstitionis, prudentia ipsum non regulante: Ergo idem habitus potest amittere rationem virtutis, & inducere rationem vitii. Major probatur: Quia Judæus eadem facilitate offert sacrificia post Christi mortem, ac antea: Ergo signum est, quod remanet idem habitus.

Secundo probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiæ, acquireret habitum inclinantem ad actus circa eamdem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus primo non esset virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen postea, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ; quia esset principium actuum deliberatorum, & conformium dictaminiprudentiæ: Ergo idem habitus transire potest a non esse virtutis ad esse virtutis.

14 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, qua Judæus offert sacrificia post mortem Christi, & legis Mosaicæ cessationem, non procedere per se ab habitu religionis quem antea habebat, sed solum per accidens, in quantum scilicet per actus elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ possent retardare oblationem sacrificiorum post mortem Christi & legalium cessationem. Quod explicari potest in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit discredendo unum fidei articulum, puta præ-

sentiam corporis Christi in Sacramento, non minus facile videtur assentiri aliis articulis, ac antea, & tamen certum est hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo prius oriebatur, utpote quam amplius non habet: Oportet ergo quod proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad secundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari, quare si aliquis post actus indeliberatos, sæpius repetitos circa materiam temperantiæ, sentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non esset ex aliquo præacquisito habitu, sed ex sola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

Objicies tertio: Ita se habet ratio virtutis ad habitum, 15 sicut bonitas moralis ad actum in esse physico: Atqui hæc comparatur ad substantiam physicam actus, sicut accidens ad subjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actus est accidentalis entitati actus, quia esse morale supponit esse physicum in quo fundatur, & ordo physicus est distinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitus ad ordinem physicum: Ergo ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico.

Respondeo negando Majorem: quia habitus per se pri- 16 mo dantur & inclinant ad actum & objectum, prout simul habent moralitatem; immo per se primo inclinant ad ipsam moralitatem in actu virtuoso attingendam: unde cum hæc habitudo sit prima, debet consequenter esse essentialis. At vero in actibus tendentia ad objectum in esse moris non est prima, sed supponit aliam tendentiam ad objectum in esse physico. Unde ad probationem in contrarium respondeo, quod quamvis esse morale, quod est formaliter tale, supponat entitatem Physicam, quia esse morale superinducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen esse morale, quod est tale solum causaliter & virtualiter: est autem hæc differentia inter actum & habitum virtuosum, quod in illo reperitur esse morale formaliter ut tale, non tamen in isto, qui sicut non est formaliter liber, ita nec formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis; quasi in eo existat formaliter moralitas, sed quia est causa moralitatis, & eam virtute continet. Quia ergo illud quod est virtualiter tale, non distinguitur ab eo quod est formaliter tale, sicut calor virtualis Solis non distinguitur a luce, ideo moralitas habitus, quæ est tantum virtualis, non debet distingui ab entitate physica, nec pertinet ad genus moris, nisi reductive, quatenus est principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in esse artificioso, prout reperitur in actibus, seu effectibus, & prout reperitur in habitu artis: nam secundum priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem in qua fundatur; secundum posteriorem vero non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ: & ita non præsupponit aliquam entitatem tamquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem actus. Aliam solutionem adhibent Salmanticenses, sustinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: sed ista videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana sit habitus operativus, & qua sit ratio ex parte actus, ad quam per se concurrit?

DUrandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi, ne- 17 gant habitum virtutis influere active in operationem, & volunt ad illam solum dispositive concurrere, nimirum ut dispositionem passivam ipsius potentiæ. Alii vero Theol. communiter docent habitum virtutis simul cum potentia efficienter influere in ipsum actum: sed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & substantia physica, bonitas moralis, modus intensionis seu radicationis in subjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas est & controversia inter Auctores, quid ex his virtus per se attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. quæst. 4. existimat habitum virtutis non concurrere nisi ad intentionem actus, confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortius & intensius operetur. Vasquez autem & Montesino asserunt concurrere solum ad modum facilitatis, Suarez vero ad moralitatem, non vero ad facilitatem, quam dicit non esse modum in actu, sed puram denominationem exttinsecam, provenientem a potentia per habitum completa, & facile operante. Alii denique asserunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoso. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomistæ.

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

18 DIco primo virtutem humanam esse habitum operativum, simulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi sic concludit: *Et ideo de ratione virtutis humanæ est, quod sit habitus operativus.* Idem docet D. Augustinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait esse *habitum quo aliquid agitur.* Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actionem.* Denique Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quod virtus in eo nihil ageret: *O virtute quidem, & multos prudens frugi*, quasi contra virtutis naturam sit, non uti illa ad operandum, seu esse sterilem ac infœcundam. Unde Ambrosius libro de Isaac cap. 7. virtutis propriam esse fœcunditatem, vitii e contra sterilitatem; subindeque summam virtutis pulcritudinem ac speciem, vitii autem deformitatem existere demonstrat in hunc modum: *Speciosa fœcunditas est bonorum operum, contraria enim speciem sitarit sterilitas: quoniam qui privatur specie vel decore, in eo est malum; quod autem malum, hoc sterile & infœcundum. Cujus rei quod evidentius judicium quam natura est? Terra enim quæ bona est, fertilis atque fœcunda; quæ autem mala, jejuna æquo sterilis; quæ vero fertilis, hæc uberior. Quidenim pleno agro pulcrius, cum segetes flaviuant, cum pomis ruborant, vel cum uvarum ferax dependeat, aut baccis conspta olea curvescit, vel viridanti gramine amœnitas vestitur, & vallium humilia vestiuntur?* Confirmat hoc nonnullis Scripturæ locis, tum concludit: *Lignea igitur, determ id esse quod fœcundum, indecorum quod infœcundum. Similis est causa animæ fidi, quia ea decora anima, quæ fœcunda sit meritis, fœcunda consilio; ea indecora, quæ sterilis infirmitate.* Constat igitur ex SS. Patribus virtutem, habitum operativum esse, neque illum, ut belle quidam ait, lyræ quam nemo unquam tangat, vel gladio, qui nunquam e vagina eximatur, similem esse, aut navi quæ ad profectionem adornata, in porta semper consistat.

19 Ratio etiam suffragatur: Perfectio enim potentiæ ut activæ, non potest non esse activa: Sed virtus humana seu moralis est perfectio potentiæ ut activæ: Ergo operativa est. Major patet: nam perfectio debet esse juxta naturam rei perfectibilis, unde perfectio potentiæ activæ debet ad lineam activi pertinere. Minor vero suadetur: tum quia virtus moralis perficit potentiam in ordine ad suum finem, nempe operationem: tum etiam quia virtus moralis, cum sit habitus mensuratus per regulas rationis, debet perficere potentiam ad vivendum secundum rationem: unde cum vivere dicat actum secundum seu operationem, virtus moralis perficit potentiam ad operandum, subindeque est perfectio potentiæ ut activæ.

20 Confirmatur. Virtus est potentiæ ratio agendi: Ergo est activa. Consequentia patet; Antecedens probatur. Illud dicitur ratio agendi respectu potentiæ, cui assimilatur effectus procedens a potentia: Sed actus virtuosus procedens a potentia, assimilatur virtuti: nam dicit eandem tendentiam, & sub eadem ratione ad objectum, quam virtus: Ergo virtus est potentiæ ratio agendi.

21 Dico secundo, virtutem moralem concurrere ad omnes rationes, tam physicas, quam morales repertas in actu: cum hac tamen differentia, quod per se primo concurrit ad bonitatem moralem, tamquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tamquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali per se attingat utrumque; ad entitatem vero physicam ipsius præcise sumptam non concurrit per se, bene tamen ut subsistratum bonitati morali, ejusque facilitati.

22 Probatur prima pars conclusionis: Potentia & habitus virtutis moralis indivise concurrunt ad actum, quæ efficiunt unicum principium, ex facultate naturali & complemento ipsius constitutum; unde habitus virtutis moralis debet prius in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det ipsi facile & delectabiliter operari, antequam ipsa operetur, & consequenter dat illi facilitatem ad totum actum: Ergo habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes, tam physicas quam morales, repertas in actu virtutis. Consequentia patet: nam si influxus potentiæ & habitus sit indivisus ex parte principii, erit etiam indivisus ex parte termini.

23 Deinde suadetur eadem pars, impugnando in particulari tres sententias oppositas supra relatas. Et in primis quod habitus virtutis non habeat solum concurrere ad intensionem actus, patet: quia stat potentiam habere habitum, & tamen non habere actum intensiorem, sed minus intensum; habitibus enim utimur quando & quomodo volumus.

24 Deinde, quod non concurrat ad solam facilitatem actus, probatur: Tum quia non potest intelligi concurrere ad facilitatem, nisi hoc ipso concurrat ad subsistantiam actus, & moralitatem; nam ideo habitus concurrit ad facilitatem actus, quia reddit actum facilem potentiæ, ideo autem reddit actum facilem, quia dat potentiæ virtutem completam ad speciem tam physicam quam moralem, si enim potentia esset secundum se ad hoc completa, facile illum produceret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu: Tum etiam quia actus est per se effectus habitus in omni ea ratione in qua illi assimilatur: Sed non assimilatur in sola facilitate, sed etiam in specie & tendentia ad objectum: Ergo, &c.

Tertio quod habitus virtutis concurrat ad ipsum modum facilitatis, ex eo patet quod habitus det potentiæ faciliter & delectabiliter operari. Nec valet si dicas, facilitatem in actu virtutis non esse modum, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem a potentia per habitum completa, & facile operante. Nam quod facilitas sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis, docet expresse S. Thomas in 1. dist. 17. q. 2. art. 4. ubi sic ait: *in actu animæ est plura considerare, scilicet speciem, & modum, & effectum.* Et explicans hunc modum subdit: *Modus autem quem ponit habitus in opere, est facilitas & delectatio, ut dicit Philosophus 2. Ethicorum.* 25

Secunda vero pars conclusionis, quæ asserit virtutem per se primo concurrere ad bonitatem moralem, tamquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tamquam ad complementum & modum ipsius, ostenditur quoad utrumque. Quod primum quidem ex Aristotele, & D. Thoma: Aristoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias esse per quas fumus potentes irasci vel misereri, sed habitus, quibus bene vel male. Et D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ad 2. *In actu* (inquit) *duo est considerare, scilicet substantiam actus, & formam ipsius a qua perfectionem habet; actus ergo secundum substantiam principium est naturalis potentiæ, sed secundum formam suam principium est ejus habitus.* 26

Deinde probatur ratione: Ad illud per se primo concurrit habitus virtutis moralis, ad quod producendum potentia naturalis indiget tali habitu, ut constat ex ipsis terminis: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis moralis ad producendum actum moraliter bonum, sive ad causandam in actu bonitatem moralem, potentia quippe naturalis secundum se est tantum potens producere actum, quantum ad substantiam, ut autem ipsum producat quantum ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, & influxu rationis causato: Ergo habitus virtutis moralis per se primo concurrit ad bonitatem moralem actus, tamquam ad rationem productam. 27

Quod vero per se concurrat ad facilitatem, tamquam ad complementum & modum ipsius, manifestum videtur: Nam in hoc differt vis potentiæ superioris communicata inferiori per modum transeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitus, seu formæ completæ, constituentis principium perfectum & connaturale actus, quod prima non tollit difficultatem, secunda vero inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis, per se primo concurrit ad facilitatem conjunctam bonitati morali actus, tamquam ad complementum & modum ipsius bonitatis, ita ut de formali & per se attingat utrumque. 28

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per se entitatem actus virtuosi, sed solum per accidens & secundario, in quantum scilicet est subsistrata bonitati morali actus, tamquam ad complementum & modum ipsius bonitatis, ita ut de formali & per se attingat utrumque.

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per se entitatem actus virtuosi, sed solum per accidens & secundario, in quantum scilicet est subsistrata bonitati morali actus, tamquam ad complementum & modum ipsius bonitatis, ita ut de formali & per se attingat utrumque; ad entitatem vero physicam ipsius præcise sumptam non concurrit per se, bene tamen ut subsistratum bonitati morali, ejusque facilitati.

Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Habitus solum influit per se in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas physica actus virtuosi non excedit vires potentiæ: Ergo habitus virtutis moralis & acquisitæ, non influit per se in entitatem physicam actus virtuosi, sed per accidens tantum & secundario, in quantum scilicet talis entitas est subsistrata bonitati morali, ejusque facilitati. Major patet: nam ut ait Divus Thomas quæst. sequenti art. 6. *Cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, illa indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ*: Minor vero suadetur: Actus enim v. g. potentiæ irascibilis aut concupiscibilis, secundum entitatem physicam consideratus nihil aliud dicit quam passionem appetitus sensitivi, ut præscindit ab ordine rationis: Atqui passio illa sic sumpta, nihil habet quod excedat vires potentiæ elicitivæ, vel quod participet ex altiori potentia; cum videamus hujusmodi potentias in brutis elicere similes actus passionum, & sæpius intensos, quamvis non sit in ejus potentia superior a qua dependeant. Adde quod in quolibet actu debet assignari aliquid per se correspondens potentiæ elicitivæ, quod aliud esse non potest, quam entitas physica: Ergo &c. 29

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

30 OBjicies primo contra primam conclusionem: Si habitus virtutis concurrit active cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duæ causæ totales, vel ut partiales? Non primum, quia plures causæ totales non concurrunt ad eumdem numero effectum; nec secundum, quia causa partialis nequit se sola producere effectum quem causat cum consortio alterius; potentia autem se sola potest producere actum quem causat cum habitu virtutis: Ergo virtus non influit active in actum, subindeque non est habitus operativus.

31 Respondeo, habitum & potentiam in ratione causæ non ponere in numero, nec esse plures causas, atque adeo neque proprie totales, neque partiales, sed potentiam se habere ut causam; & habitum ut complementum, ex quo & potentia consurgit unica causa completa; & ita idem posse potentiam se sola, quod cum habitu, sed cum habitu complete & perfecte, sine illo autem incomplete & imperfecte.

32 Objicies secundo: Virtus habet solum disponere potentiam ad agendum: Ergo non concurrit effective ad actum. Consequentia probatur: Complexio enim, seu temperamentum corporis; sanitas, & alia similia, disponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effective: Ergo nec virtus.

33 Respondeo negando Consequentiam, & paritatem: Virtus enim potentiam operativam disponit per se, directe, & positive, tamquam perfectio illam intrinsece determinans & complens ad operandum; complexio vero, sanitas, & alia hujusmodi per accidens tantum, & indirecte disponunt potentias operativas, removendo solum prohibens, non autem influendo in actum: unde non mirum si effective non concurrant cum potentia ad actum virtutis, sicut virtus.

34 Objicies tertio contra secundam conclusionem: in actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati: Ergo etiam in actibus virtutis nihil est per se correspondens habitibus virtutum, sed totum in ipsam potentiam reduci debet. Consequentia manifesta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur: ad entitatem enim & intensionem actus vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, motione divina applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipsius: quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis, per hoc enim quod est ex nihilo, potest in infinitum, & maxima facilitate seipsa deficere. Ergo in actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum, sed totum quod est in illis correspondet voluntati.

35 Respondeo negando Antecedens: In actibus enim vitiosis est aliquid per se correspondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta sunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuscumque vitii concurrit ad omnes rationes, tam physicas, quam morales, repertas in actu vitioso; cum hac differentia, quod per se primo concurrit ad malitiam moralem, tamquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tamquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali & per se attingat utrumque; ad entitatem vero physicam ipsius, præcise sumptam, non concurrit per se, bene tamen ad illam ut subsistratam malitiæ morali, ejusque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quod ad entitatem & intensionem physicam actus vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, divina motione applicata, si talis entitas & intensio præcise sumantur, ut sunt in ordine physico; ad malitiam vero moralem, & ad facilitatem ipsius, non sufficit innata virtus voluntatis, sed requiritur ad hæc habitus vitiosus: quamvis enim voluntas ex se sit defectibilis in actu primo quia est ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facile, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum completur.

36 Objicies quarto: Si virtus moralis attingeret per se primo moralitatem, specificaretur ab ea: Consequens est falsum: Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus specificaretur a moralitate, deficiente hujusmodi moralitate, deficeret pariter virtus: Sed hoc dici nequit: nam eadem caritas perseverat in patria, ubi tamen non perseverat moralitas defectu libertatis, quæ est ejus fundamentum. Ergo, &c.

Respondeo, concessa sequela: de virtute in esse morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico, quod caritas non perseverat in patria, sub ratione virtutis moralis, sed solum sub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus sit definienda?

INter omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philosopho, tum ex Patribus communiter asseruntur, ea est potissima, quam ex D. Augustini doctrina desumptam tradit Magister in 2. dist. 27. & defendit hic D. Thomas art. 4. quæ est hujusmodi: *Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ vero particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum esse debet quod hæc definitio tradatur per genus remotissimum, quod est qualitas: quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, est legitimus, dummodo per alias particulas assignentur omnes differentiæ, usque ad infimam; quod reperitur in proposito. Unde per primam particulam, *bona*; explicatur differentia virtutis a vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem male disponunt. Per particulam, *mentis*, designatur subjectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participative, qualis est appetitus sensitivus, qui ut subest rationi, aliquid ex illa participat, & est subjectum virtutis, ut dicemus disputatione sequenti; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus puræ corporeis, sive bonis, sive malis. Per particulam, *qua recte vivitur*, virtus distinguitur a qualitatibus non operativis immediate, cujusmodi sunt pulcritudo & sanitas in corporalibus, in spiritualibus vero gratia habitualis, quæ immediate inhæret substantiæ animæ: ly enim, *vivitur*, significat in proposito operationem vitalem. Per illam particulam, *qua nemo male utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ possunt ad malum vel falsum inclinare, sive quibus aliquis potest bene vel male uti, cujusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, conveniunt solis virtutibus infusis per se: quæ in eo distinguuntur ab acquisitis, quod istæ acquiruntur nobis operantibus, & active ad earum acquisitionem concurrentibus; illæ vero sine nostro activo concursu producuntur in nobis, quamvis dispositive ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Unde si hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quam morali. 37

Objicies primo: Hæc definitio convenit donis Spiritus Sancti, secundum omnes suas partes; sunt enim qualitates bonæ, a Deo nobis infusæ, quibus recte operamur, & quibus nemo potest male uti, ut patebit ex infra dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perseverantiæ residentibus in voluntate, ne a passionibus vincatur, quæ tamen, ut docet Divus Thomas, veræ virtutes non sunt: Denique convenit syndereſi quæ nec virtus moralis est, nec intellectualis: Ergo non est legitima. 38

Respondeo cum D. Thoma infra quæst. 68. art. 1. ad 3. non definiri hic virtutem, secundum quod distinguitur a donis, sed secundum rationem utriusque communem. Quod si velimus restringere definitionem ad virtutes, prout distinguuntur a donis, hæc particula, *qua recte vivitur*, intelligenda est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundum regulam rationis: in hoc enim distinguuntur virtutes a donis, quod virtutes reddunt hominem mobilem a ratione, sive illum perficiunt ad sequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ: dona vero reddunt animam mobilem a Spiritu sancto, sive disponunt ad sequendum motum & illustrationem extraordinariam Spiritus sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum se ultro in ignem pro ipsius martyrio paratum conjecit, majori Spiritus sancti igne accensa. Ad illud quod de continentia & perseverantia additur, dicendum eas non esse virtutes proprie & simpliciter, quia non sunt principia operationis rectæ, perfecta & completa rectitudine, cum non reducant passiones ad mediocritatem, sed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula ista, *qua recte vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad syndereſim autem dico illam non esse quidem virtutem moralem, sed quid superius ad virtutes morales, & comparari ad illas, sicut initium & radicem, esse tamen virtutem intellectualem; & sic non esse mirum, si definitio virtutis modo explicato illi convenit. 39

Objicies secundo, Potest quis male uti virtute: Ergo illa male definitur, *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur.* Consequentia patet, Antecedens probatur. Potest **quis** uti religionis virtute v.g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc est male uti virtute: Ergo, &c. 40

Confirmatur ex Augustino dicente in regula, superbiam bonis operibus insidiari; & ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente ea quæ fiunt a virtutibus, licet sint

justa

justa & temperata, non tamen semper fieri juste & temperate.

41 Respondeo, cum D. Thoma hic artic. 4. ad 5. posse aliquem male uti virtute tamquam objecto, non tamquam principio effectus: quamvis enim virtus non possit efficere actum malum, potest tamen quis, considerando virtutes quas acquisivit, ex illis superbire: & hac est mens D. Augustini. Cum vero quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, revera exercet actum malum, licet talis actus in aestimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo sensu loquitur Aristoteles: propterea etiam Deuteron. 16. praecepit Deus ut juste quod justum est exequamur.

42 Dices: Non minus est de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum speculativum, vel practicum, quam moralis ad bonum morale: Sed hoc non obstante potest virtus intellectualis inclinare ad opus defectuosum, & practice falsum: potest enim pictor v. g. uti sua arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poeta ad condenda carmina defectuosa: Ergo similiter potest virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illam tamen reduplicative sumptam ars non concurrit, sed solum ad id quod in ejus opere est bonum in genere artis. Ceterum aliquando optimus artifex de industria deficit, aut simulat se deficere, & in hac simulatione artem maxime manifestat; unde ad hoc artificium apparenter defectuosum concurrit ars, sed non ad verum defectum ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri discrimen: nam bonitas artificialis, seu conformitas ad unam regulam artis, non destruitur propter defectum & deformitatem ad aliam: quia in una & eadem arte sunt multae & diversae regulae, quarum una non dependet ab alia. At vero bonitas moralis per quamcumque malam circumstantiam tollitur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum *disp. 4. art. 1.* ostendimus: illa enim desumitur ex una regula, & uno judicio prudentiae, quod non considerat actum humanum secundum aliquam rationem abstractam & praecisam, sed ut est hic & nunc omnibus suis circumstantiis vestitus.

43 Praeter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Augustino desumptam, tres aliae circumferuntur. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium subjectum, tamquam ejus forma, dum dicitur facere bonum habentem, & alia ad operationem tamquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit*; & convenit non solum virtutibus moralibus & Theologicis, sed etiam suo modo virtutibus intellectualibus; qui etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in suo ordine, nec possunt unquam ad falsum concurrere, ut ex supra dictis patet.

Secunda habetur apud eumdem Philosophum eodem loco, his verbis: *Virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens diffiniverit.* Et ista definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solum moralibus: virtutes enim intellectuales non sunt electivae, cum electio fit solum in voluntate; virtutes vero Theologicae non exigunt propriae mediocritatem, ut infra explicabitur, sed solum morales, ut justitia, temperantia, & similes, quae versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundum rem, & non sit indivisibile & invariabile, sed secundum rationem, juxta exigentiam personae, loci, & aliarum circumstantiarum: aliquando enim cibus v. g. qui est mediocris & temperatus respectu unius, est excedens & intemperatus respectu alterius, & propterea additur: *prout sapiens & prudens diffiniverit.*

Tertia desumitur etiam ex Aristot. 3. physi 3. ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, id est dispositio constituens perfectum, seu complens potentiam in ordine ad actum eliciendum; nam per ly, *optimum*, intelligitur actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiae complementum.

DISPUTATIO II.

De subjecto Virtutum.

Ad quaestionem 56. D. Thomae.

CErtum est virtutes, cum sint habitus immediate operativi, non in ipsa essentia animae, sed in ejus potentiis residere, ut probat D. Thomas hic art. 1. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in sensibus externis subjectari posse: quia hujusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum bene vel male, sed omnino determinatae ad unum modum operandi, subindeque nullam secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor solum potentiis dubitari potest, utrum sint subjectum virtutis, nimirum de intellectu, de sensibus internis, de appetitu sensitivo, & de voluntate: de quibus breviter hic agendum est.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus & sensus interni possint esse subjectum virtutum?

NOtandum primo, intellectum posse considerari dupliciter: primo, secundum se, seu secundum id quod ei competit ex propria linea: secundo ut subest motioni voluntatis, cujus proprium est movere quoad exercitium intellectum, ceteraque potentias, in ordine ad proprium objectum, quod est finis. 1

Notandum secundo, ex D. Thoma hic art. 3. duplicem 2
solere distingui virtutem, unam quae est talis simpliciter, quae scilicet facit actum bonum simpliciter, & reddit simpliciter bonum habentem, neque solum dat facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius: aliam vero quae est virtus tantum secundum quid, quia nec reddit bonum simpliciter habentem, nec dat bonum usum, sed dumtaxat facultatem bene agendi. His praemissis, pro resolutione difficultatis proponitur

Dico primo, intellectum secundum se consideratum, 3
esse subjectum virtutis: non tamen virtutis simpliciter, sed tantum virtutis secundum quid.

Prima pars patet: Virtus enim ponitur in illis potentiis, quae sunt indifferentes ad diversum modum operandi circa proprium objectum, bene scilicet aut male, & quae secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Sed utrumque convenit intellectui secundum se consideratо: ille enim est indifferens ad intelligendum bene vel male, seu ad attingendum objectum sub ratione veri vel falsi, & ad attingendum verum patitur difficultatem: Ergo in illo poni debet aliquis habitus, quo determinetur, inclinetur, & faciliter ad attingendum verum. Unde, ut infra dicemus, in intellectu speculativo dantur tres habitus, nimirum intelligentia, scientia, & sapientia, quibus disponitur, inclinatur, & determinatur ad attingendum verum immediate & sine discursu, atque mediate & cum discursu.

Secunda vero pars, quae asserit hujusmodi habitus in 4
intellectu speculativo residentes, non esse virtutes simpliciter, sed tantum secundum quid, probatur duplici ratione quam insinuat D. Thomas hic art. 3. Prima est: Virtus secundum quid est illa quae tribuit tantum facultatem bene operandi, non vero rectum usum illius, seu applicationem ejus in ordine ad finem honestum. Sed virtus recepta in intellectu secundum se consideratо, & ut praevenit motionem voluntatis, tribuit solum facultatem bene operandi, puta scientiam bene intelligendi, non vero rectum usum illius, seu applicationem actus in ordine ad finem honestum: quia cum finis honestus sit objectum voluntatis, nulla potentia potest ad eum ordinare suum actum, nisi ex voluntatis motione: Ergo solum virtus secundum quid potest recipi in intellectu, secundum se consideratо, & ut praevenit motionem voluntatis in ordine ad finem honestum.

Secunda ratio D. Thomae est: Virtus simpliciter red- 5
dit habentem simpliciter bonum: Sed virtus intellectus secundum se sumpti non reddit habentem simpliciter bonum: Ergo non est virtus simpliciter. Major patet. Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet scientiam Theologiae, vel Philosophiae v. g. non dicitur bonus simpliciter & absolute, sed secundum quid, & cum addito, scilicet bonus Theologus, & bonus Philosophus: unde Theologus, si fit peccator, denominatur simpliciter malus.

Dico secundo, intellectum, ut mobilem a voluntate 6
per affectum boni honesti & moralis, esse subjectum virtutis simpliciter. Ita S. Thomas articulo citato, & sequitur ex praecedenti conclusione. Habitus enim, qui nedum dant facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius facultatis, sunt virtutes simpliciter: Atqui habitus afficientes intellectum, ut mobilem a voluntate per affectum boni honesti & moralis, dant nedum facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius: Ergo sunt virtutes simpliciter. Major patet ex dictis in praecedenti conclusione, Minor vero probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mobilem a voluntate per affectu bono honesti & moralis, nedum rectificat intellectum, sed etiam voluntatem moventem, & eam inclinat ad recte movendum: Sed hoc est dare rectum usum: Ergo, &c.

Confirmatur: Virtus quae est in intellectu, ut mobili a voluntate per affectum boni honesti: tendit in bonum honestum & morale, quod est bonum simpliciter, & denominat simpliciter bonum habentem: Ergo est virtus simpliciter. Ex quo

7 Infertur primo, prudentiam esse virtutem simpliciter, non vero fidem, vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum, ut mobilem ex amore boni honesti & moralis; licet enim tendat ad verum agibile, tamquam ad rationem *sub qua*, ejus tamen ratio *qua*, est bonum morale, ut tale, vel est verum, non pure intellectuale & speculativum, sed morale & practicum, quod consistit in conformitate ad appetitum rectum: fides vero & ars, licet sint in intellectu mobili a voluntate, non afficiunt tamen ipsum, ut mobilem per affectum boni honesti & moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut mobilem affectu veri revelati a prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificiosae. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria, quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati speculativae, quam inspicit fides.

8 Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam D. Thom. qui hic art. 3. formaliter asserit fidem esse virtutem simpliciter: Respondetur enim D. Thom. loqui de fide, non secundum se & praecise sumpta, quomodo in praesenti eam sumit, sed ut formata per caritatem, qua ratione indut simpliciter esse virtutis.

Addo forte D. Thom. numerare fidem inter virtutes simpliciter, quia licet ex se non faciat actum omni ex parte bonum, sed solum in certo genere: in hoc tamen convenit cum virtute simpliciter dicta, quod quia inclinat voluntatem *in sui usum in propria materia*, non potest actum oppositum compati, sicut eum compatiuntur virtutes secundum quid: si enim aliquis etiam ex industria discredat aliquem fidei articulum, aut de ipso dubitet, fidem amittit; cum tamen faciens demonstrationem ex industria male concludentem, in nullo laedat habitum Logicae. Immo fides in hoc excedit virtutes morales acquisitas, quod illa nec etiam in statu imperfecto compatitur actum oppositum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur; siquidem justitia acquisita non destruitur omnino primo actu contrario, quamvis a statu perfecto dimoveatur, fides vero etiam simplici dubio evanescit.

9 Infertur secundo, virtutem non dici univoce, sed analogice de virtute pure intellectuali (cujusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, & ars) de virtute morali, quae habet tendere in bonum morale: ita colligitur ex S. Thoma infra quaest. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit, quod sicut ratio entis, etiam secundum rationem communem entis, participatur inaequaliter a substantia & accidente, & consequenter analogice; ita & ratio communis virtutis a virtute morali & pure intellectuali. Et ratio est, quia virtus est nomen impositum ad significandum simpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo postea translatum est ad significandum per quamdam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in esse physico, qualis est rectitudo intellectus cognoscentis res ut sunt in se: unde consequenter dicendum est, hanc analogiam esse proportionalitatis metaphoricae.

10 Nec obstat, quod virtutes intellectuales, (ut infra dicemus) sint simpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam: quia bene stat, illud quod est simpliciter minus perfectum alio, significari aliquo nomine, quod sibi soli simpliciter conveniat, alteri vero perfectiori, secundum quid tantum; ex eo quod tale nomen est primario impositum ad significandum imperfectius, ut contingit in proposito.

Dico tertio in sensibus internis nullas subjectari virtutes. Ita S. Thom. hic art. 5.

Probatur ratione ipsius: Virtus debet poni in illa potentia, quae est consummativa boni operis: At cognitio veri quae est opus bonum potentiae cognoscitivae, non consummatur in potentiis sensitivis apprehensivis, sed dumtaxat in intellectu: Ergo licet ponantur virtutes in intellectu, non tamen in sensibus internis. Major patet: virtus enim habet opus perfectum, cum sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam non est minus evidens: nam potentiae sensitivae apprehensivae, sunt quasi praeparatoriae & dispositae ad cognitionem intellectus, cujus proprium est attingere verum: Ergo cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed solum in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes proprie dictae?

CErtum est apud omnes, quod si appetitus sensitivus 11
sumatur secundum rationem communem homini & bruto, non potest esse subjectum virtutis, nec ullius habitus: sed si consideretur prout in homine obedire potest voluntati, non despotice, sicut membra externa, sed dumtaxat politice, concedunt quidem omnes habitum aliquem subjectari in appetitu sensitivo hominis; quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati; sed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, subindeque existimant virtutes proprie dictas in appetitu sensitivo non reperiri. Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1. q. 3. Scotus ibidem q. unica, & Vasquez hic disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia, quae veras virtutes in appetitu sensitivo hominis agnoscit, est expressae D. Thom. hic art. 4. & Discipulorum ejus, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit

§. I.

Sententia D. Thomae suadetur.

Dico igitur, appetitum sensitivum hominis, ut natum obedire politicae rationi, esse subjectum virtutis proprie dictae, puta fortitudinis, & temperantiae.

Probatur primo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait 12
quod temperantia & fortitudo sunt partium irrationalium: per partem autem irrationalem intelligit appetitum sensitivum; quia cum intellectus & voluntas sint potentiae spirituales animae, pertinent consequenter ad ejus rationem: Ergo juxta Aristotelem aliquae virtutes proprie dictae residunt in appetitu sensitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adversariis, nimirum Aristotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, sicut & per rationalem, solum intellectum. Non valet, inquam, tum quia cum voluntas consequatur rationem, & sit appetitus rationalis, non nisi incongrue pars irrationalis dici potest: tum etiam quia idem Philosophus 1. Ethic. cap. ultimo, partem illam irrationalem, quam dicit esse subjectum virtutis, *vocat vim concupiscendi*, quo nomine non potest intelligi voluntas, sed solum appetitus concupiscibilis.

Probatur secundo conclusio: Temperantiae v. g. prout 13
residet in appetitu sensitivo, convenit cum proprietate definitio virtutis ex Augustino desumpta, & disp. praecedenti art. 3. explanata: Ergo illa est virtus proprie dicta, subindeque in appetitu sensitivo hominis virtutes proprie dictae subjectari possunt. Utraque consequentia patet. Antecedens probatur discurrendo per singulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiscibilis inclinatur ad appetendum cibum v. g. juxta regulam rationis, est bona qualitas, cum bene & consone ad naturam hominis disponat talem potentiam. Deinde est qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur substantia animae, vel solus intellectus, aut voluntas, sed qualibet potentia particeps rationis, qualis est appetitus sensitivus: ut est in homine, ut patebit ex infra dicendis. Rursus est id quo recte vivitur: quia est principium actus temperati rectaeque rationi conformis. Demum tali habitu non possumus male uti, quia cum sit impressio quaedam seu participatio rationis & prudentiae, essentialiter respicit actum rectum & virtuosum, neque ad actum aliqua parte vitiosum, qui esset malus ejus usus, potest concurrere. Nihil ergo deest illi ad veram virtutis rationem.

Nec minus proprie tali habitui conveniunt definitiones 14
Aristotelis, quas loco citato adduximus. Est enim *dispositio perfecti ad optimum*, cum reddat perfectum appetitum, & disponat ad optimum ejus actum, qui est appetere secundum regulam rationis. Similiter est *habitus electivus in mediocritate consistens*; cum appetitus rationis temperantiae attingat medium inter extrema vitiosa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dictat. Immo ex eo quod talis habitus sit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in passionibus, juxta praescriptum & regulam prudentiae, quatenus appetitus recte dispositus, inducit intellectum, ut recte judicet secundum illam dispositionem, ac proinde voluntatem ut recte eligat; quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, & talia appetit, sicque judicat, sicut est effectus.

Probatur tertio conclusio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thom. in q. de virt. art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes proprie dictae, tres conditiones requiri. Prima est quod talis potentia sit apta moveri & regulari a potentia superiori; & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla est vir-

justa & temperata, non tamen semper fieri juste & temperate.

41 Respondeo, cum D. Thoma hic artic. 4. ad 5. posse aliquem male uti virtute tamquam objecto, non tamquam principio effectus: quamvis enim virtus non possit efficere actum malum, potest tamen quis, considerando virtutes quas acquisivit, ex illis superbire: & hac est mens D. Augustini. Cum vero quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, revera exercet actum malum, licet talis actus in aestimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo sensu loquitur Aristoteles: propterea etiam Deuteron. 16. praecepit Deus ut juste quod justum est exequamur.

42 Dices: Non minus est de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum speculativum, vel practicum, quam moralis ad bonum morale: Sed hoc non obstante potest virtus intellectualis inclinare ad opus defectuosum, & practice falsum: potest enim pictor v. g. uti sua arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poeta ad condenda carmina defectuosa: Ergo similiter potest virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illam tamen reduplicative sumptam ars non concurrit, sed solum ad id quod in ejus opere est bonum in genere artis. Ceterum aliquando optimus artifex de industria deficit, aut simulat se deficere, & in hac simulatione artem maxime manifestat; unde ad hoc artificium apparenter defectuosum concurrit ars, sed non ad verum defectum ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri discrimen: nam bonitas artificialis, seu conformitas ad unam regulam artis, non destruitur propter defectum & deformitatem ad aliam: quia in una & eadem arte sunt multae & diversae regulae, quarum una non dependet ab alia. At vero bonitas moralis per quamcumque malam circumstantiam tollitur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum *disp. 4. art. 1.* ostendimus: illa enim desumitur ex una regula, & uno judicio prudentiae, quod non considerat actum humanum secundum aliquam rationem abstractam & praecisam, sed ut est hic & nunc omnibus suis circumstantiis vestitus.

43 Praeter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Augustino desumptam, tres aliae circumferuntur. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium subjectum, tamquam ejus forma, dum dicitur facere bonum habentem, & alia ad operationem tamquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit*; & convenit non solum virtutibus moralibus & Theologicis, sed etiam suo modo virtutibus intellectualibus; qui etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in suo ordine, nec possunt unquam ad falsum concurrere, ut ex supra dictis patet.

Secunda habetur apud eumdem Philosophum eodem loco, his verbis: *Virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens diffiniverit.* Et ista definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solum moralibus: virtutes enim intellectuales non sunt electivae, cum electio fit solum in voluntate; virtutes vero Theologicae non exigunt propriae mediocritatem, ut infra explicabitur, sed solum morales, ut justitia, temperantia, & similes, quae versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundum rem, & non sit indivisibile & invariabile, sed secundum rationem, juxta exigentiam personae, loci, & aliarum circumstantiarum: aliquando enim cibus v. g. qui est mediocris & temperatus respectu unius, est excedens & intemperatus respectu alterius, & propterea additur: *prout sapiens & prudens diffiniverit.*

Tertia desumitur etiam ex Aristot. 3. physi 3. ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, id est dispositio constituens perfectum, seu complens potentiam in ordine ad actum eliciendum; nam per ly, *optimum*, intelligitur actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiae complementum.

DISPUTATIO II.

De subjecto Virtutum.

Ad quaestionem 56. D. Thomae.

CErtum est virtutes, cum sint habitus immediate operativi, non in ipsa essentia animae, sed in ejus potentiis residere, ut probat D. Thomas hic art. 1. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in sensibus externis subjectari posse: quia hujusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum bene vel male, sed omnino determinatae ad unum modum operandi, subindeque nullam secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor solum potentiis dubitari potest, utrum sint subjectum virtutis, nimirum de intellectu, de sensibus internis, de appetitu sensitivo, & de voluntate: de quibus breviter hic agendum est.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus & sensus interni possint esse subjectum virtutum?

NOtandum primo, intellectum posse considerari dupliciter: primo, secundum se, seu secundum id quod ei competit ex propria linea: secundo ut subest motioni voluntatis, cujus proprium est movere quoad exercitium intellectum, ceteraque potentias, in ordine ad proprium objectum, quod est finis. 1

Notandum secundo, ex D. Thoma hic art. 3. duplicem 2
solere distingui virtutem, unam quae est talis simpliciter, quae scilicet facit actum bonum simpliciter, & reddit simpliciter bonum habentem, neque solum dat facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius: aliam vero quae est virtus tantum secundum quid, quia nec reddit bonum simpliciter habentem, nec dat bonum usum, sed dumtaxat facultatem bene agendi. His praemissis, pro resolutione difficultatis proponitur

Dico primo, intellectum secundum se consideratum, 3
esse subjectum virtutis: non tamen virtutis simpliciter, sed tantum virtutis secundum quid.

Prima pars patet: Virtus enim ponitur in illis potentiis, quae sunt indifferentes ad diversum modum operandi circa proprium objectum, bene scilicet aut male, & quae secundum se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Sed utrumque convenit intellectui secundum se consideratо: ille enim est indifferens ad intelligendum bene vel male, seu ad attingendum objectum sub ratione veri vel falsi, & ad attingendum verum patitur difficultatem: Ergo in illo poni debet aliquis habitus, quo determinetur, inclinetur, & faciliter ad attingendum verum. Unde, ut infra dicemus, in intellectu speculativo dantur tres habitus, nimirum intelligentia, scientia, & sapientia, quibus disponitur, inclinatur, & determinatur ad attingendum verum immediate & sine discursu, atque mediate & cum discursu.

Secunda vero pars, quae asserit hujusmodi habitus in 4
intellectu speculativo residentes, non esse virtutes simpliciter, sed tantum secundum quid, probatur duplici ratione quam insinuat D. Thomas hic art. 3. Prima est: Virtus secundum quid est illa quae tribuit tantum facultatem bene operandi, non vero rectum usum illius, seu applicationem ejus in ordine ad finem honestum. Sed virtus recepta in intellectu secundum se consideratо, & ut praevenit motionem voluntatis, tribuit solum facultatem bene operandi, puta scientiam bene intelligendi, non vero rectum usum illius, seu applicationem actus in ordine ad finem honestum: quia cum finis honestus sit objectum voluntatis, nulla potentia potest ad eum ordinare suum actum, nisi ex voluntatis motione: Ergo solum virtus secundum quid potest recipi in intellectu, secundum se consideratо, & ut praevenit motionem voluntatis in ordine ad finem honestum.

Secunda ratio D. Thomae est: Virtus simpliciter red- 5
dit habentem simpliciter bonum: Sed virtus intellectus secundum se sumpti non reddit habentem simpliciter bonum: Ergo non est virtus simpliciter. Major patet. Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet scientiam Theologiae, vel Philosophiae v. g. non dicitur bonus simpliciter & absolute, sed secundum quid, & cum addito, scilicet bonus Theologus, & bonus Philosophus: unde Theologus, si fit peccator, denominatur simpliciter malus.

Dico secundo, intellectum, ut mobilem a voluntate 6
per affectum boni honesti & moralis, esse subjectum virtutis simpliciter. Ita S. Thomas articulo citato, & sequitur ex praecedenti conclusione. Habitus enim, qui nedum dant facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius facultatis, sunt virtutes simpliciter: Atqui habitus afficientes intellectum, ut mobilem a voluntate per affectum boni honesti & moralis, dant nedum facultatem bene operandi, sed etiam rectum usum illius: Ergo sunt virtutes simpliciter. Major patet ex dictis in praecedenti conclusione, Minor vero probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mobilem a voluntate per affectu bono honesti & moralis, nedum rectificat intellectum, sed etiam voluntatem moventem, & eam inclinat ad recte movendum: Sed hoc est dare rectum usum: Ergo, &c.

Confirmatur: Virtus quae est in intellectu, ut mobili a voluntate per affectum boni honesti: tendit in bonum honestum & morale, quod est bonum simpliciter, & denominat simpliciter bonum habentem: Ergo est virtus simpliciter. Ex quo

7 Infertur primo, prudentiam esse virtutem simpliciter, non vero fidem, vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum, ut mobilem ex amore boni honesti & moralis; licet enim tendat ad verum agibile, tamquam ad rationem *sub qua*, ejus tamen ratio *qua*, est bonum morale, ut tale, vel est verum, non pure intellectuale & speculativum, sed morale & practicum, quod consistit in conformitate ad appetitum rectum: fides vero & ars, licet sint in intellectu mobili a voluntate, non afficiunt tamen ipsum, ut mobilem per affectum boni honesti & moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut mobilem affectu veri revelati a prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificiosae. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria, quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati speculativae, quam inspicit fides.

8 Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam D. Thom. qui hic art. 3. formaliter asserit fidem esse virtutem simpliciter: Respondetur enim D. Thom. loqui de fide, non secundum se & praecise sumpta, quomodo in praesenti eam sumit, sed ut formata per caritatem, qua ratione indut simpliciter esse virtutis.

Addo forte D. Thom. numerare fidem inter virtutes simpliciter, quia licet ex se non faciat actum omni ex parte bonum, sed solum in certo genere: in hoc tamen convenit cum virtute simpliciter dicta, quod quia inclinat voluntatem *in sui usum in propria materia*, non potest actum oppositum compati, sicut eum compatiuntur virtutes secundum quid: si enim aliquis etiam ex industria discredat aliquem fidei articulum, aut de ipso dubitet, fidem amittit; cum tamen faciens demonstrationem ex industria male concludentem, in nullo laedat habitum Logicae. Immo fides in hoc excedit virtutes morales acquisitas, quod illa nec etiam in statu imperfecto compatitur actum oppositum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur; siquidem justitia acquisita non destruitur omnino primo actu contrario, quamvis a statu perfecto dimoveatur, fides vero etiam simplici dubio evanescit.

9 Infertur secundo, virtutem non dici univoce, sed analogice de virtute pure intellectuali (cujusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, & ars) de virtute morali, quae habet tendere in bonum morale: ita colligitur ex S. Thoma infra quaest. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit, quod sicut ratio entis, etiam secundum rationem communem entis, participatur inaequaliter a substantia & accidente, & consequenter analogice; ita & ratio communis virtutis a virtute morali & pure intellectuali. Et ratio est, quia virtus est nomen impositum ad significandum simpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo postea translatum est ad significandum per quamdam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in esse physico, qualis est rectitudo intellectus cognoscentis res ut sunt in se: unde consequenter dicendum est, hanc analogiam esse proportionalitatis metaphoricae.

10 Nec obstat, quod virtutes intellectuales, (ut infra dicemus) sint simpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam: quia bene stat, illud quod est simpliciter minus perfectum alio, significari aliquo nomine, quod sibi soli simpliciter conveniat, alteri vero perfectiori, secundum quid tantum; ex eo quod tale nomen est primario impositum ad significandum imperfectius, ut contingit in proposito.

Dico tertio in sensibus internis nullas subjectari virtutes. Ita S. Thom. hic art. 5.

Probatur ratione ipsius: Virtus debet poni in illa potentia, quae est consummativa boni operis: At cognitio veri quae est opus bonum potentiae cognoscitivae, non consummatur in potentiis sensitivis apprehensivis, sed dumtaxat in intellectu: Ergo licet ponantur virtutes in intellectu, non tamen in sensibus internis. Major patet: virtus enim habet opus perfectum, cum sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam non est minus evidens: nam potentiae sensitivae apprehensivae, sunt quasi praeparatoriae & dispositae ad cognitionem intellectus, cujus proprium est attingere verum: Ergo cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed solum in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes proprie dictae?

CErtum est apud omnes, quod si appetitus sensitivus 11
sumatur secundum rationem communem homini & bruto, non potest esse subjectum virtutis, nec ullius habitus: sed si consideretur prout in homine obedire potest voluntati, non despotice, sicut membra externa, sed dumtaxat politice, concedunt quidem omnes habitum aliquem subjectari in appetitu sensitivo hominis; quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati; sed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, subindeque existimant virtutes proprie dictas in appetitu sensitivo non reperiri. Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1. q. 3. Scotus ibidem q. unica, & Vasquez hic disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia, quae veras virtutes in appetitu sensitivo hominis agnoscit, est expressae D. Thom. hic art. 4. & Discipulorum ejus, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde sit

§. I.

Sententia D. Thomae suadetur.

Dico igitur, appetitum sensitivum hominis, ut natum obedire politicae rationi, esse subjectum virtutis proprie dictae, puta fortitudinis, & temperantiae.

Probatur primo ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait 12
quod temperantia & fortitudo sunt partium irrationalium: per partem autem irrationalem intelligit appetitum sensitivum; quia cum intellectus & voluntas sint potentiae spirituales animae, pertinent consequenter ad ejus rationem: Ergo juxta Aristotelem aliquae virtutes proprie dictae residunt in appetitu sensitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adversariis, nimirum Aristotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, sicut & per rationalem, solum intellectum. Non valet, inquam, tum quia cum voluntas consequatur rationem, & sit appetitus rationalis, non nisi incongrue pars irrationalis dici potest: tum etiam quia idem Philosophus 1. Ethic. cap. ultimo, partem illam irrationalem, quam dicit esse subjectum virtutis, *vocat vim concupiscendi*, quo nomine non potest intelligi voluntas, sed solum appetitus concupiscibilis.

Probatur secundo conclusio: Temperantiae v. g. prout 13
residet in appetitu sensitivo, convenit cum proprietate definitio virtutis ex Augustino desumpta, & disp. praecedenti art. 3. explanata: Ergo illa est virtus proprie dicta, subindeque in appetitu sensitivo hominis virtutes proprie dictae subjectari possunt. Utraque consequentia patet. Antecedens probatur discurrendo per singulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiscibilis inclinatur ad appetendum cibum v. g. juxta regulam rationis, est bona qualitas, cum bene & consone ad naturam hominis disponat talem potentiam. Deinde est qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur substantia animae, vel solus intellectus, aut voluntas, sed qualibet potentia particeps rationis, qualis est appetitus sensitivus: ut est in homine, ut patebit ex infra dicendis. Rursus est id quo recte vivitur: quia est principium actus temperati rectaeque rationi conformis. Demum tali habitu non possumus male uti, quia cum sit impressio quaedam seu participatio rationis & prudentiae, essentialiter respicit actum rectum & virtuosum, neque ad actum aliqua parte vitiosum, qui esset malus ejus usus, potest concurrere. Nihil ergo deest illi ad veram virtutis rationem.

Nec minus proprie tali habitui conveniunt definitiones 14
Aristotelis, quas loco citato adduximus. Est enim *dispositio perfecti ad optimum*, cum reddat perfectum appetitum, & disponat ad optimum ejus actum, qui est appetere secundum regulam rationis. Similiter est *habitus electivus in mediocritate consistens*; cum appetitus rationis temperantiae attingat medium inter extrema vitiosa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dictat. Immo ex eo quod talis habitus sit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in passionibus, juxta praescriptum & regulam prudentiae, quatenus appetitus recte dispositus, inducit intellectum, ut recte judicet secundum illam dispositionem, ac proinde voluntatem ut recte eligat; quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, & talia appetit, sicque judicat, sicut est effectus.

Probatur tertio conclusio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thom. in q. de virt. art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes proprie dictae, tres conditiones requiri. Prima est quod talis potentia sit apta moveri & regulari a potentia superiori; & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla est vir-

est virtus. Secunda est, quod non sit omnino determinata ad unum modum operandi, sed habeat aliquam indifferentiam, ratione cujus possit ferri in contrarium; & defectu istius conditionis (ut supra annotavimus) in membris externis, & in sensibus tam internis, quam externis nulla est virtus. Tertia denique quod talis potentia sit consummativa actus virtuosi, & non tantum præparativa vel inchoativa: quia virtus habet opus perfectum, cum sit dispositio perfecti ad optimum, perfectio autem consistit in consummatione; unde quia cognitio veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis, in illis non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed solum in intellectu, ut articulo præcedenti ostendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu sensitivo hominis in ordine ad proprios actus: Ergo ille subjectum virtutis propriè dictæ esse potest. Minor probatur quoad singulas conditiones. Et in primis quod appetitus sensitivus sit potentia apta moveri & regulari per potentiam superiorem, scilicet per rationem, constat experientia: nam viri probi moderantur passiones appetitivi sensitivi secundum dictamen rationis, & sic in eis appetitus sensitivus obedit rationi monenti & regulanti. Deinde quod appetitus sensitivus, ut est in homine, non sit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod sæpe contra rationem operatur, & aliquando sequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus sit consummativus actus virtuosi, & non tantum præparativus vel inchoativus illius, non minus videtur manifestum: cum enim virtutes morales versentur circa passiones quæ in appetitu sensitivo subjectantur, complere habent suum opus; ubi actus & passiones ipsius appetitus ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid sit de actibus externis; unde sufficeret ut aliquis esset fortis, quod haberet passiones irascibilis perfectè rationi subjectas, licet externam pugnam non sustineret: Ergo tres conditiones requisitæ, ut aliqua potentia sit subjectum virtutis, in appetitu sensitivo reperiuntur.

15 Denique suaderi potest conclusio, ostendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu irascibili & concupiscibili subjectari. Ibi ponenda est aliqua virtus, ubi est difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, sed tantum appetitus sensitivus; Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, sed in appetitu sensitivo subjectantur. Major constat; quia essentia & effectus formalis habitus, maximè virtuosi, est tollere difficultatem, seu facilitare potentiam in qua est, ad attingendum prompte & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum a quo specificantur prædictæ virtutes, est moderantia passionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, est solus appetitus sensitivus, non autem voluntas: Ergo &c. Major constat: fortitudo enim habet moderari passiones irascibilis, scilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis; temperantia vero amorem, desiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactus & gustus. Minor probatur: Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infra dicemus: Sed moderantia passionum est bonum rationis proprium, & proportionatum respectu voluntatis; moderatio enim passionum est bonum conforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulo sequenti. Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo objecto prædictarum virtutum; sed tantum appetitus sensitivus, subindeque in illo sunt ponendæ virtutes moderativæ passionum, non vero in voluntate.

Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes habeant moderari passiones? Respondeo illas moderari dupliciter, efficienter scilicet, & formaliter; efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppositos passionibus immoderatis; formaliter vero, quatenus informando appetitum, disponunt & inclinant ipsum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc illæ passiones non insurgunt ita vehementes.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 Objicies primo cum Scoto: Virtus humana solum potest esse in illa potentia, quæ est propria hominis in quantum homo est: Atqui appetitus sensitivus non est hujusmodi, sed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana seu moralis non potest in illo subjectari.

17 Huic argumento patet responsio ex dictis initio hujus articuli, ubi advertimus non esse sermonem de appetitu sensitivo secundum se, sed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

18 Objicies secundo: Virtus moralis est habitus electivus, ut patet ex ejus definitione, disputatione præcedenti adducta: Sed habitus existens in appetitu sensitivo non est electivus; cum electio non sit actus appetitus sensitivi, sed solius voluntatis, ut docet D. Thom. supra quæst. 13. art. 2. Ergo habitus existens in appetitu sensitivo virtus moralis esse nequit: subindeque non in tali appetitu, sed in sola voluntate, virtutes morales subjectantur.

Respondeo omnem virtutem moralem esse quidem habitum electivum, in eo tamen differre virtutes morales 19
quæ versantur circa passiones, & residunt in appetitu sensitivo, ab aliis quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subjectantur, quod illæ sunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè efficiunt electionem, quæ in voluntate residet; illæ vero sunt habitus electivi solum participative, indirectè, mediatè, & completivè: tum quia eliciunt actum appetitus, in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique, quia licet ipsam electionem directè non eliciant: efficiunt tamen actum appetitus sensitivi executivum & completivum illius, subindeque habitus electivi executivè & completivè dici possunt. Quam doctrinam & solutionem sufè expendunt Salmanticenses hic disp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thom. testimoniis illustrant.

20 Dices, Ex hac solutione sequi, quod in voluntate debeat poni virtus aliqua ad producendum illam electionem, ad quam indirectè solum & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu sensitivo existentes concurrunt: Sed hoc dici nequit, alioquin ad moderandas passiones requirerentur duo genera virtutum moralium, quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu sensitivo existerent: Ergo &c. Sequela probatur: Antequam passiones appetitus sensitivi sunt moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad resistendum passionibus appetitus irascibilis & concupiscibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

Respondeo negando sequelam: Ut enim articulo se- 21
quenti ostendemus, voluntas non eget virtute superaddita, ut tendat in bonum proprium, quale est illud ad quod ordinatur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum est, illam solum probare quod voluntas ad conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad resistendum passionibus concupiscibilis, & habitu constantiæ seu perseverantiæ ad resistendum passionibus irascibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thom. infra q. 58. art. 3. ad 2. quia vera virtus non est in voluntate circa passiones, quamdiu non sunt sedatæ, cum virtus sit dispositio perfecti ad optimum, idest ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perseverantia non sunt in voluntate absque perturbatione passionum, immo ad hoc ponuntur in illa, ut resistat passionibus contra rationem insurgentibus: Ergo sicut prædicti habitus non habent consummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam passionum; ita nec habent rationem virtutis.

Objicies tertio: Virtus moralis debet habere pro subje- 22
cto potentiam liberam: Sed appetitus sensitivus non est potentia libera: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Major est certa: virtus enim moralis debet esse principium actus liberi, & moralis, subindeque subjectari in potentia libera. Minor etiam videtur manifesta; cum libertas non in parte inferiori & sensitiva, sed in superiori & intellectiva resideat, & sit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

Respondet primo Martinez, appetitum sensitivum esse 23
principium actus liberi, non intrinsecè a libertate existente in ipso: sed extrinsecè ab ea quæ est in actu voluntatis. Sed hæc responsio difficultatem non solvit: cum enim omnis actus virtutis sit intrinsecè bonus & moralis, debet etiam esse intrinsecè liber, præsertim cum bonitas moralis supra ipsam libertatem fundetur.

Respondent secundo alii ex nostris Thomistis quod sic 24
ut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam discurrendi participat, ut colligitur ex S. Thom. 1. p. q. 8. art. 4. in corp. & ad 3. ita appetitus sensitivus, ut est in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinsecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. dist. 21. q. 1. art. 2. ad 3. his verbis: *Appetitus concupiscibilis habet quamdam libertatem in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.*

Verum licet hæc doctrina verissima sit, & menti An- 25
gelici Doctoris consona; non sufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propositi: nam actus virtutis debet esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus & honestus: libertas vero, quam appetitus a voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habet in eadem anima, tantum est secundum quid & imperfecta, & ideo non sufficit ad peccandum mortaliter, nisi consensus voluntatis accedat, sed solum venialiter, ut in tractatu de peccatis fusè ostendimus. *Disp. 5. art. 2.* Unde

Ad objectionem dicendum est cum Salmanticensibus, 26
quod licet appetitus sensitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat simpliciter liber, sed solum secundum quid; ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsecè libertatem perfectam: unde sicut in ipso ut actualiter moto a voluntate potest reperiri vitium, & subjectum virtutis moralis elicitivæ talis actus.

Objicies quarto: In ea solum potentia residet virtus mo- 27
ralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cum ejus objectum adæquatum sit bonum sensibile corporeum, honestio valde intelligibile, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subjectari nequit.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: quam- 28
vis enim appetitus rationalis per se primo attingat bonum honestum in communi, & immediate regularum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut substituitur motus a ratione & voluntate, per quamdam participationem rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illud enim non est omnino extra lineam sensibilis & corporei, quia licet sit bonum secundum rationem, non tamen nisi ut participative ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilis, cum non sit aliud quam corporea & sensibilis conformitas hujus actus cum actu rationis.

Objicies quinto, & simul instabis contra præcedentem 29
solutionem: regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus sensitivus regulatur per apprehensionem sensus: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in eo prudentia esse nequit.

Respondeo non omnem actum virtutis regulari immedi- 30
atè per veram prudentiam, sed mediate quatenus per veram prudentiam proponit objectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quod sensus attendat ad omnes circumstantias, sed hanc circumspectionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quod sicut in appetitu est quædam libertas participata a voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actus ab appetitu eliciti potest attingere; nihil dices a veritate, & a principiis supra statutis alienum.

ARTICULUS III.

Verum in voluntate ponenda sit virtus non solum in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii suppositi?

Certum est apud omnes, virtutem non posse in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu commensuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cum tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosci nisi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod simitur per conformitatem ad dictamen naturale intellectus & prudentiæ; & rursum naturale aliud sit proprium illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum quale est reddere alteri quod suum est, quæritur Theologi, an & in ordine ad quod bonum honestum ex allegatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§. I.

Triplici conclusioni difficultas resolvitur.

Dico primo, Voluntatem indigere habitu virtutis ad 31
attingendum bonum supernaturale.

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute ad attingendum objectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis quantum ad speciem, cum illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superaddita ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimiram spe & caritate.

Dico secundo, requiri etiam in voluntate habitum vir- 32
tutis ad attingendum prompte & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis, quantum ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit, quantum ad individuum, quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero suppositio, determinatur per suam indifferentiam individualem ad bonum proprii suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique vero proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris &c. Et ideo Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantum subjectivas, nimirum commutativam, distributivam, legalem, & epikejam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, observantiam, religionem &c. Per quod excluditur error Flaminii, qui lib. 2. de felicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorem maximum esse, quod Philosophi & Theologi arbitrantur, virtutes aliquas morales esse in voluntate.*

Dico tertio, voluntatem respectu proprii boni, saltem 33
ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes hujusmodi bonitatem, residere dumtaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomistæ contra Scotistas, & Patres Societatis, videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ. Philosophus enim 3. Ethic. c. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solamque justitiam collocat in voluntate. Idem clare docet S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit: *Sic ergo dua virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto, scilicet caritas & justitia &c. illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt, sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quod est secundum rationem, & ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cum sit proprium objectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis hanc rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum in ordine ad quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas est completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honestum proprii suppositi: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Major patet: habitus enim ad hoc tantum requiritur, ut potentiam ultimo compleat & determinet ad attingendum objectum; unde si potentia per seipsam est proportionata, superflue in ea ponitur habitus. Minor vero probatur: Tum quia bonum honestum proprii suppositi non excedit proportionem voluntis, neque quantum ad speciem, cum sit ordinis naturalis, neque quantum ad individuum, cum non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex quo est appetitus naturæ rationalis, natura sua inclinatur & properat in bonum ut sic, ideoque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus, ita ex quo est appetitus talis hominis, inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi; sicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut sit hæc numero, ita & ejus inclinationem determinat ad bonum hujus suppositi.

Nec valet quod dicunt adversarii, voluntatem esse qui- 34
dem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum physicum proprii suppositi, non tamen ad bonum morale, seu honestum. Non valet, inquam. Tum quia voluntas, cum sit inclinatio naturæ rationalis, consequens cognitionem intellectivam, debet habere ex se vim proportionatam ad attingendum bonum proprii suppositi rationi consonum; sicut appetitus sensitivus ex eo quod est inclinatio naturæ sensitivæ, sequens cognitionem sensitivam, habet ex se vim completam & proportionatam ad attingendum bonum sensibile seu delectabile proprii suppositi. Tum etiam quia, ut supra dicebamus, bonum morale & honestum proprii suppositi, non excedit virtutem volentis, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum.

Addunt aliqui, quod sicut cogitativa ex conjunctione 35
ad intellectum, & appetitus sensitivus ex conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quamdam discurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut est regula humanorum actuum, mediante syndereſi, rectitudinem quamdam naturalem fortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonum honestum juvatur & completur. De quo videri possunt Salmanticenses hic disput. 2. dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam sufè ac erudite expendunt.

Non magis juvat alia responsio Adversariorum, dicen- 36
tium non sufficere ad hoc quod voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honestum proprii suppositi, quod possit absolute illud attingere, sed insuper requiri

quod

quod possit facile & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura sua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facile & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc responsio: nam ratio adducta probat, voluntatem posse attingere bonum honestum proprii supposiți, facile & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facile & delectabiliter ad illud tendit: quia difficultas non potest provenire nisi ex excessu & improportione objecti cum potentia, vel quantum ad speciem, vel quantum ad individuum; adeoque si voluntas sit completa & proportionata ex natura sua ad attingendum bonum honestum proprii supposiți, taleque bonum, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut supra ostensum est, facile & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, se tenebit ex parte appetitus, in quo sunt immoderatæ passiones, electionem boni honesti impedientes vel retardantes: unde in ipso quidem appetitu sensitivo ponendæ sunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad subjiciendas vel moderandas hujusmodi passiones, non vero in voluntate, in qua solum collocatur justitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantum ad individuum, ut in secunda conclusione declaravimus, & magis patebit ex solutione argumentorum.

§. II.

Salvantur objectiones.

36 OBjicies primo: Intellectus ad quodcumque verum recte attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipsa prima principia, tam speculativa, quam practica; nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica synderesis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honestum recte attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honestum proprii supposiți, indigebit habitu virtutis moralis.

37 Respondeo ex D. Thoma infra quæst. 62. art. 3. ad 1. & quæst. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando consequentiam, & paritatem: quia intellectus non est de se in actu primo completus ad cognoscendum, sed sicut indiget speciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas vero non indiget habitu inclinante in bonum honestum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cum sit essentialiter appetitus rationalis, est ex se in actu primo inclinata respectu boni honesti in communi, & cum sit appetitus rationalis talis supposiți, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur.

38 Objicies secundo: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed a voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honestum proprii supposiți, ut cum quis eligit sumere cibum in debita quantitate & aliis circumstantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

Confirmatur primo: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur secundo: Voluntas per actus vitiosos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitii: Ergo per virtuosos acquiret habitum virtutis. Consequentia patet, tum a paritate rationis: tum etiam quia contraria debent versari circa idem subjectum, atque adeo potentia, quæ potest esse subjectum vitii circa proprium bonum, etiam poterit esse subjectum contrariæ virtutis.

39 Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciente, quando non est sufficienter completa & determinata ex se ad illum eliciendum, concedo Majorem: si sit sufficienter completa & determinata, nego Majorem. Constat autem ex dictis, voluntatem esse sufficienter completam & determinatam ex natura sua ad bonum honestum proprii supposiți, & in illud naturalem habere inclinationem, cum sit appetitus rationalis talis supposiți, ut supra declaravimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: Major enim distinguenda est, habitus acquiritur per actuum repetitionem, si potentia sit capax illius, concedo Majorem: si non sit capax, nego Majorem. Lapis enim v. g. quantumcumque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cum per naturalem gravitatem sit complete inclinatus ad descensum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate respectu proprii boni.

Ad secundam respondeo primo, negando Antecedens: sicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad descendum sursum, quamtumvis millies sursum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem completam respectu proprii boni honesti, quæ non minus resistit habitui vitioso inclinanti in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita, si adesset.

Respondeo secundo: dato Antecedenti, negando consequentiam, & paritatem: Ratio autem disparitatis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exercesatur, non est ex se inclinata, ideoque requiritur habitus vitii ut ab illos inclinetur: ad actus vero honestos circa proprium bonum est ex propria natura inclinata, subindeque non potest ad illos per habitum inclinari.

Objicies tertio: Potentia indifferens ad bene vel male 40
operandum, indiget habitu virtutis, quo ad bene operandum determinetur: Sed voluntas etiam respectu proprii boni est indifferens ad bene, vel male operandum, siquidem aliquando bene, aliquando male operatur: Ergo eget habitu virtutis: quo ad recte attingendum bonum proprium determinetur.

Respondeo distinguendo Majorem: Potentia indifferens, 41
indifferentia libertatis ad bene vel male operandum, indiget habitu virtutis &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentia perfectibilitatis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Voluntas etiam respectu boni proprii est indifferens, indifferentia libertatis, concedo Minorem: indifferentia perfectibilitatis, nego Minorem, & Consequentiam: Duplex ergo distingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati respectu cujuscumque actus liberi; secunda solum convenit respectu actus superexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non sufficiunt, sed indiget perfectione superaddita: unde ista indifferentia debet compleri & determinari per habitum, qui novam vim conferat potentiæ; illa vero non petit auferri per habitum virtutis, immo adhuc posito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia, quia licet ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, subindeque non officit indifferentiæ requisitæ ad libertatem: cum ergo voluntas respectu proprii & connaturalis boni honesti, non sit indifferens indifferentia perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, ut supra ostensum est) sed dumtaxat indifferentia libertatis & dominii, quæ est facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata, non indiget habitu virtutis, quod ad recte attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

Dices: Habitus omnis, præsertim virtutis, ad hoc po- 42
nitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod sibi est difficile. Sed voluntas in prosecutione boni honesti, etiam proprii, patitur non modicam difficultatem, & ideo sæpe illud deserit, labiturque in oppositum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad prosequendum & attingendum bonum honestum, etiam proprium,

Respondeo, dupliciter posse aliquem actum reddi difficilem potentiæ, nimirum vel per se & intrinsece, vel extrinsece solum & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantum ad speciem, vel quantum ad individuum, superat vires & proportionem potentiæ. Cessetur vero difficilis secundo modo, cum est talis solum ratione alicujus impedimenti extrinseci retardantis actionem, tametsi in potentia adhuc sufficiens virtus intrinseca ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus est difficilis potentiæ, hoc verum est quando actus est illi difficilis per se, & ex objecto, cum enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentiæ, auferri nequit nisi per formam intrinsece complentem & determinantem potentiam in actu primo: falsum vero, si actus sit solum difficilis potentiæ per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinseci, tunc enim non requiritur habitus ut prompte fiat, sed sufficit amovere impedimentum: unde cum difficultas, quam voluntas interdum patitur in persecutione boni honesti, proprii & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requisitæ, neque ex superexcedentia objecti, vel actus, sed ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi, aliisve impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur, habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum, sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus passiones, ex quarum immoderantia illius boni prosecutio difficilis redditur.

Instabis: Difficultas quam voluntas patitur in reddendo 43
unicuique quod suum est, provenit ex passionibus, puta ex nimio amore sui, vel pecuniæ: Sed hoc non obstante ponitur in voluntate justitia ad hunc actum facile & delectabiliter exercendum: Ergo licet difficultas quam voluntas patitur in prosecutione boni honesti, proprii & connaturalis, ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi oriatur, nihilominus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum.

Respondeo quod licet voluntas in exercendo actu justitiæ, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitus sensitivi provenientem, hæc tamen non est tota difficultas quam patitur in exercitio illius actus, sed simul cum difficultate illa extrinseca, ex passionibus appetitus proveniente, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione hujusmodi actus, non quantum ad speciem, sed quantum ad individuum; cum enim cujuscumque voluntas sit radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suum differentiam individualem ad bonum proprii supposiți, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, a prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus justitiæ. Cæterum ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cum tale bonum, neque quantum ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in hujus boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitus sensitivi provenit: unde ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sufficit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibeantur, & temperentur.

44 Objicies quarto: Humilitas versatur circa bonum proprium: ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 161. art. 4. Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet, Minor probatur. Idem est subjectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria, est in voluntate, ut docet S. Doctor 2. 2. quæst. 162. art. 3. & patet ex eo quod in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non vero in appetitu sensitivo residet.

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, eamque hanc potiorem, quæ est pars potentialis temperantiæ, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ absolute sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam vero quæ residet in voluntate, & est pars potentialis justitiæ, respicere bonum alienum, quia respicit proprium excellentiam, non absolute, sed ut subordinatam Deo, cum importet subjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thom. 2. 2. quæst. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas secundum quod est spetialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam alii humiliando se subjicit.*

DISPUTATIO III.

De distinctione Virtutum,

Ad quæstionem 57. D. Thomæ.

1 VAriè solent tradi divisiones virtutis in communi: sed ceteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hic prosequitur, quia scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis vero speciatim tractatum instituemus infra, post tractatum de justificatione impii, & merito justi. Cui aliam brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS I.

De virtutibus intellectualibus.

VIrtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; solentque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio vero hujus divisionis hæc est: Cum virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantum quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certo & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens. Si universale, vel est attingibile immediate, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia; & pro illis ponitur habitus primorum principiorum, Vel est attingibile mediate, & per proprias causas; quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si vero causæ fuerint altissimæ & universalissimæ, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile; & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile, & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinque virtutes intellectuales, dantur alii 2
habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis; quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia; &c. Differere vero in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est hujus loci, cum de his agatur in Philosophia: unde hic solum varias illarum species & divisiones expendemus.

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intel- 3
ligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deserviunt ad scientiarum acquisitionem; hæc vero prima principia practica, quæ ad rectam operationem & motuum directionem conducunt; & ad ipsam reduci potest conscientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem scientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde proprie neque designat habitum, neque potentiam, sed actum ipsius synderesis.

Habitus sapientiæ in duas etiam species distribuitur, ni- 4
mirum in divinam, quæ est Theologia, cujus objectum est ipsa causa altissima, scilicet Deus, ut cognoscibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ est Metaphysica, quæ obtinuit etiam nomen sapientiæ, quia versatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoscibilem contemplatur.

Scientia vero in tria præcipua genera dividitur, nimi- 5
rum in scientiam abstrahentem a materia intelligibili, sub qua Metaphysica & Dialectica continetur; in scientiam abstrahentem a materia sensibili, sub qua sunt Arithmetica (cui subalternatur Musica) & Geometria (cui subalternatur Astrologia) Cosmographia, Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in scientiam abstrahentem a materia singulari, sub qua continetur solum Physica, cui subalternatur Medicina.

Similiter ars dividitur in servilem seu mechanicam, & 6
liberalem; numeranturque sub unaquaque septem species, quæ hoc distichо designantur.

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, opera.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Primus versus complectitur septem liberales: nam *lingua* designat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Musicam (sub qua videtur contineri Poetica, cum omnibus suis speciebus, quamvis possit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, & *opera* Astrologiam.

Secundus versus continet artes serviles: *rus* enim designat agricolturam, *nemus* artem venatoriam & piscatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgicam, barbitonsoriam, & pharmacopœjam, *lana* textoriam, sartoriam, & similes, *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, sculptricem & hujusmodi.

De prudentia, & partibus ejus, variisque ejus speciebus, in tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus disseremus.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

PRæter virtutes intellectuales, quæ residunt in intel- 7
lectu, dantur aliæ morales, quæ subjectantur in voluntate, & in appetitu sensitivo, & dividi solent in virtutes operationum, & passionum, seu in eas quæ circa operationes, & circa passiones versantur: ut hinc appareat necessitatem omnium virtutum pure moralium non esse ex eodem fonte, sed earum aliquas necessarias esse propter operationes ipsas secundum se, etiamsi nulla passio obsisteret, cujusmodi est justitia, & annexæ ei virtutes secundariæ; quasdam vero, nempe temperantiam, & fortitudinem, eisque subjectas virtutes, solum esse necessarias propter vincendas passiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum consortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra sub aliis verbis interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa passiones occupantur, dicuntur virtutes ad se; nimirum quia domitis passionibus, homo in seipso optime componitur; reddendo autem cuique suum (quod fit cum operationes ex virtute justitiæ exercentur) bene erga alios afficitur.

Divi-

quod possit facile & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura sua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facile & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc responsio: nam ratio adducta probat, voluntatem posse attingere bonum honestum proprii supposiți, facile & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facile & delectabiliter ad illud tendit: quia difficultas non potest provenire nisi ex excessu & improportione objecti cum potentia, vel quantum ad speciem, vel quantum ad individuum; adeoque si voluntas sit completa & proportionata ex natura sua ad attingendum bonum honestum proprii supposiți, taleque bonum, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut supra ostensum est, facile & delectabiliter illud attinget, totaque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, se tenebit ex parte appetitus, in quo sunt immoderatæ passiones, electionem boni honesti impedientes vel retardantes: unde in ipso quidem appetitu sensitivo ponendæ sunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad subjiciendas vel moderandas hujusmodi passiones, non vero in voluntate, in qua solum collocatur justitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantum ad individuum, ut in secunda conclusione declaravimus, & magis patebit ex solutione argumentorum.

§. II.

Salvantur objectiones.

36 OBjicies primo: Intellectus ad quodcumque verum recte attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipsa prima principia, tam speculativa, quam practica; nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica synderesis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honestum recte attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honestum proprii supposiți, indigebit habitu virtutis moralis.

37 Respondeo ex D. Thoma infra quæst. 62. art. 3. ad 1. & quæst. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando consequentiam, & paritatem: quia intellectus non est de se in actu primo completus ad cognoscendum, sed sicut indiget speciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas vero non indiget habitu inclinante in bonum honestum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cum sit essentialiter appetitus rationalis, est ex se in actu primo inclinata respectu boni honesti in communi, & cum sit appetitus rationalis talis supposiți, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur.

38 Objicies secundo: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed a voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honestum proprii supposiți, ut cum quis eligit sumere cibum in debita quantitate & aliis circumstantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

Confirmatur primo: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur secundo: Voluntas per actus vitiosos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitii: Ergo per virtuosos acquiret habitum virtutis. Consequentia patet, tum a paritate rationis: tum etiam quia contraria debent versari circa idem subjectum, atque adeo potentia, quæ potest esse subjectum vitii circa proprium bonum, etiam poterit esse subjectum contrariæ virtutis.

39 Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciente, quando non est sufficienter completa & determinata ex se ad illum eliciendum, concedo Majorem: si sit sufficienter completa & determinata, nego Majorem. Constat autem ex dictis, voluntatem esse sufficienter completam & determinatam ex natura sua ad bonum honestum proprii supposiți, & in illud naturalem habere inclinationem, cum sit appetitus rationalis talis supposiți, ut supra declaravimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: Major enim distinguenda est, habitus acquiritur per actuum repetitionem, si potentia sit capax illius, concedo Majorem: si non sit capax, nego Majorem. Lapis enim v. g. quantumcumque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cum per naturalem gravitatem sit complete inclinatus ad descensum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate respectu proprii boni.

Ad secundam respondeo primo, negando Antecedens: sicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad descendum sursum, quamtumvis millies sursum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem completam respectu proprii boni honesti, quæ non minus resistit habitui vitioso inclinanti in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita, si adesset.

Respondeo secundo: dato Antecedenti, negando consequentiam, & paritatem: Ratio autem disparitatis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exercesatur, non est ex se inclinata, ideoque requiritur habitus vitii ut ab illos inclinetur: ad actus vero honestos circa proprium bonum est ex propria natura inclinata, subindeque non potest ad illos per habitum inclinari.

Objicies tertio: Potentia indifferens ad bene vel male 40
operandum, indiget habitu virtutis, quo ad bene operandum determinetur: Sed voluntas etiam respectu proprii boni est indifferens ad bene, vel male operandum, siquidem aliquando bene, aliquando male operatur: Ergo eget habitu virtutis: quo ad recte attingendum bonum proprium determinetur.

Respondeo distinguendo Majorem: Potentia indifferens, 41
indifferentia libertatis ad bene vel male operandum, indiget habitu virtutis &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentia perfectibilitatis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Voluntas etiam respectu boni proprii est indifferens, indifferentia libertatis, concedo Minorem: indifferentia perfectibilitatis, nego Minorem, & Consequentiam: Duplex ergo distingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati respectu cujuscumque actus liberi; secunda solum convenit respectu actus superexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non sufficiunt, sed indiget perfectione superaddita: unde ista indifferentia debet compleri & determinari per habitum, qui novam vim conferat potentiæ; illa vero non petit auferri per habitum virtutis, immo adhuc posito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia, quia licet ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, subindeque non officit indifferentiæ requisitæ ad libertatem: cum ergo voluntas respectu proprii & connaturalis boni honesti, non sit indifferens indifferentia perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantum ad speciem, neque quantum ad individuum, ut supra ostensum est) sed dumtaxat indifferentia libertatis & dominii, quæ est facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata, non indiget habitu virtutis, quod ad recte attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

Dices: Habitus omnis, præsertim virtutis, ad hoc po- 42
nitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod sibi est difficile. Sed voluntas in prosecutione boni honesti, etiam proprii, patitur non modicam difficultatem, & ideo sæpe illud deserit, labiturque in oppositum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad prosequendum & attingendum bonum honestum, etiam proprium,

Respondeo, dupliciter posse aliquem actum reddi difficilem potentiæ, nimirum vel per se & intrinsece, vel extrinsece solum & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantum ad speciem, vel quantum ad individuum, superat vires & proportionem potentiæ. Cessetur vero difficilis secundo modo, cum est talis solum ratione alicujus impedimenti extrinseci retardantis actionem, tametsi in potentia adhuc sufficiens virtus intrinseca ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus est difficilis potentiæ, hoc verum est quando actus est illi difficilis per se, & ex objecto, cum enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentiæ, auferri nequit nisi per formam intrinsece complentem & determinantem potentiam in actu primo: falsum vero, si actus sit solum difficilis potentiæ per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinseci, tunc enim non requiritur habitus ut prompte fiat, sed sufficit amovere impedimentum: unde cum difficultas, quam voluntas interdum patitur in persecutione boni honesti, proprii & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requisitæ, neque ex superexcedentia objecti, vel actus, sed ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi, aliisve impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur, habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum, sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus passiones, ex quarum immoderantia illius boni prosecutio difficilis redditur.

Instabis: Difficultas quam voluntas patitur in reddendo 43
unicuique quod suum est, provenit ex passionibus, puta ex nimio amore sui, vel pecuniæ: Sed hoc non obstante ponitur in voluntate justitia ad hunc actum facile & delectabiliter exercendum: Ergo licet difficultas quam voluntas patitur in prosecutione boni honesti, proprii & connaturalis, ex passionibus immoderatis appetitus sensitivi oriatur, nihilominus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum.

Respondeo quod licet voluntas in exercendo actu justitiæ, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitus sensitivi provenientem, hæc tamen non est tota difficultas quam patitur in exercitio illius actus, sed simul cum difficultate illa extrinseca, ex passionibus appetitus proveniente, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione hujusmodi actus, non quantum ad speciem, sed quantum ad individuum; cum enim cujuscumque voluntas sit radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suum differentiam individualem ad bonum proprii supposiți, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, a prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus justitiæ. Cæterum ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cum tale bonum, neque quantum ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in hujus boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitus sensitivi provenit: unde ad facile & delectabiliter prosequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sufficit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibeantur, & temperentur.

44 Objicies quarto: Humilitas versatur circa bonum proprium: ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thom. 2. 2. quæst. 161. art. 4. Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet, Minor probatur. Idem est subjectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria, est in voluntate, ut docet S. Doctor 2. 2. quæst. 162. art. 3. & patet ex eo quod in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non vero in appetitu sensitivo residet.

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, eamque hanc potiorem, quæ est pars potentialis temperantiæ, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ absolute sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam vero quæ residet in voluntate, & est pars potentialis justitiæ, respicere bonum alienum, quia respicit proprium excellentiam, non absolute, sed ut subordinatam Deo, cum importet subjectionem hominis ad Deum, ut docet S. Thom. 2. 2. quæst. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas secundum quod est spetialis virtus, præcipue respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam alii humiliando se subjicit.*

DISPUTATIO III.

De distinctione Virtutum,

Ad quæstionem 57. D. Thomæ.

1 VAriè solent tradi divisiones virtutis in communi: sed ceteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hic prosequitur, quia scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis vero speciatim tractatum instituemus infra, post tractatum de justificatione impii, & merito justi. Cui aliam brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS I.

De virtutibus intellectualibus.

VIrtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; solentque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio vero hujus divisionis hæc est: Cum virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantum quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quod certo & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens. Si universale, vel est attingibile immediate, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia; & pro illis ponitur habitus primorum principiorum, Vel est attingibile mediate, & per proprias causas; quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si vero causæ fuerint altissimæ & universalissimæ, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile; & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile, & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinque virtutes intellectuales, dantur alii 2
habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis; quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia; &c. Differere vero in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est hujus loci, cum de his agatur in Philosophia: unde hic solum varias illarum species & divisiones expendemus.

Habitus ergo primorum principiorum dividitur in intel- 3
ligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deserviunt ad scientiarum acquisitionem; hæc vero prima principia practica, quæ ad rectam operationem & motuum directionem conducunt; & ad ipsam reduci potest conscientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem scientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde proprie neque designat habitum, neque potentiam, sed actum ipsius synderesis.

Habitus sapientiæ in duas etiam species distribuitur, ni- 4
mirum in divinam, quæ est Theologia, cujus objectum est ipsa causa altissima, scilicet Deus, ut cognoscibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ est Metaphysica, quæ obtinuit etiam nomen sapientiæ, quia versatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoscibilem contemplatur.

Scientia vero in tria præcipua genera dividitur, nimi- 5
rum in scientiam abstrahentem a materia intelligibili, sub qua Metaphysica & Dialectica continetur; in scientiam abstrahentem a materia sensibili, sub qua sunt Arithmetica (cui subalternatur Musica) & Geometria (cui subalternatur Astrologia) Cosmographia, Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in scientiam abstrahentem a materia singulari, sub qua continetur solum Physica, cui subalternatur Medicina.

Similiter ars dividitur in servilem seu mechanicam, & 6
liberalem; numeranturque sub unaquaque septem species, quæ hoc distichо designantur.

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, opera.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Primus versus complectitur septem liberales: nam *lingua* designat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Musicam (sub qua videtur contineri Poetica, cum omnibus suis speciebus, quamvis possit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, & *opera* Astrologiam.

Secundus versus continet artes serviles: *rus* enim designat agricolturam, *nemus* artem venatoriam & piscatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgicam, barbitonsoriam, & pharmacopœjam, *lana* textoriam, sartoriam, & similes, *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, sculptricem & hujusmodi.

De prudentia, & partibus ejus, variisque ejus speciebus, in tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus disseremus.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

PRæter virtutes intellectuales, quæ residunt in intel- 7
lectu, dantur aliæ morales, quæ subjectantur in voluntate, & in appetitu sensitivo, & dividi solent in virtutes operationum, & passionum, seu in eas quæ circa operationes, & circa passiones versantur: ut hinc appareat necessitatem omnium virtutum pure moralium non esse ex eodem fonte, sed earum aliquas necessarias esse propter operationes ipsas secundum se, etiamsi nulla passio obsisteret, cujusmodi est justitia, & annexæ ei virtutes secundariæ; quasdam vero, nempe temperantiam, & fortitudinem, eisque subjectas virtutes, solum esse necessarias propter vincendas passiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum consortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra sub aliis verbis interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa passiones occupantur, dicuntur virtutes ad se; nimirum quia domitis passionibus, homo in seipso optime componitur; reddendo autem cuique suum (quod fit cum operationes ex virtute justitiæ exercentur) bene erga alios afficitur.

Divi-

Dividuntur etiam a Platonicis virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cujus divisionis meminit S. Thom. hic quæst. 61. art. 5. Politicæ illæ sunt, quibus homo bene se habet in rebus humanis gerendis. Purgatoriæ, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgarunt a terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis palliones non amplius sentiantur, quod est tantum Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum eadem virtutes exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo est exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis sunt; per imitationem enim divinæ justitiæ fumus justi, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Estote perfecti, sicut & Pater vester cælestis perfectus est.*

Hanc divisionem elegantèr explicat Macrobius lib. 1. super somnium Scipionis cap. 8. ubi sic ait: *Exemplares virtutes illæ sunt quæ in ipsa divina mente consistunt, a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem deflumunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina: Temperantia; quod in se perfecta intentione conversa est: Fortitudo, quod semper idem est, nec aliquando mutatur: Justitia, quod perenni lege a sempiterna sui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Reipublicæ consulunt, ait: *quod politica prudentia est ad rationis normam qua cogitat & agit universa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humanisque actibus (tamquam diis arbitris) providere, fortitudinis est, animum supra pericula mentem agere, nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa, vel prospera; temperantiæ, nihil appetere pœnitendum, in nulla legum moderationis excedere, sub jugum rationis cupiditatem domare; justitiæ, servare unicuique quod suum est.* Et mox: *His virtutibus vir bonus primum sui atque inde Reipublicæ Rector efficitur, juste ac provide gubernans humana, divina neu deserens.*

De purgatoriis, quas Philosophantium virtutes vocat, hæc scribit: *Prudentia est mundum istum, & omnia quæ visibilia insunt, divinorum contemplatione despicere, animumque animi cogitationem in sola divina dirigere: temperantia, omnia relinquere, in quantum natura patitur quæ corporis usus requirit: fortitudinis, non terreri animum, a corpore quodam vinclo, dulcia Philosophis recedentem, nec abstractionem possita ad superna ascensionis horrere: justitia, ad unum sibi hujus propositi consentire vitam, unisonisque virtutis obsequiis.*

Demum de jam purgati ac deterfi animi virtutibus inquit, *quod prudentia est divina sola mente, & hoc tamquam nihil sit aliud, intueri: temperantia, terrenas cupiditates non regnare, sed penitus oblivisci: fortitudinis, passiones ignavare, non vincere: justitia, ita cum divina mente sociari, ut sequi perpetuum cum ea fœdus imitando.*

9 Disputant vero Theologi, an hæc divisio sit in diversas species virtutis, vel solum in diversos status ejusdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cum enim virtutes illæ non sint humanæ, sed divinæ, evidens est illas plusquam specie differre a nostris. Solum ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an essentialiter differant, & dividant genus virtutis, an solum accidentaliter, & penes diversos status ejusdem virtutis?

10 Respondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomistis, has tres virtutes, politicas, purgatorias, & purgati animi, non esse species diversas: sed diversos status ejusdem virtutis, secundum diversas perfectiones; sicut puericia, adolescentia, & virilitas, non faciunt diversos hominis, sed diversos status ejusdem hominis. Idem enim habitus qui initio sunt virtutes politicæ, quia passiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfecte politicum, & recte disponitur ut bene se habeat in rebus humanis gerendis) proficiunt in tantum, ut passionum immoderantiam tollant, & tandem usque adeo abscendunt, ut animum omnino purgent a terrenis cupiditatibus, & a passionum perturbationibus liberent.

11 Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, post resurrectionem remanebunt in patria eadem specie, & aliquando eadem numero: Sed in patria omnes sunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad summum purgatoriæ. Igitur hæc divisio est in diversos status accidentales virtutis. Nec obstat quod habeant diversos actus: illi enim non differunt essentialiter, sed tantum accidentaliter, quia semper producuntur sub eadem ratione formali unius & ejusdem virtutis.

12 Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam, & communem, seu vulgarem. Quæ distinctio sumpta est ex Aristotele 7. Ethicorum, ubi cum distinxisset tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, feritatem: vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, incontinentiæ vero continentiam; tandem feritati (quæ est status vitii deterrimus & immanis, quo homo in bestiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ sive ob excellentiam operis, sive ob circumstantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum superantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam divisio non est essentialis, sed tantum accidentalis: cum enim sit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriusque natura & subjectum, non est unde eas virtutes secernamus specie, sed sufficit si statu & perfectione accidentaria distinguantur, quo pacto vir a puero perfectione essentiali non differt, sed statu intra eamdem speciem vario.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infusis.

Ad quæstionem 63. D. Thomæ.

HUc usque egimus de virtutibus moralibus acquisitis, quæ a ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis causantur: nunc disputandum est de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo altiori principio, scilicet Deo, causantur in nobis, & una cum gratia habituali infunduntur; ideoque infusæ appellantur: de quibus differit S. Thom. Hic q. 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS I.

An dentur in nobis virtutes morales per se infusæ?

QUod dentur virtutes aliquæ per se infusæ, nempe 1 Theologicæ, fides, spes, & caritas, certum & indubitatum est apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. his verbis: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & caritatem.* Unde solum difficultas est & controversia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per se infusæ cum gratia sanctificante, & cum ea indissolubiliter connexæ, temperantia scilicet, fortitudo, justitia, & prudentia, quæ ab acquisitis specie & essentialiter distinguantur? Ad cujus evidentiam

Sciendum est, quod aliqua virtus potest esse infusa dupliciter: vel per se, vel per accidens. Est infusa per se quando ex propria natura habet ut a solo Deo effective producatur, quia est ordinis supernaturalis & divini. Et hoc modo caritas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per se infusæ, quia a natura nulla sunt indita principia quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infusa per accidens, quando ex propria natura habet ut possit per actus nostros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua dispensatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infusæ primo Parenti, & etiam Christo Domino, virtutes ex genere suo acquisibiles. Præsens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc secundo modo infusis, postquam Pontifex dixit, *fidem, aut comitatem*, non debuisset subdere, *aliasque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantum una alia, nimirum spes: Ergo &c.

Confirmatur: Clemens, qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologis Doctorum magis consonum*, significat se loqui de controversia, quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium: Scotistis illam negantibus, affirmantibus vero Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quod non solum virtutes Theologicæ, sed etiam morales infunduntur a Deo parvulis in Baptismo una cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilii Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Hoc adjicitur nobilissimus omnium virtutum comitatus, qua cum gratia divinitus infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas fundetur.

VAriæ a Cajetano, & aliis Thomistis, adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessario admittendas esse virtutes morales per se infusas.

6 Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratia enim in suo

genere, pax, benignitas, mansuetudo, continentia, castitas, &c. quæ sunt veræ virtutes morales; dicuntur vero fructus Spiritus Sancti, quia ab eo specialiter infunduntur.

Favent etiam SS. Patres: Augustinus enim tract. 8. in 1. Epist. Joannis, asserit pietatem, castitatem, modestiam, sobrietatem, & similes virtutes, quæ non possunt esse nisi morales, residere in anima justi, tamquam exercitum cui Christus imperat, & quibus utitur ut ministris, cum incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius vero homil. 5. in Ezechiel. hæc scribit: *Priusquam mobilitas spiritus aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam vero recessurus venit, & venturus recedit. In fide enim, spe, atque caritate, & in aliis bonis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, castitas, justitia, misericordia, perfectorum corda non deserit; in proprietate vero virtutes, de quibus fecundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* Quibus verbis aperte docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus nostris, & in anima permanere, non solum ratione caritatis, sed etiam per humilitatem, castitatem, justitiam, & misericordiam, quæ sunt virtutes morales, subindeque virtutes morales a Spiritu Sancto nobis infusas, una cum gratia sanctificante, agnoscit.

4 Nec valet quod ait Vasquez, omnia illa loca intelligi posse de virtutibus acquisitis. Nam contra est, quod virtutes acquisitæ non veniunt cum sapientia, non dicuntur fructus Spiritus Sancti, non semper comitantur justos, non necessariæ sunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Christus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia encomia virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non possunt acquisitis adaptari.

5 Accedit auctoritas Concilii Viennensis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, postquam retulit diversas Doctorum opiniones circa infusionem habituum quæ fit in Baptismo, sic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, qua per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo infrumentum gratiam, & virtutes, tamquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologis magis consonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus seligendam.* Quibus verbis Concilium nostrum opinionem eligit ut Theologorum placitis magis consonam.

Nec dici potest, quod eum Concilium præfert sententiam, quæ docet in Baptismo gratiam & virtutes infundi, loquatur solum de virtutibus Theologicis, non de moralibus, Nam Pontificis mens (ut fatetur Vasquez) fuit definire quæstionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranensi indecisam reliquerat: Sed quæstio illa erat non solum de virtutibus Theologicis, sed etiam de moralibus: Ergo, &c. Minor probatur ex verbis Innocentii, nam in cap. *Majores*, sic habet: *Illud vero quod opponitur* (id est hæretici) *inducunt, fidem, aut caritatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consonientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur.* Si autem solum fuisset controversia de virtutibus Theologicis, postquam Pontifex dixit, *fidem, aut comitatem*, non debuisset subdere, *aliasque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantum una alia, nimirum spes: Ergo &c.

Confirmatur: Clemens, qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologis Doctorum magis consonum*, significat se loqui de controversia, quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium: Scotistis illam negantibus, affirmantibus vero Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quod non solum virtutes Theologicæ, sed etiam morales infunduntur a Deo parvulis in Baptismo una cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilii Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Hoc adjicitur nobilissimus omnium virtutum comitatus, qua cum gratia divinitus infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas fundetur.

VAriæ a Cajetano, & aliis Thomistis, adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessario admittendas esse virtutes morales per se infusas.

6 Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratia enim in suo ordine non minor debetur perfectio, quam in suo debetur naturæ: Sed in ordine naturæ perficitur homo non solum circa finem ultimum, quod habet a naturali synderesi, naturalique rectitudine voluntatis, sed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquisitas: Ergo similiter in ordine supernaturali utramque perfectionem habere debet, subindeque ordini gratiæ debentur non solum virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sed etiam virtutes morales infusæ, quibus in ordine supernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquisitæ, cum sint ordinis naturalis, & prudentia naturali regulentur, nec finem supernaturalem, nec media ad illud conducentia valent attingere.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Natura 7 humana, verbi gratia, est radix omnis perfectionis, quæ sibi debetur, sive circa finem, sive circa media; ideoque nulla est virtus acquisita, quæ non sit aliquo modo a tali natura, mediante dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Ergo similiter gratia debet esse radix omnis perfectionis; omnisque virtutis sibi debitæ; alias ista erit sibi minus sufficiens, illisque ope indigebit: Cum igitur gratiæ debeantur non solum virtutes perficientes hominem circa ultimum finem supernaturalem, quæ sunt virtutes Theologicæ, sed etiam perficientes circa media, quæ sunt virtutes morales, debent omnes ab ipsa gratia oriri, atque adeo, præter virtutes Theologicas admitti debent virtutes morales supernaturales, & infusæ.

Respondent primo Adversarii, virtutes morales acqui- 8 sitas sufficienter elevari per impetrium caritatis ad attingenda media supernaturalia, necessaria pro obtinendo fine supernaturali, subindeque virtutes morales infusas ad hoc non esse necessarias, nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primo: Licet per imperium caritatis virtutes morales acquisitæ eleventur ad finem supernaturalem; ad illud tamen elevantur ut quid improportionatum, & inferioris ordinis, tantumque eis imperat caritas, ut extraneis ministris, & alienis instrumentis: Ergo, nisi dentur virtutes morales infusæ, ex propria natura aptæ natæ caritati inservire, & operari propter ejus finem, non manebit supernaturalis ordo perfectus.

Contra secundo: Licet caritas det virtutibus moralibus acquisitis relationem ad finem ultimum, tamquam ad finem extrinsecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit ut attingant in nostris operationibus medium quod ratio supernaturalis constituit, quod est bonum supernaturale honellum; alias tales virtutes non modo quoad relationem caritatis, sed etiam quoad tendentiam ad objectum, & secundum suam substantiam, essent supernaturales: Ergo ex eo quod caritas imperet virtutibus moralibus acquisitis, non tollitur necessitas virtutum moralium infusarum, quibus medium supernaturale attingatur.

Tertio: Ut virtus acquisita, verbi gratia fortitudo, possit imperari a caritate, debet prius natura imperari a fortitudine infusa, ita ut hoc imperium sit dispositio ad illud: cum enim virtus acquisita, & virtus caritatis supremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri, nisi per aliquod medium, quod est virtus moralis infusa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ remota movet per media: & hæc per superiora. Deficiente ergo virtute morali infusa, non posset motio caritatis ad acquisitam pertingere, neque ejus actum meritorium redigere, ut expresse docet S. Thomas quæst. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cum nullum meritorium sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infundantur alia virtutes: unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi mediante virtute infusa; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori.*

Respondent secundo Adversarii, ad attingenda media supernaturalia sufficere Spiritus Sancti dona.

Sed contra: Dona Spiritus Sancti pertinere solum ad operandum modo extraordinario, etiam intra ordinem supernaturalem, ex instinctu scilicet & motione speciali Spiritus Sancti, ut dicemus in ultima disputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infusæ, ad operandum modo ordinario intra ordinem supernaturalem.

Secunda ratio est quam D. Thomas hic art. 3. assignat. 9 Virtutes Theologicæ se habent in ordine gratiæ, sicut se habent synderesis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam sicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, sic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem supernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquisitæ, ut communiter conceditur: Ergo cum non sit

Dividuntur etiam a Platonicis virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cujus divisionis meminit S. Thom. hic quæst. 61. art. 5. Politicæ illæ sunt, quibus homo bene se habet in rebus humanis gerendis. Purgatoriæ, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgarunt a terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis palliones non amplius sentiantur, quod est tantum Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum eadem virtutes exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo est exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis sunt; per imitationem enim divinæ justitiæ fumus justi, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Estote perfecti, sicut & Pater vester cælestis perfectus est.*

Hanc divisionem elegantèr explicat Macrobius lib. 1. super somnium Scipionis cap. 8. ubi sic ait: *Exemplares virtutes illæ sunt quæ in ipsa divina mente consistunt, a quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem deflumunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina: Temperantia; quod in se perfecta intentione conversa est: Fortitudo, quod semper idem est, nec aliquando mutatur: Justitia, quod perenni lege a sempiterna sui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Reipublicæ consulunt, ait: *quod politica prudentia est ad rationis normam qua cogitat & agit universa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humanisque actibus (tamquam diis arbitris) providere, fortitudinis est, animum supra pericula mentem agere, nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa, vel prospera; temperantiæ, nihil appetere pœnitendum, in nulla legum moderationis excedere, sub jugum rationis cupiditatem domare; justitiæ, servare unicuique quod suum est.* Et mox: *His virtutibus vir bonus primum sui atque inde Reipublicæ Rector efficitur, juste ac provide gubernans humana, divina neu deserens.*

De purgatoriis, quas Philosophantium virtutes vocat, hæc scribit: *Prudentia est mundum istum, & omnia quæ visibilia insunt, divinorum contemplatione despicere, animumque animi cogitationem in sola divina dirigere: temperantia, omnia relinquere, in quantum natura patitur quæ corporis usus requirit: fortitudinis, non terreri animum, a corpore quodam vinclo, dulcia Philosophis recedentem, nec abstractionem possita ad superna ascensionis horrere: justitia, ad unum sibi hujus propositi consentire vitam, unisonisque virtutis obsequiis.*

Demum de jam purgati ac deterfi animi virtutibus inquit, *quod prudentia est divina sola mente, & hoc tamquam nihil sit aliud, intueri: temperantia, terrenas cupiditates non regnare, sed penitus oblivisci: fortitudinis, passiones ignavare, non vincere: justitia, ita cum divina mente sociari, ut sequi perpetuum cum ea fœdus imitando.*

9 Disputant vero Theologi, an hæc divisio sit in diversas species virtutis, vel solum in diversos status ejusdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cum enim virtutes illæ non sint humanæ, sed divinæ, evidens est illas plusquam specie differre a nostris. Solum ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an essentialiter differant, & dividant genus virtutis, an solum accidentaliter, & penes diversos status ejusdem virtutis?

10 Respondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomistis, has tres virtutes, politicas, purgatorias, & purgati animi, non esse species diversas: sed diversos status ejusdem virtutis, secundum diversas perfectiones; sicut puericia, adolescentia, & virilitas, non faciunt diversos hominis, sed diversos status ejusdem hominis. Idem enim habitus qui initio sunt virtutes politicæ, quia passiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfecte politicum, & recte disponitur ut bene se habeat in rebus humanis gerendis) proficiunt in tantum, ut passionum immoderantiam tollant, & tandem usque adeo abscendunt, ut animum omnino purgent a terrenis cupiditatibus, & a passionum perturbationibus liberent.

11 Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, post resurrectionem remanebunt in patria eadem specie, & aliquando eadem numero: Sed in patria omnes sunt purgati animi, in via autem ut plurimum politicæ, vel ad summum purgatoriæ. Igitur hæc divisio est in diversos status accidentales virtutis. Nec obstat quod habeant diversos actus: illi enim non differunt essentialiter, sed tantum accidentaliter, quia semper producuntur sub eadem ratione formali unius & ejusdem virtutis.

12 Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam, & communem, seu vulgarem. Quæ distinctio sumpta est ex Aristotele 7. Ethicorum, ubi cum distinxisset tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, feritatem: vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, incontinentiæ vero continentiam; tandem feritati (quæ est status vitii deterrimus & immanis, quo homo in bestiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ sive ob excellentiam operis, sive ob circumstantiam intervenientem, quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum superantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam divisio non est essentialis, sed tantum accidentalis: cum enim sit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriusque natura & subjectum, non est unde eas virtutes secernamus specie, sed sufficit si statu & perfectione accidentaria distinguantur, quo pacto vir a puero perfectione essentiali non differt, sed statu intra eamdem speciem vario.

DISPUTATIO IV.

De virtutibus moralibus infusis.

Ad quæstionem 63. D. Thomæ.

HUc usque egimus de virtutibus moralibus acquisitis, quæ a ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis causantur: nunc disputandum est de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo altiori principio, scilicet Deo, causantur in nobis, & una cum gratia habituali infunduntur; ideoque infusæ appellantur: de quibus differit S. Thom. Hic q. 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS I.

An dentur in nobis virtutes morales per se infusæ?

QUod dentur virtutes aliquæ per se infusæ, nempe 1 Theologicæ, fides, spes, & caritas, certum & indubitatum est apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino sess. 6. cap. 7. his verbis: *In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, & caritatem.* Unde solum difficultas est & controversia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per se infusæ cum gratia sanctificante, & cum ea indissolubiliter connexæ, temperantia scilicet, fortitudo, justitia, & prudentia, quæ ab acquisitis specie & essentialiter distinguantur? Ad cujus evidentiam

Sciendum est, quod aliqua virtus potest esse infusa dupliciter: vel per se, vel per accidens. Est infusa per se quando ex propria natura habet ut a solo Deo effective producatur, quia est ordinis supernaturalis & divini. Et hoc modo caritas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per se infusæ, quia a natura nulla sunt indita principia quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infusa per accidens, quando ex propria natura habet ut possit per actus nostros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua dispensatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infusæ primo Parenti, & etiam Christo Domino, virtutes ex genere suo acquisibiles. Præsens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc secundo modo infusis, postquam Pontifex dixit, *fidem, aut comitatem*, non debuisset subdere, *aliasque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantum una alia, nimirum spes: Ergo &c.

Confirmatur: Clemens, qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologis Doctorum magis consonum*, significat se loqui de controversia, quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium: Scotistis illam negantibus, affirmantibus vero Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quod non solum virtutes Theologicæ, sed etiam morales infunduntur a Deo parvulis in Baptismo una cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilii Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Hoc adjicitur nobilissimus omnium virtutum comitatus, qua cum gratia divinitus infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas fundetur.

VAriæ a Cajetano, & aliis Thomistis, adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessario admittendas esse virtutes morales per se infusas.

6 Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratia enim in suo

genere, pax, benignitas, mansuetudo, continentia, castitas, &c. quæ sunt veræ virtutes morales; dicuntur vero fructus Spiritus Sancti, quia ab eo specialiter infunduntur.

Favent etiam SS. Patres: Augustinus enim tract. 8. in 1. Epist. Joannis, asserit pietatem, castitatem, modestiam, sobrietatem, & similes virtutes, quæ non possunt esse nisi morales, residere in anima justi, tamquam exercitum cui Christus imperat, & quibus utitur ut ministris, cum incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius vero homil. 5. in Ezechiel. hæc scribit: *Priusquam mobilitas spiritus aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam vero recessurus venit, & venturus recedit. In fide enim, spe, atque caritate, & in aliis bonis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri, sicut est humilitas, castitas, justitia, misericordia, perfectorum corda non deserit; in proprietate vero virtutes, de quibus fecundia, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* Quibus verbis aperte docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus nostris, & in anima permanere, non solum ratione caritatis, sed etiam per humilitatem, castitatem, justitiam, & misericordiam, quæ sunt virtutes morales, subindeque virtutes morales a Spiritu Sancto nobis infusas, una cum gratia sanctificante, agnoscit.

4 Nec valet quod ait Vasquez, omnia illa loca intelligi posse de virtutibus acquisitis. Nam contra est, quod virtutes acquisitæ non veniunt cum sapientia, non dicuntur fructus Spiritus Sancti, non semper comitantur justos, non necessariæ sunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Christus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia encomia virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non possunt acquisitis adaptari.

5 Accedit auctoritas Concilii Viennensis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, postquam retulit diversas Doctorum opiniones circa infusionem habituum quæ fit in Baptismo, sic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, qua per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis quam adultis conferri in Baptismo infrumentum gratiam, & virtutes, tamquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologis magis consonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus seligendam.* Quibus verbis Concilium nostrum opinionem eligit ut Theologorum placitis magis consonam.

Nec dici potest, quod eum Concilium præfert sententiam, quæ docet in Baptismo gratiam & virtutes infundi, loquatur solum de virtutibus Theologicis, non de moralibus, Nam Pontificis mens (ut fatetur Vasquez) fuit definire quæstionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranensi indecisam reliquerat: Sed quæstio illa erat non solum de virtutibus Theologicis, sed etiam de moralibus: Ergo, &c. Minor probatur ex verbis Innocentii, nam in cap. *Majores*, sic habet: *Illud vero quod opponitur* (id est hæretici) *inducunt, fidem, aut caritatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consonientibus, non infundi, a plerisque non conceditur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur.* Si autem solum fuisset controversia de virtutibus Theologicis, postquam Pontifex dixit, *fidem, aut comitatem*, non debuisset subdere, *aliasque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantum una alia, nimirum spes: Ergo &c.

Confirmatur: Clemens, qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologis Doctorum magis consonum*, significat se loqui de controversia, quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium: Scotistis illam negantibus, affirmantibus vero Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quod non solum virtutes Theologicæ, sed etiam morales infunduntur a Deo parvulis in Baptismo una cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilii Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Hoc adjicitur nobilissimus omnium virtutum comitatus, qua cum gratia divinitus infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas fundetur.

VAriæ a Cajetano, & aliis Thomistis, adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessario admittendas esse virtutes morales per se infusas.

6 Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali; gratia enim in suo ordine non minor debetur perfectio, quam in suo debetur naturæ: Sed in ordine naturæ perficitur homo non solum circa finem ultimum, quod habet a naturali synderesi, naturalique rectitudine voluntatis, sed etiam circa fines non ultimos, quod habet per virtutes morales acquisitas: Ergo similiter in ordine supernaturali utramque perfectionem habere debet, subindeque ordini gratiæ debentur non solum virtutes Theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sed etiam virtutes morales infusæ, quibus in ordine supernaturali perficiatur in ordine ad media, quæ ad illam conducunt. Virtutes enim morales acquisitæ, cum sint ordinis naturalis, & prudentia naturali regulentur, nec finem supernaturalem, nec media ad illud conducentia valent attingere.

Confirmatur, & magis illustratur hæc ratio: Natura 7 humana, verbi gratia, est radix omnis perfectionis, quæ sibi debetur, sive circa finem, sive circa media; ideoque nulla est virtus acquisita, quæ non sit aliquo modo a tali natura, mediante dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Ergo similiter gratia debet esse radix omnis perfectionis; omnisque virtutis sibi debitæ; alias ista erit sibi minus sufficiens, illisque ope indigebit: Cum igitur gratiæ debeantur non solum virtutes perficientes hominem circa ultimum finem supernaturalem, quæ sunt virtutes Theologicæ, sed etiam perficientes circa media, quæ sunt virtutes morales, debent omnes ab ipsa gratia oriri, atque adeo, præter virtutes Theologicas admitti debent virtutes morales supernaturales, & infusæ.

Respondent primo Adversarii, virtutes morales acqui- 8 sitas sufficienter elevari per impetrium caritatis ad attingenda media supernaturalia, necessaria pro obtinendo fine supernaturali, subindeque virtutes morales infusas ad hoc non esse necessarias, nec ordini gratiæ debitas.

Sed contra primo: Licet per imperium caritatis virtutes morales acquisitæ eleventur ad finem supernaturalem; ad illud tamen elevantur ut quid improportionatum, & inferioris ordinis, tantumque eis imperat caritas, ut extraneis ministris, & alienis instrumentis: Ergo, nisi dentur virtutes morales infusæ, ex propria natura aptæ natæ caritati inservire, & operari propter ejus finem, non manebit supernaturalis ordo perfectus.

Contra secundo: Licet caritas det virtutibus moralibus acquisitis relationem ad finem ultimum, tamquam ad finem extrinsecum, non tamen immutat earum objecta, neque facit ut attingant in nostris operationibus medium quod ratio supernaturalis constituit, quod est bonum supernaturale honellum; alias tales virtutes non modo quoad relationem caritatis, sed etiam quoad tendentiam ad objectum, & secundum suam substantiam, essent supernaturales: Ergo ex eo quod caritas imperet virtutibus moralibus acquisitis, non tollitur necessitas virtutum moralium infusarum, quibus medium supernaturale attingatur.

Tertio: Ut virtus acquisita, verbi gratia fortitudo, possit imperari a caritate, debet prius natura imperari a fortitudine infusa, ita ut hoc imperium sit dispositio ad illud: cum enim virtus acquisita, & virtus caritatis supremum, nequit ab illis ad hujus imperium perveniri, nisi per aliquod medium, quod est virtus moralis infusa. Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ, quæ remota movet per media: & hæc per superiora. Deficiente ergo virtute morali infusa, non posset motio caritatis ad acquisitam pertingere, neque ejus actum meritorium redigere, ut expresse docet S. Thomas quæst. de virtutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cum nullum meritorium sit sine caritate, actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius sine caritate. Cum caritate autem simul infundantur alia virtutes: unde actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi mediante virtute infusa; nam virtus ordinata in finem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori.*

Respondent secundo Adversarii, ad attingenda media supernaturalia sufficere Spiritus Sancti dona.

Sed contra: Dona Spiritus Sancti pertinere solum ad operandum modo extraordinario, etiam intra ordinem supernaturalem, ex instinctu scilicet & motione speciali Spiritus Sancti, ut dicemus in ultima disputatione: Ergo præter dona admitti debent virtutes morales infusæ, ad operandum modo ordinario intra ordinem supernaturalem.

Secunda ratio est quam D. Thomas hic art. 3. assignat. 9 Virtutes Theologicæ se habent in ordine gratiæ, sicut se habent synderesis & appetitus naturalis beatitudinis in ordine naturæ; nam sicut per hæc principia naturalia ordinatur creatura intellectualis ad finem naturalem, sic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem supernaturalem: Sed ex efficacia horum principiorum naturalium habentur virtutes morales ordinis naturalis, ac proinde acquisitæ, ut communiter conceditur: Ergo cum non sit

minor efficacia virtutum Theologicarum, ex illis procedunt virtutes morales ejusdem ordinis, in eodem instanti cum ipsis infusæ, quidquid enim est in nobis ordinis supernaturalis, debet a Deo ut auctore supernaturali produci, ac nobis injungi.

10 Tertia ratio: Tot debent poni potentiæ & habitus, quot sunt objecta formaliter distincta: Sed in materia morali, circa quam versantur virtutes morales, dari potest duplex objectum formaliter diversum, unum naturale, & aliud supernaturale: Ergo etiam distingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales, & acquisitas, admitti alia, quæ sint supernaturales & infusæ. Major constat: unitas enim & distinctio specifica potentiarum & habituum sumitur ex unitate & distinctione objectorum formalium, ut docetur in Philosophia: Minor vero suadetur: Objectum formale virtutis moralis est medium per prudentiam & rectam rationem pathionibus & operationibus humanis constitutum: Sed tale medium potest esse duplex, naturale scilicet, & supernaturale: Ergo & objectum formale virtutum moralium. Minor probatur: nam si prudentia innixa principiis practicis naturalibus, per synderesim cognitis, dicter & constituat tale medium, illud erit naturale: supernaturale vero, si constituatur a prudentia supernaturali & infusa, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei: hæc enim se habet in ordine supernaturali ut synderesis.

11 Potest hoc variis exemplis illustrari & declarari. Primum est in materia temperantiæ: moderatio enim passionum, & delectationum gustus & tactus, quæ est medium hujus virtutis: vel potest elici ut expedit ad rectum usum rationis naturalis, & vitam corporalem, secundum regulam naturalis rationis, & sic est objectum naturale, vel prout expedit ad supernaturalem vitam gratiæ, secundum regulas fidei & prudentiæ infusæ, quæ multoties petunt majorem parcitatem; aut etiam omnimodam abstinentiam, adversam sanitati corporali, sive ad liberius Deo vacandum, sive ad satisfaciendum pro peccatis, sive ad corporis castigationem, & subjectionem carnis ad spiritum, & sub hac ratione est objectum supernaturale. Similiter æqualitas in operationibus ad alterum, quæ est medium virtutis justitiæ, vel potest fieri inter homines, ut sunt cives humanæ civitatis, hujus universi, vita & ratione naturali præditi, inter quos debet servari humana societas & pax, & hoc modo est medium naturale specificans justitiam acquisitam: vel potest fieri inter homines, quatenus sunt cives Sanctorum, & domestici Dei, præditi supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & societas conservari, & hoc pacto est medium supernaturale, & objectum justitiæ infusæ. Idem proportionaliter de fortitudine dicendum est: nam si habeat firmare appetitum contra mortis periculа in bono naturali, & in ea mensura, quam ratio naturalis servandam esse dictat, constituetur objectum fortitudinis acquisitæ, ut si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis: si vero firmet in bono supernaturali, ut contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit objectum fortitudinis infusæ.

12 Quarta ratio: Ubi est diversum esse, & diversa vita, ibi sunt diversæ operationes, & diversæ virtutes: Sed homo per gratiam habet diversum esse, scilicet divinum, & diversam vitam etiam moralem, neque divinam & supernaturalem: ergo in ordine gratiæ dantur diversæ operationes, & diversæ virtutes, non solum Theologicæ, sed etiam morales.

13 Ultima ratio: Datur prudentia infusa: Ergo dantur etiam aliæ virtutes morales per se infusæ. Consequentia patet: requiritur enim necessario virtus in appetitu, proportionata ad illud eligendum & exequendum quod prudentia dictat. Antecedens vero probatur: Licet enim per fidem & Theologiam cognoscatur in universali, & speculative, medium in passionibus & actionibus humanis servandum, in ordine ad finem & beatitudinem supernaturalem; illæ tamen non sufficiunt ad dictandum tale medium in particulari hic & nunc esse eligendum, ut operatio sit recta, & fini supernaturali accommodata, & multo minus ad judicandum practice per modum imperii, tale medium esse executioni mandandum: Ergo ad hæc munera obeunda, prudentia infusa & supernaturalis necessario admitteuda est.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

14 Objicies primo: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem respectu actus: Sed homo per infusionem gratiæ non recipit hanc facilitatem, cum non minus difficile operetur bonum, quam si gratiam non recepisset, ut experientia patet, peccatores enim operibus vitiosis afflueſeti, quando convertuntur, & gratiam consequuntur, operantur cum magna difficultate, & renisu appetitus sensitivi, opera virtuosa, donec per illorum exercitium virtutes acquirant: Ergo in justificatione non infunduntur illis habitus virtutum moralium, una cum gratia sanctificante.

Confirmatur: Signum virtutis est operari cum delectatione: Sed peccator qui in justificatione recipit gratiam, non statim cum delectatione elicit actus virtutum moralium: Ergo non recipit cum ea virtutes morales. 15

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: Habitus virtutis ponitur ad tribuendum potentiæ facilitatem intrinsecam, consistentem in complemento & ultima perfectione potentiæ operativæ, concedo Majorem, facilitatem extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Homo per infusionem gratiæ non recipit facilitatem ad operandum, extrinsecam, concedo Minorem: intrinsecam, nego Minorem, & Consequentiam. 16

Explicatur solutio: Duplex dari potest facilitas respectu alicujus actus; alia per se & intrinseca, quæ consistit in eo quod principium elicitivum talis actus sit sufficienter proportionatum & completum respectu illius; alia extrinseca, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut dispositionum, quæ etiam existente perfecto & completo prædicto principio, impediunt vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo sive acquisita, sive infusa, tribuit primam facilitatem, quia essentialiter habet complere potentiam elicitivam actus: secundam vero tribuit virtus acquisita, non formaliter, quasi ipsa sit ablatio talium impedimentorum: sed concomitanter, quia requirit ad sui generationem exercitium multorum actuum, per quos illa impedimenta tolluntur. Ex quo patet cur in peccatoribus de novo conversis & justificatis, exercitium bonorum operum sit laboriosum, illique cum magna difficultate, & renisu appetitus sensitivi operentur, quia nempe per virtutes infusas, una cum gratia sanctificante in justificatione receptas, non fuerunt sublata impedimenta intrinseca, quæ bonorum operum exercitium laboriosum & difficile reddunt; hæc enim non tolluntur, nisi per actus virtutum supra repetitos.

Ad confirmationem respondet D. Thom. quæst. de virtutibus art. 10. ad 15. „ quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit „ sine tristitia operari: nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quas sentit, sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quod forti sufficit sine tristitia „ operari." Neque quælibet tristitia contrariatur virtuti infusæ; sed tantum quæ graviter adversatur rationi & legi Dei. 17

Objicies secundo: Virtus per se infusa debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale: Sed motivum intrinsecum temperantiæ v.g. non potest esse supernaturale: Ergo neque ipsa virtus. Major patet: virtus enim per se infusa, est quoad substantiam supernaturalis; virtus autem supernaturalis quoad substantiam, debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale. Minor etiam manifesta videtur: Nam motivum intrinsecum temperantiæ est mediocritas in cibo & potu: Sed hæc non excedit ordinem naturæ, sicut nec materia in qua reperitur: ergo &c. 18

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem distinguo Minorem: Mediocritas ut constituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem, non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem: ut constituta per prudentiam infusam, & in ordine ad finem supernaturalem, nego Minorem, & Consequentiam. 19

Objicies tertio: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent a justificato vitia præexistentia, contraria enim non possunt esse simul, sed mutuo se expellunt: At hoc est contra manifestam experientiam; videmus enim recenter justificatos manere per aliquod tempus ita vitiis affectos, proclivesque ad peccandum, sicut ante: Ergo, &c. 20

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. dist. 14. qu. 2. artic. 2. ad 4. vitia non habere formalem oppositionem cum virtutibus infusis: Tum quia opponuntur formaliter virtutibus acquisitis; uni vero unum tantum est contrarium, ut ait Aristoteles 1. de cælo cap. 2. Tum etiam quia oppositio formalis non reperitur, nisi inter ea quæ sunt ejusdem generis; vitia autem non sunt ejusdem generis cum virtutibus infusis, cum vitia sint ordinis naturalis, virtutes vero infusæ supernaturalis, & naturalia ac supernaturalia non solum differant genere proximo, sed etiam remoto, ut plures gravissimi Theologi docent. Unde nihil mirum si vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infusis. 21

Addit idem S. Doctor q. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo*

in eo qui habet habitum intemperantiæ, cum convertitur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ, in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quædam: dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. De qua fusius in Tractatu de vitiis & peccatis. Disput. 1. artic. 1.

§. IV.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

22 Ex dictis infero primo, virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis: respiciunt enim objecta formaliter diversa, ut in secunda ratione ostendimus, & declarat D. Thomas q. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis: *Temperantia infusa & acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus, sed non conveniunt in forma efficiens, nec actus: licet enim utraque quærat medium, tamen alia ratione quærit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa quærit medium, secundum rationes legis divinæ, quæ accipiunt ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes in ordine ad bonum præsentis vitæ.*

23 Infero secundo, virtutes morales infusas infundi simul cum gratia sanctificante in instanti justificationis: tum quia sunt proprietates gratiæ: tum etiam quia cum homo in eo instanti constituatur in esse & vita supernaturali, debeat ei ex tunc conferre principia ad omnes operationes hujus ordinis, subindeque non solum virtutes Theologicæ, sed etiam morales infusæ. Addo quod in instanti justificationis totus homo interius sanctificari & renovari debet, tam secundum animam, quæ secundum potentias, omnique gratiæ supellectili exornari: sicut autem anima ornatur per gratiam sanctificantem, sic potentiæ per omnes virtutes, atque adeo debent hæ simul cum illa infundi. Unde D. Thomas infra quæst. 65. artic. 3. in corp. *Oportet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.*

24 Infero tertio, in quolibet justo tot ad minus dari virtutes morales infusas, quot acquisitas: eadem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, sunt objecta virtutum moralium acquisitarum, ut regulatæ per rationem supernaturalem, & prudentiam infusam, sunt objecta formalia virtutum moralium infusarum.

25 Quæres, utrum per actus virtutum infusarum frequentatos generetur aliquis habitus? Respondeo negative: Etenim vel talis habitus esset ejusdem speciei cum infuso; & hoc, non quia duo accidentia solo numero distincta nequeunt esse in eodem subjecto saltem naturaliter: vel esset diversæ speciei, & hoc etiam dici non potest, quia actus generant habitus sibi similes; adeoque cum actus virtutum infusarum sint intrinsece & essentialiter supernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diversæ speciei; fateor tamen, hoc ipso quod aliquis frequentat actus virtutum infusarum, ipsum disponi & facilitari, ut circa eamdem materiam polit ex motivo naturali operari & virtutem acquisitam circa eamdem materiam generare. Ex quo facile intelliges id quod habet S. Thom. quæst. 17. de verit. artic. 1. ad 4. secundo loco positum, nimirum per actus caritatis, & aliarum virtutum infusarum, gigni habitum: non enim vult quod formaliter per illos actus generetur, sed dispositive solum, quatenus per frequentationem actuum ex motivo supernaturali, facilitari quis potest circa talem materiam, ut sub motivo naturali in illam feratur: sic enim credens per fidem infusam, & ex motivo supernaturali, res ab Ecclesia propositas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, puta quia sic a parentibus accepit.

ARTICULUS II.

An virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones in appetitu sensitivo subjectentur?

26 Certum est virtutes morales infusas, quæ versantur circa actiones, quæ sunt ad alterum, ut justitiam, & partes ejus, in sola voluntate recipi; appetitus enim sensitivus ob suam materialitatem, potest tantum attingere bonum proprium, non autem bonum alienum, maxime si sit supernaturale. Unde præsens difficultas reducitur ad virtutes morales infusas, quæ sunt circa passiones, quales sunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis connexæ. Ratio vero dubitandi est, quia virtutes morales infusæ sunt supernaturales quoad substantiam: Sed virtutes supernaturales quoad substantiam non videntur posse subjectari in appetitu sensitivo; quia quod in eo recipitur, debet esse materiale, virtutes autem supernaturales immateriales sunt, cum supernaturalitas sit supra totum genus corporeum, & omnia hujus generis accidentia: Ergo virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, non possunt subjectari in appetitu sensitivo. Nihilominus 27

Dico, virtutes morales infusas, quæ versantur circa passiones, ut fortitudinem, & temperantiam, cum earum partibus, in appetitu sensitivo, non vero in voluntate subjectari. Ita expresse docet D. Thomas variis in locis: nam infra quæst. 85. artic. 3. assignans subjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in statu justitiæ originalis, ac proinde tam supernaturalium, quam naturalium, sic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis, in qua est temperantia.* Idem docet quæstione de virtutibus artic. 10. ad 11. ubi dicit, quod fortitudo & temperantia, virtutes infusæ, sunt in appetitu sensitivo. Cum enim objecisset, virtutem infusam ex Augustino esse bonam mentis qualitatem, ac proinde debere subjectari in parte rationali, sic respondet: *irascibili, & concupiscibili, accipiunt nomen rationis, vel rationalis, in quantum participant aliqualiter rationem, in quantum obediunt ei: illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum sit quod Augustinus dicit, quod virtus infusa est bona qualitas mentis.* Igitur manifestum est, juxta D. Thomæ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infusam, in appetitu irascibili & concupiscibili subjectari.

Ratio etiam id suadet: In ea enim potentia subjectantur virtutes, cujus sunt actus proprii illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non est naturaliter rectificata, in ordine ad proprios actus, seu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti: Sed actus virtutum moralium infusarum, quæ versantur per se primo circa passiones, sunt actus proprii appetitus sensitivi, cum sint passiones moderatæ talis appetitus secundum prudentiam infusam; ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe passiones moderatæ ex motivo supernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, sunt actus virtutum moralium infusarum, moderatæ vero ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantum in ordine naturæ, sunt actus virtutum moralium acquisitarum: Ergo virtutes morales infusæ, quæ versantur per se primo circa passiones, ut fortitudo, & temperantia, cum earum partibus, subjectantur in appetitu sensitivo. 28

Ad rationem vero dubitandi, initio proposita, dupliciter responderi potest: Primo cum Salmanticensibus, virtutes morales infusas esse corporeas, subindeque in appetitu sensitivo posse subjectari. Nec obstat quod virtutes illæ sint supernaturales, corporeum enim non excluditur secundum se totum a ratione supernaturalitatis, ut patet in modo præsentiæ corporis Christi ad species sacramentales, qui est vere corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum esse naturalem. Similiter unio qua tale corpus in triduo mortis mansit Verbo hypostatice unitum, prout ex parte corporis se tenebat, fuit quid corporeum, prout similem rationem dependentiæ a corpore, & tamen cum effet ordinis hypostatici, non solum ordinem naturæ, sed etiam gratiæ excedebat; Igitur propter solam corporeitatem non debet aliquid a supernaturali ordine excludi. Neque etiam est contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem spiritualem: quia licet spirituale, ex parte subjecti, corporeum excedat, illud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod respicit, ita dignificari, & elevari potest, ut simpliciter sit nobilius, nullique creatæ, vel creabili substantiæ debeatur, in quo ratio supernaturalitatis consistit. 29

Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen patitur difficultates & instantias, ex eo præsertim, quod virtutes infusæ sint proprietates gratiæ sanctificantis, subindeque ejus naturam sapere debeant; unde cum gratia sit qualitas immaterialis & spiritualis quoad substantiam, idem de virtutibus infusis videtur dicendum. Quare

Secundo, & forte melius respondetur, virtutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & corporeas tantum eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis est formaliter spiritualis, & simul corporea ut quo, & virtualiter, quia sub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ; ita similiter, quia virtutes infusæ appetitui sensitivo, sub eminentiori ratione participationis divinæ supernaturalitatis, conferunt suum effectum formalem, qui quantum ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (scilicet inclinare ad medium in passionibus, ad quod inclinant etiam virtutes acquisitæ, quamvis longe diverso modo, quia istæ ad illud ut naturale pure, virtutes vero infusæ ad idem ut supernaturale inclinant) sunt formaliter immateriales, & simul corporeæ virtualiter, & ut quo: unde, qua spirituales formaliter, dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut supernaturale & proportionatum

finiri ultimo supernaturali; quatenus vero corporeæ ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subjectantur: sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam, tamquam ad proprium subjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat, secundum suum esse, ex eo quod est subsistens.

DISPUTATIO V.

De proprietatibus Virtutum.

Ad quæstionem 64. & tres sequentes.

QUatuor hic explicat Divus Thomas virtutum proprietates. Prima est, quod consistunt in medio: secunda, quod sunt inter se connexæ: tertia, quod sunt inæquales: quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione disserendum est.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes consistant in medio?

1 NOtandum primo, seu potius recolendum ex dictis supra disp. 3. tria esse genera virtutum: aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ Theologicæ: unde ad plenam resolutionem difficultatis propositæ, discutiendum est, an omnes illæ virtutes consistant in medio?

2 Norandum secundo, duplex medium a Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliisque circumstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona, dicituque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus, debet prudentis arbitrio definiri. Medium vero rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum, & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

3 Dico primo, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio, seu mediocritate consistere. Unde Plato, ut est apud Apulejum, libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat, & mediocritates; summitates quidem, quod vitiorum ordini e regione oppositæ, longe eminent: mediocritates autem, quod in medietullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes vero Pythagoræus, libro de virtutibus, præter cetera in hanc rem insignia, disserte tradit virtutem nihil aliud esse, quam habitum ejus quod decorum est: decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, sed est in medio situm. Et concinit Isidorus Pelusiota lib. 3. epist. 131. ubi hæc scribit: *Ut corporea pulchritudinis norma membrorum apta proportio est, ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea, in virtutum mediocritate consistit.*

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 3. de consider. c. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Ne quid nimis*, subdit, hoc meditullium, omnium quodam modo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. „ Quid enim (ir- „ quit) tam justitiæ, quam modus? Alioquin si quid „ extra modum reliquit, non plane cuique tribuit quod „ suum est, quod tamen suum ipsius est facere. Quid „ tam rursum temperantiæ, quæ non aliunde profecto „ temperantia est, nisi quod nihil immoderatum admittit? „ Sed puto fatebere etiam non minus esse fortitudinis, „ cum vel maxime ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, „ & quasi hinc inde suffocare conantibus, purum illud „ potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile funda- „ mentum boni, sedemque virtutis."

Eodem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus, libro de quantitate animæ cap. 16. quod nimirum sicut totus circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum; ita & virtus ad suum medium, adeo ut nulla ex parte aliquid minus eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait, quod sicut circuli medium deprehendere, non cujuslibet, sed scientis solummodo est; sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujuslibet est, & facile. At cui, & quantum, & quando, & cujus causa, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est.

Damum Cyprianus carmine ad Senatorum apostatam, ad eamdem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid a medio exorbitat, nocivum & vitandum; subindeque moderamen, amabile, ac perutile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit: unum operantur
Et calor & frigus; sic hoc, sic illud adurit;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert,
Et pariter lædunt gelidum fervensque lavacrum,
Esca alicar corpus, corpus corrumpitur esca.
Vimque suam minuit, si quid prætenditur ultra.
Me Deus sic docuit, MODERAMEN AMABILE, *dixit.*

Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit D. Thomas 4
hic quæst. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis. Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio: Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quamdam constituit mensuram in objecto, a qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio; quia versatur circa objectum medium inter extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse dupliciter 5
medium assignari: Primo ex parte ipsius virtutis, ut cum mediat inter duo vitia, extreme opposita; alterum per excessum, alterum per defectum; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundo ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis: nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere: & hoc vocat idem Auctor consistere in medio *causaliter*; quia nihil aliud est, quam virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Dum ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo medio, sed de secundo: quia licet omnium virtutum actus debeant a ratione regulari, eique perfecte commensurari, sunt tamen aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extreme opposita, unum per excessum, alterum per defectum, ut de justitia stricte & rigorose docet Divus Thomas in quæstione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico secundo, omnes virtutes morales, quæ sunt circa passiones, consistere in medio rationis; justitiam vero, cum suis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hic artic. 2.

Prima pars conclusionis probatur: Medium rationis est 6
illud quod a ratione taxatur. Atqui in materia passionum medium non est taxatum ex natura rei, sed taxatur per rationem, juxta uniuscujusque dispositionem, & attentis omnibus circumstantiis loci, temporis, &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non est certa quantitas cibi omnibus accommodata ut sint temperantes, sed varietur in diversis, juxta diversam complexionem, immo & in eodem, pro diversis temporibus, & circumstantiis: Ergo virtutes morales, quæ sunt circa passiones, ut fortitudo, & temperantia, consistunt in medio rationis.

Secunda etiam pars suadetur: Justitia habet facere 7
æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas est medium rei, utpote cum sit ex natura rei taxata, & per comparationem ad rem, non autem ad subjectum operans: Ergo justitia in medio rei consistit.

Adverte autem hanc æqualitatem esse duplicem: unam 8
scilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit justitia commutativa, qua redduntur v. g. centum pro centum; aliam quæ est proportionis ad proportionem; & hæc fovatur a justitia distributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, sed unicuique juxta suam conditionem vel meritum; ita ut tantum proportionaliter recipiat miles, quantum tribunus ut tribunus; vel si habeat meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

Adverte etiam; quod licet justitia ex sua speciali ra- 9
tione respiciat medium rei, quia non aliud præcise attendit, quam æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis, respicit etiam medium rationis; cum actus justitiæ, sicut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum suo tempore, & loco, & cum debita intentione, satisfaceret quidem præcepto, sed non faceret actum justitiæ. In hoc ergo justitia a ceteris virtutibus moralibus differt, quod illæ consistunt in medio rationis tantum, illa vero in medio rationis & rei simul.

Dico tertio: virtutes intellectuales in suo genere con- 10
sistere in medio. Est Aristotelis 2. Ethic. c. 6. & D. Thom. hic art. 3.

Probatur breviter; Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter excessum & defectum, consistit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, &c. Ergo virtutes intellectuales consistunt in medio. Major patet, Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium est verum, quod est bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; veritas enim ladituv, sive affirmando plusquam res habet, sive minus quam habet, seu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter excessum & defectum.

11 Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, hoc inter virtutes intellectuales speculativas & practicas discrimen intercedere, quod illæ habent medium rei; quia verum, quod est illarum objectum, est independens a determinatione rationis, & per conformitatem intellectus ad ipsas res constituitur; illæ vero habent medium rationis; nam medium v. g. non semper dictat fumendam esse potionem in hac determinata quantitate, sed secundum complexionem infirmi.

12 Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam speciali modo consistere in medio: habet enim medium non solum generali ratione qua externa, sed etiam speciali, quatenus ejus objectum est objectum virtutum moralium; quod in medio consistere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen discrimine (ut observat D. Thom. hic artic. 3.) quod medium in virtutibus moralibus sit habet per modum regulati & mensurati, in prudentia vero per modum regulantis & mensurantis; quippe cum illa sit virtutum moralium regula & mensura.

13 Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per se consistunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per excessum, & per defectum, ut patet in exemplis supra adductis: Sed licet aliquis posset peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per excessum, neque enim aliquis potest excedere in credendo revelatis a Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum est sine modo diligere:* & in serm. ad Fratres de monte Dei: *In dilectione Dei non alia differentia est, nisi ut sicut ille, cum dilexisset nos, sic & nos dilexerit nos, sic & nos fideles simus, ut nos insuper diligamus eum: non beatus vir qui in mandatis ejus cupit nimis:* Ergo virtutes Theologicæ non consistunt in medio per se, & ex parte objecti.

14 Quod vero per accidens, & ex parte subjecti, medium requirant, ex eo patet quod debemus ferri in Deum credendo, sperando, & amando, secundum mensuram nostræ conditionis, & nostri ingenii vires, non vero nimio conatu, adeo ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde subdit Doctor mellifluus post verba relata: *Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminus sunt, & finis, & regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis aperte declarat quod licet caritas non pendeat per se a dictamine prudentiæ, per accidens tamen, & quantum ad exercitium, ab illo dependet, in quantum prudentia dictat hic & nunc actum illius esse exercendum, subindeque in exercitio hujus virtutis, modum aliquem ac moderamen esse servandum.

ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

15 DIxi virtutes morales: Quia si ferme sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariam inter se connexionem: cum fides, & spes possint esse sine caritate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantum ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur,

16 Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari: vel ut perfectas quantum ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus resistentiam impedientibus facile possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimento.

17 Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hic quæst. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessario ad invicem connexas. Idque experientia satis convincit, cum videamus multos esse promptos, non solum ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solum de virtutibus moralibus secundum statum perfectis. Has enim Scotus, Vasquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alii, negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant vero ceteri Theologi, tam domestici, quam extranei, cum S. Thoma citato. Unde fit

§. I.

Conclusio affirmativa stabilitur, & Sanctorum Patrum testimoniis illustratur.

Dico igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse 18
connexas inter se, ut qui una caret, nullam perfecte habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap. de sermone Jesu, sic ait: *Connexa igitur sunt, concatenataque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis c. 27. *Ligant cognatas sibi esse virtutes*, Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in anima humana, nullo modo separantur ab invicem*, Bernardus lib. 1. de consider. cap. 8. ait *esse suavissimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. Moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Job, quas cap. 31. tam varias distinctim enumerat, hæc scribit: *Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque justitia, tanto perfecta sunt singulæ, quanto vicissim sibimet sunt conjunctæ: disjunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt: si quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Judæus lib. 2. de vita Moysis, illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

Eamdem veritatem solo luminis naturalis ductu, agno- 19
vere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum Moralium: *Neque alia* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque reliquis virtutibus perfecta. Verum invicem sese comitantur, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideoque dictam σωφροσύνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cum asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione; judicium tamen practicum ad mores spectans, inde sæpe corrumpi: *Illi* (inquit) *qui ante voluptate, aut dolore corruptus est, principium statim non apparebit, neque ejus causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere, vitium enim ejusmodi est, ut principium corrumpat.*

Denique D. Augustinus Epist. 28. asserit omnibus Phi- 20
losophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignara, nec injusta, nec intemperans posse esse: nam si aliquid horum defuerit, prudentia non erit. Porro prudentia tunc erit, si & fortis, & justa, & temperans sit; profecto ubi fuerit, secum habere cæteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel injusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & justa sit. Sic justitia non est, nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & alis similiter sunt. Ubi autem alia desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat exemplo Catilinæ, „ qui (ut de illo scri- „ pserum qui nosse potuerunt) frigus, sitim, famem fer- „ re poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, „ supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc & sibi & „ suis magnæ præditus fortitudine videbatur. Sed hæc „ fortitudo prudens non erat; mala enim pro bonis eli- „ gebat: temperans non erat; corruptelis enim turpissi- „ mis fœdabatur: justa non erat; nam contra patriam „ conjuraverat. Et ideo nec fortitudo erat, sed duritia „ sibi (ut stultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. „ Nam si fortitudo esset, non vitium, sed virtus esset. „ Si autem virtus esset, a ceteris virtutibus, tamquam „ inseparabilibus comitibus, nunquam relinqueretur."

finiri ultimo supernaturali; quatenus vero corporeæ ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subjectantur: sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam, tamquam ad proprium subjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat, secundum suum esse, ex eo quod est subsistens.

DISPUTATIO V.

De proprietatibus Virtutum.

Ad quæstionem 64. & tres sequentes.

QUatuor hic explicat Divus Thomas virtutum proprietates. Prima est, quod consistunt in medio: secunda, quod sunt inter se connexæ: tertia, quod sunt inæquales: quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione disserendum est.

ARTICULUS I.

Utrum virtutes consistant in medio?

1 NOtandum primo, seu potius recolendum ex dictis supra disp. 3. tria esse genera virtutum: aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ Theologicæ: unde ad plenam resolutionem difficultatis propositæ, discutiendum est, an omnes illæ virtutes consistant in medio?

2 Norandum secundo, duplex medium a Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliisque circumstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona, dicituque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus, debet prudentis arbitrio definiri. Medium vero rei dicitur illud quod ita est ex natura rei determinatum, & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

3 Dico primo, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio, seu mediocritate consistere. Unde Plato, ut est apud Apulejum, libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat, & mediocritates; summitates quidem, quod vitiorum ordini e regione oppositæ, longe eminent: mediocritates autem, quod in medietullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes vero Pythagoræus, libro de virtutibus, præter cetera in hanc rem insignia, disserte tradit virtutem nihil aliud esse, quam habitum ejus quod decorum est: decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, sed est in medio situm. Et concinit Isidorus Pelusiota lib. 3. epist. 131. ubi hæc scribit: *Ut corporea pulchritudinis norma membrorum apta proportio est, ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea, in virtutum mediocritate consistit.*

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 3. de consider. c. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Ne quid nimis*, subdit, hoc meditullium, omnium quodam modo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. „ Quid enim (ir- „ quit) tam justitiæ, quam modus? Alioquin si quid „ extra modum reliquit, non plane cuique tribuit quod „ suum est, quod tamen suum ipsius est facere. Quid „ tam rursum temperantiæ, quæ non aliunde profecto „ temperantia est, nisi quod nihil immoderatum admittit? „ Sed puto fatebere etiam non minus esse fortitudinis, „ cum vel maxime ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, „ & quasi hinc inde suffocare conantibus, purum illud „ potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile funda- „ mentum boni, sedemque virtutis."

Eodem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus, libro de quantitate animæ cap. 16. quod nimirum sicut totus circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum; ita & virtus ad suum medium, adeo ut nulla ex parte aliquid minus eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait, quod sicut circuli medium deprehendere, non cujuslibet, sed scientis solummodo est; sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujuslibet est, & facile. At cui, & quantum, & quando, & cujus causa, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est.

Damum Cyprianus carmine ad Senatorum apostatam, ad eamdem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid a medio exorbitat, nocivum & vitandum; subindeque moderamen, amabile, ac perutile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit: unum operantur
Et calor & frigus; sic hoc, sic illud adurit;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert,
Et pariter lædunt gelidum fervensque lavacrum,
Esca alicar corpus, corpus corrumpitur esca.
Vimque suam minuit, si quid prætenditur ultra.
Me Deus sic docuit, MODERAMEN AMABILE, *dixit.*

Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit D. Thomas 4
hic quæst. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis. Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio: Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quamdam constituit mensuram in objecto, a qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio; quia versatur circa objectum medium inter extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse dupliciter 5
medium assignari: Primo ex parte ipsius virtutis, ut cum mediat inter duo vitia, extreme opposita; alterum per excessum, alterum per defectum; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem; & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundo ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis: nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere: & hoc vocat idem Auctor consistere in medio *causaliter*; quia nihil aliud est, quam virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Dum ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo medio, sed de secundo: quia licet omnium virtutum actus debeant a ratione regulari, eique perfecte commensurari, sunt tamen aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extreme opposita, unum per excessum, alterum per defectum, ut de justitia stricte & rigorose docet Divus Thomas in quæstione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico secundo, omnes virtutes morales, quæ sunt circa passiones, consistere in medio rationis; justitiam vero, cum suis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hic artic. 2.

Prima pars conclusionis probatur: Medium rationis est 6
illud quod a ratione taxatur. Atqui in materia passionum medium non est taxatum ex natura rei, sed taxatur per rationem, juxta uniuscujusque dispositionem, & attentis omnibus circumstantiis loci, temporis, &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non est certa quantitas cibi omnibus accommodata ut sint temperantes, sed varietur in diversis, juxta diversam complexionem, immo & in eodem, pro diversis temporibus, & circumstantiis: Ergo virtutes morales, quæ sunt circa passiones, ut fortitudo, & temperantia, consistunt in medio rationis.

Secunda etiam pars suadetur: Justitia habet facere 7
æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas est medium rei, utpote cum sit ex natura rei taxata, & per comparationem ad rem, non autem ad subjectum operans: Ergo justitia in medio rei consistit.

Adverte autem hanc æqualitatem esse duplicem: unam 8
scilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit justitia commutativa, qua redduntur v. g. centum pro centum; aliam quæ est proportionis ad proportionem; & hæc fovatur a justitia distributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, sed unicuique juxta suam conditionem vel meritum; ita ut tantum proportionaliter recipiat miles, quantum tribunus ut tribunus; vel si habeat meritum ut octo, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

Adverte etiam; quod licet justitia ex sua speciali ra- 9
tione respiciat medium rei, quia non aliud præcise attendit, quam æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis, respicit etiam medium rationis; cum actus justitiæ, sicut & aliarum virtutum moralium, debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum suo tempore, & loco, & cum debita intentione, satisfaceret quidem præcepto, sed non faceret actum justitiæ. In hoc ergo justitia a ceteris virtutibus moralibus differt, quod illæ consistunt in medio rationis tantum, illa vero in medio rationis & rei simul.

Dico tertio: virtutes intellectuales in suo genere con- 10
sistere in medio. Est Aristotelis 2. Ethic. c. 6. & D. Thom. hic art. 3.

Probatur breviter; Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter excessum & defectum, consistit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, &c. Ergo virtutes intellectuales consistunt in medio. Major patet, Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium est verum, quod est bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; veritas enim ladituv, sive affirmando plusquam res habet, sive minus quam habet, seu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter excessum & defectum.

11 Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, hoc inter virtutes intellectuales speculativas & practicas discrimen intercedere, quod illæ habent medium rei; quia verum, quod est illarum objectum, est independens a determinatione rationis, & per conformitatem intellectus ad ipsas res constituitur; illæ vero habent medium rationis; nam medium v. g. non semper dictat fumendam esse potionem in hac determinata quantitate, sed secundum complexionem infirmi.

12 Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam speciali modo consistere in medio: habet enim medium non solum generali ratione qua externa, sed etiam speciali, quatenus ejus objectum est objectum virtutum moralium; quod in medio consistere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen discrimine (ut observat D. Thom. hic artic. 3.) quod medium in virtutibus moralibus sit habet per modum regulati & mensurati, in prudentia vero per modum regulantis & mensurantis; quippe cum illa sit virtutum moralium regula & mensura.

13 Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per se consistunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per excessum, & per defectum, ut patet in exemplis supra adductis: Sed licet aliquis posset peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per excessum, neque enim aliquis potest excedere in credendo revelatis a Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum est sine modo diligere:* & in serm. ad Fratres de monte Dei: *In dilectione Dei non alia differentia est, nisi ut sicut ille, cum dilexisset nos, sic & nos dilexerit nos, sic & nos fideles simus, ut nos insuper diligamus eum: non beatus vir qui in mandatis ejus cupit nimis:* Ergo virtutes Theologicæ non consistunt in medio per se, & ex parte objecti.

14 Quod vero per accidens, & ex parte subjecti, medium requirant, ex eo patet quod debemus ferri in Deum credendo, sperando, & amando, secundum mensuram nostræ conditionis, & nostri ingenii vires, non vero nimio conatu, adeo ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde subdit Doctor mellifluus post verba relata: *Sed cum nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminus sunt, & finis, & regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis aperte declarat quod licet caritas non pendeat per se a dictamine prudentiæ, per accidens tamen, & quantum ad exercitium, ab illo dependet, in quantum prudentia dictat hic & nunc actum illius esse exercendum, subindeque in exercitio hujus virtutis, modum aliquem ac moderamen esse servandum.

ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

15 DIxi virtutes morales: Quia si ferme sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariam inter se connexionem: cum fides, & spes possint esse sine caritate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantum ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur,

16 Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari: vel ut perfectas quantum ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus resistentiam impedientibus facile possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimento.

17 Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hic quæst. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessario ad invicem connexas. Idque experientia satis convincit, cum videamus multos esse promptos, non solum ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solum de virtutibus moralibus secundum statum perfectis. Has enim Scotus, Vasquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alii, negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant vero ceteri Theologi, tam domestici, quam extranei, cum S. Thoma citato. Unde fit

§. I.

Conclusio affirmativa stabilitur, & Sanctorum Patrum testimoniis illustratur.

Dico igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse 18
connexas inter se, ut qui una caret, nullam perfecte habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap. de sermone Jesu, sic ait: *Connexa igitur sunt, concatenataque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis c. 27. *Ligant cognatas sibi esse virtutes*, Augustinus lib. 6. de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in anima humana, nullo modo separantur ab invicem*, Bernardus lib. 1. de consider. cap. 8. ait *esse suavissimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. Moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Job, quas cap. 31. tam varias distinctim enumerat, hæc scribit: *Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Ut enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque justitia, tanto perfecta sunt singulæ, quanto vicissim sibimet sunt conjunctæ: disjunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt: si quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Judæus lib. 2. de vita Moysis, illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

Eamdem veritatem solo luminis naturalis ductu, agno- 19
vere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum Moralium: *Neque alia* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque reliquis virtutibus perfecta. Verum invicem sese comitantur, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideoque dictam σωφροσύνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cum asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione; judicium tamen practicum ad mores spectans, inde sæpe corrumpi: *Illi* (inquit) *qui ante voluptate, aut dolore corruptus est, principium statim non apparebit, neque ejus causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere, vitium enim ejusmodi est, ut principium corrumpat.*

Denique D. Augustinus Epist. 28. asserit omnibus Phi- 20
losophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignara, nec injusta, nec intemperans posse esse: nam si aliquid horum defuerit, prudentia non erit. Porro prudentia tunc erit, si & fortis, & justa, & temperans sit; profecto ubi fuerit, secum habere cæteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel injusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & justa sit. Sic justitia non est, nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & alis similiter sunt. Ubi autem alia desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat exemplo Catilinæ, „ qui (ut de illo scri- „ pserum qui nosse potuerunt) frigus, sitim, famem fer- „ re poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, „ supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc & sibi & „ suis magnæ præditus fortitudine videbatur. Sed hæc „ fortitudo prudens non erat; mala enim pro bonis eli- „ gebat: temperans non erat; corruptelis enim turpissi- „ mis fœdabatur: justa non erat; nam contra patriam „ conjuraverat. Et ideo nec fortitudo erat, sed duritia „ sibi (ut stultos falleret) nomen fortitudinis imponebat. „ Nam si fortitudo esset, non vitium, sed virtus esset. „ Si autem virtus esset, a ceteris virtutibus, tamquam „ inseparabilibus comitibus, nunquam relinqueretur."

§. II.

Eadem veritas duplici ratione suadetur.

21 POteſt etiam ſuaderi concluſio duplici ratione. Prima ſic poteſt proponi: Virtus in ſtatu perfecto inclinat ad prompte & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Ariſtoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non poteſt habere, niſi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in ſtatu perfecto habent inter ſe neceſſariam connexionem. Major eſt evidens, Minor vero duplici exemplo ſuadetur. Si enim aliquis haberet virtutem juſtitiæ v. g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occaſione eas obtinendi, facile inferret injuriam proximo, & non niſi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier caſta, ſed avara, vel timida, vix poterit ſervare caſtitatem; oblata enim pecunia, vel occurrente mortis periculo, facile in oppoſitum vitium pertrahetur; & idem dicendum de aliis.

Neque poteſt reſponderi, quod una virtus habet tollere omnia impedimenta ad recte operandum, etiam in materia ſibi extranea. Si enim hoc eſſet verum, non eſſet neceſſaria, niſi una virtus, illaque ſola ſufficeret ad operandum bene in quacumque materia; quia ad eamdem virtutem pertinet operari in aliqua materia, & tollere impedimenta in tali materia occurrentia.

22 Secunda ratio ſumitur ex D. Thom. hic qu. 65. art. 1. poteſtque in hanc formam reduci. Perfecta virtus moralis dependet a prudentia perfecta: Atqui prudentia perfecta eſſe non poteſt ſine conſortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis poteſt eſſe in ſtatu perfecto, niſi omnes alias virtutes habeat ſibi annexas. Major conſtat ex definitione virtutis moralis: in ea enim dicitur virtutem moralem conſiſtere in medio, juxta determinationem prudentiæ, quare ſicut non poteſt eſſe ſine medio, ita nec ſine prudentia. Unde Bernardus 1. de conſiderat. cap. 8. *Prudentia* (inquit) *inter voluptates & neceſſitates media quaſi quidam arbitra ſedens, utrinque certis limitibus diſterminat fines, iſtis affignans & probans quod fas, illis quod nimis demens.* Addo quod virtus moralis dicitur habitus electivus, id eſt faciens rectam electionem: Sed recta electio dependet a recto conſilio & judicio qui ſunt actus prudentiæ: Ergo ſi virtus moralis ſimpliciter loquendo dependeat a prudentia, perfecta virtus moralis dependebit a perfecta prudentia, juxta illud: *Sicut ſimpliciter ad ſimpliciter, ita magis ad magis.*

Minor vero ſuadetur: Perfectus prudentiæ ſtatus exigit, ut facile & prompte poſſit homo elicere actus prudentiæ cum voluerit: Sed non poteſt homo facile & prompte rectum conſilium & judicium (qui ſunt actus prudentiæ) ferre de mediis, niſi adſint omnes virtutes morales. Ergo prudentia perfecta eſſe nequit, abſque omnium virtutum moralium conſortio & comitatu. Major patet, Minor probatur. Ad conſilium & judicium rectum præxequiritur recta intentio, unde judicium de mediis in ordine ad malum finem, non eſt a prudentia, ſed ab aſtutia, vel alio vitio oppoſito prudentiæ: Sed facere rectam intentionem finis, pertinet ad omnes virtutes morales; quælibet enim illarum habet rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo non poteſt homo prompte & facile rectum judicium ferre de mediis, niſi habeat omnes virtutes morales.

23 Confirmatur: Rectum judicium dependet a rectitudine appetitus: Sed talis rectitudo haberi non poteſt ſine virtutibus moralibus, eſt enim earum formalis effectus: Ergo neque rectum judicium. Minor eſt certa, Major probatur: quia unuſquiſque prout eſt affectus ad finem, ſic de illo practice judicat: unde, ut ſupra ex Ariſtotele dicebamus, licet judicium ſpeculativum non pervertatur morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores ſpectans inde ſæpe corrumpitur. Quare idem Philoſophus ſupra laudatus, temperantiam *conſervatricem prudentiæ* appellat. Hinc etiam Philoſophi inter verum ſpeculativum & practicum hoc diſcrimen conſtituunt, quod illud ſumitur ex conformitate ad rem cognitam; illud vero attenditur præcipue ex conformitate ad appetitum finis rectum.

24 Ut ab hoc argumento ſe expediat Scotus, duplicem diſtinguit prudentiam, unam partialem, & aliam totalem. Prudentiam partialem appellat, quæ non eſt reſpectu omnium agibilium, ſed unius tantum materiæ, ciborum, aut venerecorum: totalem vero, quæ reſpicit omnia agibilia, & omnium virtutum materias. Conceſſa igitur Majori de prima prudentia, negat de ſecunda. Immo exiſtimat non dari prudentiam totalem, quæ ſit una ſimplex ſpecies, ſed tot eſſe prudentias ſpecie diſtinctas, quot ſunt virtutes morales: ita ut alia ſit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia juſtitiæ: conſetque unam virtutem moralem non dependere a prudentia regulativa alterius, ſed quamlibet a ſola illa quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat Minorem: quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, ſed ad ſummum illam cujus materiæ eſt regulativa.

Vaſquez vero reſpondet, quod quamvis unica ſit prudentia, eam tamen non requirit perfecta virtus, ſecundum quod extenditur ad materiam omnium virtutum, ſed ſolum ſecundum quod ſe extendit ad finem & objectum hujus particularis virtutis, puta juſtitiæ: ex quo ſolum habetur, prudentiam illam præſupponere rectitudinem appetitus circa finem particularem, non vero circa finem omnium virtutum.

Veram utraque reſponſio facile poteſt hoc diſcurſu 25
convelli. Ut virtus aliqua, verbi gratia, temperantia, inſit alicui ſubjecto, prudentia debet illi conſtituere medium, reſcindendo extrema, quibus per exceſſum vel defectum poteſt corrumpi: Sed ad hoc non ſufficit prudentia partialis: Ergo exigitur totalis: Major eſt certa, Minor probatur. Ut prudentia reſcindat extrema, quibus per exceſſum vel defectum poſſet medium virtutis temperantiæ corrumpi, debet judicare de prædictis extremis, eorumque habitudine quam habent inter ſe & cum medio: Atqui ad hoc exigitur prudentia totalis: Ergo, &c. Minor probatur: Extrema quæ poſſunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per omnem materiam virtutum: Ergo ſola prudentia totalis poteſt illa attingere, ſeu de illis judicare. Conſequentia patet, Antecedens vero probatur exemplo mulieris, quæ poteſt a tuenda caſtitate, & a medio temperantiæ recedere, vel ob ſolam delectationem, quæ eſt materia ipſius temperantiæ; vel metu mortis, quæ eſt materia fortitudinis; vel propter lucrum, quæ eſt materia liberalitatis: Ergo extrema quæ poſſunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & conſequenter ad illis reſcindenda, non ſufficit prudentia partialis, ut ait Scotus: vel prudentia ut ſe extendens ſolum ad finem & objectum alicujus particularis virtutis, ut aſſerit Vaſquez, ſed exigitur prudentia totalis, ſeu ad materiam omnium virtutum extenſa.

Confirmatur: Dum prudentia imperat actum juſtitiæ 26
v. g. vel attendit omnia quæ circumſtant, ex quibus poteſt vitiari, vel aliqua omittit, & nihilominus imperat tale actum? Si primum, cum illæ circumſtantiæ poſſint eſſe diverſarum materiarum (ut ſi occurrant plures actus boni incompoſſibiles, v. g. ſolvere debitum creditori, quod pertinet ad juſtitiam; parentes alere, quod ſpectat ad pietatem; ſacrificium offerre, quod eſt religionis; ſubvenire pauperi, quod eſt miſericordiæ) oportet ut omnes eas materias attingat, ſeu ad illas omnes ſe extendat. Si ſecundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, ſed imprudens & inconſideratum; quia imprudentia eſt imperare aliquem actum, non attentis circumſtantiis occurrentibus, quæ ſi attenderentur, multoties recta ratio diſtaret talem actum non eſſe imperandum.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

OBjiciunt in primis Adverſarii varia Patrum teſtimo- 27
nia, quibus aperte docere videntur, virtutes morales inter ſe non eſſe connexas, ſed ab invicem ſeparabiles. In primis enim Hieronymus lib. 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui perſonam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare poſſe omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Reſpondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: neceſſe eſt enim, ut ſinguli excellant in quibuſdam, & ramen hoc quod legiſſe te dicis, ubi ſcriptum ſit neſcio.* Cui iterum Critobolus ſic ait: *Ignoras hanc eſſe Philoſophorum ſententiam?* Reſpondet autem Atticus: *Sed non Apoſtolorum: neque enim mihi cura eſt, quid Ariſtoteles, ſed quid Paulus doceat.* Auguſtinus etiam Epiſtola 29. non concedit juſtos & ſanctos in hac vita habere omnes virtutes, ſed poſſe dici habere aliam, & aliam non habere. Item Bernardus, ſerm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus juſtorum, inquit; *Magnus eſt qui tria vel quatuor lilia ædificare poteſt in tanta ſpinarum denſitate.* Demum Venerabilis Beda, relatus a D. Thom. in 1. diſtinct. 36. quæſt. 1. artic. 2. *Sanctі* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam ſi de virtutibus quas habent, glorientur.*

Ad locum D. Hieronymi reſpondeo, illum ſolum ibi 28
rejicere ſententiam, quæ docebat connexionem virtutum haberi propriis viribus, & abſque participatione ſeu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Pelagianorum, aſſerentium ad bene operandum, & ad habendas virtutes omnes, hominem non indigere gratia. Vel etiam dici poteſt cum D. Thoma, loco cit. art. 1. ad 6. Hieronymum ibi ſolum velle ſententiam de connexione virtutum non contineri expreſſe in Sacra Scriptura, ſed in libris Philoſophorum; non negare tamen illam eſſe veram, ſed tantum non ita curandum eſſe de ea, ac ſi Apoſtoli eam tradidiſſent. Quod vero hæc interpretatio legitima ſit, patet ex eo quod idem S. Doctor talem ſententiam expreſſe docet in Epiſtola ad Fabiolam, de quadraginta manſionibus, circa manſionem 33. ubi inquit de virtutibus: *iterum ſibi, & inter ſe connexa ſunt, ut qui uno caruerit, omnibus careat.*

29 Ad alia tria teſtimonia reſpondet S. Thomas ibid. art. 2. ad 1. ea debere intelligi *de virtutibus quantum ad uſus, & non quantum ad habitus; diverſi enim Sancti diverſimode excedunt ſe invicem in uſibus diverſarum virtutum, ſecundum quod de quilibet Confeſſore dictum eſt: Non eſt inventus ſimilis illi, qui conſervavit legem Excelſi.* Propter hujuſmodi ergo exceſſum ex parte uſus: tribuimus cuilibet Sancto quaſdam ſpeciales virtutes, & alias negamus; non quia iſtis careant, ſed quia in illis magis ſplendent. Poteſt etiam dici, illos SS. Patres ſolum ibi intendere, omnes virtutes non haberi in æquali gradu, ſed alias eſſe magis & alias minus intenſas.

30 Objicies ſecundo cum Scoto: Quoties aliquod ſubjectum eſt perfectibile diſtinctis perfectionibus partialibus, poteſt perfici ſecundum unam, tametſi non perficiatur ſecundum alias: unde poteſt Petrus habere viſum, & carere auditu, ſcire metaphyſicam, & ignorare arithmeticam, aut eſſe expertus in arte ſutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo eſt perfectibilis per plures virtutes morales, tamquam per diverſas perfectiones partiales: Ergo poteſt quamlibet ex illis recipere, aliis non receptis.

31 Reſpondeo Majorem eſſe veram de perfectionibus partialibus, non autem ad invicem, ut ſunt auditus & viſus, & ſcientiæ ac artes, quæ in objectione recenſentur: falſam vero de perfectionibus partialibus, connexis inter ſe; cujuſmodi ſunt virtutes morales; ut declaratum eſt.

32 Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ, abſque conſortio fortitudinis: Ergo poteſt haberi ſine fortitudine. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Virtus eſt habitus electivus in mediocritate conſiſtens prout prudentia diſtaverit: Sed temperantia eſt hujuſmodi, ſine fortitudinis conſortio, ex hoc ſolum quod eſt cum prudentia circa propriam materiam: Ergo, &c.

33 Reſpondeo negando Majorem, ad cujus probationem, conceſſa Majori, nego Minorem; temperantia enim nequit perfecte medium rationis attingere in propria materia, niſi poſſit facile reſcindere omnia impedimenta, quæ tale medium poſſunt corrumpere, ſeu ab illo voluntatem abducere, alias mulier quæ caſtitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem caſtitatis, ſed ſolum contra fortitudinem, atque adeo diceretur caſta, licet non fortis; quod videtur abſurdum. Conſtat autem impedimenta quæ poſſunt medium temperantiæ corrumpere, ſpectare non ſolum ad materiam illius virtutis, ſed etiam ad alias, puta fortitudinem, liberalitatem, &c. ut ſupra declaratum eſt: atque adeo, niſi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit prompte & firmiter impedimentis corrumpentibus obſiſtere, ſuumque medium illæſum ſervare.

34 Objicies tertio: Poteſt homo exercere actus unius virtutis, non exercendo actus aliarum: Ergo & acquirere unam virtutem ſine aliis. Antecedens patet, Conſequentia probatur. Virtutes non acquiruntur, niſi per proprios actus: Ergo dum non exercentur niſi actus unius, non poſſunt aliæ acquiri.

35 Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo Conſequens: poteſt acquirere unam virtutem ſine aliis, quantum ad eſſentiam, & in ſtatu imperfecto, concedo: in ſtatu perfecto, nego: ſtatus enim perfectus virtutis non dependet ſolum ex actibus gignentibus eſſentiam virtutis, ſed etiam ex conſortio & comitatu aliarum, a quibus juvari debet, ut facile & prompte poſſit in propria materia medium rationis attingere, non ſolum per receſſum ab his, quæ in propria materia poſſunt abducere a tali medio (ad quod ſufficit ipſa virtus) ſed etiam per receſſum ab his, quæ poſſunt abſolute & in quacumque materia abducere.

36 Dices: Si ſtatus perfectus unius virtutis dependeret nedum ex frequentatione propriorum actuum, ſed etiam ex comitatu & conſortio aliarum virtutum, ſequeretur quod dum una virtus in ſtatu perfecto acquiritur, deberent omnes ſimul acquiri: Sed hoc videtur impoſſibile; tum quia in eodem inſtanti exerceri nequeunt actus omnium virtutum; tum etiam quia plures ſunt virtutes, quarum actus non poſſunt ab aliquibus exerceri; pauper enim non poteſt exercere actus magnificentiæ, neque conjugatus actus virginitatis: Ergo, &c.

37 Reſpondeo conceſſa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem diceodum primo cum Cajetano, virtutes in ſtatu perfecto ſimul acquiri, non ſimultate phyſica, hoc eſt in uno inſtanti, ſed morali, id eſt brevi ſpatio temporis: nam brevi tempore occurrere poſſunt omnium, vel ſaltem principalium actus, præſertim cum materiæ morales valde inter ſe connexæ ſint, & aliæ aliis immiſceantur.

Secundo reſpondet idem Auctor, non eſſe inconveniens, ut in unico actu, in virtute multorum præcientium, ſimul generentur omnes virtutes in eſſe perfecto: nam etſi talis actus elicitive & formaliter ſit unius tantum virtutis, poteſt eſſe virtualiter multarum, quarum actus præceſſerunt: ſicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Immo actualiter poteſt idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri: ut ſi mulier eligat ſubire mortem, ne violet caſtitatem conjugalem; ille enim actus ſimul eſt fortitudinis, ratione objecti, & temperantiæ atque juſtitiæ, ratione motivi; quia propter ſervandam fidem conjugi (quod pertinet ad juſtitiam) & ſibi caſtitatem (quod ſpectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod eſt proprium munus fortitudinis.

Ad ſecundam probationem dicendum, ad acquiſitionem 38
virtutis non requiri quod actus exterior illius exerceatur, ſed ſufficere actum internum electionis, abſolutum, vel conditionatum: unde ſi pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes ſibi comparare; & ſimiliter conjugatus virtutem virginitatis, quantum ad formale, quia poteſt habere in præparatione animi integritatis conſervandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret. Addo quod, cum diximus virtutes morales habere interſe neceſſariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum ſubjectum eſt capax, non vero de illis quarum eſt incapax: conjugatus vero qui voluptates venereas expertus eſt, non eſt capax caſtitatis virginalis, ſed dumtaxat conjugalis.

Objicies quarto: Prudentia eſt omnino prior virtuti- 39
bus moralibus: Ergo poteſt eſſe perfecta ſine illis, ac proinde præcipuum noſtræ ſententiæ fundamentum corruit. Conſequentia patet, Probatur Antecedens. Primo quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentiæ, regulantes actus proprios ipſarum a quibus immediate producuntur. Secundo, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, ſed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus: intentio autem finis præcedit prudentiam & virtutem moralem; ejuſque rectificativum ex parte voluntatis eſt ſyndereſis, ex parte vero appetitus, eſt naturalis rectitudo voluntatis.

Reſpondeo, prudentiam non eſſe omnino priorem vir- 40
tutibus moralibus, ſed ſolum in eſſe imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus; quatenus ſcilicet acquiſitio virtutum moralium incipit ab ipſo actu prudentiæ, taxante medium in earum materiis: acquiſitis autem virtutum habitibus, & perfecte rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem.

Ad ſecundam vero dicendum, virtutem moralem ne- 41
dum rectificare electionem mediorum, ſed etiam intentionem honeſtatis in propria materia cujuslibet virtutis; quæ intentio, quia eſt acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio lato modo ſumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quod, dato quod virtus definiatur per ordinem ad electionem ſtricte ſumptam, implicite tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac ſemper procedit electio.

ARTICULUS III.

Utrum virtutes morales acquiſitæ ſint neceſſario connexæ cum caritate?

CErtum eſt virtutes morales infuſas eſſe cum caritate 42
neceſſario connexas: tum quia ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis, ab ipſa dimanantes, & ab ea inſeparabiles: tum etiam quia, ut diſcurrit D. Thomas hic art. 2. virtutes morales infuſæ non poſſunt eſſe ſine prudentia infuſa, a qua dirigantur & regulantur, ſicut virtutes morales acquiſitæ diriguntur a prudentia naturali & acquiſita: prudentia vero infuſa non poteſt eſſe ſine caritate, quia perfecta prudentia, qualis debet eſſe infuſa, non poteſt dari abſque perfecta rectitudine appetitus circa finem, cum non poſſit eſſe rectitudo circa media ad finem, niſi ſupponatur rectitudo circa ipſum finem: cum ergo ſola caritas perfecte rectificet appetitum circa ultimum finem ſupernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infuſæ, prudentia perfecta & infuſa abſque caritate eſſe nequit.

Solum ergo difficultas & controverſia eſt inter Theologos, an virtutes morales acquiſitæ, neceſſario ſint cum caritate connexæ, ſubindeque an ſine caritate nulla vera acquiri aut conſervari poſſit? Ut autem omnis æquivocatio tollatur, & ſtatus hujus difficultatis, quæ, ut recte dicunt Salmanticenſes, non eſt tam de re, quam de modo loquendi, clare percipiatur,

Diligenter advertendum est, aliud esse virtutem aliquam esse veram, & aliud esse perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici potest, quando habet quidquid requiritur ad ejus essentiam, & omnia præcisata essentialia sibi debita: tunc vero perfecta & virtus simpliciter appellatur, cum habet omnia ad suam perfectionem & statum connaturalem requisita. Hoc præmisso, sit

§. I.

Referuntur sententia, & vera eligitur.

43 Circa propositam difficultatem duæ sunt extremæ sententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. dist. 36. q. 1. docet non solum veras, sed etiam perfectas virtutes posse sine caritate reperiri, quamvis non sint ita perfectæ, sicut illæ quæ cum caritate reperiuntur. Nonnulli vero Recentiores, in alio extremo positi, negant veras & propriè dictas virtutes posse sine caritate reperiri. Quam opinionem amplectitur Joannes a S. Thoma hic disp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquisitas destrui quoad essentiam indirecte & consequenter ad destructionem caritatis, quia tollitur conversio ad Deum, nedum ut finem supernaturalem, sed etiam ut naturalem, sine qua nulla vera virtus subsistere potest. Pro explicatione mediæ & veræ sententiæ

Dico primo, acquiri posse veras virtutes, aut acquisitas conservari, sine caritate.

44 Probatur primo ex D. Thoma hic q. 65. art. 2. in corp. ubi sic ait: *Virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri & sic acquisita sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque asserit, & quod virtutes naturales possunt acquiri sine caritate (quo modo fuerunt a Gentibus acquisitæ) & quod possunt sine caritate conservari.

45 Probatur secundo: Philosophi Ethnici, ut Aristoteles, Plato, & alii, quibus nihil supernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque essentiam & prædicata quidditativa descripserunt: Ergo virtutes morales, quantum ad suam essentiam & prædicata quidditativa, a caritate non dependent, subindeque sine illa acquiri, & conservari possunt.

46 Probatur tertio: Nihil est quo per ablationem caritatis destruantur virtutes morales, pluribus actibus acquisitæ a justo in statu gratiæ, quia non dependent a caritate, nisi solum quoad ordinem in finem supernaturalem, qui non est de ipsarum essentia, sed perfectio quædam eis per accidens superaddita ex vi imperii caritatis: & aliunde habitus acquisiti pluribus actibus, non destruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquisitæ in statu gratiæ, possunt, deficiente gratia, adhuc remanere quoad essentiam.

Quod vero possint sine gratia & caritate acquiri, ex eo ostenditur, quod existens in peccato mortali non semper male operatur, sed multoties potest se bene moraliter exercere circa materias virtutum moralium, puta moderando passiones, &c. Ergo potest per hujusmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad similes actus, qui cum respiciant determinate bonum, habebunt veram virtutis essentiam, quæ in hoc consistit quod sit inclinatio ad bonum determinate.

Dico secundo, nullam virtutem simpliciter & perfecte talem acquiri, aut conservari posse, sine caritate.

47 Probatur primo: Virtus perfecta non potest esse sine perfecta prudentia; Sed perfecta prudentia non manet ablata caritate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non destruatur totaliter per quodcumque peccatum, bene tamen ex parte, quatenus appetitus male dispositus circa fines virtutum moralium, qua mala dispositione existente, non potest esse firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet, ablata caritate per peccatum.

48 Probatur secundo: Perfecta virtus non stat cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipso quod aliquis habitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia, ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere trahit ad aliud*: Ergo perfecta virtus sine caritate stare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ est reddere opus bonum facile, peccatum vero difficile.

49 Confirmatur: Existens in peccato non potest in sensu composito esse dispositus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis, contra quodcumque impedimentum: cum sit versus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipsius, puta ad delectabile tactus, aut gustus: Ergo non habet virtutem perfectam & simpliciter dictam.

50 Confirmatur amplius: Virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum, ut constat ex definitione virtutis: Sed existens in peccato, & carens gratia & caritate, non potest dici simpliciter bonus: Ergo carens gratia & caritate, virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes quæ possunt esse in homine peccatore, quamvis retineant essentiam virtutis, esse tamen ita imperfectas, ut virtutis nomen non mereantur: quia carent ordine ad ultimum finem, tam naturalem quam supernaturalem, saltem ex parte operantis, & habent potius statum dispositionis quam habitus, cum facile sint mobiles a subjecto, ob pravam dispositionem appetitus; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcumque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc sint virtutes quoad essentiam, quia ex natura sua tendunt ad bonum, & aliunde postulant, quantum de se est, habere statum habitus & perfectæ virtutis,

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra primam conclusionem objiciunt in primis Adversarii varia Patrum testimonia, quibus asseritur peccatores & infideles nullam veram virtutem habere. In quo multus præter ceteros est Augustinus variis in locis, sed præsertim lib. 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait, *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia & caritas Dei, & ideo non esse inter Romanos & Græcos, qui essent veri sapientes & fundatique censendi.* Idem docet fidus ejus sectator Prosper. lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alii. 51

Ad hæc facile respondetur, Augustinum, & alios SS. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive, ut ipse loquitur loc. cit. *qua liberandis & beatificandis hominibus deserviat*. Unde ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod vero idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex Epist. 136. ubi continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse vere bonum intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia deerat Caritas & Religio in verum Deum. Aperte etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, tametsi impias, & veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundum justitia regulam merito rectique laudantur*, ac proinde undequaque bona sunt, & veracium virtutum. De quo fusius in Tract. de grat. Disp. 1. art. 1. 52

Objicunt secundo: Caritas est forma virtutum, ut docet S. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 8. Ergo tam impossibile est virtutibus quibuvis esse in rerum natura sine caritate, quam homini absque anima rationali. 53

Respondeo, quod quando caritas a Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi caritas sit aliis virtutibus essentialis, vel absolute necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim a nullo probato Auctore assertum est, & rejicitur a D. Thoma citato in resp. ad 1. sed sensus solum est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) caritatem esse formam assistentem, & intrinsecam, qua ceteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quod referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subveherentur absque caritate. Nihilominus tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ sceptis coercetur, habent honestatem, & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ subtratam, sed quasi informem; eo quod denudentur ornamento illo infigni, quod per caritatem posset accedere.

Objiciunt tertio. Sicut scientiæ dependent a principiis, ita virtutes morales a finibus: Sed impossibile est dari scientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus a Deo ut fine ultimo, tam naturali, quam supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes. 54

Respondeo quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quod sit bene dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacumque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illis non sit scientia perfecta, sed habeat potius statum dispositionis, quam habitus. Similiter ut vera virtus acquiratur & conservetur in appetitu, sufficit quod appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter, sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec mereatur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quam habitus. 55

Objicies

56 Objicies quarto contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ caritas destrui potest, puta per unicum comessionem carnium die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine caritate conservari. Unde S. Thomas infra qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

57 Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantum ad essentiam, posse sine caritate subsistere, non tamen quantum ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum: sufficit unicum peccatum mortale: cum illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque D. Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita, in statu perfecto existente, sed dumtaxat cum virtute acquisita quantum ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licet quantum ad substantiam non destruantur unico actu contritionis, vel caritatis, destruuntur tamen quantum ad statum vitii, ut docet idem S. Doctor qu. 1. de virt. art. 10. ad 16. his verbis: *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundum substantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habens quod corrumpat habitum vitii: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtutes temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ, in ratione habitus, sed in via corruptionis.*

Vide quæ scripsimus in Manuali Thomistarum 2. p. tract. 4. cap. 6. ubi quæstionem istam fusius & clarius contra nonnullos Recentiores pertractavimus.

ARTICULUS IV.

Qua docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur.

58 De his proprietatibus tam copiose differit S. Doctor hic qu. 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiose explanandum quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit.

Quantum ergo ad æqualitatem virtutum qu. 66. docet quod in virtutibus quæ differunt specie, una est major alia, secundum quod est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa aliis virtutibus moralibus præfertur; sicut visus omnibus externis sensibus antecellit: Unde sicut Philo visum, *Regem sensuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major, vel minor secundum seipsam, sed solum ratione participationis subjecti vel majoris intensionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundum diversa tempora. Quod si attendantur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis; quantum ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medii rationis. At quantum ad id quod est materiale, nempe quantum ad inclinationem ad actum virtutis, potest esse inæqualitas: quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ, quam ad actus alterius, puta fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

59 Hæc doctrina D. Thom. confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre est apud Tullium 5. de finibus & apud Laertium in Zenone) virtutem ejusdem ubique æstimare esse asserebant, nec intendi posse, aut remitti. Quo spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest major aut minor fieri, unius staturæ est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paullo post: *Persuadebit sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, quam si flectas, quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti. Idem ergo de virente dicimus; & hæc recta est, flexuram non recipit, rigida est, amplius intendi non potest.*

60 Docet præterea S. Thom. eadem quæstione virtutes intellectuales præeminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; istæ appetitum, qui est minus nobilis quam intellectus. Inter illas vero sapientiam dicit esse omnium perfectissimam: tum quia considerat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est: tum etiam quia cum per causam judicetur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est alias in suos fines dirigere & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

61 Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ vero cedat, difficile declarari posse asserit Nazianzenus orat. 36. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quædam, plurimis & suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & fragrantissimum reperire haud facile est; alio nimirum alius olfactum & aspectum ad se distrahente, utque ad primum eum decerpendum allicience.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes pure morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis quod & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cum reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potiantur, verfatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantum, sed etiam erga alios perficitur. Unde Aristot. 5. Ethic. c. 1. *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus pure moralibus, quia prudentia, quam ceteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, nedum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quinam vero sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cum ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo* (concupiscentiam scilicet frænando) *melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ: *Qui hostem vicit, ille fortior fuit: sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit: qui inimicum prostravit, externum hostem percussit; qui cupiditatem repressit, hostem domesticum superavit.* 62

Nihilominus Aristoteles, & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt; nam S. Doctor hic quæst. 66. art. 4. in corp. sic discurrit: *Virtus aliqua simpliciter dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto vircta majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent: & ideo fortitudo, qua appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent: primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur. *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium, per dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommode intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quam inter manera fortitudinis patientiam præstare aggressioni: quod verum esse in tractatu de virtutibus Cardinalibus ostendemus. Sic sane eum locum intellexit S. Gregor. hom. 3. in Evang. ubi hæc scribit: *Minor est victoria urbes expugnare, quia extra sunt quæ vincuntur: major autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse a se animus superatur & semetipsum subinus ipse subjicit, quando cum patientia in humilitate tolerantiæ ferunt.*

Articulo 6. ejusdem quæst. 66. docet S. Thomas caritatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquius Deum respicit quam ceteræ. De quo fuse in tractatu de virtutibus Theologicis *Disp. 10. art. 5.* 63

Quantum vero ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales acquisitas non remanere post hanc vitam, quoad ipsarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ: & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ; aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas verfatur justitia: remanere tamen in Beatis, quantum ad earum formulam, nempe quantum ad modum, seu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris: fortitudo sine molestia tolerandorum malorum: temperantia sine repugnantia libidinum.*

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundum id quod in ipsis est formale, nimirum secundum species intelligibiles in intellecta possibili servatas; non manere tamen quantum ad materiale, nempe quantum ad phantasmata e quibus extrahuntur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per conversionem ad illa, sed erit alius modus intelligendi.

Articulis sequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem, nec spem, sed dumtaxat caritatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPUTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæstionem 68. D. Thomæ.

Cum dona Spiritus sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus subjungimus veluti appendicem, disputationem de donis Spiritus sancti, in qua de illis tam in communi, quam in particulari breviter differemus.

ARTI-

Diligenter advertendum est, aliud esse virtutem aliquam esse veram, & aliud esse perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici potest, quando habet quidquid requiritur ad ejus essentiam, & omnia præcisata essentialia sibi debita: tunc vero perfecta & virtus simpliciter appellatur, cum habet omnia ad suam perfectionem & statum connaturalem requisita. Hoc præmisso, sit

§. I.

Referuntur sententia, & vera eligitur.

43 Circa propositam difficultatem duæ sunt extremæ sententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. dist. 36. q. 1. docet non solum veras, sed etiam perfectas virtutes posse sine caritate reperiri, quamvis non sint ita perfectæ, sicut illæ quæ cum caritate reperiuntur. Nonnulli vero Recentiores, in alio extremo positi, negant veras & propriè dictas virtutes posse sine caritate reperiri. Quam opinionem amplectitur Joannes a S. Thoma hic disp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquisitas destrui quoad essentiam indirecte & consequenter ad destructionem caritatis, quia tollitur conversio ad Deum, nedum ut finem supernaturalem, sed etiam ut naturalem, sine qua nulla vera virtus subsistere potest. Pro explicatione mediæ & veræ sententiæ

Dico primo, acquiri posse veras virtutes, aut acquisitas conservari, sine caritate.

44 Probatur primo ex D. Thoma hic q. 65. art. 2. in corp. ubi sic ait: *Virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri & sic acquisita sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque asserit, & quod virtutes naturales possunt acquiri sine caritate (quo modo fuerunt a Gentibus acquisitæ) & quod possunt sine caritate conservari.

45 Probatur secundo: Philosophi Ethnici, ut Aristoteles, Plato, & alii, quibus nihil supernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque essentiam & prædicata quidditativa descripserunt: Ergo virtutes morales, quantum ad suam essentiam & prædicata quidditativa, a caritate non dependent, subindeque sine illa acquiri, & conservari possunt.

46 Probatur tertio: Nihil est quo per ablationem caritatis destruantur virtutes morales, pluribus actibus acquisitæ a justo in statu gratiæ, quia non dependent a caritate, nisi solum quoad ordinem in finem supernaturalem, qui non est de ipsarum essentia, sed perfectio quædam eis per accidens superaddita ex vi imperii caritatis: & aliunde habitus acquisiti pluribus actibus, non destruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquisitæ in statu gratiæ, possunt, deficiente gratia, adhuc remanere quoad essentiam.

Quod vero possint sine gratia & caritate acquiri, ex eo ostenditur, quod existens in peccato mortali non semper male operatur, sed multoties potest se bene moraliter exercere circa materias virtutum moralium, puta moderando passiones, &c. Ergo potest per hujusmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad similes actus, qui cum respiciant determinate bonum, habebunt veram virtutis essentiam, quæ in hoc consistit quod sit inclinatio ad bonum determinate.

Dico secundo, nullam virtutem simpliciter & perfecte talem acquiri, aut conservari posse, sine caritate.

47 Probatur primo: Virtus perfecta non potest esse sine perfecta prudentia; Sed perfecta prudentia non manet ablata caritate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non destruatur totaliter per quodcumque peccatum, bene tamen ex parte, quatenus appetitus male dispositus circa fines virtutum moralium, qua mala dispositione existente, non potest esse firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet, ablata caritate per peccatum.

48 Probatur secundo: Perfecta virtus non stat cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipso quod aliquis habitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia, ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere trahit ad aliud*: Ergo perfecta virtus sine caritate stare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ est reddere opus bonum facile, peccatum vero difficile.

49 Confirmatur: Existens in peccato non potest in sensu composito esse dispositus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis, contra quodcumque impedimentum: cum sit versus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum ipsius, puta ad delectabile tactus, aut gustus: Ergo non habet virtutem perfectam & simpliciter dictam.

50 Confirmatur amplius: Virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum, ut constat ex definitione virtutis: Sed existens in peccato, & carens gratia & caritate, non potest dici simpliciter bonus: Ergo carens gratia & caritate, virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes quæ possunt esse in homine peccatore, quamvis retineant essentiam virtutis, esse tamen ita imperfectas, ut virtutis nomen non mereantur: quia carent ordine ad ultimum finem, tam naturalem quam supernaturalem, saltem ex parte operantis, & habent potius statum dispositionis quam habitus, cum facile sint mobiles a subjecto, ob pravam dispositionem appetitus; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcumque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc sint virtutes quoad essentiam, quia ex natura sua tendunt ad bonum, & aliunde postulant, quantum de se est, habere statum habitus & perfectæ virtutis,

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra primam conclusionem objiciunt in primis Adversarii varia Patrum testimonia, quibus asseritur peccatores & infideles nullam veram virtutem habere. In quo multus præter ceteros est Augustinus variis in locis, sed præsertim lib. 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait, *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia & caritas Dei, & ideo non esse inter Romanos & Græcos, qui essent veri sapientes & fundatique censendi.* Idem docet fidus ejus sectator Prosper. lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alii. 51

Ad hæc facile respondetur, Augustinum, & alios SS. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive, ut ipse loquitur loc. cit. *qua liberandis & beatificandis hominibus deserviat*. Unde ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod vero idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex Epist. 136. ubi continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse vere bonum intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia deerat Caritas & Religio in verum Deum. Aperte etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, tametsi impias, & veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundum justitia regulam merito rectique laudantur*, ac proinde undequaque bona sunt, & veracium virtutum. De quo fusius in Tract. de grat. Disp. 1. art. 1. 52

Objicunt secundo: Caritas est forma virtutum, ut docet S. Thom. 2. 2. quæst. 23. art. 8. Ergo tam impossibile est virtutibus quibuvis esse in rerum natura sine caritate, quam homini absque anima rationali. 53

Respondeo, quod quando caritas a Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi caritas sit aliis virtutibus essentialis, vel absolute necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim a nullo probato Auctore assertum est, & rejicitur a D. Thoma citato in resp. ad 1. sed sensus solum est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) caritatem esse formam assistentem, & intrinsecam, qua ceteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quod referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subveherentur absque caritate. Nihilominus tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ sceptis coercetur, habent honestatem, & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ subtratam, sed quasi informem; eo quod denudentur ornamento illo infigni, quod per caritatem posset accedere.

Objiciunt tertio. Sicut scientiæ dependent a principiis, ita virtutes morales a finibus: Sed impossibile est dari scientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus a Deo ut fine ultimo, tam naturali, quam supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes. 54

Respondeo quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quam quod sit bene dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacumque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illis non sit scientia perfecta, sed habeat potius statum dispositionis, quam habitus. Similiter ut vera virtus acquiratur & conservetur in appetitu, sufficit quod appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter, sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec mereatur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quam habitus. 55

Objicies

56 Objicies quarto contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ caritas destrui potest, puta per unicum comessionem carnium die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine caritate conservari. Unde S. Thomas infra qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa.

57 Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantum ad essentiam, posse sine caritate subsistere, non tamen quantum ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum: sufficit unicum peccatum mortale: cum illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque D. Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita, in statu perfecto existente, sed dumtaxat cum virtute acquisita quantum ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licet quantum ad substantiam non destruantur unico actu contritionis, vel caritatis, destruuntur tamen quantum ad statum vitii, ut docet idem S. Doctor qu. 1. de virt. art. 10. ad 16. his verbis: *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet secundum substantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habens quod corrumpat habitum vitii: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum conteritur, non remanet cum virtutes temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ, in ratione habitus, sed in via corruptionis.*

Vide quæ scripsimus in Manuali Thomistarum 2. p. tract. 4. cap. 6. ubi quæstionem istam fusius & clarius contra nonnullos Recentiores pertractavimus.

ARTICULUS IV.

Qua docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur.

58 De his proprietatibus tam copiose differit S. Doctor hic qu. 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiose explanandum quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit.

Quantum ergo ad æqualitatem virtutum qu. 66. docet quod in virtutibus quæ differunt specie, una est major alia, secundum quod est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa aliis virtutibus moralibus præfertur; sicut visus omnibus externis sensibus antecellit: Unde sicut Philo visum, *Regem sensuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major, vel minor secundum seipsam, sed solum ratione participationis subjecti vel majoris intensionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundum diversa tempora. Quod si attendantur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis; quantum ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medii rationis. At quantum ad id quod est materiale, nempe quantum ad inclinationem ad actum virtutis, potest esse inæqualitas: quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ, quam ad actus alterius, puta fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

59 Hæc doctrina D. Thom. confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre est apud Tullium 5. de finibus & apud Laertium in Zenone) virtutem ejusdem ubique æstimare esse asserebant, nec intendi posse, aut remitti. Quo spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest major aut minor fieri, unius staturæ est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paullo post: *Persuadebit sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quam regulam, qua rectum probari solet, quam si flectas, quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti. Idem ergo de virente dicimus; & hæc recta est, flexuram non recipit, rigida est, amplius intendi non potest.*

60 Docet præterea S. Thom. eadem quæstione virtutes intellectuales præeminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; istæ appetitum, qui est minus nobilis quam intellectus. Inter illas vero sapientiam dicit esse omnium perfectissimam: tum quia considerat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est: tum etiam quia cum per causam judicetur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est alias in suos fines dirigere & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

61 Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ vero cedat, difficile declarari posse asserit Nazianzenus orat. 36. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quædam, plurimis & suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & fragrantissimum reperire haud facile est; alio nimirum alius olfactum & aspectum ad se distrahente, utque ad primum eum decerpendum allicience.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes pure morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis quod & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cum reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potiantur, verfatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantum, sed etiam erga alios perficitur. Unde Aristot. 5. Ethic. c. 1. *Præclarissima virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus pure moralibus, quia prudentia, quam ceteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, nedum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quinam vero sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cum ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo* (concupiscentiam scilicet frænando) *melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ: *Qui hostem vicit, ille fortior fuit: sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit: qui inimicum prostravit, externum hostem percussit; qui cupiditatem repressit, hostem domesticum superavit.* 62

Nihilominus Aristoteles, & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt; nam S. Doctor hic quæst. 66. art. 4. in corp. sic discurrit: *Virtus aliqua simpliciter dicitur major, secundum quod in ea majus bonum rationis relucet, &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tanto in unaquaque magis relucet rationis bonum, quanto vircta majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, a qua omnia alia dependent: & ideo fortitudo, qua appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent: primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur. *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium, per dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommode intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quam inter manera fortitudinis patientiam præstare aggressioni: quod verum esse in tractatu de virtutibus Cardinalibus ostendemus. Sic sane eum locum intellexit S. Gregor. hom. 3. in Evang. ubi hæc scribit: *Minor est victoria urbes expugnare, quia extra sunt quæ vincuntur: major autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse a se animus superatur & semetipsum subinus ipse subjicit, quando cum patientia in humilitate tolerantiæ ferunt.*

Articulo 6. ejusdem quæst. 66. docet S. Thomas caritatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquius Deum respicit quam ceteræ. De quo fuse in tractatu de virtutibus Theologicis *Disp. 10. art. 5.* 63

Quantum vero ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales acquisitas non remanere post hanc vitam, quoad ipsarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ: & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ; aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas verfatur justitia: remanere tamen in Beatis, quantum ad earum formulam, nempe quantum ad modum, seu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14. de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris: fortitudo sine molestia tolerandorum malorum: temperantia sine repugnantia libidinum.*

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundum id quod in ipsis est formale, nimirum secundum species intelligibiles in intellecta possibili servatas; non manere tamen quantum ad materiale, nempe quantum ad phantasmata e quibus extrahuntur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per conversionem ad illa, sed erit alius modus intelligendi.

Articulis sequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem, nec spem, sed dumtaxat caritatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPUTATIO VI.

De donis Spiritus Sancti.

Ad quæstionem 68. D. Thomæ.

Cum dona Spiritus sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus subjungimus veluti appendicem, disputationem de donis Spiritus sancti, in qua de illis tam in communi, quam in particulari breviter differemus.

ARTI-

ARTICULUS I.

Utrum dona Spiritus sancti sint habitus, a virtutibus etiam infusis distincti.

1 DUpliciter potest aliquid dici donum Spiritus sancti: primo generali quadam ratione, quia scilicet gratis a Spiritu sancto ut a causa efficiente procedit; & in hoc sensu omnes gratiæ, & virtutes infusæ possunt ilici dona Spiritus sancti: secundo speciali quadam ratione, quatenus donum importat specialem dispositionem a Spiritu sancto animæ impressam, qua disponitur ad hoc ut bene & facile ab ipso ad opera extraordinaria moveatur. Dari autem in nobis hujusmodi dona seu dispositiones, constat tum ex Scriptura, Isaiæ 11. Ecclesiast. 10. & 15. 1. ad Corinth. 12. & alibi sæpe, ubi sit expressa illorum donorum mentio: tum etiam ex hymno Ecclesiastico, in quo Spiritus sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipsumque his verbis Ecclesia interpellat: *Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium.*

2 Accedit ratio D. Thomæ, qui hic art. 1. sic discurrit: *Omne quod movetur necesse est proportionatum esse moveri, & in hoc perfectio cujuscumque mobilis posita est, congruenter disponi ut bene moveatur a proprio motore: Quantes igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse dispositum dispositum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat a Doctore. Manifestum est autem quod virtutes humanas perficiunt homines, secundum quod natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit: Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur: & ista perfectiones vocantur dona, non solum quia infundantur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.*

3 Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Isaiæ 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectus, Spiritus consilii & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis variæ & egregias rationes seu congruentias adducit Jeannes a S. Thom. hic disput. 18. art. 1. Prima est, quia perfectiones illæ donantur a Spiritu sancto, cui nomen Spiritus, & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore spirante, & ponderante, & velut ex spiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quasi ipso Dei halitu inspiratur anima, quæ ipsis ornatur, amplectendo ipsum quasi sponsum osculantem se, & osculo oris sui spiritum ei immittentem, ut perficiantur, & eleventur virtutes ad superiorem modum operandi, juxta illud Psalm. 32. *Verbo Domini cæli firmati sunt, & spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Denique Dona illa cælestia *Spiritus* appellantur, quia his homo a Spiritu sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera ardua & extraordinaria, juxta illud Apost. ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ubi Glossa: *Aguntur, dicit, non reguntur; plus est enim agi, quam regi: agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quasi jam aliquid agentem, qui ideo regitur ut recte agat: sed aguntur non quod nihil per se agant, sed quod ut aliquid agant, impetu gratiæ impellantur.* His præmissis,

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli insinuatæ, & breviter hic discutiendæ ac resolvendæ. Prima est an illa sint proprie habitus? Secunda, an distinguantur a virtutibus Theologicis, & moralibus infusis?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

DIco primo, dona Spiritus Sancti esse propeie habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thom. hic art. 3. licet aliqui, ut refert Lorca, existimaverint hæc dona solum esse actus quosdam virtutum speciales, non habitus.

4 Probatur primo: Isai. 11. dona omnia in Christo permanenter fuisse asseritur, his verbis: *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectus, &c.* requiescere enim permanentiam importat; Sed donum permanenter inhærens est habitus, non vero actus, vel dispositio transiens: Ergo dona Spiritus sancti sunt veri habitus, non vero actus, aut dispositiones transeuntes.

5 Probatur secundo: Anima nostra est mobilis a triplici motore, scilicet a ratione, a lumine gratiæ & fidei, & a speciali impulsu & instinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ: dispositur autem ut facile & connaturaliter moveatur a ratione, per virtutes morales acquisitas; ut moveatur a lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infusas: Ergo ut connaturaliter moveatur a Spiritu sancto, debet etiam per aliqua dona habitualia disponi, ac proinde dona illa debent esse veri habitus, sicut virtutes morales acquisitæ & infusæ.

Confirmatur: Per dona nobis, ut ita loquar, connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus sancti, sicut per virtutes morales acquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitus: Ergo & similiter dona Spiritus sancti. 6

Dico secundo, dona Spiritus sancti distingui realiter a virtutibus infusis, sive Theologicis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vasquez, Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsissimet virtutes infusas, secundum aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

Probatur primo conclusio ex D. Thoma hic art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1. moralium c. 14. distinguit septem dona, (quæ dicit significari per septem filios Job) a tribus virtutibus Theologicis, quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo moralium distinguit ea a quatuor virtutibus Cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus Job. 7

Probatur secundo ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquisitæ respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; virtutes vero infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario. At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quamdam specialem inspirationem & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, & prævie ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quod *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum; quia moventur a meliori principio; quam sit ratio humana.* Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solum per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta. 8

Confirmatur: Habitus quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, debent inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquisitas redditur prompte mobilis a lumine naturæ; per virtutes vero infusas a lumine gratiæ & fidei; ac tandem per dona a speciali impulsu & instinctu Spiritus sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa, Major vero ex eo constat, quod omne mobile debeat proportionari suo motori. 9

Tertio suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cum enim Scotus, Vasquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed dumtaxat Theologicas, si dona Spiritus sancti a virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes Theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad finem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cum in intellectu resideant, cum spe & caritate, quæ in voluntate subjectantur, identificari nequeunt; Sed talia dona non possunt reduci ad fidem, seu cum illa identificari; tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, ea qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione incompossibilis, ut in tractatu de virtutibus Theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus sancti a virtutibus infusis realiter distinguuntur. 10

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

OBjicies primo contra primam conclusionem: De ratione habitus est permanentia; Sed hæc non convenit donis Spiritus sancti: Ergo illa non sunt habitus. Major patet, Minor vero probatur primo ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait: *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet:* Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus a Christo. 11

Secundo probatur eadem Minor: Prophetia, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitus, sed transeuntes, & per modum motionis, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus sancti dicendum est.

Probatur tertio: Homo concurrit solum ut instrumentum ad actiones donorum, cum potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solum per virtutem seu motionem transeuntem, a causa principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justus donis Spiritus sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

12 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanenter & per modum habitus in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solum intendit quod illa fuerint in Christo longe excellentiori modo, quam in aliis, non vero quod in aliis justis non sint permanenter, modo tamen imperfectiori.

Ad secundam respondet D. Thomas hic artic. 3. ad 3. concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem: dona enim Spiritus sancti sunt necessaria homini ad salutem: *Prophetia vero* (inquit) *est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritus, non autem ad necessitatem salutis.* Quod differimen insinuatur a D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quod *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti proprii & rigorosi esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti large & improprie sumpti: quo pacto homo se habet ad actiones donorum, cum potentiæ animæ, ut per dona elevatæ, habeant suffi[illegible]rationem & proportionem cum illis. Solutio est D. Thomæ hic art. 3. ubi secundo loco sibi idem argumentum objicit, & respondet, *quod ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solum agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sit agitur a Spiritu sancto, qui etiam agit, in quantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.*

Ad ultimam respondeo; hoc axioma: *Utimur habitibus quando volumus*, intelligi de habitibus subditis rationi, & communibus regulis; non vero de illis qui non subduntur rationi, nec regulis ordinariis, sed extraordinariis utuntur, cujusmodi sunt dona Spiritus sancti, unde ut homo illis utatur, indiget speciali motione illius; sicut ad actus indeliberatos, qualis est prima intentio finis, debet specialiter moveri a Deo, absque prævio consilio & deliberatione rationis, ut docet Aristoteles lib. 7. moralium Eudimiorum cap. 18. & D. Thomas supra qu. 9. art. 4.

§. III.

Solvuntur objectiones contra secundam conclusionem.

13 OBjicies primo contra secundam conclusionem, Idem præstant virtutes Theologicæ, & morales infusæ, quod dona: Ergo non distinguuntur realiter inter se. Consequentia patet, Antecedens vero probatur. Dona per nos habent divinitus impressa animam ad recipiendam motionem Spiritus sancti: Sed hoc idem præstant virtutes Theologicæ, & morales infusæ; cum enim homo non possit actus illarum virtutum elicere, nisi Spiritu sancto movente, inspirante, & illuminante, eo ipso quod illæ disponunt & compleut potentias animæ ad actus supernaturales eliciendos, etiam illas disponunt ad recipiendam motionem, inspirationem, & illuminationem Spiritus sancti: Ergo, &c.

14 Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quod licet virtutes Theologicæ, & morales infusæ, disponant animam ad recipiendam motionem Spiritus sancti, diversimode tamen a donis, nam dona illam disponunt ad motionem Dei specialem, qua homo a Deo movetur, non medio consilio & deliberatione, sed divino instinctu; virtutes vero Theologicæ, & morales infusæ, illa disponunt ad recipiendam motionem Spiritus sancti communem & ordinariam intra ipsum ordinem supernaturalem, per quam scilicet homo natus est moveri suppposito consilio & deliberatione rationis. Unde D. Thom. hic art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu divino.*

15 Objicies secundo: Virtutes infusæ, & dona versantur circa eamdem materiam, v. g. fortitudo ut est donum, & ut est virtus; similiter fides & intellectus respiciunt eadem objecta: Ergo non distinguuntur inter se realiter.

Respondeo virtutes infusas & dona respicere quidem eamdem materiam, sed modo valde diverso; nam dona eam attingunt sub motivo longe altiori, nempe ut subest mensuræ excedenti modum rationis.

16 Instabis; Ad attingendum aliquid sub motivo altiori non requiritur nova virtus, sed sufficit quod eadem fiat intensior, minime vero quod distinguatur specie ab ea quæ potest tantum attingere illud sub motivo inferiori & minus arduo: Ergo illa ratio non convincit dona distingui realiter a virtutibus infusis, sed ad summum accidentaliter, sicut virtus intensa distinguitur a remissa.

Respondeo distinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid sub motivo altiori, non requiritur nova virtus, &c. quando motivum altius & minus arduum sunt intra eamdem rationis mensuram dirigentem, concedo Antecedens: secus, nego Antecedens. Motivum autem, sub qua attingitur objectum per dona Spiritus sancti, est extra lineam mensuræ motivi sub quo attingitur per virtutes infusas; quia ista respiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen supernaturalem) attingibile; dona vero respiciunt illud ut attingibile supra omnem modum humanum.

Dices: Etiam in virtutibus Theologicis interdum contingit aliquem operari præter communem & ordinarium modum, ut cum aliquis ex caritate animam suam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea sufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non solum dona, sed etiam virtutes supernaturales & infusæ, respiciunt suum objectum, ut supra omnem modum humanum attingibile.

Respondeo quod quando virtutes Theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur a donis Spiritus Sancti, quia sola ratio cum virtutibus illis non sufficit ad tales actus eliciendos. Unde cuilibet virtuti Theologicæ aliquod donum correspondet; Fidei enim correspondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 8. & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Caritati donum Sapientiæ, ut asserit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis inferes primo, dona in communi sic posse definiri, seu describi: Bona sunt bonæ qualitates mentis a Deo infusæ, quibus nullus male utitur, & quibus recte vivitur, rectitudine operationis quæ est supra omnes regulas prudentiæ, tam acquisitæ, quam infusæ, ex peculiari instinctu & inspiratione Dei. Vel aliter: Dona sunt dispositiones ad optimum, excedens regulas ordinarias, cujuscumque prudentiæ. 18

Inferes secundo, dona Spiritus sancti esse homini necessaria ad salutem. Ut enim discurrit S. Thomas hic art. 2. quod imperfecte habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur: sicut luna, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat, nisi illuminata a Sole: Sed virtutes Theologicæ, & morales infusæ, imperfecte informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, subindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam disponant. 19

Inferes tertio, dona Spiritus sancti non posse esse sine caritate: quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles a ratione, ita dona reddunt vires animæ mobiles a Spiritu sancto: sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per caritatem: Ergo sicut virtutes morales connectuntur cum prudentia, ita dona cum caritate. Ex quo 20

Inferes quarto, quod sicut una virtus sine aliis non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Unde Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus sine alia valde destituitur; ita unumquodque donum sine aliis imperfectum erit. Minor est sapientia quæ intellectu caret: sapientia enim qui est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat: quia cum altiora sine sapientia pondere penetrat, sua illum levitas gravius ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine: quia quod tractando invenit, sine viribus ad actum producit. Fortitudo etiam quæ plus potest, sine moderamine rationis in præceps ruit. Nulla est scientia sine pietate: quia qui bona cognita non exequitur, gravius judicatur. Pietas sine scientia discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet, quia ad omnia trepidans, a bonis operibus torpet.* 21

Inferes quinto, quod dona Spiritus sancti quoad ipsorum materiam, circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectissime, quantum ad essentiam donorum, quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus sancti motionem perfectissime sequatur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Unde Ambrosius lib. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem cælestis, non meatu alicujus fluvii terrestris altitur; sed ex vita fonte procedens Spiritus sanctus; cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantius videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Infe-

23 Inferes fixio, dona Spiritus sancti esse quidem inferiora virtutibus theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus corollarii patet: Nam virtutes Theologiæ conjungant nos ultimo fini, dona vero deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalm. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*; Ergo virtutes theologicæ omnibus donis præcreduæ sunt.

Secunda etiam pars non est minus evidens: Homo enim per virtutes morales acquisitas dispositur ut facile & connaturaliter moveatur a ratione; per infusas, ut moveatur a lumine fidei & gratiæ, per dona vero disponitur ut connaturaliter moveatur a Spiritu sancto: *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hic art. 8.) *quod ad altiorem motivum oportet majori perfectione mobile esse dispositum*: Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

24 Confirmatur: Virtutes morales acquisitæ respiciant suum objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario, dona vero illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quamdam specialem motionem & instinctum Spiritus sancti: Ergo illa superiora & perfectiora sunt; virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

SEptem dari Spiritus sancti dona, communis est Patrum & Theologorum consensus: & colligitur ex Scriptura Isaiæ 11. ubi septem recensentur, his verbis: *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ & intellectus, Spiritus consilii & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

25 Ratio vero assignatur a D. Thoma hic art. 4. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritus sancti. Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum: Ergo septem sunt dona Spiritus sancti. Major probatur: quia dona Spiritus sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut prompte sequatur instinctum ipsius Spiritus sancti: sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi: unde sicut morales virtutes sunt secundum numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur a ratione: ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum quæ sunt apta moveri a Deo. Minor etiam patebit. Nam vis quæ est principium humanorum actuum duplex est, scilicet ratio, & appetitus; ratio etiam est duplex, nimirum speculativa & practica, & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus: operatio vero intellectus, tum speculativi, tum practici, duplex est, scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate: similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea quæ sunt ad alterum, aliam vero per quam se habet ad ea quæ sunt ad se; & hæc sunt duo, scilicet pericula & delectabilia: unde septem sunt operationes harum potentiarum. In primis intellectus speculativus apprehendit veritatem, & hæc operatio perficitur per donum intellectus: secundo judicat de veritate apprehensa, & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primo apprehendit veritatem, & hæc apprehensio fit per donum scientiæ: secundo judicat de veritate apprehensa, & hæc perficitur per donum consilii. Appetitus vero in his quæ sunt ad alterum perficitur per donum pietatis; in his autem quæ sunt ad se, primo in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis; secundo in concupiscentia delectabilium, perficitur per donum timoris, secundum illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis a malo*: & illud Psalm. 118. *Confige timore tuo carnes meas, a judiciis enim tuis timui*. Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia defideria configantur. Ergo septem sunt dona Spiritus sancti, nempe donum intellectus, donum sapientiæ, donum scientiæ, donum consilii, donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ figurantur per septem oculos super lapidem unum, de quibus sit mentio Zachariæ 3. per septem lucernas, de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas septem, & pones eas super candelabrum*: per septem stellas in dextera Christi, quas vidit D. Joannes Apocal. 1. per septem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per septem crines, in quibus fortitudo Samsonis posita erat, ut habetur Judicum 16.

26 Hæc septem dona sunt contra septem mala, quæ enumerat Gregorius Magnus super illud Job. 1. *Ventus vehemens irruit a regione deserti &c.* his verbis: *Spiritus qui præcessit ante omnia prudentia, temperantia, fortitudine & justicia format, eumdem contra singula tentamenta septem virtutibus instruit. Contra stultitiam sapientia; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitantiam consilio; contra desperationem fortitudine; contra ignorantiam scientia; contra duritiam pietate; contra superbiam timore.*

Donum intellectus ita nuncupatur, quia correspondet 27
habitui principiorum, & habet proportionem cum ipso; proprium enim officium illius est acuere intellectum ad penetrandas res fidei, eadum simplici apprehensione, sed etiam quodam judicio discretivo, & sine admixtione errorum: in quo differt a donis sapientiæ, & scientiæ, quæ habent judicare de rebus supernaturalibus, modo quodam resolutivo, per suas causas, vel effectus; sapientia quidem per causas supremas; nempe per intimam unionem ad Deum; scientia vero per causas inferiores: in quo etiam differunt a fide, quæ fertur in res divinas & supernaturales sub præcisa ratione formali divinæ revelationis. Sed ut clarius adhuc horum donorum, tum inter se, tum a fide distinctio percipiatur,

Supponenda est doctrina quam tradit S. Thomas 2. 2. 28
qu. 43. art. 2. ubi docet, dupliciter aliquem posse habere cognitionem; & judicium terræ de aliqua re; uno modo per inquisitionem seu studium; alio modo per experientiam, & quasi connaturalitatem ad rem illam: sicut de castitate aliter judicat Philosophus ex disciplina Ethica, & disputatione de virtutibus, aliter temperans & castus, ex connaturalitate ad ipsam continentiam & castitatem: unde de supernaturalibus & divinis possumus habere cognitionem & judicium, vel ex studio & disputatione circa res illas, sive ex præcisa illustratione veritatis: vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti gustu & experientia divinorum. Donum vero intellectus non acuit nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & supernaturales, quasi ex studio & disputatione, & quasi metaphysice, sed ex connaturalitate quadam & unione ad divina, & mystice, seu per quamdam experientiam & gustum divinorum, & ipsa illi unione cum Deo perceptum. Similiter sapientia judicat de supernaturalibus per causas altissimas, ut cognitas hujusmodi experientia & gustu divinorum; & scientia per causas inferiores & humanas, ut eadem etiam ratione manifestatas. Ex quibus clare constat horum donorum distinctio, tum inter se, tum a fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas hujusmodi experientia & gustu divinorum; sed lumine revelationis obscuræ. A dono autem consilii differunt, quia illud hominem ad ea quæ agenda sunt dirigit, non ex rationibus humanis, sed divinis; non præcise ut cognitis a fide vel prophetia, quæ possunt esse in peccatore, sed ex affecto & experientia intima divinorum, ex qua homo justus docetur & inspiratur a Deo de necessariis ad salutem, etiam cum discursu & interdum collatione aliorum; hoc enim totum inspiratur a Deo: unde proprium officium hujus doni est præcipere agenda necessaria ad salutem, ex vi affectus experimentalis, & quasi gustus divinorum, ac proinde præter regulas communes.

De hoc dono eleganter disserit Gregorius Magnus 1. Mo- 29
ral. cap. 11. ubi hæc scribit: *Unusquisque electorum adhuc in mundo positus, mente tamen extra ad Deum surgit, & arumnam exitii quam tolerat, deplorat, & ad sublimem patriam inextinguibilis sæ amoris stimulis excitat: unde juvenile fortasse consilium temporale hoc desiderio quod percurrit; & quo magis crescit consilii scientia, ut peritura deflorat, eo augetur dolor, quod necdum ad mansura sive æterna contingat. Et ideo feliciter consilio subsistit mentem, & cuncta se in nihil deficere circumspiciendo considerat. Et ne ex re qua agitur, reputatione sinis adversis surripiat, hunc prius mulliter posita pede confortatus gaudet, & penetrat, ne in his quæ agenda sunt præcipitatio impellat; ne prava per concupiscentiam aperto bello superent; ne retia per inanem gloriam insidiando supplantent. Et mens electi cujuslibet, quo magis per consilium vivere admittur, ex anguſti itineris dolore fatigatur.*

Quoad dona quæ pertinent ad appetitum, donum pie- 30
tatis exhibet Deo cultum per instinctum Spiritus sancti in casibus extraordinariis, in quibus talis cultus a prudentia acquisita, vel infusa regulari nequit; ut si quis ex speciali instinctu in oratione permaneat, eamque continuet usque ad mortem, hoc enim non dictat prudentia: vel si Deum oret, ut pro defensione & conservatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, sed doni pietatis.

Differt etiam donum pietatis a religione, in eo quod re- 31
ligio respicit cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & supremo homino, danti esse & conservanti omnibus rebus creatis: at vero donum pietatis inclinat ad exhibendum cultum Deo, secundum præcise, quod in se magnus est, sive bona, sive mala nobis faciat, & cum quadam quasi nuditate & annihilatione omnium, ad ipsum solum attendendo, & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Prophetæ Psalm. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in id ipsum*: hoc est, non propter ea quæ nobis tribuit, nec juxta mensuram beneficiorum quæ ab eo recepimus, ipsum colamus, sed

sed propter ipsum & infinitam ejus magnitudinem. Unde D. Thom. in 3. dist. 34. qu. 3. art. 3. quæstiunc. 1. ad 1. in hoc distinguit pietas donum a pietate virtute quæ reddit cultum Deo, & est ipsa religio, quod pietas, ut est virtus, *accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei; sed pietas quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.*

32 Diversa illa motiva colendi Deum, aperte in Scriptura declarantur. Nam Apocal. 4. dicitur: *Dignus es Domine Deus noster accipere gloriam, & honorem, & virtutem, quia tu creasti omnia*: Ecce motivum religionis honorantis Deum, quia creavit nos, & est auctor naturæ. Et rursus c. 5. *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus, quoniam occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo, & fecisti nos Deo nostro regnum & sacerdotes*. Ubi etiam virtus religionis ad Deum laudandum & colendum incitatur ex beneficio supernaturali redemptionis, & quia nos facti sumus regnum Dei per gratiam. At vero donum pietatis, relictis his omnibus motivis beneficiorum Dei, gratias agit Deo, & colit ipsum, quia in se magnus & pius est, ut cum ibidem cap. 11. dicitur; *Gratias agimus tibi Domine Deus omnipotens, qui es, & qui eras, & qui venturus es, quia accepisti virtutem tuam magnam, & regnasti*. Et iterum cap. 15. *Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum, quia solus pius es?* Et Ecclesia canit in hymno Angelico; *Gratias agimus tibi, propter magnam gloriam tuam*. Ubi cultus & gratiarum actio non redditur Deo, propter hæc aut illa beneficia nobis collata, sed quia in se pius est, & propter gloriam suam quam habet, & quia accepit virtutem & magnitudinem, & regnavit.

33 Donum fortitudinis firmat animum contra pericula, præcipue mortis, & inclinat ad ea subeunda, præter regulas prudentiæ, & modo quodam superhumano: modus enim agendi hominis, per virtutem infusam elevati, est cum quadam adhuc infirmitate & trepidatione subire terribilia, & secundum dictamen prudentiæ, vel naturalis, vel infusæ: at vero donum fortitudinis firmat omnino hominem, & ab eo omnem infirmitatem & trepidationem depellit, & supra regulas communes prudentiæ, ad subeunda terribilia inclinat. Hoc dono roboratus Apostolus exclamabat: *Omnia possum in eo qui me confortat*. Et Prophetæ Regius Psalm. 17. dicebat: *In Deo meo transgrediar murum*: idest (ut interpretatur D. Thomas in 3. dist. 14. q. 3. art. 1. quæstione. 1.) *Omne quod potest infirmitati humanæ obviare, hoc enim nomine muri intelligitur*. Eodem dono confortatus Jonathas, cum solo armigero aggressus est totum exercitum hostium; & Sampson ita rupit vincula quibus ligatus erat, sicut telas aranearum. Unde de illo Judicum 5. dicitur: *Irruit super eum Spiritus Domini, & sicut solent ad odorem ignis lina consumi, ita vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta*. Denique ipse Christus, qui immunente passione sua, ad ostentionem infirmitatis naturæ quam susceperat, trepidavit & timuit in horto Olivarum, statim rediit ex dono fortitudinis in suam solliditatem & fecuritatem, & ut loquitur Leo Papa serm. 8. de Passione: *Depulsa trepidatione infirmitatis, & confirmata magnanimitate virtutis, rediit in sententiam sua dispositivis æterna*.

34 Ultimum Spiritus sancti donum dicitur donum timoris, quod (ut docet S. Thomas 2. p. q. 6. art. 6.) duplicem habet actum: alterum primarium, qui est subjectio reverentialis ad Deum, ob divinam eminentiam, non inspectam absolute (nam revereri Deum absolute consideratum, ad humilitatem, vel ad pietatem pertinet) sed ut potentem infligere malum, saltem ipsum non esse, reducendo nempe ad nihilum: alterum secundarium, qui est refugere malum culpæ possibile, aut pœnæ propter culpam. Primus actus fuit in Christo, & remanet in Beatis. Unde dicitur Job 26. *Columna cæli pavent & contremiscunt ad nutum ejus*: ubi per *columnas cæli* intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius Magnus 17. moral. cap. 1. his verbis: *Columnæ cæli contremiscunt ad nutum ejus, ipse enim Virtutes cælestium, quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem trenore ne eis pavoris sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admiratur Deum, ut supra se existentem, & in eis incomprehensibilem*. At vero actus secundarius hujus doni, in Christo, & in Beatis reperiri possit, dicemus in tractatu de Incarnatione, ubi etiam fusius de illo differemus *Dispu. 2. art. 1.*

35 Quæstione 69. agit S. Thomas de quibusdam actibus donorum, quibus ex instinctu & motione speciali Spiritus sancti ad vitam æternam accedimus, juxta illud Psal. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*: unde illæ donorum operationes, simpliciter Beatitudines appellantur, vel quia ad beatitudinem faciunt pervenire, vel quia sunt veluti quædam participationes & inchoationes futuræ beatitudinis. Illæ vero octo enumerantur Matth. 5. ex quibus quatuor pertinent ad exclusionem & remotionem falsæ beatitudinis, nempe paupertas spiritus, quæ amorem inordinatum divitiarum removet; mansuetudo, quæ inordinatas passiones irascibilis excludit; luctus & fletus, qui removet inordinatas passiones delectationis & gaudii, & patientia in persecutionibus, quæ removet favorem & applausum humanum ut ait D. Thomas quæst. citata art. 3. ad 6. Aliæ vero quatuor pertinent ad dispositionem & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem: nam ad eam disponimur & tendimus per ardens illius desiderium, quod fames & sitis justitiæ appellatur, per opera misericordiæ quæ erga proximum exercemus, per cordis munditiam, quæ ad contemplationem & claram Dei visionem disponit, unde ab Augustino Deus, *purificata mentis intelligentia*, appellatur; & demum per pacem & concordiam cum proximo, quæ est perfectissimum justitiæ & caritatis opus.

Quæres primo, quomodo si sunt tantum septem dona, 36
ponuntur octo beatitudines, quæ ut diximus, sunt aliquæ donorum operationes?

Respondeo cum S. Thoma qu. citata art. 3 ad 5. octavam beatitudinem pertinere ad septem præcedentes, quasi confirmationem & manifestationem earum; continet enim quamdam firmitatem animi, ne propter humanas persecutiones recedat ab his quæ per alias septem beatitudines & septem dona fiunt, unde illa per omnia dona versatur.

Quæres secundo, quare Lucas enumerat solum quatuor 37
beatitudines, Matthæus vero octo?

Respondeo cum eodem S. Doctore in resp. ad 6. Lucam solum enumerasse illas beatitudines; quas Christus recensuit in sermone quem habuit ad turbas, descendendo de monte, ut expresse habetur Lucæ 6. Christus vero in eo sermone ideo solum quatuor beatitudines enumeravit, quia cum turbis loqueretur, noluit nisi illa tantum eis proponere, quæ removent falsam beatitudinem, quam plures præsertim e vulgo, ponunt in bonis hujus sæculi: & si solum numeravit paupertatem spiritus, removentem amorem inordinatum divitiarum; esurien seu laborem, carnis delicias excludentem; fletum oppositum vanæ & mundanæ lætitiæ; & odium seu persecutionem hominum oppositam favori & applausui. Matthæus vero recensuit illas beatitudines quas Christus numeravit in sermone habito ad Discipulos, in quo alias quatuor beatitudines, quæ pertinent ad dispositionem, & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem, addit; quia cum Discipuli essent perfectiores, melius erant dispositi ad illas beatitudines percipiendas & exercendas, quam turbæ.

Quæstione 70. S. Thomas differit de quibusdam perfe- 38
ctionibus procedentibus ex motione Spiritus sancti, quibus mens humana bene disponitur, quæ fructus Spiritus sancti appellari solent: *Fructus enim* (ut ait idem S. Doctor super cap. 5. epist. ad Galatas lect. 6.) *duo importat, scilicet quod sit ultimum proveniens, sicut ultimum quod producitur ab arbore est fructus ejus, & quod sit suave, sive delectabile: Cant. 2. fructus ejus dulcis gutturi meo. Sic ergo opera virtuum & Spiritus sunt quid ultimum in nobis: nam Spiritus sanctus est in nobis per gratiam, per quam acquirimus habitum virtuum, & ex hoc potentes sumus operari secundum virtutem. Sunt etiam delectabilia, & fructuosa, Roman. 6. habetis fructum vestrum in sanctificatione, idest in operibus sanctificatis, & ideo dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores respectu beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructus, ita ex operibus virtuum habetur spes vitæ æternæ, & beatitudinis. Et sicut in flore est quædam inchoatio fructus, ita in operibus virtuum est quædam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quando cognitio & caritas perficientur.* Hæc S. Thomas.

Porro fructus illi duodecim enumerantur ab Apostolo 39
ad Galat. 5 his verbis: *Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*: quæ ut ait S. Thomas quæst. citata art. 3. significantur per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ultimo: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim.*

Egregiam etiam ibidem divisionis hujus assignat ratio- 40
nem, seu congruentiam, quæ sic breviter potest proponi. Fructus sunt perfectiones, quibus mens humana bene disponitur, procedentes ex motione Spiritus sancti: Sed perfectiones illæ sunt duodecim: Ergo & Spiritus sancti fructus. Major patet, Minor probatur. Perfectio mentis humanæ consistit in tribus, primo ut sit perfecte disposita secundum seipsam; secundo ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt juxta seipsam; tertio ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt infra seipsam. Secundum seipsam est bene ordinata mens humana, quando bene se habet in bonis & in malis; in bonis autem bene se habet mens humana per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix, & ideo primus fructus Spiritus sancti ponitur caritas: ad amorem necessario sequitur gaudium, quod est secundus fructus: ad gaudium pax, per quam conser-

vatur

vatur gaudium, tum a conturbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quatenus quietat desiderium in bono amato, & hic est tertius fructus: in malis vero bene se habet mens quantum ad duo; primo ut non perturbetur per imminentiam malorum; secundo ut non turbetur per dilationem bonorum: primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus; secundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet.

Ad id vero quod est juxta hominem scilicet proximum, bene se habet mens humana quantum ad quatuor. Primo quantum ad voluntatem bene faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ est sextus fructus. Secundo quantum ad beneficientiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus. Tertio quantum ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata; & ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quarto quantum ad hoc ut non noceamus proximis per fraudem, sive dolum, & ad hoc pertinet fides, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa vero ea quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, & interiores passiones sensus, bene se habet mens humana, primo quantum ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum observet; & hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus: secundo quantum ad interiores concupiscentias bene se habet, refrænando illicitas per castitatem, & licitas per continentiam, & hæ sunt, duo ultimi Spiritus sancti fructus.

TRACTATUS QUINTUS
DE VITIIS, ET PECCATIS.

Ad Quæstionem 71. D. Thomæ, usque ad 90.

PRÆFATIO.

ON pelliceat (AMICE LECTOR) tractationem facilem: vix enim altera (quamvis forsitan multi secus existiment) si materiam spectes, difficilior est. Enim vero quid umbra, tenebris, caligine obscurius? Quid ea re ignotius, si rem vocari liceat, cujus nullam speciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, sed nec in ipso idearum promptuario, & rerum archetypo, reperire est? Atqui & ille vitiis, quæ annotavi, tota constat peccati natura, iis partibus componitur fœdissimum monstrum. Scite admodum Prophera Job, cum multa de peccati malitia, sub typo Behemoth, præclare disseret, ubi ad ejus vultum, quo natura designatur, pervenit, hujus fœditate territus, in medio hæsit, & figuris tantum actionis, exclamat: Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultus ejus quis aperiret? Idem, quis peccati naturam, detectis larvis, omnibus palam faciet? Quis eorum, intimumque vestibuli oris, quod maximam mortalium partem absorbet, aut portas, aut primos gradus, quibus ceu summandæ malitiæ iter patet, investigabit? Pergit porro: Sub umbra dormit, protegunt umbræ umbram ejus: neque enim umbram dumtaxat dicendum est, lucifuge prorsitio, sed non aliud, quam tenebræ, parentem, non aliam prolem agnoscit, cum ab ignoratione veri originem ducit, & omnis peccans (ut Philosophus ait) sit ignorans, & error ac tenebræ peccatoribus concreata sint, ut dicitur Eccl. 11. Quid igitur mirum, si in tam densa caligine, ipsique tenebris, peccati malitiam vere dignosci posse dixerim? Putens profundus peccatum est (inquit Gregorius 26. Moral. c. 24.) quo absorberi se Propheta timebat, cum dicebat: Neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum. Vel, ut eo loco ait Augustinus, Magnus puteus est profunditas iniquitatis humanæ. Spero tamen (AMICE LECTOR) eam profunditatem me tuto aditurum, neque ea voragine, ipsaque vorticibus absorbendum, cum Angelicum Præceptorem ducem habeam, qui ut alter Jacob, lapidem puteo superimpositum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimum, ut hujus monstri fœditate terreri dispeas, peccatum pejus angue existimes, & ad ejus conspectum exhorrescas, & procul fugias, hinc que prudenti Spiritus Sancti consilio morem geras; Quasi a facie colubri fuge peccatum. Dentes Leonis, dentes ejus, interficientes animos hominum. Quasi romphea bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non est sanitas.

DISPUTATIO PRIMA.

De Natura Vitii, & Peccati.

Ad quæst. 71. D. Thomæ.

CUM ea sit oppositorum conditio, ut juxta se posita magis elucescant, & se mutuo quoad sui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, postquam quæstionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur, accurate egit, in hac & sequentibus quæstionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipsis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat; priusque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quam de variis eorum speciebus differat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ultima proprie & directe contrarietur virtuti?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1 NOtandum primo, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant in hoc quod deviant a regula, differunt tamen, si proprie loquamur, in hoc quod vitium deviat a regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum vero deviat per modum actus secundi: unde vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem, peccatum autem dicit actum secundum & transeuntem.

2 Notandum secundo, quod sicut triplex est regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, sive rationis; ita vitia & peccata sunt in triplici differentia; alia enim sunt naturæ, scilicet quicumque defectus naturales, alia sunt artis, scilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia sunt moralia, sive rationis, nimirum defectus circa regulas morum; & hæc simpliciter & absolute dicuntur vitia & peccata, solumque de his agimus in præsenti.

Notandum tertio, quod sicut virtutes morales aliæ 3
sunt acquisitæ, quæ regulant hominum conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infusæ, quæ ipsum regulant, conformiter ad prudentiam infusam & supernaturalem, ut tractatu præcedenti fuse declaravimus: ita inter vitia quædam solum tendunt per se contra rationem & legem naturalem, non curando de aliquo supernaturali motivo, neque repugnando illi expresse, quædam vero afficiunt superius usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediate opponunt: unde vitia primi generis per se correspondent virtutibus acquisitis; alia vero virtutibus Theologicis, aut moralibus infusis opponuntur. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primo, aliqua vitia, ea nimirum quæ per se tendunt contra rationem naturalem, proprie & directe contrariari virtutibus acquisitis. Ita D. Thom. hic art. 1. & Aristoteles cap. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directa & proprie dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injustitiæ justitiam contrariari.

Ratio etiam suffragatur. Ad contrarietatem enim directam propeie dictam, requiritur, & sufficit, & quod extrema sub eodem genere constituta, inter se maxime distent, & ab eodem subjecto se mutuo expellant, ut docet Aristoteles 10. Metaph. cap. 6. & constat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præsenti: nam sunt sub eodem genere nedum remoto, quod est qualitas, sed etiam proximo, quod est habitus moralis, & maxime distant inter se, saltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium constituuntur per rationes boni & mali, tamquam per proprias differentias, ut docet D. Thom. supra q. 54. art. 3. nihil autem sic distat in genere moris, sicut bonum a malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex sua propria differentia inclinat ad actum consonum & conformem rationi rectæ, vitium vero ad actum eidem rationi dissonum: hæc autem duo per ordinem ad regulam rationis, adeoque in genere habitus & inclinationis moralis maxime distant, sicut in genere motus localis, maxime distant sursum & deorsum, ante & retro. Item vitia quæ per se tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquisitas, sunt in eodem subjecto, nimirum voluntate, vel appetita sensitivo. Demum ab eodem subjecto se mutuo expellunt, nam ad ingressum virtutis in voluntate, vitium oppositum expellitur, vel diminuitur, & e contra; ita ut in gradibus intensis nunquam coexistant, ut experientia ipsa testatur: Ergo opponuntur inter se contrarie, contrarietate directa, & propie dicta. 4

5 Dico secundo, nullum vitium proprie & directe contrariari virtutibus infusis. Est contra Zumel hic disp. 2. concluf. 2. ubi sine ulla distinctione affirmat, vitia directe contrariari virtutibus infusis, & contra Montezino disp 1. num. 16. & Aravium dub. 2. & alios, qui licet concedant vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non contrariari directe virtutibus infusis, contendunt tamen vitia contra supernaturalia, seu quæ afficiunt usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediate opponunt, virtutibus infusis proprie & directe contrariari.

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

6 Probatur secundo ratione: Ad contrarietatem propriæ dictam, hæc tria indispensabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quod maxime distent, & quod ab eodem subjecto se mutuo expellant: Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infusas & vitia, quæcumque illa sint: Ergo nullum vitium proprie & directe contrariatur virtutibus infusis. Major patet ex supra dictis: Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non maxime distant, nec maxime opponuntur virtutibus infusis, cum objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infusarum non sint formaliter opposita, sed objecta dumtaxat materialia: nam objectum formale temperantiæ infusæ, v. g. est sumptio moderata ciborum ex motivo supernaturali, ut scilicet corpus subjiciatur spiritui, ne contra legem Dei insurgat: objectum vero formale intemperantiæ naturalis, est immoderata sumptio cibi ex motivo naturali, puta ut corpus delectetur cibis: quæ objecta, ut patet, non sunt formaliter, sed tantum materialiter opposita. Deinde licet vitia contra supernaturalia, seu quæ præceptum aliquod aut motivum supernaturale in objecto respiciunt, iisque opponuntur, maxime distent a virtutibus supernaturalibus & per se infusis, non ramen ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Tum quia non est idem vitii contra supernaturalia, & virtutis per se infusæ subjectum formale; vitii quippe cujuscumque subjectum est potentia naturalis, cum entitas vitii sit naturalis, virtutis vero per se infusæ subjectum est potentia obedientialis, cum entitas hujus virtutis sit supernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per se infusa illi opposita, possunt esse simul in eodem subjecto in gradibus intensis, imo intensissimis: nam si quis habens intensissimum habitum intemperantiæ, justificetur per actum intensissimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta suam dispositionem, gratiam intensissimam, & omnes virtutes infusas, ac inter eas temperantiam, in eodem gradu intensionis; & sic intemperantia, & temperantia per se infusa, erunt simul in eodem subjecto in gradibus intensissimis. Ex quo fit quod homines infecti vitiis, post actum contritionis valde intensum, per quem justificantur, eamdem experiantur difficultatem circa prosequutionem boni & fugam mali, quam ante justificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ, ut confessa est B. Zozimo, initio suæ conversionis, varias & frequentes in horrenda solitudine carnis molestias & tentationes experta est, & vehementissimam in peccatum luxuriæ sensit inclinationem; cui tamen divina adjuta gratia semper restitit, & de hoste domestico gloriose triumphavit. 3

§. II.

Solvuntur Objectiones.

7 OBjicies primo contra primam conclusionem: Unum uni tantum debet esse contrarium, ut docet Aristoteles 10. Metaph. texta 17. Sed vitia, cum resistant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur: Ergo nequeunt esse contraria virtutibus.

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

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

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

Objicies secundo: Contraria ea sunt quæ sub eodem genere maxime distant, & ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Sed vitium & virtus acquisita non semper maxime distant; cum sint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præsumptionem & pusillanimitatem) medium autem non maxime distet ab extremis, immo plus distent extrema ipsa inter se, quam a medio: Ergo vitium & virtus acquisita non semper inter se contraria sunt. 10

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; & ad probationem illius dico, virtutes medias, materialiter tantum & physice esse in medio vitiorum extremorum; formaliter vero & in genere moris; maxime ab eis distare: nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod est rationi consonum; ipsa vero vitia, quantumvis inter se distantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod est rationi dissonum: in quo ambo vitia alias extrema conveniunt. Solutio est D. Thomæ supra qu. 64. art. 1. ubi simile argumentum ita dissolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes: Si ergo comparatur virtus moralis ad rationem sic secundum id quod rationi est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas: excessus vero & defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus secundum substantiam medietas est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem & bonum est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.* Vide Salmanticenses hic disput. 1. dub. 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregie confirmant & illustrant. 11

Objicies tertio contra secundam conclusionem; D. Thom. infra qu. 73. art. 4. ad 3. docet quod odium Dei directe opponitur caritati. Idem docet de ipe respectu desperationis 2. 2. q. 129. art. 6. ad 2. Item q. 36. art. 3. ad 1. de misericordia ait, quod opponitur illi directe invidia, *secundum contrarietatem principalis objecti*: loquitur autem de misericordia infusa, quæ est caritatis effectus: Ergo juxta D. Thom. aliqua vitia proprie & directe opponuntur virtutibus infusis. 12

Respondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeo simpliciter tali, sed de contrarietate directa secundum quid, nimirum ex parte objecti, ut clare indicant verba illa in objectione adducta: *secundum contrarietatem principalis objecti*. Unde solum vult S. Doctor, prædicta vitia opponi caritati, spei, & misericordiæ, ex parte objecti, cum versentur circa idem opposito modo: ceterum quia subjectum utrumque non est idem formaliter, cum, ut supra dicebamus, vitii cujuscumque subjectum sit potentia naturalis, virtutum vero infusarum, potentia obedientialis: hinc fit, quod a contrarietate adæquata & simpliciter tali deficiant. 13

Objicies quarto: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infusas ab ea dimanantes, corrumpuntur & destruuntur vitia: Ergo illa sunt directe contraria virtutibus infusis. Consequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex est, ut ab eodem subjecto mutuo se expellant: unde supra conclusione 2. ex coexistentia virtutis infusæ & vitii in gradibus intensis, probavimus illa 14

vatur gaudium, tum a conturbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quatenus quietat desiderium in bono amato, & hic est tertius fructus: in malis vero bene se habet mens quantum ad duo; primo ut non perturbetur per imminentiam malorum; secundo ut non turbetur per dilationem bonorum: primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus; secundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet.

Ad id vero quod est juxta hominem scilicet proximum, bene se habet mens humana quantum ad quatuor. Primo quantum ad voluntatem bene faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ est sextus fructus. Secundo quantum ad beneficientiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus. Tertio quantum ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata; & ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quarto quantum ad hoc ut non noceamus proximis per fraudem, sive dolum, & ad hoc pertinet fides, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa vero ea quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, & interiores passiones sensus, bene se habet mens humana, primo quantum ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum observet; & hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus: secundo quantum ad interiores concupiscentias bene se habet, refrænando illicitas per castitatem, & licitas per continentiam, & hæ sunt, duo ultimi Spiritus sancti fructus.

TRACTATUS QUINTUS
DE VITIIS, ET PECCATIS.

Ad Quæstionem 71. D. Thomæ, usque ad 90.

PRÆFATIO.

ON pelliceat (AMICE LECTOR) tractationem facilem: vix enim altera (quamvis forsitan multi secus existiment) si materiam spectes, difficilior est. Enim vero quid umbra, tenebris, caligine obscurius? Quid ea re ignotius, si rem vocari liceat, cujus nullam speciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, sed nec in ipso idearum promptuario, & rerum archetypo, reperire est? Atqui & ille vitiis, quæ annotavi, tota constat peccati natura, iis partibus componitur fœdissimum monstrum. Scite admodum Prophera Job, cum multa de peccati malitia, sub typo Behemoth, præclare disseret, ubi ad ejus vultum, quo natura designatur, pervenit, hujus fœditate territus, in medio hæsit, & figuris tantum actionis, exclamat: Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultus ejus quis aperiret? Idem, quis peccati naturam, detectis larvis, omnibus palam faciet? Quis eorum, intimumque vestibuli oris, quod maximam mortalium partem absorbet, aut portas, aut primos gradus, quibus ceu summandæ malitiæ iter patet, investigabit? Pergit porro: Sub umbra dormit, protegunt umbræ umbram ejus: neque enim umbram dumtaxat dicendum est, lucifuge prorsitio, sed non aliud, quam tenebræ, parentem, non aliam prolem agnoscit, cum ab ignoratione veri originem ducit, & omnis peccans (ut Philosophus ait) sit ignorans, & error ac tenebræ peccatoribus concreata sint, ut dicitur Eccl. 11. Quid igitur mirum, si in tam densa caligine, ipsique tenebris, peccati malitiam vere dignosci posse dixerim? Putens profundus peccatum est (inquit Gregorius 26. Moral. c. 24.) quo absorberi se Propheta timebat, cum dicebat: Neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum. Vel, ut eo loco ait Augustinus, Magnus puteus est profunditas iniquitatis humanæ. Spero tamen (AMICE LECTOR) eam profunditatem me tuto aditurum, neque ea voragine, ipsaque vorticibus absorbendum, cum Angelicum Præceptorem ducem habeam, qui ut alter Jacob, lapidem puteo superimpositum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimum, ut hujus monstri fœditate terreri dispeas, peccatum pejus angue existimes, & ad ejus conspectum exhorrescas, & procul fugias, hinc que prudenti Spiritus Sancti consilio morem geras; Quasi a facie colubri fuge peccatum. Dentes Leonis, dentes ejus, interficientes animos hominum. Quasi romphea bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non est sanitas.

DISPUTATIO PRIMA.

De Natura Vitii, & Peccati.

Ad quæst. 71. D. Thomæ.

CUM ea sit oppositorum conditio, ut juxta se posita magis elucescant, & se mutuo quoad sui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, postquam quæstionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur, accurate egit, in hac & sequentibus quæstionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipsis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat; priusque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quam de variis eorum speciebus differat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ultima proprie & directe contrarietur virtuti?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1 NOtandum primo, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant in hoc quod deviant a regula, differunt tamen, si proprie loquamur, in hoc quod vitium deviat a regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum vero deviat per modum actus secundi: unde vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem, peccatum autem dicit actum secundum & transeuntem.

2 Notandum secundo, quod sicut triplex est regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, sive rationis; ita vitia & peccata sunt in triplici differentia; alia enim sunt naturæ, scilicet quicumque defectus naturales, alia sunt artis, scilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia sunt moralia, sive rationis, nimirum defectus circa regulas morum; & hæc simpliciter & absolute dicuntur vitia & peccata, solumque de his agimus in præsenti.

Notandum tertio, quod sicut virtutes morales aliæ 3
sunt acquisitæ, quæ regulant hominum conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infusæ, quæ ipsum regulant, conformiter ad prudentiam infusam & supernaturalem, ut tractatu præcedenti fuse declaravimus: ita inter vitia quædam solum tendunt per se contra rationem & legem naturalem, non curando de aliquo supernaturali motivo, neque repugnando illi expresse, quædam vero afficiunt superius usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediate opponunt: unde vitia primi generis per se correspondent virtutibus acquisitis; alia vero virtutibus Theologicis, aut moralibus infusis opponuntur. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primo, aliqua vitia, ea nimirum quæ per se tendunt contra rationem naturalem, proprie & directe contrariari virtutibus acquisitis. Ita D. Thom. hic art. 1. & Aristoteles cap. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directa & proprie dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injustitiæ justitiam contrariari.

Ratio etiam suffragatur. Ad contrarietatem enim directam propeie dictam, requiritur, & sufficit, & quod extrema sub eodem genere constituta, inter se maxime distent, & ab eodem subjecto se mutuo expellant, ut docet Aristoteles 10. Metaph. cap. 6. & constat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præsenti: nam sunt sub eodem genere nedum remoto, quod est qualitas, sed etiam proximo, quod est habitus moralis, & maxime distant inter se, saltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium constituuntur per rationes boni & mali, tamquam per proprias differentias, ut docet D. Thom. supra q. 54. art. 3. nihil autem sic distat in genere moris, sicut bonum a malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex sua propria differentia inclinat ad actum consonum & conformem rationi rectæ, vitium vero ad actum eidem rationi dissonum: hæc autem duo per ordinem ad regulam rationis, adeoque in genere habitus & inclinationis moralis maxime distant, sicut in genere motus localis, maxime distant sursum & deorsum, ante & retro. Item vitia quæ per se tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquisitas, sunt in eodem subjecto, nimirum voluntate, vel appetita sensitivo. Demum ab eodem subjecto se mutuo expellunt, nam ad ingressum virtutis in voluntate, vitium oppositum expellitur, vel diminuitur, & e contra; ita ut in gradibus intensis nunquam coexistant, ut experientia ipsa testatur: Ergo opponuntur inter se contrarie, contrarietate directa, & propie dicta. 4

5 Dico secundo, nullum vitium proprie & directe contrariari virtutibus infusis. Est contra Zumel hic disp. 2. concluf. 2. ubi sine ulla distinctione affirmat, vitia directe contrariari virtutibus infusis, & contra Montezino disp 1. num. 16. & Aravium dub. 2. & alios, qui licet concedant vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non contrariari directe virtutibus infusis, contendunt tamen vitia contra supernaturalia, seu quæ afficiunt usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediate opponunt, virtutibus infusis proprie & directe contrariari.

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

6 Probatur secundo ratione: Ad contrarietatem propriæ dictam, hæc tria indispensabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quod maxime distent, & quod ab eodem subjecto se mutuo expellant: Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infusas & vitia, quæcumque illa sint: Ergo nullum vitium proprie & directe contrariatur virtutibus infusis. Major patet ex supra dictis: Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non maxime distant, nec maxime opponuntur virtutibus infusis, cum objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infusarum non sint formaliter opposita, sed objecta dumtaxat materialia: nam objectum formale temperantiæ infusæ, v. g. est sumptio moderata ciborum ex motivo supernaturali, ut scilicet corpus subjiciatur spiritui, ne contra legem Dei insurgat: objectum vero formale intemperantiæ naturalis, est immoderata sumptio cibi ex motivo naturali, puta ut corpus delectetur cibis: quæ objecta, ut patet, non sunt formaliter, sed tantum materialiter opposita. Deinde licet vitia contra supernaturalia, seu quæ præceptum aliquod aut motivum supernaturale in objecto respiciunt, iisque opponuntur, maxime distent a virtutibus supernaturalibus & per se infusis, non ramen ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Tum quia non est idem vitii contra supernaturalia, & virtutis per se infusæ subjectum formale; vitii quippe cujuscumque subjectum est potentia naturalis, cum entitas vitii sit naturalis, virtutis vero per se infusæ subjectum est potentia obedientialis, cum entitas hujus virtutis sit supernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per se infusa illi opposita, possunt esse simul in eodem subjecto in gradibus intensis, imo intensissimis: nam si quis habens intensissimum habitum intemperantiæ, justificetur per actum intensissimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta suam dispositionem, gratiam intensissimam, & omnes virtutes infusas, ac inter eas temperantiam, in eodem gradu intensionis; & sic intemperantia, & temperantia per se infusa, erunt simul in eodem subjecto in gradibus intensissimis. Ex quo fit quod homines infecti vitiis, post actum contritionis valde intensum, per quem justificantur, eamdem experiantur difficultatem circa prosequutionem boni & fugam mali, quam ante justificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ, ut confessa est B. Zozimo, initio suæ conversionis, varias & frequentes in horrenda solitudine carnis molestias & tentationes experta est, & vehementissimam in peccatum luxuriæ sensit inclinationem; cui tamen divina adjuta gratia semper restitit, & de hoste domestico gloriose triumphavit. 3

§. II.

Solvuntur Objectiones.

7 OBjicies primo contra primam conclusionem: Unum uni tantum debet esse contrarium, ut docet Aristoteles 10. Metaph. texta 17. Sed vitia, cum resistant motioni Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur: Ergo nequeunt esse contraria virtutibus.

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

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

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

Objicies secundo: Contraria ea sunt quæ sub eodem genere maxime distant, & ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Sed vitium & virtus acquisita non semper maxime distant; cum sint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitatem, magnanimitas inter præsumptionem & pusillanimitatem) medium autem non maxime distet ab extremis, immo plus distent extrema ipsa inter se, quam a medio: Ergo vitium & virtus acquisita non semper inter se contraria sunt. 10

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; & ad probationem illius dico, virtutes medias, materialiter tantum & physice esse in medio vitiorum extremorum; formaliter vero & in genere moris; maxime ab eis distare: nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod est rationi consonum; ipsa vero vitia, quantumvis inter se distantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod est rationi dissonum: in quo ambo vitia alias extrema conveniunt. Solutio est D. Thomæ supra qu. 64. art. 1. ubi simile argumentum ita dissolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes: Si ergo comparatur virtus moralis ad rationem sic secundum id quod rationi est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas: excessus vero & defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si vero consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus secundum substantiam medietas est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem & bonum est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.* Vide Salmanticenses hic disput. 1. dub. 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregie confirmant & illustrant. 11

Objicies tertio contra secundam conclusionem; D. Thom. infra qu. 73. art. 4. ad 3. docet quod odium Dei directe opponitur caritati. Idem docet de ipe respectu desperationis 2. 2. q. 129. art. 6. ad 2. Item q. 36. art. 3. ad 1. de misericordia ait, quod opponitur illi directe invidia, *secundum contrarietatem principalis objecti*: loquitur autem de misericordia infusa, quæ est caritatis effectus: Ergo juxta D. Thom. aliqua vitia proprie & directe opponuntur virtutibus infusis. 12

Respondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeo simpliciter tali, sed de contrarietate directa secundum quid, nimirum ex parte objecti, ut clare indicant verba illa in objectione adducta: *secundum contrarietatem principalis objecti*. Unde solum vult S. Doctor, prædicta vitia opponi caritati, spei, & misericordiæ, ex parte objecti, cum versentur circa idem opposito modo: ceterum quia subjectum utrumque non est idem formaliter, cum, ut supra dicebamus, vitii cujuscumque subjectum sit potentia naturalis, virtutum vero infusarum, potentia obedientialis: hinc fit, quod a contrarietate adæquata & simpliciter tali deficiant. 13

Objicies quarto: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infusas ab ea dimanantes, corrumpuntur & destruuntur vitia: Ergo illa sunt directe contraria virtutibus infusis. Consequentia videtur legitima, quia præcipua contrariorum lex est, ut ab eodem subjecto mutuo se expellant: unde supra conclusione 2. ex coexistentia virtutis infusæ & vitii in gradibus intensis, probavimus illa 14

illa non esse inter se directe contraria. Antecedens vero probatur primo ex D. Thoma 3. p. qu. 85. art. 2. ad 3. ubi sic ait: *Qualibet virtus specialis formaliter expellit contrarium vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto: sed penitentia expellit omne peccatum effective.* Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc scribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum contritur, non remanet cum virtute temperantia infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis quasi dispositio quidam &c.* Secundo probatur idem Antecedens: Scientia infusa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infusa debet omnem habitum vitiosum ab appetitu aut voluntate circa suum objectum excludere. Tertio, si gratia & virtutes infusæ vitia sibi opposita non expellerent, sequeretur quod peccator justificatus, & virtutibus infusis ornatus, posset dici vitiosus: nam denominatio alicujus formæ solum importat ipsam formam ut communicatam subjecto; unde si in justificato permaneant vitia, non est cur ei proprium denominationem non conferant. Quarto, sequeretur quod habitus vitiosi possent simul stare cum beatitudine; quod videtur absurdum, & repugnans statui perfecto beatitudinis. Sequela probatur: Si quis insignis peccator, habens plures habitus vitiosos, justificetur per baptismum, & statim moriatur: tunc ille statim erit beatus; & tamen in principio beatitudinis conservabit habitus vitiosos, si illi per gratiam & virtutes infusas in justificatione & baptismo receptas, non fuerunt exclusi: Ergo habitus vitiosi simul cum beatitudine stare poterunt.

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

16 Ad aliud quod subjungitur ex quæst. de virtutibus, respondet Cajetanus, habitus vitiosos ex eo dici a *S.* Doctore corrumpi & destrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium statum & complementum vitii subquo erant ante justificationem, adeoque parum formalissime in esse vitiorum moralium, quamvis maneant quoad substantiam & intensionem physicam. Quam doctrinam & solutionem fuse explicant & defendunt Salmanticenses hic disp. 1. dub. 2. §. 3. & dicunt, Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infusarum amittant aliquid de sua propria & specifica ratione, aut quod non retineant propriam differentiam constitutivam essentiæ vitii (ut quidam putaverunt) sed quod manet ita coacta & cohibita per gratiam & virtutes ut non retineant illum statum qui proprius est habituum vitiosorum, qui de se, & nulla cohibente gratia, adhærent fortiter objecto, dominantur voluntati, eamque sibi quoad profecationem mali & fugam boni subjiciunt.

17 Ad secundam probationem Antecedentis, adhuc stante Antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio vero disparitatis est, quia fides & scientia plene subjiciunt sibi intellectum, eique conferunt omnimodam certitudinem veritatis fidei aut creditæ, subindeque in eo nullam relinquunt inclinationem ad formandum assensum contrarium, excludunteque errorem habitualiter in talem assensum propendentem. At vero inclinatio in bonum quæ fit per virtutes infusas, non ita plene sub initio sibi subjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus sibi oppositos, atque adeo tales virtutes habitus vitiosos necessario non excludunt, sed cum ipsis simul stare possunt in homine justificato.

18 Ad tertiam nego sequelam, ut enim homo denominetur vitiosus, non sufficit quod habeat vitia quoad essentiam, sed insuper requiritur quod illa sint in subjecto sub statu & complemento sibi proprio, quem modum essendi non habent in homine justificato; ad statum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, sed conservantia rationem voluntarii, sicut dum fuerunt acquisita: in justificatione autem retractantur hæc ratio per pœnitentiam, quatenus retractantur actus peccaminosi, qui voluntarie vitia genuere: unde sicut tunc non manent ut homini voluntaria: ita nec cum statu sibi proprio & connaturali.

19 Ad quartam, nego etiam sequelam: licet enim habitus vitiosi non contrarientur propriæ virtutibus infusis, contrariatur tamen beatitudini, quæ est status omnium bonorum segregatione perfectus, & sic habitus vitiosi, utpote mali in genere moris, debent tolli ante adeptionem beatitudinis, sive ante, sive post pœnas purgatorii.

Potest etiam principali argumento responderi, dato Antecedente, negando Consequentiam: non recte enim infertur aliqua esse directe contraria, ex eo præcise quod se expellant aut sint impossibilia etiam in gradibus remissis; quia hæc expulsio & incompossibilitas potest ex aliis oppositionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppositionem privativam. Nec autem ex coexistentia seu compossibilitate virtutis infusæ & vitii, recte in secunda conclusione pœbavimus non competere illis directam contrarietatem, quia exclusio & incompossibilitas extremorum est proprietas contrariorum secundo modo ex quatuor traditis a Porphyrio, capite de proprio, quæ scilicet convenit omnibus contrariis, sed non solis. Unde sicut ex eo quod aliquid non sit bipes, recte infertur non esse hominem, non vero e contra ex eo quod aliquod animal sit bipes, bene colligitur esse hominem: ita pariter ex eo quod aliqua non se mutuo excludunt, recte probatur non esse directe contraria: non tamen valet hic discursus: Aliqua excludunt se mutuo: Ergo sunt directe contraria.

ARTICULUS II.

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

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

21 Dico primo, vitia opposita virtutibus acquisitis esse contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum *S.* Thoma hic art. 2. ubi hanc conclusionem probat in argumento *sed contra*, ex Augustino lib. de libero arbitrio sic dicente: *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.* In corpore vero articuli sic discurrit: Quod est contra propriam formam per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; sicut quod est contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipso naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis, contrariantur formæ per quam homo connaturaliter agit, nimirum lumini seu dictamini rationis, quæ est propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis, sunt contra naturam hominis, ipsumque brutis quodammodo similem reddunt. Unde Bernardus ait, quod homo per vitia & peccata, *ipso bestiis bestialiter fit*, & Boetius in libris de consolat. Hæc ex Timeo Locro, & aliis Platonicis refert: *Avaritia ferbet alienarum opum violentus raptor; lupo similem dixeris. Feroxque atque inquietus in litigiis linguam exercet; canis comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet; vulpeculis exsequetur. Ira intemperans fremit; leonis animum gestare credatur. Pavidus est, & non metuenda formidat; cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet; asinum exilimes. Levis & inconstans studia permutat; nil ab avibus distat. Sordes, immunditiæque libidinibus inergitur; porcida suis voluptate destinetur.*

22 Aliter potest hæc ratio D. Thomæ expendi, & sub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, est contra illius naturam. Sed vitia oppositis virtutibus acquisitis, contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo sunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquisitas: Ergo vitia illis opposita, contrariantur naturali inclinationi hominis. Consequentia manifesta est. Antecedens vero ostenditur primo ex D. Thoma infra q. 94. art. 3. ubi sic ait: *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, & hoc est agere secundum virtutem.* Secundo probatur hac ratione quam ibidem insinuat. Unumquodque naturaliter inclinatur ad operationem convenientem sibi secundum suam formam: At operatio honesta & virtuosa, & conveniens homini secundum propriam formam, cum consistat in hoc quod est vivere secundum rationem, quod est operari convenienter ad animam, ut rationalis est: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honestos & virtuosos, & consequenter etiam ad virtutes quæ sunt illorum principia.

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

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

25 Dico secundo: etiam vitia & peccata opposita virtutibus infusis, sunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomistæ, excepto Conrado & Medina, qui decent solum vitia quæ recedunt a regula rationis naturalis, & directe adversantur virtutibus acquisitis, esse contra naturam hominis.

Probatur primo conclusio ex Augustino supra citato, asserente omne vitium, eo ipso quod vitium est, esse contra naturam hominis.

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

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

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

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

27 Id potest confirmari & illustrari ex doctrina quam tradit D. Thomas 2. 2. q. 2. art. 3. his verbis. *Ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum: aliud autem quod est secundum motum superioris naturæ: sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum Lunæ movetur circa centrum, secundum fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motus autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c.* Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non sit supernaturalis absolute, est tamen supra naturam propriam ipsius aquæ, quatenus ex propria gravitate nequit sic moveri, & nihilominus talis motus & influxus valde ei consonat, essetque contra naturam ejusdem aquæ, & aliquo modo illi violentum, quidquid talem motum & influxum impediret: Ita pariter, quamvis virtutes infusæ homini non debeantur quia tamen rationali naturæ valde consonæ & convenientes sunt, est contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam & virtutes, a Deo auctore supernaturali cui subordinatur: *Perfectio enim rationalis naturæ* (addit *S.* Doctor loco citato) *non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam; sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinæ bonitatis.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam conclusionem: Malitia 28
in Scriptura dicitur quibusdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erat enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale est, non potest dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquisitis contraria, non sunt contra naturam hominis.

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

Objicies secundo: Si vitia & peccata essent contra natu- 29
ram hominis, essent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, cum de ratione vitii & peccati sit esse voluntarium, quod cum ratione violenti subsistere nequit. Sequela vero Majoris probatur. Motus lapidis sursum ideo violentus est, quia est contra lapidis naturam, seu quia repugnat naturali ejus inclinationi qua fertur deorsum, & appetit centrum: Ergo si vitia & peccata sint contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrarientur, sunt illi violenta.

Respondeo negando sequelam Majoris, ad cujus proba- 30
tionem dicatur: ad violentiam non sufficere esse contra inclinationem innatam, sed requiri quod ab extrinseco fit, vel quod fi sit ab intrinseco, fit contra inclinationem elicitam, quando subjectum est capax illius; unde cum peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non sit, & alias illi conveniat ab intrinseco, non potest dici hominivi violentum, quamvis inclinationi ejus innatæ adversetur: motus autem lapidis sursum projecti, omnino ab extrinseco est, & ideo violentus.

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

Huic argumento, quod flebilem (ut loquitur Cajeta- 32
nus) ingerit difficultatem, de ea quam experimur in nostra specie singulari miseria, respondetur cum eodem Auctore, hoc esse speciale in natura humana, ut bonum sibi consonum affequatur in paucioribus, malum vero in pluribus; ut contingat: cum tamen in omnibus aliis naturis tam supra quam infra hominem bonum eis consonum reperiatur in pluribus, malum vero eis dissonum in paucioribus accidat. Cujus differminis ratio reducenda est in hominis constitutionem: ille enim duplici natura contraria constat, sensitiva scilicet & rationali, & ut loquitur Aug. 9. *de Civit. cap.* 13. *Medium quoddam est inter pecora & Angelos, inferior Angelis, superior pecoribus; habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis.* Ex quibus naturis, sensitiva, cui vitia consonant, prævalet in pluribus: rationalis vero cui adversantur, prævalet in paucioribus. *Quia enim* (verba sunt D. Thomæ hic art. 2. ad 3.) *per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ, quam ordinem rationis; plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.*

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

Objicies quarto: Non est in homine naturalis inclinatio 33
ad virtutes acquisitas: Ergo ex eo quod vitia opponantur illis virtutibus, non recte infertur illa esse naturæ rationali contraria. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur. Si esset in homine naturalis inclinatio in bonum

virtutis, neque indigeret habitibus, ut illud prompte & faciliter profequeretur; neque poffet ad actus vitiofos affuefieri, quantumcumque in illis exerceretur: Sed utrumque falfum eft, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur quoad utrumque: Quia namque homo naturaliter inclinatur in bonum honeftum in communi, ad illius volitionem non indiget fuperaddita virtute acquifita, ut communiter docent Difcipuli D. Thomæ. Item ad oppofitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ vel naturæ, non poteft dari affuefactio habitualis, ut patet in gravi, quod etfi multoties afcendat, nullam acquirit affuefactionem ad afcendendum, eo quod afcenfus fit contra naturalem inclinationem ipfius gravis: Ergo fi effet in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus ut illud prompte & faciliter profequeretur, neque poffet affuefieri ad actus vitiofos.

34 Refpondeo, negando Antecedens, & ad illius probationem, nego utramque fequelam: Ad id vero quod in contrarium adducitur, dicendum eft, non ideo hominem non indigere virtute fuperaddita refpectu boni honeftiin communi, quia quomodolibet inclinatur in illud, fed quia inclinatur perfecte, & abfque ulla difficultate, inclinatio autem naturæ rationalis ad objecta particularia virtutum, non eft conformata & completa, quia in volendo objecta illa particularia difficultas invenitur; & ideo quamvis natura hominis, ut rationalis, inclinet ad illa, indiget nihilominus fuperaddita virtute, ut fuaviter, delectabiliter, & fine difficultate, erga talia objecta feratur, ut in tractatu de virtutibus oftenfum eft. Quare ad illud quod fubjungitur, diftinguo Antecedens. Ad oppofitum naturalis inclinationis alicujus potentiæ vel naturæ non poteft dari affuefactio habitualis, fi inclinatio illa omnino perfecta fit, concedo Antecedens: fi fit imperfecta, nego Antecedens. Unde quia inclinatio lapidis ad defcenfum perfecta & completa eft, utpote a qua naturaliter motus defcenfus dimanat, vel quies in centro, nifi talis inclinatio ab extrinfeco impediatur, hinc eft quod non poffit lapis ad oppofitum affuefieri; e contra vero cum inclinatio hominis ad bona particularia fpecificantia virtutes, non fit completa & perfecta, nec abfque ulla difficultate intrinfeca, ad objecta oppofita poteft effe in homine affuefactio.

35 Objicies quinto contra fecundam conclufionem: Virtutes infufæ non funt homini naturales, cum a natura non fint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis oppofita, non funt contra naturam hominis.

Refpondeo, conceffo Antecedenti negando confequentiam: ut enim vitia contra naturam fint, non eft neceffarium quod opponantur perfectionibus naturalibus, fed fufficit quod contrarientur perfectioni convenienti naturæ; nam ex hoc funt naturæ diffona & difconvenientia, ut in tertia probatione fecundæ conclufionis declaravimus, licet autem virtutes per fe infufæ, non fint naturales homini, funt tamen perfectiones naturæ rationali convenientes, ac proinde vitia illis oppofita naturæ rationali adverfantur.

36 Dices, Plura funt quæ opponuntur perfectionibus confonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non funt: fides enim opponitur lumini gloriæ, quo fumme perficitur rationalis natura: fpes etiam poffeffioni opponitur, ftatus corruptionis etiam pugnat cum dote incorruptibilitatis, & tamen nihil illorum eft contra naturam hominis: Ergo oppofitio cum perfectione confona naturæ rationali, non fufficit in forma, ut contra naturam fit.

37 Refpondeo diftinguendo Antecedens: Plura funt quæ opponuntur perfectionibus confonibus naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non funt: fi ex alia parte rationalem perficiant, concedo Antecedens: fi illam non perficiant, nego Antecedens, & diftinguo Confequens: Ergo oppofitio cum perfectione confona naturæ, non fufficit in forma alias perficiente, ut contra naturam fit, concedo confequens: in forma ratione fui non perficiente, nego. Et quia dona in probatione adducta, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quod ipfa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt, vitium autem taliter virtuti infufæ opponitur, quod ratione fui naturam rationalem non perficit, confequens eft, quod dona illa contra naturam hominis non fint, bene tamen vitia virtutibus infufis oppofita.

38 Ex dictis infereS, vitia & peccata oppofita virtutibus reſidentibus in apperitu hominis fenſitivo, eſſe contra naturam fenſitivam, non fecundum ſe conſideratam, ſed prout in homine participat aliquid rationis & voluntatis: quia appetitus ſenſitivus ſecundum quod participat rationem, naturaliter inclinatur in ejus bonum; & ita vitium quod hujuſmodi inclinationi adverſatur, contrariatur etiam tali appetitui, prout natus eſt obedire rationi, & aliquid de illa in homine participat.

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

ARTICULUS III.

Utrum peccatum in ratione malitiæ moralis excedat ſimpliciter habitum vitioſum?

PArtem negantem tenent aliqui, quos ſuppreſſo nomine refert Martinez hic dub. 1. Sententia tamen affirmans communis eſt inter Theologos, eamque expreſſe docent Magiſter in 2. diſt. 35. & D. Thom. hic art. 3. ubi ſic ait: *Perior eſt actus in bonitate vel malitia, quam habitus.* Et in ſolut. ad ult.: *In bonitate & malitia actus præeminet habitui.*

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

Probatur primo: Habitus in ratione mali moralis, ſimpliciter excedit potentiam: Ergo peccatum habitum vitioſum excedit. Antecedens conſtat, Primo quia id quod eſt indifferens ad bonum & malum morale, non ita malum eſt, ſicut id quod tali indifferentia non gaudet, ſed determinate ad malum inclinat: At potentia de ſe eſt indifferens ad bonum vel malum morale, habitus vero malus ad malum determinate inclinat: ita ut ipſo uti ad bonum non poſſimus: Ergo habitus vitioſus in malitia potentiam excedit. Secundo, Habitus proximius adverſatur regulis morum, quam nuda potentia, cum proximius ad actum regulis morum diſſonum accedat: At ex hac contrarietate ſumitur malitia moralis: Ergo in illa habitus excedit potentia. Conſequentia vero oſtenditur primo, quia habitus vitioſus eſt ratione ſui determinate malum reſpiciat, non tamen omnino potentiam ad malum determinat, ſed indifferentem illam relinquit ad bonum & malum actum; Actus autem malus omnem potentiæ ſuſpenſionem tollit, illam ultimo ad malum determinans: Ergo ſi habitus potentiam excedit, ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum ratione majoris determinationis. Secundo, Actus proximius adverſatur regulis morum, quam habitus, eum ratione ſui ſit illis diffformis; habitus vero, quia inclinat in actum diſformem: Ergo ſi ratione immediatioris oppoſitionis ad regulas morum, habitus potentiam ſuperat, ratione ejuſdem, actus habitum ſuperabit.

Confirmatur ex D. Thom. hic art. 3. Habitus medius 40
eſt inter actum & potentiam, & medio modo ſe habet; quia neque eſt ita actualis, nec ita determinatus ad bonum & malum, ſicut actus ſecundus: neque ita potentialis, & ad utrumque indifferens, ſicut ipſa potentia: debet ergo medium gradum inter illa obtinere, adeoque taliter ſuperare in bonitate, & malitia potentiam, ut cedat actui, & ab eo ſuperetur.

Probatur ſecundo concluſio ratione quam ibidem ſub ſi- 41
nem articuli idem S. Doctor his verbis inſinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, niſi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus; & ſic potior eſt actus in bonitate vel malitia, quam habitus, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis eſt.* Quod axioma verum habet, quoties id propter quod aliquid dicitur, eſt formaliter tale: ſicut quia media ſunt bona, & quæruntur propter finem, & finis etiam quæritur, & eſt bonus, melior eſt, & magis quæritur ipſe finis: Cum ergo habitus ſit bonus vel malus propter actum, qui eſt formaliter malus aut bonus, ſit hujuſmodi denominationes magis convenire actui, quam habitui.

Probatur tertio: Malitia peccati hominem pœna & odio 42
Dei dignum conſtituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitia vitii nihil horum præſtat formaliter, ſed ſolum inclinative & originative, quatenus ex peccato cauſſatur, & ad aliud inclinat; ut patet in homine juſtificato per actum ferventiſſimum caritatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pœna peccati, & a Deo valde diligitur, in quo tamen qualitates vitioſæ perſeverare poſſunt: Ergo malitia peccati major eſt malitia vitii.

Demum, Malitia per quam homo vituperabilior reddi- 43
tur, Major eſt in ratione malitiæ: At per malitiam peccati, homo vituperabilior redditur, quam per malitiam vitii, majori enim vituperio dignus eſt actu peccans, & legem actu tranſgrediens, quam qui ad tranſgreſſionem per habitus vitioſos inclinatus, legem actu non tranſgreditur: Ergo malitia peccati, vitii malitiam excedit.

Objicies contra illam concluſionem: Cauſſa efficiens vel 44
excedit effectum, vel ad minus illum adæquat, cum quidquid eſt in effectu, in illa actu debeat præcontineri vel formaliter vel eminenter: Sed habitus vitioſus eſt cauſſa efficiens peccati actualis: Ergo vel illud excedit, vel ad minus adæquat in ratione malitiæ.

Reſpon-

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

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

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

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

49 Reſpondeo, conceſſa Majori, negando Minorem: licet enim major illa perfectio & actualitas actus ſecundi, in aliquam cauſſam efficientem reducenda ſit, non tamen in potentiam vel habitum, cujus eſt cauſſa finalis; ſed in cauſſam primam, reſpectu cujus talis nullo modo eſt finis, ſed habet duntaxat rationem effectus. Solutio eſt D. Thom. infra q. 79. art. 2. in corp. ubi ſic diſcurrit: *Omnis actio cauſſatur ab aliquo exiſtente in actu, quia nihil agit, niſi ſecundum quod eſt actu: Cum autem ens actu reducatur in primum actum, ſcilicet Deum, ſicut in cauſſam, qua eſt per ſuam eſſentiam actus: unde relinquitur quod Deus ſit cauſſa omnis actionis, in quantum eſt actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas qua actio potentiam & habitum excedit, in actualitate divinæ motionis, qua omnis cauſſa ſecunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum ſecundum reducitur, juxta doctrinam D. Thom. debet ut in cauſſam efficientem reduci: cum enim omnis cauſſa ſecunda potentialis ſit, vel potentialitati admixta, non poteſt talem actualitatem cauſſare, niſi virtute & motione Dei, qui eſt actus purus, ſaltem natura imburatur, ſubindeque niſi ad agendum præmoveatur & prædeterminetur, ut in tractatu de actibus humanis fuſe oſtendimus. *Diſp. 5. art. 2. §. 7.*

ARTICULUS IV.

Utrum ſit de eſſentia cujuslibet peccati eſſe contra legem æternam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur.

50 NOtandum primo ex D. Thom. infra q. 19. art. 1. quod lex æterna eſt ratio agendorum a creatura rationali, in mente divina exiſtens: cum enim lex nihil aliud ſit (ut ibidem ait S. Doct.) quam *dictamen practici rationis, exiſtens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifeſtum eſt* (ſubdit) *ſuppoſito quod mundus divina regatur providentia, quod tota communitas univerſi gubernatur ratione divina: & ideo ipſa ratio gubernationis rerum, in Deo, ſicut in principe univerſitatis exiſtens, legis rationem habet; & quia divina ratio nihil concipit in tempore, ſed habet ſic æternum conceptum, inde eſt quod hujuſmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem hæc æterna lex differat a providentia divina, diximus in tractatu de voluntate Dei. *Diſp. 8. art. 2. §. 3.*

51 Notandum ſecundo, omnes alias leges, ſive divinas, ſive humanas a lege æterna derivari, & in virtute ejus vim

obligandi, prohibendi, & præcipiandi habere: juxta illud quod de ſe ait divina Sapientia Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt.* Unde ſi peccatum fit contra aliquam legem divinam vel humanam immediate, erit etiam mediate contra legem æternam, a qua leges illæ ut rivuli a fonte promanant.

Notandum tertio legem dividi in naturalem & poſiti- 52
vum. Lex naturalis eſt ipſum naturale lumen practicæ rationis, ſignatum in mentibus noſtris juxta illud Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambroſius lib. 3. de Paradiſo c. 14. ait quod talis lex *non inſcribitur, nec aliqua lectione percipitur, ſed proſtus quadam natura fonte in ſingulis exprimitur.* Sicut enim in intellectu ſpeculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet eſt, vel non eſt, Totum eſt majus ſua parte* &c. quæ ſunt cauſſa & principium totius cognitionis ſpeculativæ: ita in intellectu practico ſunt quædam principia practica per ſe nota, ut *Bonum eſt faciendum, & malum fugiendum*, & ſimilia quæ ſunt menſura & regula noſtrarum operationum. Lex poſitiva eſt quæ ſub expreſſis verbis eſt poſita, & ſubdividitur in divinam & humanam. Lex divina a Deo eſt poſita, & in ſacra Scriptura, vel ſacris traditionibus continetur: lex vero humana eſt poſita a Principe alicujus reipublicæ; unde dividitur in Eccleſiaſticam, poſitum ab aliquo Eccleſiæ Prælato; & Civilem, ab aliquo Principe ſæculari latam.

Notandum quarto, ſeu potius ſupponendum, quod de 53
facto certum eſt, omne peccatum eſſe contra aliquam legem: nullum enim eſt alligabile, quod lege divina vel humana poſitiva aut naturali, non ſit prohibitum. Unde cum D. Thom. infra q. 88. art. 1. ait peccatum veniale non eſſe contra legem, ſed præter legem, non loquitur de ipſa lege per quam immediate prohibetur, ſed de lege quæ neceſſario obſervari debeat ad aſſequendam æternam ſalutem, ut magis infra patebit. His præmiſſis pro reſolutione difficultatis propoſitæ,

Dico, eſſentiale eſſe cuilibet peccato, quod ſit contra le- 54
gem Dei æternam: unde ſi per impoſſibile lex æterna deficeret, vel id quod modo eſt peccatum, non eſſet ab ea prohibitum, eo ipſo non haberet formaliter rationem peccati, neque mali moralis, ſed ini ſtative tantum & fundamentaliter. Eſt contra Vaſquez hic diſput. 97. & quoſdam alios Recentiores; negantes eſſe de ratione peccati, in his quæ ſunt intrinſece mala, quod ſit contra aliquam legem, & aſſerentes eſſentialem peccati rationem deſumi ex oppoſitione ad naturam rationalem, nullo habito reſpectu ad legem.

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

Hanc rationem tangit Auguſtinus loc. citat., ubi ſic diſcurrit: *Si prævaricantes ſunt omnes peccatores terræ, nullum eſt utique ſine prævaricatione peccatum: nulla eſt autem prævaricatio ſine lege: nullum eſt igitur niſi in lege peccatum.* Simili diſcurſu utitur Ambroſius lib. 1. de paradiſo c. 8. dicens: *Non enim conſiſteret peccatum, ſi interdictio non ſuiſſet: quid enim eſt peccatum, niſi divinæ legis prævaricatio, & cæleſtium inobedientia præceptorum?*

Probatur ſecundo concluſio ex definitione peccati, quam 56
ex Auguſt. tradit D. Thomas hic art. 6. ubi docet peccatum convenienter definiri, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Ergo de ratione & eſſentia omnis peccati eſt, quod ſit contra talem legem: definitio enim, ſi ſit legitima, debet explicare naturam & eſſentiam rei, & ea quæ per ſe neceſſario, non vero quæ per accidens tantum ſeu accidentaliter ei conveniunt.

Probatur tertio, De ratione omnis peccati eſt ut ſit con- 57
tra dictamen rationis, & idcirco habet eſſe peccatum, quia eſt contra tale dictamen: Sed dictamen rationis eſt ipſa lex naturalis, quæ eſt participatio legis æternæ: Ergo de ratione omnis peccati eſt quod, mediate ſaltem, ſit contrarium legi æternæ, Major eſt certa: quia omnis moralitas ſumitur per ordinem ad rationem, quæ eſt proxima regula actuum moralium: unde ſicut bonitas moralis conſiſtit in conformitate actus cum ratione, ita malitia conſiſtera debet in diſformitate vel diſconvenientia ad illam, ſeu in hoc quod ſit contra ejus dictamen: quare ſi aliquis per errorem invincibilem judicaret hic & nunc licere ſibi facere aliquod quod eſt de ſe malum, non peccaret tales actus eliciendo; quia in tali caſu nullum eſſet dictamen rationis illos prohibens. Minor vero eſt D. Thomæ infra q. 91. art. 2. ubi ea ratione probat dari in nobis legem naturalem ex impreſſione legis æternæ, quia datur dictamen & lumen rationis, diſcernens

quid sit bonum & quid sit malum, quid faciendum, vel non faciendum, de quo lumine dixit Psalmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, id est lumen a vultu tuo derivatum. Et sine nisi hujusmodi lumen & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut consideranti patebit. Unde falsum est quod dicunt Adversarii, nempe tale dictamen se habere solum per modum cujusdam judicii enunciantis quid faciendum sit, vel non faciendum, non vero per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non est mere speculativum, sed practicum, inducens ac moveus ad aliquid agendum, vel non agendum, subindeque imponens obligationem, vel eam notificans: quod sufficit ad rationem legis.

58 Confirmatur: Vel judicium rationis dictans v. g. parentes esse colendos, vel non esse mentiendum, moves per modum præcepti, vel solum per modum consilii? Hoc secundum dici non potest: quia ad peccandum non sufficit consilium de aliquo actu faciendo, vel de eligendo oppositum; alias omittere quæ cadunt sub consilio, esset peccatum: Ergo dictamen est primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis.

59 Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hic art. 6. peccatum, quodcumque illud sit, est malum morale. Sed malum moraliter essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcumque peccatum. Major patet, Minor probatur, *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quod sit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si discordet, immensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei*. Ergo actus moraliter malus, essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam.

60 Confirmatur ex eodem Doctore Angelico q. 2. de malo art. 3. De moralibus, servata proportione, Philosophari debemus sicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris potest intelligi aliquid esse defectuosum, nisi per oppositionem ad regulas morum quæ, ut diximus, sunt humana ratio, & lex æterna; subindeque essentiale est cuilibet peccato, quod sit contra legem Dei æternam.

§. II.

Precipua objectio solvitur.

61 CONtra istam conclusionem objicunt Adversarii. Omne peccatum est malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata sunt prohibita, quia sunt secundum se mala, ut mendacium, & odium Dei: Ergo in his potius est quod sint mala & peccata, quam quod lege divina vel humana prohibeantur.

62 Confirmatur: Illa quæ prohibentur quia mala adhuc essent mala, quamvis non prohiberentur; semper enim odium Dei v. g. sive prohibitum sit, sive non prohibitum, habet rationem mali: Ergo ut sint mala, non dependent necessario a prohibitione legis.

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

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

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

66 Huic instantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur cum Salmanticensibus *Disp. 7. dub. 1.* Mendacium, odium Dei, & alios actus secundum se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam non esse mala & peccata formaliter, sed initiative tantum & fundamentaliter; quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut a lege æterna, subindeque a lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & deviant; & apta nata, ut per illam prohibeantur, post cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completive. Ex quo patet responsio ad confirmationem, si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset malum morale, nec peccatum formaliter & completive, sed fundamentaliter tantum & initiative; quia esset contrarium naturæ rationali, & ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur a legibus, si ponerentur. Sicut si omnes artis regulæ destruerentur, in genere artificiali nullum esset peccatum formaliter, sed tantum fundamentaliter; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis, ut supra ex D. Thoma dicebamus.

Quæres in quo consistat malitia hæc initiativa & fundamentalis?

67 Respondeo cum prædictis Auctoribus, ipsam consistere in eo quod actus ab intrinseco mali secundum se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum summæ justitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessario determinatus ad diligendum sua divina attributa, sic necessario est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna, quidquid prædictis attributis contrariatur.

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

ARTICULUS V.

Utrum sit essentiale peccato quod sit injuria seu offensa Dei?

69 EXtra controversiam est, peccatum esse aliquo modo contra Deum, & offensam illius: non quod effective ei noceat, *si enim peccaveris* (inquit Job, *cap. 35.*) *quid ei nocebis? & si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* sed quia nocet in affectu peccantis: omnis enim qui mortaliter peccat, vellet, quantum est ex parte affectus, saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, si hujusmodi nocumenti esset capax; in quo ipso, secundum prudentem æstimationem, injurium ei irrogat, & Deus ipse reputat se ab illo offensum. Unde Judith c. 11. dicitur: *Confitat Deum nostrum peccatis offensum*. Et in Scriptura passim peccata dicuntur *offensiones, injustitiæ, injuriæ, &c.* Quæritur ergo an ratio illa injuriæ, seu offensæ Dei, per se & essentialiter, aut per accidens tantum, seu accidentaliter peccato convenit? Pro resolutione

70 Dico, esse essentiale peccato, quod sit injuria & offensa Dei.

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

71 Deinde peccatum non solum Deo ut legislatori contrariatur, tollens ab eodem debitam subjectionem & obedientiam, sed etiam ipsum offendit, ut justum judicem, non timendo ejus pœnam & supplicium, ut testem, non reverendo ipsius præsentiam; ut supremum & summum dominum, denegando ei servitutem debitam; ut amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, & abutendo ipsius beneficiis; ut primam causam, ac primum principium, utendo ipsius concursu ad peccandum; & denique ut summum bonum, & ultimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tamquam ad finem ultimum, & a Deo vere fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summe offenditur, ut docet S. Thomas quæst. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicumque rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit, & tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad effectum sumi præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem.*

Ex

Ex his intelliges, rationem injuriæ, & rationem defectus seu mali moralis in peccato, non esse ex æquo distinctas, sed se mutuo includere, & unam non posse perfecte præscindi ab altera: impossibile enim est, quod concipiatur peccatum ut est transgressio legis divinæ, & aversio a Deo ut ultimo fine, subindeque ut contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut ultimi finis.

72 Objicies primo contra istam assertionem: Philosophi morales cognoverunt essentiam peccati, & tamen non cognoverunt esse Dei offensam; nam ut ait D. Thomas hic art. 6. ad 5. *A Theologis consideratur peccatum precipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi*; Ergo non est essentiale peccato quod sit injuria seu offensa Dei.

73 Respondeo, quod licet Philosophi morales non considerent peccatum formaliter & explicite ut est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi) virtualiter tamen & implicite illud sub ratione offensæ contemplantur, quatenus illud inspiciunt seu considerant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut supra ostendimus) est lex ipsa naturalis, a Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impressa; & propterea D. Thomas non dicit absolute quod peccatum consideratur tantum a Theologis ut est offensa contra Deum, & a Philosopho morali, ut contrariatur rationi, sed dicit quod præcipue sub hac diversa ratione ab ipsis inspicitur; quia certum est quod sub utraque illa ratione, saltem virtualiter & implicite, ab utrisque consideratur: nec desinere inter Philosophos, qui formaliter & explicite cognoverunt peccatum ut erat offensa Dei; & propterea Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. & 14. laudat Platonem, eo quod docuerit, in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio & peccato.

74 Objicies secundo. Quidquid est essentiale peccato provenit illi ab objecto a quo specificatur. Sed ab objecto solum provenit peccato ratio mali, sive deformitas moralis; ratio vero injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quod sit injuria seu offensa Dei.

75 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legislator, & ut ultimus finis; ut legislator quidem, quia objectum peccati est moraliter malum, ac proinde a divina lege positiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis vero, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicite includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfecte præscindi.

DISPUTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad quæstionem 72. D. Thomæ.

COgnita jam peccatorum natura, sequitur ut multiplicem eorum distinctionem ac differentiam declaremus: *Veritus enim Medicus* (inquit Chrysologus *Serm. 44.*) *quia plenum agris desiderat tonsorre medicinam, impietatis profunditas patefacit vecordiæ, aperto peccatorum nudat morbos, impietatis ostentat secretum virus, vitiorum naturas, origines delictorum, radices criminum, tutabili ratione deprimit. Sic ægras mortalium mentes, moderatione pia, pro ætate, pro sexu, pro tempore, pro viribus, ad salutem perpetem divina curatione perducit.*

ARTICULUS I.

Quæ sint precipua species, seu divisiones peccati?

LIcet peccato nulla sit forma, nullaque species, varias tamen & infinitas propemodum ei assignant Theologi formas & species, juxta vel objecti, vel principii, vel subjecti, vel circumstantiarum diversitatem: quæ breviter hic exponendæ sunt.

1 Prima & generalis divisio est in peccatum originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem seu generationem transfunditur in posteros; & in personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra *Disp. 7. per totam.*

2 Secunda est in peccatum actuale & habituale. Primum est actus malus & difformis regulis morum: secundum vero consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferatur. De quo infra. *Disp. 8. art. 3.* cum agemus de effectu peccati.

3 Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratia & caritate, & avertendo ab ultimo fine; illud vero, nec gratia, nec caritate privat, sed ejus tantum fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed ab ejus consecutione retardat, unde veniale dicitur, quia leve est, comparatione alterius; & venia maxime dignum. De hac etiam duplici specie fuse infra differemus. *Disp. 9. per totam.*

4 Quarta in peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicujus actus mali & difformis regulis morum: istud est carentia seu privatio alicujus actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui jubetur non poni: secundum cum affirmativo, negligens actum qui præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. justit. cap. 3. *Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant quæ jubentur.* Circa utrumque hoc genus peccati plures graves occurrunt difficultates, disputatione sequenti discutiendæ.

5 Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; a quibus abstinendum esse monet Apostolus 2. ad Corinth. 7. dum ait: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus*; id est ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quam spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consummantur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent de conversione quam de aversione, secunda e contra plus de aversione quam de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora, illa quoad adhæsionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpæ, & majoris infamiæ*: & ideo homines, qui in peccato non tam Dei offensam quam propriam ignominiam verentur, magis de his quam de illis verecundari solent. Cujus rationem assignat D. Thomas hic quæst. 73. art. 5. in resp. ad 3. Quia peccata carnalia magis subterfugiunt rationem & discursum, eo quod sint circa delectationes tactus & gustus, quæ communes sunt nobis & brutis. Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; sicut per superbiam, & invidiam, aliaque peccata spiritualia, diabolo assimilatur, & Demon per malitiam aliquo modo efficitur.

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

7 Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potius est divisio in diversos gradus ejusdem peccati, quam in diversa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primo perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa erumpit, & tertio procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primo conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimo completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio (4. *Moral. cap. 27.*) alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestione concipitur, delectatione lactatur, consummatur consensu: suggestio sic per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum.* Aliqui quartum addunt gradum, scilicet consuetudinis; qui per quartriduanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius.

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

quid sit bonum & quid sit malum, quid faciendum, vel non faciendum, de quo lumine dixit Psalmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, id est lumen a vultu tuo derivatum. Et sine nisi hujusmodi lumen & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut consideranti patebit. Unde falsum est quod dicunt Adversarii, nempe tale dictamen se habere solum per modum cujusdam judicii enunciantis quid faciendum sit, vel non faciendum, non vero per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non est mere speculativum, sed practicum, inducens ac moveus ad aliquid agendum, vel non agendum, subindeque imponens obligationem, vel eam notificans: quod sufficit ad rationem legis.

58 Confirmatur: Vel judicium rationis dictans v. g. parentes esse colendos, vel non esse mentiendum, moves per modum præcepti, vel solum per modum consilii? Hoc secundum dici non potest: quia ad peccandum non sufficit consilium de aliquo actu faciendo, vel de eligendo oppositum; alias omittere quæ cadunt sub consilio, esset peccatum: Ergo dictamen est primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis.

59 Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hic art. 6. peccatum, quodcumque illud sit, est malum morale. Sed malum moraliter essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcumque peccatum. Major patet, Minor probatur, *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quod sit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si discordet, immensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei*. Ergo actus moraliter malus, essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam.

60 Confirmatur ex eodem Doctore Angelico q. 2. de malo art. 3. De moralibus, servata proportione, Philosophari debemus sicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris potest intelligi aliquid esse defectuosum, nisi per oppositionem ad regulas morum quæ, ut diximus, sunt humana ratio, & lex æterna; subindeque essentiale est cuilibet peccato, quod sit contra legem Dei æternam.

§. II.

Precipua objectio solvitur.

61 CONtra istam conclusionem objicunt Adversarii. Omne peccatum est malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata sunt prohibita, quia sunt secundum se mala, ut mendacium, & odium Dei: Ergo in his potius est quod sint mala & peccata, quam quod lege divina vel humana prohibeantur.

62 Confirmatur: Illa quæ prohibentur quia mala adhuc essent mala, quamvis non prohiberentur; semper enim odium Dei v. g. sive prohibitum sit, sive non prohibitum, habet rationem mali: Ergo ut sint mala, non dependent necessario a prohibitione legis.

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

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

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

66 Huic instantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur cum Salmanticensibus *Disp. 7. dub. 1.* Mendacium, odium Dei, & alios actus secundum se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam non esse mala & peccata formaliter, sed initiative tantum & fundamentaliter; quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut a lege æterna, subindeque a lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & deviant; & apta nata, ut per illam prohibeantur, post cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completive. Ex quo patet responsio ad confirmationem, si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset malum morale, nec peccatum formaliter & completive, sed fundamentaliter tantum & initiative; quia esset contrarium naturæ rationali, & ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur a legibus, si ponerentur. Sicut si omnes artis regulæ destruerentur, in genere artificiali nullum esset peccatum formaliter, sed tantum fundamentaliter; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis, ut supra ex D. Thoma dicebamus.

Quæres in quo consistat malitia hæc initiativa & fundamentalis?

67 Respondeo cum prædictis Auctoribus, ipsam consistere in eo quod actus ab intrinseco mali secundum se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, ut odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum summæ justitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessario determinatus ad diligendum sua divina attributa, sic necessario est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna, quidquid prædictis attributis contrariatur.

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

ARTICULUS V.

Utrum sit essentiale peccato quod sit injuria seu offensa Dei?

69 EXtra controversiam est, peccatum esse aliquo modo contra Deum, & offensam illius: non quod effective ei noceat, *si enim peccaveris* (inquit Job, *cap. 35.*) *quid ei nocebis? & si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum?* sed quia nocet in affectu peccantis: omnis enim qui mortaliter peccat, vellet, quantum est ex parte affectus, saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, si hujusmodi nocumenti esset capax; in quo ipso, secundum prudentem æstimationem, injurium ei irrogat, & Deus ipse reputat se ab illo offensum. Unde Judith c. 11. dicitur: *Confitat Deum nostrum peccatis offensum*. Et in Scriptura passim peccata dicuntur *offensiones, injustitiæ, injuriæ, &c.* Quæritur ergo an ratio illa injuriæ, seu offensæ Dei, per se & essentialiter, aut per accidens tantum, seu accidentaliter peccato convenit? Pro resolutione

70 Dico, esse essentiale peccato, quod sit injuria & offensa Dei.

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

71 Deinde peccatum non solum Deo ut legislatori contrariatur, tollens ab eodem debitam subjectionem & obedientiam, sed etiam ipsum offendit, ut justum judicem, non timendo ejus pœnam & supplicium, ut testem, non reverendo ipsius præsentiam; ut supremum & summum dominum, denegando ei servitutem debitam; ut amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, & abutendo ipsius beneficiis; ut primam causam, ac primum principium, utendo ipsius concursu ad peccandum; & denique ut summum bonum, & ultimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tamquam ad finem ultimum, & a Deo vere fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summe offenditur, ut docet S. Thomas quæst. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicumque rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit, & tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum ad effectum sumi præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem.*

Ex

Ex his intelliges, rationem injuriæ, & rationem defectus seu mali moralis in peccato, non esse ex æquo distinctas, sed se mutuo includere, & unam non posse perfecte præscindi ab altera: impossibile enim est, quod concipiatur peccatum ut est transgressio legis divinæ, & aversio a Deo ut ultimo fine, subindeque ut contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut ultimi finis.

72 Objicies primo contra istam assertionem: Philosophi morales cognoverunt essentiam peccati, & tamen non cognoverunt esse Dei offensam; nam ut ait D. Thomas hic art. 6. ad 5. *A Theologis consideratur peccatum precipue secundum quod est offensa contra Deum; a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi*; Ergo non est essentiale peccato quod sit injuria seu offensa Dei.

73 Respondeo, quod licet Philosophi morales non considerent peccatum formaliter & explicite ut est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi) virtualiter tamen & implicite illud sub ratione offensæ contemplantur, quatenus illud inspiciunt seu considerant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut supra ostendimus) est lex ipsa naturalis, a Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impressa; & propterea D. Thomas non dicit absolute quod peccatum consideratur tantum a Theologis ut est offensa contra Deum, & a Philosopho morali, ut contrariatur rationi, sed dicit quod præcipue sub hac diversa ratione ab ipsis inspicitur; quia certum est quod sub utraque illa ratione, saltem virtualiter & implicite, ab utrisque consideratur: nec desinere inter Philosophos, qui formaliter & explicite cognoverunt peccatum ut erat offensa Dei; & propterea Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. & 14. laudat Platonem, eo quod docuerit, in rebus humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque odiosius vitio & peccato.

74 Objicies secundo. Quidquid est essentiale peccato provenit illi ab objecto a quo specificatur. Sed ab objecto solum provenit peccato ratio mali, sive deformitas moralis; ratio vero injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quod sit injuria seu offensa Dei.

75 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legislator, & ut ultimus finis; ut legislator quidem, quia objectum peccati est moraliter malum, ac proinde a divina lege positiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis vero, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicite includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfecte præscindi.

DISPUTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad quæstionem 72. D. Thomæ.

COgnita jam peccatorum natura, sequitur ut multiplicem eorum distinctionem ac differentiam declaremus: *Veritus enim Medicus* (inquit Chrysologus *Serm. 44.*) *quia plenum agris desiderat tonsorre medicinam, impietatis profunditas patefacit vecordiæ, aperto peccatorum nudat morbos, impietatis ostentat secretum virus, vitiorum naturas, origines delictorum, radices criminum, tutabili ratione deprimit. Sic ægras mortalium mentes, moderatione pia, pro ætate, pro sexu, pro tempore, pro viribus, ad salutem perpetem divina curatione perducit.*

ARTICULUS I.

Quæ sint precipua species, seu divisiones peccati?

LIcet peccato nulla sit forma, nullaque species, varias tamen & infinitas propemodum ei assignant Theologi formas & species, juxta vel objecti, vel principii, vel subjecti, vel circumstantiarum diversitatem: quæ breviter hic exponendæ sunt.

1 Prima & generalis divisio est in peccatum originale, quod derivatur ab Adamo, & per originem seu generationem transfunditur in posteros; & in personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra *Disp. 7. per totam.*

2 Secunda est in peccatum actuale & habituale. Primum est actus malus & difformis regulis morum: secundum vero consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferatur. De quo infra. *Disp. 8. art. 3.* cum agemus de effectu peccati.

3 Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud infert mortem animæ, eam privando gratia & caritate, & avertendo ab ultimo fine; illud vero, nec gratia, nec caritate privat, sed ejus tantum fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed ab ejus consecutione retardat, unde veniale dicitur, quia leve est, comparatione alterius; & venia maxime dignum. De hac etiam duplici specie fuse infra differemus. *Disp. 9. per totam.*

4 Quarta in peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicujus actus mali & difformis regulis morum: istud est carentia seu privatio alicujus actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui jubetur non poni: secundum cum affirmativo, negligens actum qui præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. justit. cap. 3. *Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant quæ jubentur.* Circa utrumque hoc genus peccati plures graves occurrunt difficultates, disputatione sequenti discutiendæ.

5 Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; a quibus abstinendum esse monet Apostolus 2. ad Corinth. 7. dum ait: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus*; id est ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quam spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consummantur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent de conversione quam de aversione, secunda e contra plus de aversione quam de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora, illa quoad adhæsionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpæ, & majoris infamiæ*: & ideo homines, qui in peccato non tam Dei offensam quam propriam ignominiam verentur, magis de his quam de illis verecundari solent. Cujus rationem assignat D. Thomas hic quæst. 73. art. 5. in resp. ad 3. Quia peccata carnalia magis subterfugiunt rationem & discursum, eo quod sint circa delectationes tactus & gustus, quæ communes sunt nobis & brutis. Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; sicut per superbiam, & invidiam, aliaque peccata spiritualia, diabolo assimilatur, & Demon per malitiam aliquo modo efficitur.

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

7 Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potius est divisio in diversos gradus ejusdem peccati, quam in diversa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primo perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa erumpit, & tertio procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primo conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimo completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio (4. *Moral. cap. 27.*) alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestione concipitur, delectatione lactatur, consummatur consensu: suggestio sic per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum.* Aliqui quartum addunt gradum, scilicet consuetudinis; qui per quartriduanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius.

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

9 Ultima divisio est in peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licet ab alio committantur, nobis tamen imputantur; & hoc multipliciter, scilicet ratione consilii, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus *in Psal.* 8. peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasione committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio perpetramus. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*, sic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me: ab his munda me, ab illis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem, repelle malum suasorem: hoc est, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.*

ARTICULUS II.

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

10 NAvarrus in summa cap. 6. n. 3. & c. 11. n. 4. & Auctor Instructorii conscientiæ p. 1. cap. 29. asserunt peccata distingui & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccato malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eamdem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 25. q. 3.

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

12 Diligenter observandum est, distinctionem præceptorum ex duplici capite posse desumi: Primo ex parte principii, aut præcipientis; qua ratione differunt præcepta juris divini & humani, naturalis & positivi, Ecclesiastici & civilis: secundo ex parte objecti, seu rei præceptæ, sicut distinguuntur præcepta quæ dantur de actibus diversarum virtutum, aut de actibus ejusdem virtutis specie diversis. Hoc præmisso, sit

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13 Dico primo, distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, non vero ex præceptis quibus opponuntur, subindeque distinctionem præceptorum ex parte principii, aut præcipientis, non diversificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic concludit: *Unde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.*

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

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

16 Probatur secundo conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenet solum ex parte principii, aut præcipientis. Furtum prohibetur de facto lege divina & humana, & tamen non est nisi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diversa sunt ab eis, quibus prohibetur interius desiderium furandi, & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi, & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cum actus exterior non addat malitiam specie diversam interiori. Ergo diversitas præceptorum, quæ se tenet solum ex parte principii aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

Dico secundo, distinctionem præceptorum ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, inferre distinctionem specificam inter peccata.

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

17

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

18 EX dictis inferes primo, quod violenta percussio clerici, aut effusio sanguinis in loco sacro, duplicem induit speciem malitiæ, injustitiæ scilicet & sacrilegii, quia hujusmodi actus jure naturali & positivo prohibentur ex duplici motivo specie diverso, nempe ex motivo justitiæ, a jure naturali, & ex motivo Religionis, a jure positivo Ecclesiastico.

19 Inferes secundo, quod si Religiosi, qui ex voto tenentur abstinere a carnibus (ut RR. PP. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuo cibo quadragesimali emittunt) feria sexta, vel tempore quadragesimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt; unum intemperantiæ, & aliud sacrilegii: quia hujusmodi actus duplici præcepto diversum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Ecclesiastico & divino, quorum primum est ex motivo abstinentiæ, secundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciscanis, qui ex præcepto suæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis sextis: cum enim voveant observare regulam, si in aliqua sexta feria, in qua ex præcepto Ecclesiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali specie diverso se obstringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum specie diversum; motivum enim præcepti Ecclesiastici est motivum abstinentiæ; motivum vero præcepti contenti in regula est motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, nisi ratione voti obedientiæ, aut observandi regulam, in professione emissi. Unde alii Religiosi, qui tale votum non emittunt, sed regula more alterius legis utuntur, atque adeo ex motivo solius abstinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequaquam in fractione prædicti jejunii duplex peccatum committunt.

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

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

§. III.

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

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

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

25 Objicies secundo: Quædam peccata alia excedunt in gravitate & malitia essentiali, licet versentur circa objectum minus grave, & minus malum: Ergo malitia essentialis & specifica peccatorum non desumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occisio Christi fuit gravius peccatum, quam blasphemia, vel odium Dei, ut docet S. Thomas 2. part. quæst. 47. art. 6. & tamen primum est contra humanitatem Christi, secundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blasphemia, est peccatum minus grave, quam homicidium, & tamen habet objectum gravius, cum sit contra Deum & cultum ei debitum, homicidium vero contra proximum.

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

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

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

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

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

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

Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: cum dicit difformitatem ad leges specie diversas formaliter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad leges materialiter solum, & ex parte legislatoris diversas, nego. Quamvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principii, seu legislatoris, specie differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ; cum conveniant in una & eadem ratione formali prohibendi; nempe in eodem motivo. 32

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

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

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

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

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

DISPUTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

CUm celebris sit divisio peccati in peccatum commissionis & omissionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, specialem de eis instituimus disputationem: in qua primo de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis disseremus.

ARTICULUS I.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatam; nam in solemni illa disputatione, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum. *Quid sit peccatum? Est ne natura aliqua positiva, an vero solum privatio naturæ?* Quam interrogationem desperxit Apostolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum sit.* 1

9 Ultima divisio est in peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licet ab alio committantur, nobis tamen imputantur; & hoc multipliciter, scilicet ratione consilii, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus *in Psal.* 8. peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasione committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio perpetramus. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*, sic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me: ab his munda me, ab illis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem, repelle malum suasorem: hoc est, ab occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.*

ARTICULUS II.

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

10 NAvarrus in summa cap. 6. n. 3. & c. 11. n. 4. & Auctor Instructorii conscientiæ p. 1. cap. 29. asserunt peccata distingui & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccato malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eamdem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 25. q. 3.

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

12 Diligenter observandum est, distinctionem præceptorum ex duplici capite posse desumi: Primo ex parte principii, aut præcipientis; qua ratione differunt præcepta juris divini & humani, naturalis & positivi, Ecclesiastici & civilis: secundo ex parte objecti, seu rei præceptæ, sicut distinguuntur præcepta quæ dantur de actibus diversarum virtutum, aut de actibus ejusdem virtutis specie diversis. Hoc præmisso, sit

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13 Dico primo, distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, non vero ex præceptis quibus opponuntur, subindeque distinctionem præceptorum ex parte principii, aut præcipientis, non diversificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic concludit: *Unde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.*

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

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

16 Probatur secundo conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenet solum ex parte principii, aut præcipientis. Furtum prohibetur de facto lege divina & humana, & tamen non est nisi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diversa sunt ab eis, quibus prohibetur interius desiderium furandi, & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi, & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cum actus exterior non addat malitiam specie diversam interiori. Ergo diversitas præceptorum, quæ se tenet solum ex parte principii aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

Dico secundo, distinctionem præceptorum ex parte rei prohibitæ, vel ex parte motivi prohibendi, inferre distinctionem specificam inter peccata.

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

17

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

18 EX dictis inferes primo, quod violenta percussio clerici, aut effusio sanguinis in loco sacro, duplicem induit speciem malitiæ, injustitiæ scilicet & sacrilegii, quia hujusmodi actus jure naturali & positivo prohibentur ex duplici motivo specie diverso, nempe ex motivo justitiæ, a jure naturali, & ex motivo Religionis, a jure positivo Ecclesiastico.

19 Inferes secundo, quod si Religiosi, qui ex voto tenentur abstinere a carnibus (ut RR. PP. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuo cibo quadragesimali emittunt) feria sexta, vel tempore quadragesimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt; unum intemperantiæ, & aliud sacrilegii: quia hujusmodi actus duplici præcepto diversum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Ecclesiastico & divino, quorum primum est ex motivo abstinentiæ, secundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciscanis, qui ex præcepto suæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis sextis: cum enim voveant observare regulam, si in aliqua sexta feria, in qua ex præcepto Ecclesiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali specie diverso se obstringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum specie diversum; motivum enim præcepti Ecclesiastici est motivum abstinentiæ; motivum vero præcepti contenti in regula est motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, nisi ratione voti obedientiæ, aut observandi regulam, in professione emissi. Unde alii Religiosi, qui tale votum non emittunt, sed regula more alterius legis utuntur, atque adeo ex motivo solius abstinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequaquam in fractione prædicti jejunii duplex peccatum committunt.

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

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

§. III.

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

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

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

25 Objicies secundo: Quædam peccata alia excedunt in gravitate & malitia essentiali, licet versentur circa objectum minus grave, & minus malum: Ergo malitia essentialis & specifica peccatorum non desumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occisio Christi fuit gravius peccatum, quam blasphemia, vel odium Dei, ut docet S. Thomas 2. part. quæst. 47. art. 6. & tamen primum est contra humanitatem Christi, secundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blasphemia, est peccatum minus grave, quam homicidium, & tamen habet objectum gravius, cum sit contra Deum & cultum ei debitum, homicidium vero contra proximum.

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

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

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

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

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

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

Ad objectionem respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: cum dicit difformitatem ad leges specie diversas formaliter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad leges materialiter solum, & ex parte legislatoris diversas, nego. Quamvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principii, seu legislatoris, specie differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ; cum conveniant in una & eadem ratione formali prohibendi; nempe in eodem motivo. 32

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

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

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

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

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

DISPUTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

CUm celebris sit divisio peccati in peccatum commissionis & omissionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, specialem de eis instituimus disputationem: in qua primo de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis disseremus.

ARTICULUS I.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatam; nam in solemni illa disputatione, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum. *Quid sit peccatum? Est ne natura aliqua positiva, an vero solum privatio naturæ?* Quam interrogationem desperxit Apostolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum sit.* 1

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

§. I.

Præmittuntur quæ fere apud omnes sunt certa.

2 NOtandum primo, malum esse duplex: unum quod dicitur malum simpliciter, quod opponitur bono transcendentali, omnisque bonitatis & perfectionis carentiam importat; aliud quod vocatur malum secundum quid, seu respective: & illud triplex est, nempe naturale, artificiale, & morale. Primum dicitur illud quod privat subjectum aliqua perfectione naturali & connaturaliter debita: v. g. morbus est malum naturale respectu animalis, & calor respectu aquæ, quia illæ privat animal sanitate, istæ aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debitæ sunt. Secundum est illud quod privat artefactum perfectione aliqua sibi debita juxta regulas artis; ut cum imago sua debita proportione caret. Tertium vero appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis a rectitudine sibi debita, ut quando privat eam, vel sine sibi debito, vel debitis circumstantiis, vel commensuratione ad legem & rectam rationem.

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

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

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

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

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

Sed hæc doctrina in primis aperte repugnat D. Thomæ supra qu. 18. art. 1. ubi sic ait: *Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate, in quantum vero defuit ei aliquid de plenitudine essendi quæ* DEBETUR ACTIONI HUMANÆ, *in tantum defecit a bonitate, & sic dicitur mala.* Quibus verbis manifeste declarat debitum bonitatis, supra quod privativa carentia fundatur, non solum esse respectu potentiæ, sed etiam respectu actionis; subindeque talem carentiam non solum respectu potentiæ, sed etiam respectu actionis peccaminosæ, privationem esse. Unde in 2. ad Annibal. dist. 35. qu. unica art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpæ attenditur secundum quod* ACTUS CREATURÆ RATIONALIS, *formaliter aliquæ bono privatur.*

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

9 Hac ergo solutione prætermissa, communiter respondent nostri Thomistæ, quod sicut juxta Aristotelem & D. Thomam 5. Metaph. lectione 20. carentia visus in talpa habet rationem privationis, quia licet ratione suæ specificæ differentiæ ei repugnet visus, non tamen ei repugnat, sed potius debetur secundum gradum communem & genericum animalis; vel etiam sicut in actu fidei est privatio evidentiæ, non quia sit aptus habere evidentiam, quatenus est talis in specie, sed secundum rationem communem actus intellectualis: ita pariter carentia conformitatis cum lege in actu odii Dei, & in quolibet alio peccato commissionis, habet rationem privationis; quia licet hujusmodi actus non sit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, secundum suam specificam differentiam: illi tamen non repugnat, sed potius ei debetur, si consideretur secundum gradum communem actus humani.

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

11 Pro solutione hujus instantiæ distinguendum est duplex debitum, unum morale sive legale, & aliud physicum seu naturale. Debitum morale seu legale est quod provenit ex lege, ut v. g. ex lege justitiæ debetur unicuique jus suum; & ex lege temperantiæ tenetur quilibet temperate comedere. Debitum physicum seu naturale est quod fundat quælibet natura per sua principia physica respectu illorum quæ ab ipsa emanant; quo genere debiti cuilibet essentiæ debentur naturales passiones. Unde etiam privatio est duplex; alia moralis, quæ est carentia formæ debitæ ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet circumstantias quas lex jubet apponere; & alia physica, quæ est carentia formæ debitæ ex solis principiis physicis naturæ, sicut esset in qualibet essentia carentia alicujus proprietatis. Hoc supposito, respondeo quod licet odio Dei secundum rationem communem actus humani non sit debita rectitudo caritatis, debito physico aut naturali, est tamen ei debito morali, sive legali, orto ex lege obligante hominem, ut eo ipso quod erga Deum, ut est objectum caritatis versatur, rationem communem actus humani contrahat per rectitudinem caritatis, non vero per malitiam & deformitatem odii & aversionis a Deo.

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

Re-

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

14 His præmissis: Quærimus an peccatum commissionis per privationem rectitudinis seu conformitatis cum ratione & lege, vel per ordinem positivum ad objectum ut moraliter malum, seu regulis morum difforme, an per utrumque simul in ratione mali moralis formaliter constituatur? Supponimus enim ex dictis contra Vasquez. Disp. 1. art. 1. in tractatu de malitia actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinseca denominatione non posse consistere, cum moralitas ut sic, ad quam peccatum se habet ut ratio specifica ad genericam, non sit pura denominatio extrinseca, aut respectus rationis, ut ibidem fuse ostensum est.

§. II.

Resolutio difficultatis propositæ.

15 DIco primo: Peccatum commissionis per solam privationem in ratione mali moralis formaliter non constituitur.

Probatur primo ex D. Thoma, qui 1. p. q. 48. art. 1. ad 2. tertio contra gentes cap. 9. & de malo q. 1. art. 1. ad 4. hoc statuit discrimen inter malum simpliciter, & malum morale, quod primum per privationem, secundum per positivum constituitur. Unde hic q. 62. art. 9. ad 1. sic ait: *Malum in quantum hujusmodi privatio est: & ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut & cætera privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, sed ex conversione ad objectum.* Et q. 1. de malo art. 1. ad 12. *Bonum & malum non sunt differentia nisi in moralibus, in quibus malum positivum aliquid dicitur, secundum quod actus voluntatis denominatur malus a voluntate.* Et q. 2. art. 11. ad 13. *Peccatum* (inquit) *non est privatio pura, sicut tenebræ, sed est aliquid positivum.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest.

Confirmatur: Idem est constitutivum & distinctivum: Sed juxta D. Thom. hic q. 72. art. 1. peccata distinguuntur specifice per ordinem ad objecta specie diversa, non vero ex privatione: Ergo differentia constitutiva peccati non est privatio, sed positivus ordo ad objectum.

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

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

18 Secundo suadetur conclusio: Si peccatum, & malitia moralis formaliter esset pura privatio, bonum & malum morale privative & non contrarie opponerentur: Sed hoc dici nequit, Ergo nec illud, Major patet: non forma & privatio non contrarie ejus carentia opponuntur, Minor vero probatur ex D. Thom. 1. part. q. 48. art. 1. ad 3. tertio contra gent. c. 9. ad 2. & q. 1. de malo art. 1. ad 4. ubi docet malum in moralibus opponi contrarie bono. Verba D. Thom. in ultimo testimonio sunt hæc: *Dicendum quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum & malum, omnis autem actus denominatur & recipit speciem ex objecto. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum* CONTRARIATUR PROPRIE BONO. *Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum transit, in quantum actus & habitus similantur.* Quo loco manifeste loquitur D. Thomas non solum de habitibus, ut aliqui interpretantur, sed etiam de actibus bonis & malis; cum asserat hanc contrarietatem ex actibus transire ad habitus. Loquitur etiam de propria contrarietate, ut per hoc aliorum præcludator effugium, ut constat ex illis verbis: *Et hoc malum contrariatur proprie bono.* Ergo juxta D. Thom. malum morale, non privative, sed contrarie bono opponitur, subindeque non in pura privatione, sed in aliquo positivo consistit. Unde 2. 2. q. 6. art. 2. loquens de malitia seu deformitate actus peccaminosi, in secunda solutione ad 2. sic ait: *Dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem.*

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

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

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

Contra tertio: juxta D. Thomam inter actum bonum & malum eadem oppositio invenitur, ac inter habitum malum & bonum: Sed habitus vitiosus, in quantum talis formaliter, contrarie opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor hic quæst. 71. Art. 1. & fatentur plures ex Adversariis: Ergo admittere tenentur contrariam oppositionem inter actum bonum & malum, ut sunt tales formaliter.

Contra quarto: Utrumque contrarietatis extremum est sub eodem genere, contraria enim sunt quæ sub eodem genere maxime distant: Sed bonum est formaliter sub genere moris, fundamentum vero malitiæ sub genere physico: Ergo contrarietas mali moralis ad bonum, non attenditur secundum fundamentum malitiæ, sed secundum ipsammet malitiam formaliter.

20 Tertio principaliter suadetur conclusio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi: At tendentia ista pro priori ad privationem est mala moraliter: Ergo pro priori ad privationem peccatum commissionis intelligitur constitutum in ratione mali moralis, subindeque non per privationem, sed per aliquid positivum in ratione talis constituitur. Major est certa: Ideo enim in actu peccaminoso intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in objectum malum & difforme regulis morum: Ergo prius in eo concipitur tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi, quam privatio rectitudinis. Minor vero probatur primo: Omnis tendentia specificatur a suo termino, sumitque suam rationem ab eo in quod tendit, atque adeo tendentia ad objectum dissonum legi & rationi, non potest non accipere ab illo speciem disconvenientiæ & dissonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc est malitia moralis: Ergo tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

21 Secundo probatur eadem Minor: Tendentia illa prout antecedit privationem quam causat, & formaliter in genere moris; cum oriatur a voluntate, libere & cum subjectione ad regulas morum operante, ac subinde ut ab agente morali, respicistque objectum ut a lege prohibitum, atque adeo ut stans sub regulis morum: Ergo sub aliqua moralitatis specie continetur: Sed non est in specie boni moralis, ut per se notum est: Ergo est mala moraliter.

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

22 Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adversarios malitiam moralem

lem

lem formalitas constituit, non terminatur ad illud reduplicative ut fundamentum est objective malum; sicut enim nemo intendens ad malum sub ratione mali operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, prout est fundamentum illius: & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo esse fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipso fundatum: Ergo pari ratione, quamvis non terminatur ad objectum reduplicative ut malum objective, seu ut dissonum legi & rationi, habebit tamen ab illo esse mala moraliter malitia formali, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam sequtam: quia scilicet, quamvis voluntas directe & formaliter dissonantiam seu malitiam objectivam quæ reperitur in objecto non attingat, eam tamen indirecte & interpretative attingere & velle censetur: eo ipso quod attingit & vult illius causam, & fundamentum, a quo inseparabilis est.

23 Confirmatur: Tendentia habitus virtiosi ad objectum legi dissonum est mala moraliter & tamen non terminatur ad objectum reduplicative ut malum, & regulis morum dissonæ: Ergo pariter tendentia actus virtiosi & mali ad objectum dissonum legi & rationi, erit mala moraliter; etsi non attingat formaliter & directe dissonantiam seu malitiam objectivam, nec ab illa movetur, sed a ratione boni utilis aut delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum difformi.

24 Quarto probatur conclusio, destruendo præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Si ob rationem aliquam in peccato commissionis non deberet admitti positiva malitia, sed tantum privativa, maxime quia si daretur, causaretur a Deo, quippe a quo omne ens positivum causari debet: At hæc ratio æque militat contra sententiam illorum, qui solam malitiam privativam in peccato commissionis agnoscunt: Ergo vel non est efficax, vel idem inconveniens Adversarii transfutire tenentur. Minor probatur: fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, aliquid positivum est: Ergo si necesse sit quod Deus causset omne positivum in peccato commissionis repertum: oportebit quod causset fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, subindeque ipsam privationem rectitudinis: cum illa per se primo & directe causari non possit, sed per accidens & secundario resultet ad positionem fundamenti. Consequentia manifesta est. Antecedens vero sic ostenditur. Fundamentum privationis non consistit in mera negatione, quia privatio supra meram negationem fundari non potest, nec in alia privatione, alias illius privationis alia privatio pro fundamento assignari deberet, & sic daretur processus in infinitum: Ergo fundamentum privationis rectitudinis, reduplicative ut tale, aliquid positivum est.

25 Confirmatur: Habitus vitii constituitur formaliter in ratione, per aliquid positivum, scilicet per habitudinem ad actum & objectum vitiosum, ut docet D. Thomas supra q. 54. art. 2. & 3. & tamen vitium ut tale non constituitur a Deo: Ergo pariter esti actus malus & vitiosus in ratione peccati seu mali moralis, per aliquid positivum, nempe per tendentiam seu habitudinem actus ad objectum dissonum legi & rationi, constituatur, non sequitur quod peccatum, quatenus tale, prout habet rationem mali moralis, causetur a Deo.

26 Ab hoc argumento duplici solutione conatur se expedire noster Avarius hic dubio 1. In primis ait rationem fundamenti privationis in peccato commissionis non esse aliquid positivum, quod divina vel creata causalitate indigeat, sed dumtaxat denominationem extrinsecam, sumptam a voluntate deficiente, sicut aliqui docent libertatem constitere in extrinseca denominatione a principio indifferente petita. Secundo respondet quod etsi admittatur fundamentum malitiæ privativa esse aliquid positivum, subindeque a Deo causari, non sequitur tamen ipsam malitiam privativam esse a Deo; quia tunc solum qui causat fundamentum, causat formam quæ ex eo resultat, quando forma est capax ejusdem causalitatis, quæ terminatur ad fundamentum: unde quia privatio rectitudinis non est capax terminandi positivum Dei causalitatem, sed tantum defectivum creaturæ, consequens fit, quod licet Deus causset fundamentum ejus, ipsam tamen privationem positive non causet.

27 Sed neutra solutio satisfacit. Et prima quidem falsum supponit, & vim argumenti facti non minuit. Nam in primis falsum est, rationem fundamenti malitiæ in peccato commissionis esse solum denominationem extrinsecam: sundat enim illam, quatenus libere a voluntate per legem regulata procedit: libertatem autem esse intrinsecam denominationem & perfectionem in actu voluntatis, modum scilicet quendam vitalitatis, est communis sententia Thomistarum, de qua videri possunt Salmanticenses tract. de voluntario disp. 2. dubio 3. atque adeo esse ipsum fundamentum malitiæ non est in actu voluntatis denominatio pure extrinseca.

28 Deinde, dato, & non concesso, quod ratio fundamenti malitiæ in peccato commissionis sit denominatio extrinseca, non vitatur inconveniens, quod effugere volunt Adversarii, eam scilicet causari a Deo: quia non solum entitates, & modi illarum intrinseci causantur a Deo, sed etiam denominationes extrinsecæ, ut constat de libertate actus, li, in sententiam eorum qui illam ponunt in denominatione extrinseca, & in ratione meriti in actibus meritoriis, quæ in probabili sententia est denominatio extrinseca, & tamen a Deo causatur. Ratio etiam id suadet: nam omnis extrinseca denominatio reducitur ad aliquam intrinsecam, & eam supponit: sicut denominatio extrinseca visi in pariete, supponit denominationem intrinsecam videntis in animali: unde qui causat intrinsecam denominationem, & formam a qua illa provenit, extrinsecam denominationem causare censetur, ut patet in exemplo adducto: oculus enim qui efficit visionem, a qua animal intrinsece denominatur videns, est causa denominationis extrinsecæ, qua paries denominatur visus: Ergo cum nulla forma realis, & intrinseca denominatio, divinam causalitatem subterfugere possit, etiam nulla extrinseca & realis denominatio poterit illam effugere.

29 Confirmatur: Extrinsecæ denominationes vere & realiter, ac independenter ab omni intellectus fictione existunt, non enim sunt entia rationis, ut docent nostri Thomistæ in Logica: Ergo exsistunt per aliquam efficientiam causalæ primæ, vel secundæ. Si primum, a solo Deo causantur, qui solus est causa prima: si secundum, causantur a causa creata, ut subordinata Deo, & consequenter a Deo ut a prima causa procedunt.

30 Secunda etiam solutio frivola est: Tum quia cum privatio non terminet per se actionem, sed per resultantiam fiat, posito ejus fundamento, non stat fundamentum malitiæ privativæ, formaliter in ratione fundamenti, terminare divinum influxum & causalitatem, & ipsam privationem, seu malitiam privativam, tali influxus capacem non esse. Tum etiam quia si Deus potest causare fundamentum ut tale, non causata privatione, quia est extra sphæram causalitatis divinæ, poterit etiam causare omnem physicam formalitatem repertam in actu peccaminoso, non causata deformitate morali, etiam si positiva, & necessario cum physica entitate connexa, quia pariter intra sphæram divinæ causalitatis non est.

31 Quinto suaderi potest conclusio ex fundamentis in tractata de moralitate actuum humanorum statutis: ibi enim ostendimus, moralitatem formalem, quæ est prædicatum superius ad bonitatem & malitiam formalem; & in eas ut genus in suas species dividitur, in aliquo positivo (nempe in habitudine seu respectu transcendentali, quem actus liber dicit ad objectum ut morale, seu ut objectum regulis morum) formaliter consistere: Ergo cum ratio generica positiva, per puram privationem contrahi, & ad certam speciem determinari non possit; manifestum est differentiam bonitatis & malitiæ, per quas ratio generica moralitatis sic contrahitur, aliquid positivum esse.

32 Denique hanc conclusionem probat Cajetanus hic q. 72. art. 1. ex eo quod si peccatum commissionis formaliter esset privatio rectitudinis virtutis oppositæ, non possent vitia & peccata opposita eidem virtuti, distingui specie: Sed hoc esse falsum patet in peccatis avaritiæ & prodigalitatis, quæ specie distinguuntur, quamvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo, &c. Sequela probatur: Privationes non possunt formaliter multiplicari, nisi ratione formarum quibus privant: Ergo cum rectitudo virtutis oppositæ, v. g. liberalitatis, sit una specie atoma, peccata, si hujus rectitudinis privationes sint, non poterunt specie distingui.

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

Addo quod cum unitate formæ stat specifica moralis privationum diversitas, ut constat in peccato habituali commissionis, quod specie differt peccato habituali omissionis; quamvis in probabili multorum sententia utrumque in privatione gratiæ habitualis consistat, & hæc sit ejusdem speciei atomæ. Unde ratio illa Cajetani non multum roboris habere videtur.

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

Prima pars probatur: Positivum & privativum non possunt ingredi rationem formalem constitutivam peccati, per modum generis & differentiæ; cum genus & differentia sola ratione differant, privatio vero & positivum realiter distinguantur: nec etiam tamquam res & modus essentiæ, cum pro priori natura ad privationem, malitia moralis peccati commissionis constituta intelligatur, ut conclusione præcedenti probatione 3. ostensum est: Ergo ratio formalis constitutiva peccati commissionis, ex positivo & privatione non conflatur: unde cum non sit pura privatio, ut conclusione præcedenti ostendimus, sequitur eam in solo positivo, nimirum, in tendentia actus humani ad objectum ut dissonum regulis morum, debere consistere.

34 Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commissionis adæquate constitutum in sua specie, aut saltem formam illam, per quam constituitur, quando intelligimus illud sussicienter distinctum ab aliis, quæ non sunt ejusdem speciei, scilicet ab actu bono, & a peccato omissionis; non constitutivum & distinctivum secundum rem idem sunt: Sed per solam tendentiam positivam actus ad objectum, ut regulis morum difforme, intelligimus prædictum peccatum sussicienter ab aliis distinctum: Ergo per talem tendentiam adæquate constituitur. Major est evidens. Minor etiam ex eo patet, quod nec actus bonus, nec peccatum omissionis, important prædictam tendentiam; immo actus bonus dicit tendentiam omnino oppositam, peccatum vero omissionis carentiam totius actus & tendentiæ: Ergo &c.

§. III.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ videntur adversari nostræ sententiæ.

35 Contra nostram sententiam primo objici solent plura testimonia, in quibus S. Doctor asserit malum nullam habere essentiam seu naturam, sed in sola privatione consistere. Ita docet 3. contra gent. cap. 7. ubi ait: *Malum nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est & debet habere.* Et q. 1. de malo art. 1. *Malum* (inquit) *non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni.* Item 1. p. q. 58. art. 1. dicit quod *nomine mali significatur quædam absentia boni.*

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

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

38 Tertio: Aversio dicit privationem: Sed ex D. Thoma malitia peccati in aversione consistit: Ergo & in privatione. Major patet, Minor probatur ex eadem D. Thoma 2. 2. q. 10. art. 3. ubi sic ait: *Omne peccatum formaliter consistit in aversione a Deo.* Et q. 20. art. 1. ad 1. docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter consistere in aversione, ex consequenti vero importare conversionem ad bonum commutabile.

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

Ut hæc testimonia, quæ primo aspectu apparent difficilia, facilius & clarius intelligantur & exponantur, quædam breviter hic prænotanda sunt, quæ Salmanticenses disp. 6. dub. 3. §. 4. & 5. fuse exponunt.

In primis notandum est ex D. Thom. q. 1. de malo art. 1. 40
ad 1. & 18. tertio contra Gentes cap. 9. & 1. p. q. 48. art. 1. ad 2. & 3. duplex distingui malum, absolutum scilicet, & respectivum. Primum dicitur illud quod ita est malum, ut nihil entitatis & bonitatis in se includat, subindeque nulli omnino possit esse bonum. Secundum vero illud est, quod aliquid entitatis & bonitatis in se includit, & ita est malum respectu alicujus naturæ, ut possit esse bonum, respectu alterius: v. g. in aqua calida privatio frigiditatis habet rationem mali absolute, quia nihil est, & nulli bona, calor autem non est malus absolute, quia in se est ens & bonus, sed est malum alicujus, quia est malus & disconveniens ipsi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debitæ est malum absolute, utpote quæ neque est in se ens, nec bona alicui: tendentia vero ad objectum ut dissonum regulis morum, est malum alicujus, scilicet hominis, quia naturæ rationali & rectæ rationi repugnat; non tamen est malum absolute, quia entitatem & bonitatem transcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum absolute, & malum respective, seu malum simpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hic q. 71. art. 6. malum privative, & malum contrarie. *Cave* (inquit) *in tractatu de vitiis & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantum rationem mali ratione privationis: ejpertet namque dicere, quod peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrarie & privative. Intemperantia enim est actus malus contrarie, pro quanto est actus habens contrarium objectum formale objecto temperantiæ, est vero actus malus privative, pro quanto est actus privatus rectitudine quam deberet habere. Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quod prima, ut dictum fuit, est res quædam positiva, & a Deo, & quod secunda est privatio, & nihil, & non a Deo. Prima quoque est prior naturaliter secunda, & fundamentum ejus; eo quod omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, & ad hujusmodi contrarietatem sequitur privatio debita rectitudinis. Prima vursus spectat ad conversionem, secunda autem ad aversionem inventam in peccato, & utraque vocatur inordinatio, sed prima contrarie, secunda privative &c.*

Notandum secundo, quod sicut mors potest considerari 41
dupliciter, primo prout est in fieri, qua ratione est aliquid positivum, est enim ipsa causa ad quam connaturaliter sequitur separatio animæ a corpore, v. g. morbus, aut vulnus lethale; secundo ut est in facto esse, & sub hac ratione est pura privatio, & carentia vitæ: ita simillter privatio gratiæ aut rectitudinis, rationis, quæ in peccato commissionis reperitur, potest considerari vel prout est in fieri, & hoc modo est aliquid reale & positivum, ipsa nempe tendentia actus ad objectum ut dissonum regulis morum; vel quatenus est in facto esse, qua ratione est pura privatio ex tali tendentia resultans.

Notandum tertio ex Cajetano 2. 2. quæst. 20. art. 1. 42
duplicem in peccato commissionis distingui posse aversionem a Deo: unam pure privativam, quæ consistit in recessu & separatione, seu in carentia conjunctionis cum illo, aliam positivam, & contrariam, quæ est positiva tendentia contra ipsum, qualis est in odio, quo quis expresse & formaliter tendit contra Deum; aversando illum, & volendo ipsum non esse, & hæc aversio formaliter & expresse reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis, in aliis vero solum virtualiter & interpretative: ut infra agendo de peccato mortali exponemus. Rursus aversio privativa alias est habitualis, consistens in carentia illius formæ, per quam homo habitualiter Deo conjungitur, gratiæ scilicet, & caritatis; alia actualis, quæ est carentia illius rectitudinis actualis, quæ ipsi actui peccaminoso debetur; nam sicut omnis actus humanus rectus tendit positive per suam rectitudinem mediate vel immediate in Deum: ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit ab eo, & ab ejus lege privative. Ex quo fit in unoquoque peccato commissionis mortali, quatuor hæc reperiri; videlicet conversionem ad bonum commutabile, regulis morum difforme; aversionem a Deo positivam seu contrariam; aversionem privativam actualem, seu in fieri; & aversionem habitualem, sive in facto esse.

Notandum quarto, in actibus humanis non semper dici- 43
formale illud quod est essentiale, nec semper id quod materiale dicitur, esse extra essentiam: immo ipsa forma essentialis & constitutiva dicitur aliquando materialis, respectu alterius formæ accidentalis supervenientis, & hæc respectu

respectu illius dicitur formalis. Hac ratione D. Thomas supra quæst. 18. art. 6. speciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex objecto, quæ est ei essentialis, appellat *materialem*; eam vero quam habet ex fine operantis, quæ absolute accidentalis est, dicit esse *formalem*. Et supra q. 12. art. 1. ait quod *si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis*; & tamen in isto actu bonitas specifica & essentialis est bonitas fortitudinis: bonitas vero caritatis absolute est accidentalis. Unde quamvis sola malitia positiva, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis & constitutiva peccati, privativa vero absolute sit extra essentiam, poterit tamen hæc dici formalis respectu illius.

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

45 Intelliges primo, malum absolute, & malum respective, non comparari inter se ut prædicatum superius & inferius, neque unum de alio prædicari, sed potius quasi disparate se habere, & æquivoce utrique nomen mali applicari, ut observat Cajetanus supra quæst. 18. neque etiam malum absolute converti cum malo physico, & malum respective cum malo morali, sed tam in physicis quam moralibus utrumque malum reperiri. Calor enim v. g. est malum respectivum & secundum quid respectu aquæ, & privatio frigiditatis, malum absolute & simpliciter. Similiter in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum, ut dissonum regulis morum, est malum respectivum & secundum quid, in ordine scilicet ad creaturam rationalem, cui disconveniens & nociva est: privatio vero rectitudinis, quæ ex ea resultat, est malum absolute & simpliciter: cum nullam entitatem & bonitatem transcendentalem includat. Et licet utraque hæc malitia ad ordinem moralem spectet, idcoque malitia moralis dici possit, quia tamen positiva est prima & essentialis in actu humano, constituitque illud primario in ordine morali, privativa vero ad eam consequitur; idcirco inter Thomistas nomen malitiæ moralis frequentius fuvitur pro malitia positiva, privativa vero, etiam dum in moralibus reperitur, retinet nomen mali absolute & simpliciter.

46 Intelliges secundo differentiam quæ inter peccatum actuale commissionis & omissionis reperitur: nam peccatum actuale commissionis est essentialiter malum morale contrarie, consequenter vero & connotative, est malum privative: at vero peccatum omissionis est essentialiter malum morale privative, & malum morale contrarie connotative; saltem quando omissio actus debiti caussatur ab actu malo, puta omissio auditionis missæ a fornicatione. Ratio est, quia sicut in peccato commissionis, per positivam conversionem ad objectum malum, & regulis morum difforme, voluntas transgreditur legem negativam sive prohibentem; ita in peccato omissionis, per carentiam conversionis ad objectum bonum & debitum, transgreditur legem positivam seu præceptivam: quare si in peccato omissionis reperitur actus voluntatis, ille non est per se loquendo de ratione ipsius, sed vel ejus caussa, vel occasio, ut infra patebit. Unde peccatum, ut superius ad peccatum commissionis & omissionis, non est univocum, sed analogum, analogia proportionalitatis; quia dicit rationem secundum quid & proportionaliter unam, duas vero simpliciter, nempe privativum & positivum, quatenus habent inter se hanc similitudinem, quod sicut unum se habet ad legem Dei violando ipsam, ita & aliud.

47 Ex his etiam facile intelliges & expones testimonia SS. Patrum supra adducta, quibus asserunt malum nihil aliud esse quam boni privationem: nam vel loquuntur de malo absolute & simpliciter, & volunt peccatum in ratione mali simpliciter per privationem constitui: vel loquuntur de privatione ut est in fieri, non vero, ut est in facto esse, aut de peccato habituali, quod, ut infra ostendemus, Disp. 8. art. 3. in privatione gratiæ sanctificantis consistit; non vero de actuali, quod est actus malus & regulis morum difformis, caussans in anima privationem gratiæ sanctificantis: unde cum hæc se habeat in ordine supernaturali, sicut substantia in ordine naturali, peccatum mortale eam expellens, destruit esse velut substantiale ordinis supernaturalis, subindeque respectu hujus ordinis, redigit quodammodo hominem ad nihilum, & idcirco Augustinus ait: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cum peccant.* Cui consonat illud Prophetæ: *Ecce ad nihilum redactus sum, & nescivi*, & illud Apostoli: *Si caritatem non habuero, nihil sum.*

Denique observandum est cum Salmanticensibus: Disp. 48
6. dubio 4. §. 5. quod dum SS. Patres & Doctores Ecclesiæ, qui post exortum Manichæi hæresim scripserunt, ut Athanasius, Basilius, Nazianzenus, Hieronymus, Augustinus, & alii, negant malum esse rem aliquam, potissimum intendunt refutare errorem illius Hæresiarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas secundum substantiam & naturam suam esse malas, & quasdam bonas; unde dum ajunt malum nihil esse, sive nullam habere naturam, solum volunt nullam substantiam sive essentiam ex natura sua esse malam; non vero negant operationes a libero arbitrio procedentes posse esse malas moraliter, earumque deformitatem & malitiam esse aliquid positivum.

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

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

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

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

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

§. IV.

Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur.

54 PRæcipuum Adversariorum fundamentum supra §. 2. probatione 4. insinuatum est, potuitque sic breviter proponi. Si peccatum commissionis in aliquo positivo consisteret, sequeretur peccatum in ratione peccati a Deo propriæ caussari: Sed hoc repugnat divinæ sanctitati, & damnatur in Tridentino sess. 6. Ergo malitia peccati commissionis non in positivo, sed in privatione adæquate consistit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & positivum efficienter caussatur a Deo, cum ens in quantum ens sit objectum divinæ omnipotentiæ: Ergo si peccatum commissionis in aliquo ente reali & positivo consistat, caussabitur proprie efficienter a Deo, & Deus vere & proprie dici poterit caussa peccati.

55 Respondet Curiel & Medina, Deum esse caussam omnis entitatis, quæ in peccato commissionis, tam ex parte formalis, quam ex parte materialis reperitur; non esse tamen caussam peccati formaliter, quia non caussat entitatem illam moraliter, sive ut caussa moralis, cum eam non efficiat cum subjectione ad regulas morum, nec illam conferat aut præcipiat.

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

57 Secundo: Dato & non concesso, quod Deus non sit caussa moralis entitatis peccati, sequitur quidem ex hoc quod ipse non peccet, non salvatur tamen quod ipse non sit formaliter caussa peccati, sicut ex eo quod causset visionem quantum ad omnia quæ habet, non per modum videntis, sed per modum primæ caussæ efficientis, sequitur quidem quod per illam non videat, non tamen quod non sit formaliter caussa visionis. Item ex eo quod causset nostrum meritum per modum primæ & universalissimæ caussæ, non vero per modum caussæ meritoriæ, concluditur quidem ipsum non mereri, non tamen quod non sit caussa nostri meriti formaliter. Similiter ergo ex eo quod non causset totam entitatem peccati per modum agentis moralis, sequitur quidem ipsum non peccare, non tamen salvatur ipsum non esse caussam peccati formaliter. Hæc ergo solutione prætermissa,

58 Melius respondetur, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: peccatum caussabitur a Deo, sub ratione positivæ entitatis, concedo: sub ratione deformitatis, nego. Ex hoc vero non sequitur, Deum absolute dicendum esse caussam peccati; quia hæc locutio appellat supra formale peccati, sub expresso deformitatis conceptu, sub quo non est a Deo sed solum sequitur Deum posse dici caussam peccati reduplicative, quatenus ens positivum est. Unde D. Thomas in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. sic ait: *Non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hoc additione, in quantum est actus, & in quantum est ens.* Quare si quis ita argueret: *Peccatum commissionis formaliter sumptum, est aliquod ens reale positivum: Sed Deus est caussa cujuscumque veris positivi: Ergo est caussa peccati commissionis formaliter sumpti*: concessa Majori, & Minori, neganda esset Consequentia, quia variatur appellatio: nam in Minori, ly *caussa*, appellat supra rationem entitatis & actualitatis, in conclusione vero supra rationem deformitatis, & malitiæ moralis. Ratio est, quia hic terminus *caussa* appellat supra rationem vel conceptum formalem cui conjungitur, ut patet cum dicimus Petrum esse caussam statuæ; nam non est sensus esse caussam ligni aut argenti, sed figuræ artificiosæ; quam hoc nomen *statua* pro formali importat. Unde cum in Minori hic terminus *caussa* conjungatur enti, appellat supra rationem formalem entitatis: in conclusione vero, cum jungatur peccato, appellat supra rationem formalem peccati, & supra ipsum conceptum deformitatis.

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

Instabis: Deformitas ut talis formaliter secundum nos 60
est aliqua entitas realis & positiva: Sed Deus est caussa omnis entitatis realis & positivæ: Ergo est caussa prædictæ deformitatis, ut talis est formaliter, seu sub conceptu deformitatis, & non solum sub conceptu entitatis, vel actualitatis.

Respondeo distinguendo Majorem: Est entitas realis 61
positiva, implicite & cum distinctione per rationem a conceptu entitatis, concedo Majorem: explicite & fine distinctione per rationem a conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est caussa omnis positive entitatis, sub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: sub reduplicatione omnis formalitatis implicantis entitatem, nego Minorem, & Consequentiam.

Urgebis: Divina caussalitas, utpote ad ens terminata, 62
non per nostram considerationem, sed prout a parte rei, non potest terminari ad unam formalitatem, & præscindere ab aliis identificatis cum illa: Ergo si deformitas peccati sit realiter, immo & transcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina caussalitas terminata ad entitatem, non poterit a deformitate præscindere.

Confirmatur: Magis præcisivus est intellectus huma- 63
nus, quam caussalitas divina: At deformitas peccati taliter fibi identificat ejus entitatem, ut non possit humanus intellectus entitatem intelligere, præscindendo a deformitate: Ergo divina caussalitas ad entitatem peccati terminari non poterit, præscindendo ab ejus malitia & deformitate.

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

§. V.

Alia argumenta solvuntur.

PRæter argumentum jam solutum, quod est præcipuum 65
& fundamentale, alia leviora objici possunt, quæ breviter hic proponemus & diluemus.

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

Respondeo distinguendo Majorem: Omne ens positivum 66
est bonum, bonitate transcendentali, concedo: bonitate morali, nego. Similiter distinguo Minorem, formale peccati non est bonum, bonitate morali, concedo: bonitate transcendentali, nego. Nam ut docet S. Thomas 3. contra Gentes cap. 9. malum morale non importat aliquid quod sit secundum suam essentiam malum, sed aliquid quod secundum se bonum est, malum autem homini, in quantum privat illum ordine rationis, qui est hominis bonum: sicut calor secundum suam essentiam bonus est, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

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

Respon-

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

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

69 Objicitur secundo: Mala & peccata, secundum doctrinam SS. Patrum, non habent causam efficientem, sed deficiente procedunt: Atqui solius defectus & carentiæ a causa deficiente provenit, entitas vero positiva in causam efficientem reducitur: Ergo peccatum non in positivo, sed in sola carentia & privatione consistit.

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

71 Ad objectionem respondeo, quod sicut deficere fiat dupliciter, vel solum privative, per carentiam debitæ perfectionis vel etiam contrarie, per indebitam & contrariam dispositionem: dicitur enim manus defectuosa, vel quia non habet nisi quatuor digitos, exigens quinque; vel quia habet sex, cum perat non habere nisi quinque: ita etiam causa aliqua potest dici deficiens duplici modo; nempe privative, quando in effectu non producit debitam perfectionem; & contrarie, quando producit illam cum dispositione contraria & indebita. Cum ergo SS. Patres docent mala & peccata, non nisi a causa deficiente procedere; hoc debet intelligi de causa deficiente vel privative, vel contrarie, juxta distributionem accommodam; malum enim simpliciter, quod in pura privatione consistit, a causa privative deficiente procedit: malum vero morale, quod non est mera privatio, sed aliquid positivum, naturæ rationali disconveniens & contrarium, a causa positive seu contrarie deficiente producitur; & per consequens ejus productioni aliqua efficientia, & non pura deficientia correspondet. Unde

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

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

Objicitur tertio: Peccatum commissionis continetur sub ratione mali simpliciter: unde summum & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur: Sed malum simpliciter est privatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. part. q. 48. art. 1. Ergo peccatum non est aliquid positivum, sed mera privatio bonitatis & rectitudinis. 74

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

Objicies ultimo: Per illud constituitur formaliter peccatum, quo posito ponitur, & quo ablato aufertur: Sed posita privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & ea ablata tollitur: Ergo formaliter constituitur per talem privationem. 76

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

ARTICULUS II.

An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu physice voluntario, qui sit causa vel occasio illius?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

CErtum est primo, non posse dari omissionem culpabilem, absque actu aliquo positivo intellectus: quia omissio non potest esse culpabilis, nisi sit voluntaria, nec voluntaria, sine cognitione; cum voluntarium definiatur id quod est a principio intrinseco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non semper est causa omittendi, sæpe enim ab omissione revocat, & quantum est de se ad operationem omissioni oppositam inclinat: ut quando intellectus voluntati dictat conveniens esse hic & nunc sacrum audire; actus enim iste, quantum est de se, ad præcepti observantiam inducit, & consequenter omittendi causa non est. 77

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

Tertio omnes fatentur, regulariter loquendo, non dari omissionem culpabilem absque actu aliquo voluntatis, directe vel indirecte ad illam terminato: experientia enim docet, quod quando aliquis omittit actum qui est in præcepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo incompossibile. 79

Denique ut ad punctum difficultatis veniamus jam fere omnes concedunt, actum positivum voluntatis non esse de essentia & ratione formali & specifica omissionis culpabilis: nam peccatum omissionis in hoc a peccato commissionis distinguitur, quod commissio actum positivum essentialiter includit, & in illo consistit; secus autem omissio, quæ essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 79. art. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad existentiam & singularitatem rei, quam ad ejus quidditatem & essentiam (ut patet in homine qui licet ex sua essentia & ratione specifica, solum exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen a parte rei existat, quantitatem, figuram, ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omissionem culpabilem in individuo considerandam, & prout & nunc exercetur, necessario, necessitate non solum morali, sed etiam physica, requiratur aliquis actus voluntatis, directe vel indirecte ad illam terminatus, qui sit causa vel occasio illius; vel an in aliquo casu possit dari omissio culpabilis, absque omni actu? Pro resolutione 80

Dico, non posse dari omissionem culpabilem sine actu præcedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita communiter docent nostri Thomistæ, paucis exceptis contra Durandum, Suarez, Valentiam, & alios Recentiores. 81

Probatur primo ex D. Thoma hic q. 71. art. 5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præsentem difficultatem suo tempore circumferebantur, alia negante posse dari peccatum omissionis sine actu, alia id asserente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omittendi, illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omittendo peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quandoque vero absque omni actu ..... Si vero in peccato omittendi intelligantur etiam causa vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omittendi aliquem actum esse, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omittendi, si hæc exigentia intelligatur solum per modum causæ vel occasionis omittendi, quamvis rejiciat illam, si intelligatur de exigentia actus qui sit per se, & tamquam de essentia. E contra vero extremam opinionem negantem necessitatem prædicti actus, solum approbat quoad actum qui sit per se, & tamquam de essentia, quoad actum vero qui se habeat per modum causæ vel occasionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo distinguit inter prædictas opiniones q. 2. de malo art. 1. dicens: *Potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati: & in hoc veritatem non habet secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur.* Et inferius: *Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario &c.* Et tandem concludit: *Si ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.* Quæ testimonia adeo clara & perspicua sunt, ut nullam interpretationem nisi extortam & violentam admittere possint. Nam quod aliqui dicunt D. Thomam loqui de eo quod regulariter & secundum communem legem contingit, non vero de eo quod fieri posset, metaphysice loquendo, & de potentia absoluta, facile confutari potest: Tum quia S. Doctor locis citatis quæstionem hanc non morali modo, aut attentis dumtaxat iis quæ regulariter contingunt, sed valde metaphysice, petitisque rationibus ex ipsis essentiis & naturis rerum, discutit & resolvit: Tum etiam, quia non solum intendit recedere a prima opinione, ex ea parte qua requirit actum, tamquam de essentia peccati, sed etiam a secunda, ex ea parte qua negat requiri semper actum per modum causæ: At hæc sententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri, cum hoc contra evidentem experientiam pugnet ut supra ostendimus; sed solum de lege extraordinaria, & in aliquo casu metaphysico: Ergo cum S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deferat, manifestum est, ipsum velle ad omissionem culpabilem necessarium esse aliquem actum voluntatis, qui sit causa vel occasio illius, non solum necessitate morali, sed etiam physica, aut metaphysica. 82

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

§. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

NOn solum evidentissimis D. Thomæ testimoniis, sed etiam efficacissimis rationibus conclusio nostra fulcitur. Prima, quam late prosequantur Salmanticenses tract. de voluntario disp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis disp. 5. dub. 2. potest sic breviter proponi. Ut omissio aliqua sit culpabilis, debet esse voluntaria: At secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non potest esse voluntaria: Ergo nec culpabilis & peccaminosa. Major patet, Minor probatur. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere, unde ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non sunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, sed ex aliquo principio extrinseco: At omissio secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed tantum ratione alterius, quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non potest esse voluntaria. Major est evidens: Minor vero hac ratione suadetur. Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere sine motione & influxu sui objecti specificativi; cum nulla potentia extra limites sui objecti specificativi egredi valeat: Atqui omissio, cum non apprendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundum se movere & allicere appetitum, sed solum ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solum ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur. 83

Respondent Adversarii, quod ut omissio aliqua sit culpabilis, sufficit quod sit voluntaria moraliter & interpretative, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus, media motione objecti specificativi, sed sufficit quod homo possit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat. 84

Sed contra primo: Cum peccatum essentialiter sit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ; debet habere rationem voluntarii: At omissio culpabilis, de qua agimus, non tantum secundum prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed vere & reipsa, independenter ab hujus vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo reipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physice & realiter, & non solum moraliter & interpretative, debet esse voluntaria. 85

Contra secundo: Id a quo omissio denominatur voluntaria, debet esse aliquid a parte rei in ipso omittente: Atqui volitio interpretativa nihil est in omittente a parte rei, sed in solo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omissio culpabilis non denominatur voluntaria, sed ab actu physico & reali eam antecedente vel concomitante. 86

Dices: omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed a fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis. 87

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, scilicet, potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cum fit ipsa omissio, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de se manifestum est; duo vero priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quod non separetur omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum separantur ab illa; & tam in eo qui omittit, quam in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui sit causa omittendi, ad hoc ut omissio denominetur voluntaria. 88

Secunda ratio sic procedit: Omissio est velati fuga & recessus ab objecto omisso: Sed omnis fuga, cum versetur circa malum, necessario supponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit oppositum, ut docet S. Thomas supra q. 25. art. 2. ex hoc inferens passiones quæ sunt circa bonum, præcedere illas quæ versantur circa malum, & omne odium causari ex amore, ejusque illo posterius: Ergo omnis omissio supponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter a voluntate exerceatur. 89

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, peccare non potest: Sed sine actu physico positivo manet in statu actus primi: Ergo sine actu physico positivo peccare non potest; & consequenter sine illo non potest dari omissio culpabilis. Major est certa: voluntas enim in statu actus primi libertatem non exercet; quod ut peccet necessario requiritur. Minor autem in qua est difficultas, facile suadetur. Nam omne aliud, præter actum physi- 90

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

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

69 Objicitur secundo: Mala & peccata, secundum doctrinam SS. Patrum, non habent causam efficientem, sed deficiente procedunt: Atqui solius defectus & carentiæ a causa deficiente provenit, entitas vero positiva in causam efficientem reducitur: Ergo peccatum non in positivo, sed in sola carentia & privatione consistit.

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

71 Ad objectionem respondeo, quod sicut deficere fiat dupliciter, vel solum privative, per carentiam debitæ perfectionis vel etiam contrarie, per indebitam & contrariam dispositionem: dicitur enim manus defectuosa, vel quia non habet nisi quatuor digitos, exigens quinque; vel quia habet sex, cum perat non habere nisi quinque: ita etiam causa aliqua potest dici deficiens duplici modo; nempe privative, quando in effectu non producit debitam perfectionem; & contrarie, quando producit illam cum dispositione contraria & indebita. Cum ergo SS. Patres docent mala & peccata, non nisi a causa deficiente procedere; hoc debet intelligi de causa deficiente vel privative, vel contrarie, juxta distributionem accommodam; malum enim simpliciter, quod in pura privatione consistit, a causa privative deficiente procedit: malum vero morale, quod non est mera privatio, sed aliquid positivum, naturæ rationali disconveniens & contrarium, a causa positive seu contrarie deficiente producitur; & per consequens ejus productioni aliqua efficientia, & non pura deficientia correspondet. Unde

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

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

Objicitur tertio: Peccatum commissionis continetur sub ratione mali simpliciter: unde summum & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur: Sed malum simpliciter est privatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. part. q. 48. art. 1. Ergo peccatum non est aliquid positivum, sed mera privatio bonitatis & rectitudinis. 74

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

Objicies ultimo: Per illud constituitur formaliter peccatum, quo posito ponitur, & quo ablato aufertur: Sed posita privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & ea ablata tollitur: Ergo formaliter constituitur per talem privationem. 76

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

ARTICULUS II.

An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu physice voluntario, qui sit causa vel occasio illius?

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

CErtum est primo, non posse dari omissionem culpabilem, absque actu aliquo positivo intellectus: quia omissio non potest esse culpabilis, nisi sit voluntaria, nec voluntaria, sine cognitione; cum voluntarium definiatur id quod est a principio intrinseco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non semper est causa omittendi, sæpe enim ab omissione revocat, & quantum est de se ad operationem omissioni oppositam inclinat: ut quando intellectus voluntati dictat conveniens esse hic & nunc sacrum audire; actus enim iste, quantum est de se, ad præcepti observantiam inducit, & consequenter omittendi causa non est. 77

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

Tertio omnes fatentur, regulariter loquendo, non dari omissionem culpabilem absque actu aliquo voluntatis, directe vel indirecte ad illam terminato: experientia enim docet, quod quando aliquis omittit actum qui est in præcepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo incompossibile. 79

Denique ut ad punctum difficultatis veniamus jam fere omnes concedunt, actum positivum voluntatis non esse de essentia & ratione formali & specifica omissionis culpabilis: nam peccatum omissionis in hoc a peccato commissionis distinguitur, quod commissio actum positivum essentialiter includit, & in illo consistit; secus autem omissio, quæ essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 79. art. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad existentiam & singularitatem rei, quam ad ejus quidditatem & essentiam (ut patet in homine qui licet ex sua essentia & ratione specifica, solum exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen a parte rei existat, quantitatem, figuram, ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omissionem culpabilem in individuo considerandam, & prout & nunc exercetur, necessario, necessitate non solum morali, sed etiam physica, requiratur aliquis actus voluntatis, directe vel indirecte ad illam terminatus, qui sit causa vel occasio illius; vel an in aliquo casu possit dari omissio culpabilis, absque omni actu? Pro resolutione 80

Dico, non posse dari omissionem culpabilem sine actu præcedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita communiter docent nostri Thomistæ, paucis exceptis contra Durandum, Suarez, Valentiam, & alios Recentiores. 81

Probatur primo ex D. Thoma hic q. 71. art. 5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præsentem difficultatem suo tempore circumferebantur, alia negante posse dari peccatum omissionis sine actu, alia id asserente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omittendi, illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omittendo peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam, quandoque vero absque omni actu ..... Si vero in peccato omittendi intelligantur etiam causa vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omittendi aliquem actum esse, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omittendi, si hæc exigentia intelligatur solum per modum causæ vel occasionis omittendi, quamvis rejiciat illam, si intelligatur de exigentia actus qui sit per se, & tamquam de essentia. E contra vero extremam opinionem negantem necessitatem prædicti actus, solum approbat quoad actum qui sit per se, & tamquam de essentia, quoad actum vero qui se habeat per modum causæ vel occasionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo distinguit inter prædictas opiniones q. 2. de malo art. 1. dicens: *Potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati: & in hoc veritatem non habet secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur.* Et inferius: *Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario &c.* Et tandem concludit: *Si ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa.* Quæ testimonia adeo clara & perspicua sunt, ut nullam interpretationem nisi extortam & violentam admittere possint. Nam quod aliqui dicunt D. Thomam loqui de eo quod regulariter & secundum communem legem contingit, non vero de eo quod fieri posset, metaphysice loquendo, & de potentia absoluta, facile confutari potest: Tum quia S. Doctor locis citatis quæstionem hanc non morali modo, aut attentis dumtaxat iis quæ regulariter contingunt, sed valde metaphysice, petitisque rationibus ex ipsis essentiis & naturis rerum, discutit & resolvit: Tum etiam, quia non solum intendit recedere a prima opinione, ex ea parte qua requirit actum, tamquam de essentia peccati, sed etiam a secunda, ex ea parte qua negat requiri semper actum per modum causæ: At hæc sententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri, cum hoc contra evidentem experientiam pugnet ut supra ostendimus; sed solum de lege extraordinaria, & in aliquo casu metaphysico: Ergo cum S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deferat, manifestum est, ipsum velle ad omissionem culpabilem necessarium esse aliquem actum voluntatis, qui sit causa vel occasio illius, non solum necessitate morali, sed etiam physica, aut metaphysica. 82

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

§. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

NOn solum evidentissimis D. Thomæ testimoniis, sed etiam efficacissimis rationibus conclusio nostra fulcitur. Prima, quam late prosequantur Salmanticenses tract. de voluntario disp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis disp. 5. dub. 2. potest sic breviter proponi. Ut omissio aliqua sit culpabilis, debet esse voluntaria: At secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non potest esse voluntaria: Ergo nec culpabilis & peccaminosa. Major patet, Minor probatur. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere, unde ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non sunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, sed ex aliquo principio extrinseco: At omissio secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed tantum ratione alterius, quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non potest esse voluntaria. Major est evidens: Minor vero hac ratione suadetur. Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere sine motione & influxu sui objecti specificativi; cum nulla potentia extra limites sui objecti specificativi egredi valeat: Atqui omissio, cum non apprendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundum se movere & allicere appetitum, sed solum ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solum ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur. 83

Respondent Adversarii, quod ut omissio aliqua sit culpabilis, sufficit quod sit voluntaria moraliter & interpretative, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus, media motione objecti specificativi, sed sufficit quod homo possit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat. 84

Sed contra primo: Cum peccatum essentialiter sit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ; debet habere rationem voluntarii: At omissio culpabilis, de qua agimus, non tantum secundum prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed vere & reipsa, independenter ab hujus vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo reipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physice & realiter, & non solum moraliter & interpretative, debet esse voluntaria. 85

Contra secundo: Id a quo omissio denominatur voluntaria, debet esse aliquid a parte rei in ipso omittente: Atqui volitio interpretativa nihil est in omittente a parte rei, sed in solo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omissio culpabilis non denominatur voluntaria, sed ab actu physico & reali eam antecedente vel concomitante. 86

Dices: omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed a fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis. 87

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, scilicet, potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cum fit ipsa omissio, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de se manifestum est; duo vero priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quod non separetur omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum separantur ab illa; & tam in eo qui omittit, quam in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui sit causa omittendi, ad hoc ut omissio denominetur voluntaria. 88

Secunda ratio sic procedit: Omissio est velati fuga & recessus ab objecto omisso: Sed omnis fuga, cum versetur circa malum, necessario supponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit oppositum, ut docet S. Thomas supra q. 25. art. 2. ex hoc inferens passiones quæ sunt circa bonum, præcedere illas quæ versantur circa malum, & omne odium causari ex amore, ejusque illo posterius: Ergo omnis omissio supponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter a voluntate exerceatur. 89

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, peccare non potest: Sed sine actu physico positivo manet in statu actus primi: Ergo sine actu physico positivo peccare non potest; & consequenter sine illo non potest dari omissio culpabilis. Major est certa: voluntas enim in statu actus primi libertatem non exercet; quod ut peccet necessario requiritur. Minor autem in qua est difficultas, facile suadetur. Nam omne aliud, præter actum physi- 90

physicum, potest voluntati in statu actus primi manenti convenire: Ergo sine actu physico manet in statu actus primi, Consequentia patet, Antecedens probatur. Præter actum physicum, solum potest in voluntate considerari præceptum, cum advertentia ad illud, & carentia operationis: Sed voluntati in statu actus primi convenit advertentia ad præceptum, convenit etiam operationis carentia, quamdiu enim est solum in actu primo, non operatur: Ergo omne aliud, præter actum physicum positivum, convenit voluntati in statu indifferentiæ actus primi.

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

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

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

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

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

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

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

97 Objicies primo: D. Thomas hic q. 71. art. 5. sic concludit: *Verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu*: quod docet propter peccatum omissionis: Ergo ex mente D. Thomæ potest dari omissio culpabilis absque omni actu physico voluntatis.

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

98 Sed contra hanc solutionem dupliciter instari potest. Primo ex eodem articulo: Nam cum S. Doctor ibi retulisset duas sententias inter se oppositas, quarum una docebat non posse dari peccatum omissionis absque omni actu interiori, vel exteriori; altera ex adverso affirmabat ad omissionem culpabilem nullum actum sive interiorem, sive exteriorem requiri, dicit se media via incedere, ac proinde negare aliquid quod prima opinio asserebat: Sed talis opinio non postulabat actum tamquam de essentia omissionis; nullus enim opinari potuit omissionem, quæ est pura carentia & non ens, per actum positivum constitui, aut illum in sua essentia & ratione formali includere: neque etiam petebat actum, qui directe & per se ad omissionem tendat: cum experientia unicuique constet, multoties se actum aliquem omittere, absque eo quod id formaliter & directe velit. Solum ergo poterat exigere talem actum ut occasionem & causam per accidens: unde vel sanctus Thomas in nullo ab ea opinione discederet, vel debet etiam hujusmodi actum denegare.

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

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

101 Ad secundam instantiam respondent aliqui D. Thomam ibi loqui de omissione objective considerata, secundum quam rationem non supponit actum, sed tantum dicit carentiam actus debiti, non vero de illa, quatenus est voluntaria in exercitio, subqua ratione aliquem voluntatis actum requirit. Sed hæc explicatio manifeste repugnat textui, nam

nam S. Doctor sic ait: *Cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo præmittere aliquid, quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio, quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur.* Sed verba hæc: *potest hoc modo præmittere aliquid &c.* de omissione in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde vera solutio est quam tradunt Salmanticenses in tract. de voluntario disput. 4. dub. 1. §. 4. nempe D. Thomam in quæstionibus disputatis, & in summa Theologica, reformasse id quod in libris Sententiarum, & ad Annibaldum docuerat. Et ratio quam adducunt, videtur perspicua. Nam S. Doctor loco citato super Sententias refert duas illas opiniones extremas, quæ tempore ejus circumferebantur, quarum una ad peccatum omissionis indispensabiliter actum exigebat, altera negabat eum aliquo modo requiri; & ibi absolute & sine distinctione rejicit primam sententiam, & secundæ adhæret. In quæstionibus vero disputatis, & in summa Theologica, refert quidem prædictas opiniones, sed neutram ex toto rejicit, vel admittit, & veluti media via incedit: nam cum prima concedit requiri actum ut causam, quod negabat secunda; cum hac vero negat illum actum esse de ejus essentia, sive aliquid complens illam essentialiter in esse voluntariæ & peccaminosæ; quod aliqui ex assertoribus primæ existimabant: manifeste ergo reformavit in posterioribus scriptis prædictam secundam sententiam, cui in prioribus magis adhæserat.

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

103 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quando Theologi docent, quod ut aliqua omissio sit voluntaria, sufficit *posse, tenere, & non facere*; vel est sermo de requisitis solum ex parte actus primi, non excludendo ipsum actuale exercitium, neque actum a quo debet incipere; vel ly *non facere*, non sumitur pro carentia actus debiti, unde sumpta, sed ut associata omnibus quæ necessaria sunt, ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu, qui sit ratio talis exercitii. Vel, ut alii loquuntur, ly, *non facere* non sumitur pure negative; & prout omnem suspensionem & negationem actus importat, sed privative & moraliter, secundum quod talis negatio causatur a voluntate: unde cum voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem aut concomitantem habeat, ut supra ostensum est, per ly *non facere*, non excluditur, sed subintelligitur actus voluntatis, omissionem concomitans, vel antecedens. Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dicit voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actum voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat*, vel solum intendit aliquid posse esse voluntarium in actu primo sine aliquo actu voluntatis, in quantum in potestate hominis est velle vel nolle: vel posse dici voluntarium in actu secundo, sine actu directo, & immediate ad omissionem terminato.

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

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

105 Objicies quarto: Præceptio dilectionis Dei v. g. & advertentia obligationis potest voluntas omnem actum suspendere, quo vel adimpleat præceptum, vel impletionem impediat: Ergo debilis est omissio peccaminosa & culpabilis absque ullo actu voluntatis, qui sit causa vel occasio illius. Consequentia patet: nam qui non adimplet præceptum, cum potest, & tenetur adimplere, peccat peccato omissionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifestum videtur: Nam voluntas, stante præcepto & advertentia obligationis, manet quoad exercitium libera respectu cujuscumque actus, atque adeo potest illum suspendere: Ergo potest non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impedire. 106

Respondeo negando Antecedens: stante enim advertentia intellectus, & Deo non denegante suum concursum, non potest voluntas omnem actum collective suspendere; & libertatem suam per puram suspensionem actus exercere; neque ad exercitii libertatem id requiritur, sed solum quod possit suspendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem divisive: sicut materia prima potest quamcumque formam exuere divisive, non tamen collective, & continuum in omnem partem figillatim & divisive, non tamen simul & collective secari. Ratio est primo, quia repugnat voluntatem velle omnem operationem suspendere, & ab ea cessare, nisi habeat actum volitionis, quo talem suspensionem velit, ut docet Cajetanus 1. part. quæst. 64. art. 2. ubi sit, quod voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu, quo directe vel indirecte talem suspensionem velit. Secundo, quia si voluntas cessaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu secundo, subindeque careret omni libertate in actu secundo, cum libertas, ut supra dicebamus, sit modus quidam seu species vitalitatis: unde tam repugnat dari exercitium mere negativum libertatis, seu omnis actus suspensivum, quam dari exercitium pure negativum vitalitatis, seu omnis motus & actionis vitalis suspensivum. Potest ergo voluntas, ratione libertatis exercitii qua pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad aliud divertere; ad aliquem tamen actum vage & disjunctive necessitatur: sicut in opinione multorum, voluntas divina licet indifferens fit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen istorum volendum necessitata est; & sicut in sententia Adversariorum, etsi voluntas necessitata non sit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omissionem determinate; ad aliquod tamen istorum vage & coniuse necessitata est.

Objicies quinto: Si instante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v. g. dilectionis Dei, Deus denegatet voluntati præmotionem physicam, aut concursum simultaneum ad omnem actum positivum, cum hujus præcepti adimpletione incompossibilem, voluntas posset tale præceptum non implere, cum ad ejus impletionem prædeterminata non esset, ut supponimus, nec præventa auxilio efficaci, sed tantum sufficienti, & tamen tunc nullum actum cum hujusmodi præcepti adimpletione incompossibilem eliceret; cum repugnet voluntatem sine concursu Dei prævio & simultaneo operari: Ergo metaphysice loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absque omni actu physico eam antecedente vel concomitante. 107

Respondeo quod licet in tali casu voluntas posset non diligere Deum, seu non ponere actum qui præcipitur, non posset tamen peccare peccato omissionis; quia cum exercitium libertatis debeat ab actu positivo incipere, & in casu posito nullus actus positivus in voluntate existeret, negatio aporis non esset in actu secundo libera & voluntaria, sed solum in actu primo, subindeque non esset moralis & imputabilis ad culpam, sed pure naturalis & physica. Unde sicut D. Thomas 1. p. q. 63. art. 3. ad 3. docet Angelum in primo instanti potuisse mereri, non tamen peccare, quod non solum de peccato commissionis, sed etiam omissionis intelligendum est, ita hic dicendum est, talem hominem facta illa suppositione, posse quidem libere Deum amare & mereri, non tamen peccare, & libere omittere. 108

Dices: Qui potest, & non facit id ad quod se teneri cognoscit, non excusat a culpa, juxta illud Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti, peccatum est illi.* Sed talis homo posset actum amoris elicere, quia, ut supponimus, esset instructus auxilio sufficienti: & ad id se teneri cognosceret, cum etiam supponamus illum ad hujus præcepti obligationem advertere: Ergo non excusaretur a culpa, sed omissio hujus præcepti esset tunc peccaminosa & culpabilis. 109

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

liberam in potentia & actu primo, non autem in exercitio & in actu secundo.

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

311 Respondeo primo impossibile esse, quod Sacerdos aperiendo breviarium possit suspendere voluntatem omittendi, vel recitandi officium, sine aliquo actu voluntatis, quo formaliter aut virtualiter talem suspensionem velit: nam ut supra ex Cajetano dicebamus, voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu quo directe vel indirecte talem suspensionem velit.

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

ARTICULUS III.

An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis, sit in se malus & habeat alium malitiam a malitia omissionis?

PRo resolutione hujus difficultatis notandum est, actus incompossibiles cum adimpletione præcepti, posse dupliciter conjungi cum omissione, scilicet ut causas, vel occasiones ipsius, sicut contingit cum quis propter ludum aut studium non audit sacrum; & concomitanter tantum, ut si quis statuat non audire sacrum, vel propter plusquam, vel propter laborem itineris, & deinde ne maneat otiosus, dum tempus adimplendi præceptum inflat, det operam ludo vel studio. Hoc præmisso, sit

§. I.

Statuitur prima conclusio.

313 DIco primo, actum qui est causa vel occasio omittendi, etsi ex sua specie & objecto sit bonus, vitiari ex omissione, & esse peccatum: actum vero qui nullatenus in omissionem influit, sed ad illam mere per accidens & concomitanter se habet, nisi alias malus sit, peccatum non esse, nec ex omissione, cui per accidens conjungitur, vitiari.

Hæc conclusio communis est apud Theologos, & adeo certa, ut sola explicatione indigeat. Sit ergo casus, quod aliquis propter desiderium & aviditatem studendi omittat Missam, dicimus quod studium illud est malum, quia quamvis de se bonum, vitiatur dum est ratio volendi aliquod malum, nimirum Missæ omissionem, sicut elecmosyna, quamvis de se bona & honesta, vitiatur dum movet hominem ad furtum; & universaliter bona intentio ex prava electione vitiatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 6. art. 1. ostendimus. Si vero postquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut consimilem causam, decrevit non interesse sacro, tunc tempore quo urget præceptum audiendi Missam, studeat, vel in aliquo honesto opere se exerceat, dicimus quod opus illud non vitiatur: quia suppositis aliis volunt ate omittendi Missam, materialiter & per accidens se habet ad ejus omissionem, & nullo modo in eam influit; alias si omnis actus concomitans omissionem, ex illa vitiaretur, sequeretur illum, qui statuit non audire sacrum, debere tunc omnem alium actum quantumvis ex se honestum suspendere, & manere otiosum; quandoquidem si aliquem exerceret, in ipso peccaret.

314 Dices: D. Thomas q. 2. de malo art. 1. ad 7. ait: *hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc fiat quando non debet, quando forsitan homo alia facere tenetur.* Ergo ex D. Thoma omne opus de se cum adimpletione præcepti incompossibilis exercitum tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omissionis vitiatur.

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

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de opere laudandi Deum de facto impediente observantiam præcepti affirmativi, & in omissionem influente, non vero de opere quod licet ex se sit incompossibile cum observantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omissionem influit. 315

Ad confirmationem distinguo Antecedens; fit tempore indebito, negative & materialiter, concedo Antecedens; contrarie aut privative & formaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam licet studium v. g. tunc non debeatur, in quo consilit esse negative indebitum, & exerceatur tempore quo instat præceptum audiendi Missam, ac proinde tempore indebito materialiter: non tamen fit tempore indebito formaliter & privative; quia studium illo tempore non prohibetur ratione sui, sed ratione omissionis, & quatenus causa est omittendi; cumque in casu posito in omissionem non influat, consequens sit quod non prohibeatur, subindeque quod non fiat tempore indebito privative & formaliter.

Instabis: Præcipiens auditionem sacri, prohibet omne cum illa incompossibile: At studium tali tempore quo urget præceptum audiendi Missam, cum auditione sacri incompossibile est: Ergo tunc prohibitum est. 316

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

Quæres, an possit assignari certa regula ad dignoscendum quandonam actus, qui conjunctus est cum omissione, fit causa vel occasio illius, & quando ad illam mere per accidens & concomitanter se habeat? 317

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

Inferes primo, cum qui prope horam duodecimam, in qua instabat præceptum audiendi sacrum, se somno dedit, post firmum omittendi propositum, non peccare se somno tradendo; quia in tam brevi tempore nulla est spes mutandi propositum, sed est certo perseveraturum moraliter, ac proinde somnus non censetur tollere potentiam moralem adimplendi præceptum, sed ablatam supponere. 318

Inferes secundo, Clericum navigantem, post decretum efficax nunquam recitandi horas canonicas in tota navigatione, peccare mortaliter projiciendo breviarium in mare: quia in tam longa temporis mora, qua navigatio mensuratur, posset retractare propositum, & est verisimile quod illud mutaret; per projectionem vero breviarii necessitatur ad omissionem præcepti, quamvis mutet propositum, & per consequens hujusmodi projectio est causa omissionis. Idem dicendum est de eo qui ducit uxorem post votum castitatis, etiamsi antea statuisset non servare votum: quia similiter ille mutare potuisset propositum, & per matrimonium quodammodo necessitatur ad plures actus oppositos voto. 319

Inferes tertio, eum qui post propositum non restituendi, distrahit bona quæ restituenda erant, peccare ea distrahendo: tum quia utitur alienis bonis, domino invito, quod est intrinsece malum: tum etiam quia potuisset retractare propositum non restituendi, & est verisimile quod mutasset: per distractionem vero bonorum, impossibilem reddidit eorum restitutionem. 320

Inferes quarto, eum qui vovit studere tempore quo domi occupatus non est, teneri ex voto ad studendum, durante firmo proposito omittendi sacri auditionem; quia studium, cum peccatum non sit, sed opus honestum, est materia congrua voti. 321

Inferes quinto, non peccare ludentes eum eo qui post firmum decretum non audiendi sacrum se ludo dedit; nam, ut patet ex dictis, talis homo ludendo non peccat, eo quod ludus in tali casu in omissionem Missæ non influat, sed ad eam mere per accidens & concomitanter se habeat: Ergo nec alii cum eo ludentes, & in ludo cum eo participantes; eatenus enim isti peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali casu non accidit. 322

§. II.

§. II.

Secunda conclusio stabilitur.

323 DIco secundo, actum ex se bonum, aut indifferentem, ex quo causatur omissio, unam tantum specie malitiam moralem habere, sumptam ex omissione quam causat, & ex contrarietate ad virtutem qua prohibetur omissio. Est contra Henricum, & Gabrielem, quibus ex Recentioribus subscribunt Suarez hic disp. 3. sect. 3. n. 4. & Granado disp. 3. sect. 3. num. 22. asserentes actum qui est causa omissionis, duplicem habere malitiam specie diversam, unam ex omissione quam causat, & alteram oppositam illi virtuti a qua procederet actus, si malam omissionem non causaret: v. g. studium causans omissionem sacri, non solum esse contra religionem, qua præcipitur auditio Missæ, sed etiam contra studiositatem, quæ inordinatum studendi amorem regulare & moderari debet.

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

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

326 Probatur secundo conclusio: Si ob aliquam rationem studium esset in eo casu contra studiositatem, maxime quia rectitudine hujus virtutis careret, nam cum bonitas & malitia non possint in eodem actu componi (ut in tract. de moralitate actuum humanorum disput. 3. artic. 2. contra Cajetanum ostendimus) eo ipso quod studium est malum ex omissione sacri quam causat, non potest honestate morali studiositatis gaudere: Sed hæc ratio nulla est: Ergo, &c. Major continet præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor vero suadetur. Audiens sacrum die festo ex motivo vanitatis, privat auditionem sacri rectitudine religionis, cum tale motivum eam vitiet, & tamen auditio sacri contra religionem non est, nec contra præceptum Ecclesiæ; alias sic audiens illud violaret, & consequenter peccaret mortaliter, quod a nullo Theologorum admittitur: Ergo ex eo quod studium omissionem causans, caret honestate morali virtutis studiositatis, non recte inferitur esse contra istam virtutem, & duplicem malitiam specie diversam habere, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

§. III.

Solvuntur objectiones.

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

328 Confirmatur: Studere tempore indebito est contra studiositatem, cum ob malum temporis circumstantiam possit contra hanc virtutem peccari: At studens tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, studet tempore indebito, ut de se patet: Ergo contra studiositatem delinquit.

329 Ad objectionem respondeo, nimietatem in affectu studendi duplicem esse; una est intra propriam materiam, quando scilicet quis studet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem superant; altera intra præcipientes; eatenus enim isti peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali casu non accidit.

debet, & hujus conditionis est nimietas affectus studendi, impediens sacri auditionem, quando instat præceptum, quare non per studiositatem, sed per religionem corrigitur. Unde ad confirmationem nego Majorem: circumstantia enim indebiti temporis est circumstantia extranea respectu studii, quia studium per se nullum tempus determinate excludit, & ideo prohibere hanc circumstantiam, non est munus studiositatis, sed alterius virtutis, cujus præceptum per studium impeditur: sicut non pertinet ad justitiam prohibere circumstantiam sacrilegii, vel scandali, quibus potest vitiari justitia actus (alias peccaret contra justitiam qui redderet debitum uxori cum scandalo, vel qui in loco sacro redderet) sed ad virtutem religionis & caritatis: quia scilicet hujusmodi circumstantiæ non continentur intra propriam materiam justitiæ, sed ipsi extraneæ sunt.

Objicies secundo: Qui propter studium transgreditur præceptum audiendi sacrum, constituit in studio rationem ultimi finis diligendo illud plus appretiative quam Deum, qui est auctor illius præcepti: Sed diligere hoc modo studium, & quamlibet rem creatam, est speciale peccatum oppositum virtuti caritatis, quæ præcipit diligere Deum ut finem ultimum; & prohibet constituere hujusmodi finem in aliqua creatura: Ergo in illo actu est duplex malitia specie diversa, alia contra religionem, & alia contra caritatem. 330

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: Cum enim averso a Deo ut ultimo fine fit generalis conditio consequens omnia peccata mortalia, non dat actui peccaminoso specialem malitiam contra caritatem, nisi a peccante expresse & directe volita sit; quod nunquam aut raro contingit. 331

Objicies tertio: Actus qui fit quando non debet, independenter a quocumque malo effectu, malus est: Sed actus studendi tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, fit quando non debet; dictat enim ratio ut talis actus tunc non fiat. Ergo independenter ab omissione sacri est malus, subindeque malitia alterius speciei a malitia omissionis. 332

Respondeo distinguendo Majorem: Actus qui fit quando non debet, independenter a quocumque malo effectu est malus, si independenter ab ipso effectu fiat quando non debet, concedo Majorem: si in hoc quod est fieri quando non debet, dependeat ab ipso effectu, nego Majorem. Unde cum studere tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, ideo præcise fiat quando non debet, quia studere tunc est causa omissionis sacri, tale studium non potest intelligi vitiatum independenter ab omissione, neque aliunde præterquam ab omissione habere malitiam. 333

Objicies ultimo: Studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis quam debet habere; non enim stat bonitas moralis cum malitia morali simul in eodem actu, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus *Disp. 4. art. 1.* Ergo est peccatum non solum contra religionem, ratione omissionis sacri quam causat, sed etiam ratione sui contra studiositatem; & consequenter duplicem habet malitiam specie diversam. 334

Respondeo distinguendo Antecedens: caret rectitudine præcepta, nego Antecedens: rectitudine non præcepta, concedo Antecedens, & nego Consequentiam, quia solum carentia rectitudinis præceptæ peccatum est; præcepto autem studiositatis non mandatur bonitas moralis actus, sed substantia actus simul cum circumstantiis intra propriam materiam debitis: sicut præcepto audiendi sacrum non mandatur moralis bonitas auditionis sacri, sed solum substantia auditionis, cum circumstantiis debitis intra propriam materiam; alias qui audiret sacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Ecclesiæ violaret: quod nullus docuit. 335

Vel secundo respondeo distinguendo Antecedens: studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis, ratione oppositionis cum illa, nego Antecedens: ratione oppositionis indirectæ cum alia virtute, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Itaque ad bonitatem moralem studii requiritur conformitas cum regulis studiositatis directe, & indirecte negatio difformitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde potest studio talis bonitas moralis non convenire, vel ratione contrarietatis cum regulis studiositatis, vel ratione difformitatis cum regulis aliarum virtutum: quando primo modo non convenit, malitia contra studiositatem reperitur in actu studii; quando autem secundo modo, est in tali actu negatio bonitatis moralis virtutis studiositatis, non vero malitia contra hanc virtutem. 336

Dices: Bonitas moralis studiositatis consistit in conformitate cum regula illius: Ergo si studium in illo casu est conforme tali regulæ, gaudet bonitate morali studiositatis; & si non conformatur illi, est malus malitia opposita tali virtuti. 337

Respondeo primo, bonitatem moralem petere formalem conformitatem actus cum regula; ut autem actus malus

non sit, sufficere materialem conformitatem, quia hæc sola præcipitur. Ceterum quando studium influit in omissionem culpabilem, est solum materialiter conforme regulæ studiositatis, & ideo nec est bonum bonitate morali studiositatis nec malum malitia illi oppositis.

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

§. IV.

Corollaria notatu digna.

138 EX dictis intelliges actum qui est caussa omittendi, & ipsam omissionem, non solum unum specie, sed etiam numero peccatum moraliter reputari; nisi alias actus, qui est caussa omittendi, ex sua specie & objecto sit malus; unde in confessione non est necesse explicare actum ex quo caussatur omissio, si ex sua specie & objecto non sit malus, sed sufficit ipsam actus debiti omissionem declarare.

Patet hoc corollarium: Nam ita se habet actus qui est caussa omittendi, & ipsa omissio, sicut actus interior voluntatis, & actus exterior ab eo caussatus, vel sicut imperium, & actus imperatus: Atqui actus interior & exterior non sunt duo numero peccata, sed ex illis unum numero peccatum in genere moris consurgit, quod in interiori incipit, & in exteriori consummatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 7. artic. 1. visum est: item imperium & actus imperatus, v. g. intentio & electio, moraliter loquendo unum tantum numero peccatum censetur; quia ubi sunt multa propter unum, præsertim in moralibus, non censetur esse nisi unum, ut docet D. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 1. art. his verbis: *Contingit ergo actus plures secundum quod ad gerus naturæ referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furti ordinantur peccatum sunt, cum mala intentione sunt; qui possunt multo modo esse, & tamen omnes temperantur ut unum peccatum; quia non habent rationem peccati, nisi secundum quod per unum voluntarium in unum perversum finem ordinantur.* Ergo actus qui est caussa omittendi, & ipsa omissio, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

139 Ex quo infero, quod licet actus, qui est caussa omittendi, materialiter & in esse physico committo sit, utpote actus realis & positivus; formaliter & in esse moris, seu in ratione peccati, non debet dici committo, sed omissio. Ratio est, quia ut jam ostendimus, prædictus actus constituit unum peccatum cum omissione: Sed peccatum per omissionem constitutum, absolute est peccatum omissionis, & non commissionis: Ergo & actus qui est caussa omittendi, moraliter & in esse peccati consideratus, non est committo. Unde si absolute de prædicto actu quæratur, an sit omissio vel commissio? congrue respondebitur esse commissionem, & non omissionem. Si autem inquiratur, quodnam peccatum sit? respondendum est, esse peccatum omissionis, & non commissionis.

ARTICULUS IV.

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

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

140 SUpponimus tanquam certum, quod omittens actum debitum peccat, cum voluntarie apponit caussam omissioni culpabili, etiamsi de facto non sequatur omissio: v. g. ille qui hora matutina somno se tradit, prævidens quod non evigilabitur usque ad vesperam, subindeque quod sacrum omittet, peccat cum voluntarie somno se tradit, etsi forte postea contingat ipsum ab aliquo evigilari, & sacrum non omittere. Nam voluntas expressa omittendi factum debitum vere est peccatum, etiamsi de facto non subsequatur omissio: sicut voluntas furandi, vel occidendi, peccatum est, quamvis de facto nec furtum, nec homicidium sequatur: Ergo pariter voluntas interpretativa aut virtualis omittendi actum debitum, peccatum erit, quamvis non sequatur omissio de facto. Atqui (subsumo) qui dat caussam omissioni culpabili, virtualiter & interpretative vult omissionem: Ergo peccat cum dat caussam omissioni culpabili. Unde solum difficultas est, an etiam peccet quando de facto ponitur ipsa omissio: cum enim interdum non sit tunc sui compos, & careat usu rationis & libertatis, ut patet cum quis instante præcepto audiendi Missam, dormit, vel ebrius est; videtur esse incapax peccandi, & ipsa omissio non videtur posse esse in seipsa formaliter peccatum, sed dumtaxat in sua caussa, in qua est voluntaria. Ita sentiunt ex antiquis D. Bonaventura, Alensis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vasquez, Granado, & alii. Nihilominus

Dico: Omissio in somno contingens, vere imputatur ad culpam, tempore quo instat præceptum, & non solum est effectus peccati. Ita communiter docent nostri Thomistæ, quibus subscribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alii. 141

Probatur primo conclusio auctoritate D. Thomæ, qui eam pluribus in locis docet præsertim 2. 2. q. 79. art. 3. ad 3. his verbis: *Dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia date quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas,* (affert in exemplum aliquem qui sero se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet) *non omitteret, unde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis caussa. Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter caussam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.* Quibus verbis S. Doctor non solum conclusionem nostram expressit, sed etiam rationem fundamentalem ipsius insinuavit. Nam ut aliquid sit in se formaliter peccatum: sufficit quod indirecte & in sua caussa liberum & voluntarium sit: Sed omissio facti, contingens in somno, indirecte & in sua caussa voluntaria est; cum supponamus omittentem, quando se somno dedit, illam prævidisse: Ergo illa in se formaliter peccatum est, subindeque omittens non solum peccat quando apponit caussam, sed etiam quando de facto omittit, etsi tunc dormiat, & sui compos non sit. Minor & Consequentia patent. Major autem, in qua est difficultas, variis exemplis declaratur & suadetur. In primis enim pollutio nocturna in somno contingens, licet non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua caussa, puta in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est, ut docet S. Thomas 3. part. qu. 80. art. 7. Item si quis voluntarie se inebriet, aut somno committat, prævidens quod in ebrietate vel in somno faciet homicidium, non solum peccat quando dat caussam, sed etiam quando de facto occidit; quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem; quia scilicet talis occisio in sua caussa libera & voluntaria est: unde si occidat clericum, manet excommunicatus, ut docent Glossa in cap. *Mulierem* de sent. excom. Paludanus in 4. dist. 18. q. 3. art. 2. Sylvester verbo *excommunicatio* num. 3. & alii. Similiter si virgo eo animo se inebriet, aut somno committat, ut ebria vel dormiens a viro defloretur, non solum peccat quando se inebriat, vel somno committit, sed etiam in ipsa defloratione; cum per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quæ extra matrimonium nonnisi per peccatum amittitur, ut docet S. Thom. 2. 2. q. 152. art. 3. & in 4. dist. 33. qu. 3. art. 1. Denique quando aliquis peccat ex ignorantia; actus peccati est solum indirecte voluntarius, & in sua caussa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum sufficit voluntarium indirectum & in caussa.

Confirmatur: Non plus voluntarii requiritur ad peccandum, quam ad merendum, vel ad valide recipiendam aut conficiendum Sacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum valide Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in caussa: Ergo & ad peccandum. Major patet: Minor probatur quoad primam partem. Martyr in instanti mortis meretur coronam martyrii, aut saltem in eo instanti in quo vulnus lethale recipit, in quo tamen multoties potest esse privatus rationis usu ex inflicto vulnere; ex eo autem meretur, quia voluntarie sustinuit sibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum sufficit voluntarium indirectum & in caussa. Quoad secundam partem etiam suadetur: Si aliquis habeat intentionem suscipiendi baptismum, & ea non retractata incidat in amentiam, & sic baptizetur, validum recipiet Sacramentum, & vere baptizatus erit. Item Sacerdos, qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente distractus, ac sine advertentia, verba consecrationis profert, vere conficit Sacramentum, ut communiter docent Theologi; & nihilominus illa paolatio non est formaliter libera in se, sed tantum virtualiter vel in caussa, quia libertas formalis nequit esse sine formali advertentia: Ergo ad valide recipiendum vel conficiendum Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in caussa. 142

Probatur secundo conclusio ex duplici absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia. In primis enim si omittere sacrum tempore somni ex caussa voluntaria, non esset in se formaliter peccatum, sed dumtaxat peccati effectus, non esset etiam peccatum velle sic omittere, & talem omissionem desiderare: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, Sequela Majoris probatur. Effectus peccati, qui in seipsis peccata non sunt, sed tantum in sua caussa, licite possunt desiderari, licet enim mulieri, quæ per adulterium concepit, desiderare partum, quamvis sit effectus peccati adulterii, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Ecclesiæ præceptum comedit carnes feris sexta, desiderare nutriri ex illis & augeri, quamvis hujusmodi nutritio & augmentatio sint effectus comestionis peccaminosæ: Ergo si omissio facti, tempore somni ex caussa voluntaria contingens, non sit in se formaliter peccatum, sed tantum effectus peccati, licite desiderari poterit. 143

Deinde si talis omissio non esset in se formaliter peccatum, sed tantum in sua caussa, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere caussam ex qua secuta est: At hoc dici nequit, cum sit contra communem usum & pœnitentium timoratæ conscientiæ, & prudentum Confessariorum, qui de hujusmodi omissionibus externis, post manifestationem affectuum, solent interrogare pœnitentes: Ergo, &c. 144

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

Denique suaderi potest conclusio: Iste actus: *Velo omittere Sacrum in die festo, cum sacro somno aut ebrietate correpto*, malus & peccaminosus est: Ergo & ipsa omissio sacri, in somno aut ebrietate voluntaria contingens, peccaminosa erit. Antecedens est certum. Consequentia vero probatur. Bonitas & malitia actus voluntatis, dependet ex objecto, seu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, nisi res, directe vel interpretative volita, mala sit: Sed objectum hujus actus, *Velo omittere sacrum in die festo, cum sacro somno aut ebrietate correpto*, est ipsa omissio sacri, in somno aut ebrietate voluntaria contingens: Ergo si talis actus sit malus & peccaminosus, ipsa quoque omissio sacri in somno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminosa erit, subindeque peccatum, & non solum peccati effectus. 146

§. II.

Solvuntur Objectiones.

147 OBjicies primo: De ratione actualis peccati est libertas actualis: At omissio in somno eveniens, non est actualiter libera: Ergo nec actuale peccatum. Major videtur certa, quia peccatum extenus est peccatum, quatenus est voluntarium & liberum: Ergo nequit esse actuale peccatum sine libertate actuali. Minor autem probatur multiplicitet. Primo, Illud est actualiter liberum, quod est actu in hominis potestate quoad esse & non esse: At omissio in somno non sic subjacet hominis potestati: Ergo non est actu libera. Secundo, Absque actuali judicio rationis non stat actualis libertas: At in somno non est actu judicium rationis: Ergo nec est libertas actualis. Tertio, Libertas non convenit intrinsece omissioni exteriori, sed extrinsece per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinsece libero: At in somno nullus existit actus voluntatis interior, intrinsece liber: Ergo nec omissio exterior esse potest actu libera per denominationem extrinsecam.

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

Ad secundam probationem distinguo Majorem: absque actuali judicio rationis non stat actualis libertas, in se concedo Majorem: actualis libertas in caussa, & per denominationem ab illa, nego Majorem: ad hunc enim medium libertatis sufficit præcessisse judicium indifferens ad liberam volitionem caussæ: & non concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

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

Instabis: Ex hac doctrina & solutione sequitur omissionem contingentem in somno, solum esse peccaminosam in caussa, non vero in seipsa: Sed hoc non est dicendum, alias incideremus in sententiam quam impugnamus, cum Adversarii non negent talem omissionem esse peccatum in caussa, sed tantum in se ipsa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: eatenus aliquid est peccatum, quatenus est voluntarium: Ergo si omissio contingens in somno non sit voluntaria in se, sed in sua caussa: non erit peccaminosa in se, sed tantum in caussa. 149

Respondeo distinguendo sequelam Majoris pro secunda parte: sequitur esse peccaminosa solum in caussa, non vero in seipsa, a se, concedo sequelam: non vero in seipsa, a caussa denominante, nego sequelam Majoris; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Magnum igitur inter nostram & Adversariorum sententiam diferimen intercedit: Adversarii enim taliter docent omissionem esse peccaminosam in caussa, quod denominatio peccati sistat in caussa, nec transeat a caussa ad omissionem in se, secundum quod a statu intra caussam distinguitur; nos vero non ita, sed dicimus denominationem peccati non residere in caussa, sed transire ad omissionem in se, hoc est quatenus a caussa distinguitur: non ita quod ipsi in se conveniat malitia a se, sed quod ipsi conveniat malitia in se, dependenter a caussa, in qua libera & voluntaria est. 150

Objicies secundo, & simul instabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quam ad merendum: Sed ad meritum non sufficit libertas in caussa; alias posset dormiens, per actum quem ex caussa voluntaria exercet, in somnis mereri: Ergo neque hujusmodi libertas sufficit ad peccandum. 151

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam etiam ad meritum sufficit libertas virtualis & in caussa, si detur respectu actus boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philistæum, actu meruit, etiamsi infixio illius vulneris non fuerit ei libera in ipsa, sed tantum in sua caussa, nempe in emissione lapidis; semel namque jacto lapide, non amplius fuit in potestate ejus Philistham non vulnerare. Eodem modo si quis dormiens exerceat ex caussa voluntaria actum circa bonum objectum, nulla circumstantia vitiatum, & qui in vigilia fuerit per se intentus, satis probabile est posse talem actum denominari bonum & meritorium extrinsece a bonitate & merito ipsius caussæ, ut insinuat S. Thomas qu. 28. de veritate art. 3. ad 7. Si quis etiam se traderet somno, cum voluntate patiendi martyrium, & postea durante somno in odium fidei occideretur, tunc mereretur coronam martyrii; quia intentio illa moriendi pro Christo, moraliter tunc perseveraret, neque per somnum interrumperetur. 152

Objicies tertio: Si ebrius aut dormiens ratione actus præcedentis possit in somno & ebrietate peccato commissionis aut omissionis peccare, poterit etiam Sacerdos ebrius aut dormiens conficere Sacramentum, si ante somnum aut ebrietatem habuerit intentionem consecrandi, & faciendi quod facit Ecclesia: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela probatur: Non minor requiritur libertas ad peccandum, quam ad conficiendum Sacramentum: Ergo si libertas in caussa sufficiat ad peccandum, sufficiet etiam ad valide confecrandum: Sed verba consecrationis in somno prolata, sunt libera in caussa, si ante somnum præcessit intentio confecrandi; cum illa in somno moraliter perseveret & per illum non interrumpatur moraliter, ut ex supra dictis patet: Ergo, &c. 153

Respondit Suarez tomo 3. in 3. disp. 13. sect. 3. concl. 1. negando sequelam: quia (inquit) actio conficiens Sacramentum debet esse humana: prolatio autem verborum, a Sacerdote ebrio aut dormiente procedens, non est actio humana, quamvis intentio ea proferendi somnum aut ebrietatem præcesserit; & ideo verum Sacramentum non potest conficere. 154

Sed hic Auctor non loquitur consequenter ad sua principia: Primo quia hic nobiscum fatetur, quod quamvis homo in somno aut ebrietate rationis compos non sit, potest tamen actionem exteriorem peccaminosam efficere, & consequenter humanam, ab interiori actu ante somnum aut ebrietatem habito, & in somno aut ebrietate moraliter perseverante, imperatum: Ergo prolatio ver- 155

borum, ab ebrio aut dormiente facta, non ideo validum Sacramentum non conficit, quia actio humana non fit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat.

156 Secundo, quia tomo 2. de religione lib. 1. de honestate voti cap. 28. docet quod verba promissiva in somno aut ebrietate prolata, verum votum & obligationem inducunt, si ante somnum aut ebrietatem voluntas se illis verbis obligandi præcesserit: Sed ut promissio obligatoria sit, debet esse actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promissio exterior, facta in somno aut ebrietate, est actio humana, & moraliter procedit a voluntate somnum antecedente, & consequenter prolatio verborum Sacramentalium? facta in somno aut ebrietate, humana actio esse potest, & ab intentione conficiendi Sacramentum, quæ somnum antecellit, moraliter procedere.

157 Ratio ergo cur verba a Sacerdote ebrio aut dormiente prolatà, non possint verum Sacramentum conficere, etsi ante somnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Christi petenda est, qui licet prolationem verborum voluntarium solum in causa, ad dignitatem Sacramenti elevare potuerit, id tamen noluit: tum ob reverentiam debitam Sacramentis: tum etiam quia oportuit Sacramenta conflci a manifesto, cum morali certitudine materiæ debitæ; in somno autem aut in ebrietate talis certitudo esse nequit: quamvis enim ante somnum, panem & vinum pro conficiendo laudabilissime Sacramento prope se relinqueret, postea in somno exiliens, aliam posset materiam applicare & verba supra illam proferre. Ob hæc ergo & alia inconvenientia, etsi verborum prolatio, a dormiente aut ebrio facta, actio humana esse possit, subindeque ad Sacramentum sufficere, de facto tamen ad hoc a Christo instituta & elevata non fuit.

158 Addunt Salmanticenses hic disp. 3. dub. 6. § 5. Sacramenta ex parte formæ consistere in verbis quæ formaliter fiat verba humana: illa vero quæ dormiens, ebrius, vel amens proferunt, non esse verba formaliter, defectu actualis significationis, sed dumtaxat materialiter, sicut verba prolata a pica, vel psittaco, & ideo non posse Sacramentum conficere. Ex quibus patet solutio argumenti propositi. Respondetur enim negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, non ideo verba a dormiente aut ebrio prolata, non posse Sacramentum conficere, quod sufficientem libertatem habere nequeant, sed quia vel a Christo instituta & elevata non sunt; vel quia defectu actualis significationis, non sunt formaliter verba, sed tantum materialiter.

159 Objicies quarto: Sequitur ex nostra sententia posse hominem justificari aut justum esse eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omissione: Sed hoc videtur absurdum: Ergo, &c. Sequela probatur: Ille qui voluntarie dedit causam omissioni culpabili, potest pœnitere eo tempore quo sequitur præcepti omissio, vel paulo ante, subindeque per pœnitentiam justificari: Ergo si tunc peccet mortaliter peccato omissionis, eodem temporis momento poterit esse justus, & peccare mortaliter, subindeque simul in gratia & in peccato existere.

160 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntarie dedit causam omittioni culpabili, non peccare peccato omissionis, si eo tempore quo sequitur præcepti omissio, vel paulo ante, de causa omissioni culpabili data ipsum pœnituerit; quia retractata per pœnitentiam causa effectus peccaminosi, & ejus voluntate, talis effectus, dum postea sequitur, non est voluntarius, sed potius involuntarius, ratione retractationis, & sic non est peccatum.

161 Dices cum Vasquez: Demas hominem illum sine pœnitentia obdormire, & in ipso somno antequam omissio peccaminosa sequatur, Deum illi gratiam infundere, & postea prædictam omissionem sequi; in hoc casu ego sequitur hominem illum justificari, aut esse justum, eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omissione; cum in tali casu causam quam voluntarie dedit omissioni culpabili, per pœnitentiam non retractaverit.

162 Sed negatur sequela. Ad cujus probationem respondetur ipsam gratiæ infusionem, quæ fieret in somnis, fore tunc virtualem retractationem præcedentis voluntatis peccaminosæ, qua homo dedit causam omissioni culpabili, & ideo etiam in tali casu omissionem secutam, reddi ex vi hujus virtualis retractationis involuntariam, & per consequens non esse peccatum.

163 Ex dictis in hoc articulo intelliges, quod licet culpa omissionis incipiat imputari eo tempore quo quis libere dat causam omissioni, complete tamen & perfecte non imputatur, nisi eo tempore, quo infiat præceptum operandi, & omittitur actus debitus, sicut licet qui vult occidere aut mœchari, statim in corde suo incipiat esse homicida aut mœchus, juxta illud Christi Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*, complete tamen & perfecte non confertur esse homicida, vel adulter donec reipsa furtum vel adulterium commiserit. Unde aliqui dicunt, quod quando voluntarie ponitur causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis quoad effectum, cum vero instante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc est peccatum omissionis quoad effectum. Ex quo facile intelliges quid velit D. Thomas loco in prima probatione conclusionis adducto, dum negat peccatum omissionis incipere, quando aliquis se applicat ad actum illicitum, & incompossibilem cum illo ad quem tenetur; nam ibi non loquitur de peccato omissionis in affectu, sed in effectu, & de illo asserit non incipere nisi quando omissio actualiter ponitur: cum quo tamen stat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis se applicat ad actum incompossibilem cum illo ad quem tenetur, & hoc satis insinuat ibidem, dum ait, *quod omissio incipit imputari ad culpam quando est tempus operandi, propter causam tamen præcedentem, ex qua omissio sequetur redditur voluntaria*: si enim ex antecedenti volitione omissio est voluntaria, ex eadem etiam est culpabilis.

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

ARTICULUS V.

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

CErtum & indubitatum est, commissionem & omissionem, in esse physico confideratas, & specie & pluquam specie inter se differre: habent enim se hoc genere sicut affirmatio & negatio, & sicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ sunt maxime diversa in esse naturæ, secundum esse moris possunt ad eamdem speciem pertinere; *sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, jugulatio, & perforatio; quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ*, ut ait S. Doctor hic q. 72. art. 6. ideo quærunt Theologi utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? v. g. an si medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei necessarias ex opposito omittat propinare ut moriatur, & ex proposito occidat propinando noxias. utrumque sit ejusdem speciei in esse moris, & pro eodem peccato homicidii reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vasquez, Philippus a S. Trinitate, & quidam alii Recentiores; Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Alvarez, Martinez, Marcus a Serra, Salmanticenses, & alii. Cum quibus 165

Dico peccata commissionis & omissionis esse ejusdem speciei in genere moris, si ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc est procul dubio mens S. Thomæ loco cit. ubi ait: *Si loquamur de specie peccati omissionis & commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit.* 166

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

Probatur etiam conclusio ratione quam S. Thom. loc. cit. insinuat. Actus humani & peccata habent speciem ex fine, ut patet ex art. 3. ejusdem quæst. & supra qu. 18. art. 4. Ergo si omissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse moris. Unde cum duplex sit finis, operis scilicet, & operantis; & bonitas, vel malitia, sumpta ex fine operis, sit actui morali essentialis; quando commissio & omissio ordinantur ad eumdem finem operantis, ejusdem speciei accidentalis sint, licet specie essentiali in ratione peccati distinguantur; ut patet si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium: quando autem ad eumdem finem operis ordinantur, ejusdem sint speciei essentialis in ratione peccati, & in genere moris, ut contingit quando commissio & omissio ad idem vitium secundum speciem spectant. 167

Potest adhuc suaderi conclusio alia ratione desumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. qu. 79. art. 1. quæ potest sub hac forma proponi. Ita proportionaliter se habent in genere mali facere malum, & omittere bonum ex eodem motivo, puta furari, & non restituere, sicut in genere boni se habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo, oppositum malum: At hæc duo non constituunt distinctas moraliter species: Ergo neque illa debent eas constituere. Major constat ex paritate rationis, Minor vero probatur ex Doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, sunt partes integrantes ejusdem justitiæ, juxta illud Psalm. 33. *Diverte a malo, & fac bonum: Quorum utrumque* (ait S. Doctor) *requiritur ad perfectum actum justitiæ*: Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales sunt, non constituunt diversas species, sed spectant ad unam & eamdem: sicut partes integrales domus, quatenus in genere artificiali sunt, pertinent ad eamdem speciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confessio, & satisfactio, ad eamdem speciem sacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum, non constituunt diversas moraliter species, sed ad unam & eamdem virtutis speciem pertinent. 168

Hæc ratio confirmari & illustrari potest exemplo motus physici, quod a Salmanticensibus adducitur *Disp. 8. dub. 1. §. 3.* Etenim adæquata ratio istius motus duo includit, videlicet recessum seu fugam a termino a quo, & accessum ac prosecutionem termini ad quem; & licet in hoc involventur duæ mutationes, una ab esse ad non esse, & alia a non esse ad esse, non tamen constituunt duas species motus, sed spectant ad unam & eamdem, quæ incipit in recessu a termino a quo, & consummatur ac completur in accessu & consecutione termini ad quem; atque ita utraque mutationem ad sui plenam rationem requirit, & ex utraque tamquam ex partibus integrantibus coalescit: Ita similiter in moralibus, tam respectu virtutis, quam respectu peccati, philosophandum est: nam utrumque dicit motum a contrario in contrarium sub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicit motum a bono ad oppositum malum, virtus vero a malo ad contrarium bonum; unde utriusque specifica ratio, si adæquate sumatur, pertingere debet a suo termino a quo, usque ad proprium terminum ad quem, totumque processum, qui est ab uno in alium terminum, debet includere: Cum ergo mali prosecutio fiat per peccatum commissionis, & recessus a bono debito per peccatum omissionis, consequens est, ut si utrumque hoc peccatum ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem specificativum procedat, utriusque malitia ad eamdem speciem moraliter pertineat, & unicum moralem processum constituat, in quo omissio seu fuga boni se habebit per modum termini a quo, & inchoative, & commissio mali per modum termini ad quem, & formaliter ac completive, prius enim est bonum deserere, & deinde oppositum malum perpetrare. 169

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

Contra hanc conclusionem in primis objiciunt Curiel & Vasquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma positiva ubicumque sint, debent distingui pluspuam specifice, immo nec analogice possunt convenire in aliquo prædicato reali, cum enti & non enti nihil possit esse commune: Ergo cum malitia peccati commissionis sit forma positiva, omissio vero sit privatio, in nullo poterunt convenire, nec proinde esse ejusdem speciei. 170

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

Objicunt secundo: Si peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia essent ejusdem speciei, non necesse esset utrumque seorsim in confessione explicare, sed sufficeret quod pœnitens diceret se peccasse peccato talis speciei: Sed hoc videtur falsum: Ergo & illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. In confessione sufficit aperire numerum & species peccatorum, nec necesse est (juxta probabilem sententiam) explicare circumstantias quæ non mutant speciem; Ergo si commissio & omissio, quando ex eodem motivo procedunt, non varient speciem peccati, sed unicum in esse moris peccatum constituant, non erit necesse explicare illas in confessione. 172

Huic argumento respondent Aravio, Montesino & alii Recentiores, admittendo sequelam, supposito quod prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & supposita probabilitate illius sententiæ, quæ dicit circumstantias non variantes speciem non esse necessario in confessione detegendas. Sed hæc responsio non videtur tuta: si quis enim eo tempore quo urget præceptum Caritatis: ejus actum omitteret, & ex eodem motivo Deum odio haberet, nequaquam confessioni satisfaceret, dicendo se peccasse semel aut bis contra præceptum caritatis, sed teneretur explicare, an id fecisset per actum odii, vel per solam omissionem amoris debiti. Unde melius respondetur, negando sequelam: licet enim, juxta probabilem sententiam circumstantiæ intra eamdem speciem aggravantes non debeant necessario in confessione explicari bene tamen ea quæ non omnino se habent per modum circumstantiæ, sed spectant ad ipsam substantiam speciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cum peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, se habeant ut partes integrales, ex quibus unica in esse moris peccati species constituitur, ut supra ostensum est, debent necessario seorsim in confessione declarari. 173

Ex dictis in hac disputatione intelliges, peccatum ab Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. sic recte describi: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cum enim in peccato duo sint, nimirum actus humanus, qui est quasi materiale illius, & malitia, quæ est ejus formale, primum explicatur per ly *dictum, factum, vel concupitum*, quod complectitur omne peccatum; siquidem peccatum adæquate dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: secundum vero significatur per illa verba, *contra legem Dei æternam*. Licet enim peccatum immediate contrarietur rationi, & legi naturali aut positivæ: quia tamen recta ratio, & leges omnes a lege æterna, quæ est divina ratio & sapientia, ut radii e sole, & rivuli a fonte promanant, juxta illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt*, peccatum dicitur potius contrarium legi æternæ, quam rectæ rationi, aut legi naturali vel positivæ. 1

Docet autem S. Thomas hic qu. 71. art. 6. ad 1. quod hæc definitio potest etiam comprehendere peccatum omissionis, illique accommodari: quod facies, si pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum, & non concupitum, prout ista omnia dicunt carentiam actus in subjecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit Sanctus Doctor) *reducuntur ad idem genus; sicut in divisio tantum & ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit in 5. de Trinitate, & ideo pro eodem est accipiendum dictum & non dictum, factum & non factum.*

DISPUTATIO IV.

De comparatione peccatorum ad invicem.

Ad quæst. 73. D. Thomæ.

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

ARTICULUS I.

Utrum omnia peccata sint connexa?

FAcilis est hujus quæstionis resolutio, unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hic art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non esse inter se connexa.

Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quod David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto sermone Uriæ*; idest adulterio & homicidio, quod commisit cognoscendo Bersebeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, desumpta ex differentia quæ est inter eum qui peccat, & eum qui secundum virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit

borum, ab ebrio aut dormiente facta, non ideo validum Sacramentum non conficit, quia actio humana non fit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat.

156 Secundo, quia tomo 2. de religione lib. 1. de honestate voti cap. 28. docet quod verba promissiva in somno aut ebrietate prolata, verum votum & obligationem inducunt, si ante somnum aut ebrietatem voluntas se illis verbis obligandi præcesserit: Sed ut promissio obligatoria sit, debet esse actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promissio exterior, facta in somno aut ebrietate, est actio humana, & moraliter procedit a voluntate somnum antecedente, & consequenter prolatio verborum Sacramentalium? facta in somno aut ebrietate, humana actio esse potest, & ab intentione conficiendi Sacramentum, quæ somnum antecellit, moraliter procedere.

157 Ratio ergo cur verba a Sacerdote ebrio aut dormiente prolatà, non possint verum Sacramentum conficere, etsi ante somnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Christi petenda est, qui licet prolationem verborum voluntarium solum in causa, ad dignitatem Sacramenti elevare potuerit, id tamen noluit: tum ob reverentiam debitam Sacramentis: tum etiam quia oportuit Sacramenta conflci a manifesto, cum morali certitudine materiæ debitæ; in somno autem aut in ebrietate talis certitudo esse nequit: quamvis enim ante somnum, panem & vinum pro conficiendo laudabilissime Sacramento prope se relinqueret, postea in somno exiliens, aliam posset materiam applicare & verba supra illam proferre. Ob hæc ergo & alia inconvenientia, etsi verborum prolatio, a dormiente aut ebrio facta, actio humana esse possit, subindeque ad Sacramentum sufficere, de facto tamen ad hoc a Christo instituta & elevata non fuit.

158 Addunt Salmanticenses hic disp. 3. dub. 6. § 5. Sacramenta ex parte formæ consistere in verbis quæ formaliter fiat verba humana: illa vero quæ dormiens, ebrius, vel amens proferunt, non esse verba formaliter, defectu actualis significationis, sed dumtaxat materialiter, sicut verba prolata a pica, vel psittaco, & ideo non posse Sacramentum conficere. Ex quibus patet solutio argumenti propositi. Respondetur enim negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, non ideo verba a dormiente aut ebrio prolata, non posse Sacramentum conficere, quod sufficientem libertatem habere nequeant, sed quia vel a Christo instituta & elevata non sunt; vel quia defectu actualis significationis, non sunt formaliter verba, sed tantum materialiter.

159 Objicies quarto: Sequitur ex nostra sententia posse hominem justificari aut justum esse eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omissione: Sed hoc videtur absurdum: Ergo, &c. Sequela probatur: Ille qui voluntarie dedit causam omissioni culpabili, potest pœnitere eo tempore quo sequitur præcepti omissio, vel paulo ante, subindeque per pœnitentiam justificari: Ergo si tunc peccet mortaliter peccato omissionis, eodem temporis momento poterit esse justus, & peccare mortaliter, subindeque simul in gratia & in peccato existere.

160 Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntarie dedit causam omittioni culpabili, non peccare peccato omissionis, si eo tempore quo sequitur præcepti omissio, vel paulo ante, de causa omissioni culpabili data ipsum pœnituerit; quia retractata per pœnitentiam causa effectus peccaminosi, & ejus voluntate, talis effectus, dum postea sequitur, non est voluntarius, sed potius involuntarius, ratione retractationis, & sic non est peccatum.

161 Dices cum Vasquez: Demas hominem illum sine pœnitentia obdormire, & in ipso somno antequam omissio peccaminosa sequatur, Deum illi gratiam infundere, & postea prædictam omissionem sequi; in hoc casu ego sequitur hominem illum justificari, aut esse justum, eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omissione; cum in tali casu causam quam voluntarie dedit omissioni culpabili, per pœnitentiam non retractaverit.

162 Sed negatur sequela. Ad cujus probationem respondetur ipsam gratiæ infusionem, quæ fieret in somnis, fore tunc virtualem retractationem præcedentis voluntatis peccaminosæ, qua homo dedit causam omissioni culpabili, & ideo etiam in tali casu omissionem secutam, reddi ex vi hujus virtualis retractationis involuntariam, & per consequens non esse peccatum.

163 Ex dictis in hoc articulo intelliges, quod licet culpa omissionis incipiat imputari eo tempore quo quis libere dat causam omissioni, complete tamen & perfecte non imputatur, nisi eo tempore, quo infiat præceptum operandi, & omittitur actus debitus, sicut licet qui vult occidere aut mœchari, statim in corde suo incipiat esse homicida aut mœchus, juxta illud Christi Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*, complete tamen & perfecte non confertur esse homicida, vel adulter donec reipsa furtum vel adulterium commiserit. Unde aliqui dicunt, quod quando voluntarie ponitur causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis quoad effectum, cum vero instante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc est peccatum omissionis quoad effectum. Ex quo facile intelliges quid velit D. Thomas loco in prima probatione conclusionis adducto, dum negat peccatum omissionis incipere, quando aliquis se applicat ad actum illicitum, & incompossibilem cum illo ad quem tenetur; nam ibi non loquitur de peccato omissionis in affectu, sed in effectu, & de illo asserit non incipere nisi quando omissio actualiter ponitur: cum quo tamen stat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis se applicat ad actum incompossibilem cum illo ad quem tenetur, & hoc satis insinuat ibidem, dum ait, *quod omissio incipit imputari ad culpam quando est tempus operandi, propter causam tamen præcedentem, ex qua omissio sequetur redditur voluntaria*: si enim ex antecedenti volitione omissio est voluntaria, ex eadem etiam est culpabilis.

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

ARTICULUS V.

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

CErtum & indubitatum est, commissionem & omissionem, in esse physico confideratas, & specie & pluquam specie inter se differre: habent enim se hoc genere sicut affirmatio & negatio, & sicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ sunt maxime diversa in esse naturæ, secundum esse moris possunt ad eamdem speciem pertinere; *sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, jugulatio, & perforatio; quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ*, ut ait S. Doctor hic q. 72. art. 6. ideo quærunt Theologi utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? v. g. an si medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei necessarias ex opposito omittat propinare ut moriatur, & ex proposito occidat propinando noxias. utrumque sit ejusdem speciei in esse moris, & pro eodem peccato homicidii reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vasquez, Philippus a S. Trinitate, & quidam alii Recentiores; Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Alvarez, Martinez, Marcus a Serra, Salmanticenses, & alii. Cum quibus 165

Dico peccata commissionis & omissionis esse ejusdem speciei in genere moris, si ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc est procul dubio mens S. Thomæ loco cit. ubi ait: *Si loquamur de specie peccati omissionis & commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit.* 166

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

Probatur etiam conclusio ratione quam S. Thom. loc. cit. insinuat. Actus humani & peccata habent speciem ex fine, ut patet ex art. 3. ejusdem quæst. & supra qu. 18. art. 4. Ergo si omissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse moris. Unde cum duplex sit finis, operis scilicet, & operantis; & bonitas, vel malitia, sumpta ex fine operis, sit actui morali essentialis; quando commissio & omissio ordinantur ad eumdem finem operantis, ejusdem speciei accidentalis sint, licet specie essentiali in ratione peccati distinguantur; ut patet si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium: quando autem ad eumdem finem operis ordinantur, ejusdem sint speciei essentialis in ratione peccati, & in genere moris, ut contingit quando commissio & omissio ad idem vitium secundum speciem spectant. 167

Potest adhuc suaderi conclusio alia ratione desumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. qu. 79. art. 1. quæ potest sub hac forma proponi. Ita proportionaliter se habent in genere mali facere malum, & omittere bonum ex eodem motivo, puta furari, & non restituere, sicut in genere boni se habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo, oppositum malum: At hæc duo non constituunt distinctas moraliter species: Ergo neque illa debent eas constituere. Major constat ex paritate rationis, Minor vero probatur ex Doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, sunt partes integrantes ejusdem justitiæ, juxta illud Psalm. 33. *Diverte a malo, & fac bonum: Quorum utrumque* (ait S. Doctor) *requiritur ad perfectum actum justitiæ*: Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales sunt, non constituunt diversas species, sed spectant ad unam & eamdem: sicut partes integrales domus, quatenus in genere artificiali sunt, pertinent ad eamdem speciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confessio, & satisfactio, ad eamdem speciem sacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum, non constituunt diversas moraliter species, sed ad unam & eamdem virtutis speciem pertinent. 168

Hæc ratio confirmari & illustrari potest exemplo motus physici, quod a Salmanticensibus adducitur *Disp. 8. dub. 1. §. 3.* Etenim adæquata ratio istius motus duo includit, videlicet recessum seu fugam a termino a quo, & accessum ac prosecutionem termini ad quem; & licet in hoc involventur duæ mutationes, una ab esse ad non esse, & alia a non esse ad esse, non tamen constituunt duas species motus, sed spectant ad unam & eamdem, quæ incipit in recessu a termino a quo, & consummatur ac completur in accessu & consecutione termini ad quem; atque ita utraque mutationem ad sui plenam rationem requirit, & ex utraque tamquam ex partibus integrantibus coalescit: Ita similiter in moralibus, tam respectu virtutis, quam respectu peccati, philosophandum est: nam utrumque dicit motum a contrario in contrarium sub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicit motum a bono ad oppositum malum, virtus vero a malo ad contrarium bonum; unde utriusque specifica ratio, si adæquate sumatur, pertingere debet a suo termino a quo, usque ad proprium terminum ad quem, totumque processum, qui est ab uno in alium terminum, debet includere: Cum ergo mali prosecutio fiat per peccatum commissionis, & recessus a bono debito per peccatum omissionis, consequens est, ut si utrumque hoc peccatum ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem specificativum procedat, utriusque malitia ad eamdem speciem moraliter pertineat, & unicum moralem processum constituat, in quo omissio seu fuga boni se habebit per modum termini a quo, & inchoative, & commissio mali per modum termini ad quem, & formaliter ac completive, prius enim est bonum deserere, & deinde oppositum malum perpetrare. 169

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

Contra hanc conclusionem in primis objiciunt Curiel & Vasquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma positiva ubicumque sint, debent distingui pluspuam specifice, immo nec analogice possunt convenire in aliquo prædicato reali, cum enti & non enti nihil possit esse commune: Ergo cum malitia peccati commissionis sit forma positiva, omissio vero sit privatio, in nullo poterunt convenire, nec proinde esse ejusdem speciei. 170

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

Objicunt secundo: Si peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia essent ejusdem speciei, non necesse esset utrumque seorsim in confessione explicare, sed sufficeret quod pœnitens diceret se peccasse peccato talis speciei: Sed hoc videtur falsum: Ergo & illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. In confessione sufficit aperire numerum & species peccatorum, nec necesse est (juxta probabilem sententiam) explicare circumstantias quæ non mutant speciem; Ergo si commissio & omissio, quando ex eodem motivo procedunt, non varient speciem peccati, sed unicum in esse moris peccatum constituant, non erit necesse explicare illas in confessione. 172

Huic argumento respondent Aravio, Montesino & alii Recentiores, admittendo sequelam, supposito quod prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & supposita probabilitate illius sententiæ, quæ dicit circumstantias non variantes speciem non esse necessario in confessione detegendas. Sed hæc responsio non videtur tuta: si quis enim eo tempore quo urget præceptum Caritatis: ejus actum omitteret, & ex eodem motivo Deum odio haberet, nequaquam confessioni satisfaceret, dicendo se peccasse semel aut bis contra præceptum caritatis, sed teneretur explicare, an id fecisset per actum odii, vel per solam omissionem amoris debiti. Unde melius respondetur, negando sequelam: licet enim, juxta probabilem sententiam circumstantiæ intra eamdem speciem aggravantes non debeant necessario in confessione explicari bene tamen ea quæ non omnino se habent per modum circumstantiæ, sed spectant ad ipsam substantiam speciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cum peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, se habeant ut partes integrales, ex quibus unica in esse moris peccati species constituitur, ut supra ostensum est, debent necessario seorsim in confessione declarari. 173

Ex dictis in hac disputatione intelliges, peccatum ab Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. sic recte describi: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cum enim in peccato duo sint, nimirum actus humanus, qui est quasi materiale illius, & malitia, quæ est ejus formale, primum explicatur per ly *dictum, factum, vel concupitum*, quod complectitur omne peccatum; siquidem peccatum adæquate dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: secundum vero significatur per illa verba, *contra legem Dei æternam*. Licet enim peccatum immediate contrarietur rationi, & legi naturali aut positivæ: quia tamen recta ratio, & leges omnes a lege æterna, quæ est divina ratio & sapientia, ut radii e sole, & rivuli a fonte promanant, juxta illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt*, peccatum dicitur potius contrarium legi æternæ, quam rectæ rationi, aut legi naturali vel positivæ. 1

Docet autem S. Thomas hic qu. 71. art. 6. ad 1. quod hæc definitio potest etiam comprehendere peccatum omissionis, illique accommodari: quod facies, si pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum, & non concupitum, prout ista omnia dicunt carentiam actus in subjecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit Sanctus Doctor) *reducuntur ad idem genus; sicut in divisio tantum & ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit in 5. de Trinitate, & ideo pro eodem est accipiendum dictum & non dictum, factum & non factum.*

DISPUTATIO IV.

De comparatione peccatorum ad invicem.

Ad quæst. 73. D. Thomæ.

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

ARTICULUS I.

Utrum omnia peccata sint connexa?

FAcilis est hujus quæstionis resolutio, unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hic art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non esse inter se connexa.

Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quod David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto sermone Uriæ*; idest adulterio & homicidio, quod commisit cognoscendo Bersebeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, desumpta ex differentia quæ est inter eum qui peccat, & eum qui secundum virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit

secundum virtutem, tendit ad unum, scilicet ad id quod est conforme regulæ rationis, quam præscribit prudentia, disput. 6. artic. 2. ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut ostendimus in Tractatu de virtutibus: intensio vero peccantis non tendit ad idem, sed ad diversa, nullam habentia connexionem: quia intentio peccantis non est recedere a ratione (hoc siquidem non est per se intentum ab operante) sed tendere in bona appetibilia, a quibus vitia & peccata fortiuntur speciem quæ bona nedum sunt diversa, sed etiam quandoque inter se contraria: Ergo vitia & peccata non sunt inter se connexa, sed disparata; & aliquando inter se opposita, ut avaritia & prodigalitas: unde, ut notat D. Augustinus epist. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis, aut voluptatis, amor pecuniæ.

8 Advertè tamen, non negari in hac conclusione, plura peccata habere inter se connexionem: sæpe enim unum disponit ad aliud, & aliquo modo illud caussat; sicut ex superbia nascitur invidia; ex gula scurrilitas, immunditia, hebetudo mentis; ex luxuria cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, & alia quæ enumerat D. Gregorius homil. in 12. Ezechiel. & denique ex inani gloria oritur jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & alia quæ recensèt D. Thomas 2. 2. q. 132. art. 5. Quare non aliud intendimus in conclusione, quam cum D. Thoma assignare discrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, consistens in eo quod omnes virtutes habent inter se necessariam connexionem; secus vero omnia vitia & peccata, cum nonnulla sint inter se opposita.

3 Dices primo: Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod est amor Dei (utpote qui Hierusalem cælestem ædificat) ita omnia vitia & peccata conveniunt in eodem principio, nimirum amore sui, quæ ex D. Augustino lib. 3. de civit. cap. 28. ædificat civitatem Babylonis: Ergo sicut omnes virtutes connectuntur, ita & omnia vitia & peccata.

4 Respondeo cum D. Thoma hic art. 1. ad 3. *Quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum: & ideo virtutes, quæ ex amore Dei caussantur, connexionem habent. Sed amor dilectionis egoticæ hominis in diversa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia & diversa, & ideo vitia & peccata, quæ caussantur ex amore sui, non sunt connexa.* Addo quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dictatur a prudentia, & sic in prudentia virtutes omnes connectit: quod non habet amor proprius respectu peccatorum & vitiorum.

5 Instabis: Ideo omnes virtutes sunt connexæ, quia una non potest suum actum, perfecte saltem, exercere sine aliarum consortio: Sed pariter unum vitium non potest perfecte suum actum exequi sine consortio aliorum; nullus enim potest v. g. esse perfecte luxuriosus, nisi sit prodigus, alias amore pecuniæ a luxuria retraheretur: Ergo vitia sunt inter se connexa.

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria?

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

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

Hoc fundamentum convellit Sanctus Doctor, notando 10
duplex esse privationis genus; est enim quædam pura & simplex privatio, quæ consistit quasi in facto seu in corrupto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ privatio lucis; & hujusmodi privatio non suscipit magis aut minus, quia nihil reliquit de habitu oppositio, non enim minus mortuus est aliquis primo aut secundo die, quam post annum, cum jam corpus est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Alia est privatio, non simplex, sed aliquid retinens de habitu oppositio, quæ magis consistit in corrumpi, quam in corrupto; sicut ægritudo, quæ ita privat debita commensuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in subjecto remaneat; & talis privatio suscipit magis aut minus, in quantum magis aut minus reliquit de habitu oppositio; major enim est aut minor ægritudo, secundum quod magis aut minus tollit de commensuratione humorum. Cum ergo peccatum (esto de formali dicat privationem, ut Stoici asserebant) non sit de primo genere privationum, sed de secundo; (ita enim privat debita commensuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat) ex eo quod sit privatio, non recte negatur inæqualitas inter peccata.

Dices cum Vasquez, cui hæc ratio D. Thomæ displi- 11
cet: Nullus est gradus bonitatis moralis aut rectitudinis in actu peccati: Ergo dicit privationem in facto seu corrupto esse, subindeque non potest suscipere magis aut minus. Consequentia patet ex dictis: Antecedens probatur. Si in actu peccati aliquis gradus bonitatis moralis remaneret, talis actus esset simul bonus & malus moraliter: Sed hoc dici nequit, ut contra Cajetanum in tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 4. art. 1. ostendimus: Ergo in actu peccati nullus remanet gradus bonitatis moralis aut rectitudinis.

Respondeo quod ut peccatum dicatur privatio in fieri, 12
non oportet quod aliquid bonitatis formalis remaneat in actu peccaminoso, sed sufficit quod rectitudinem radicalem seu aptitudinalem totaliter non corrumpat; ut patet exemplo ægritudinis, quod adducit D. Thomas; infirmitas enim, quamvis totam destruat sanitatem, & nihil ejus in parte infirma relinquat, nihilominus quia relinquit vitam, quæ est radix sanitatis, dicitur privatio in fieri seu corrumpi. Cum ergo pariter peccatum, licet diminuat naturalem inclinationem ad bonum honestum (in qua rectitudo radicalis & aptitudinalis voluntatis consistit) eam tamen totaliter non tollat seu destruat, ut docet S. Thomas infra quæst. 65. art. 2. & quæst. 2. de malo artic. 11. potest dici privatio rectitudinis seu bonitatis in fieri. Quod autem hæc solutio & interpretatio menti S. Doctoris conformis sit, patet ex eo quod concludit, quod si privatio quam importat peccatum, removeret totam rectitudinem, peccatum destrueret seipsum, quia non remaneret subsistentia actus, & affectio agentis: hoc enim non sequeretur, etsi a subjecto removeret omnem rectitudinem & bonitatem formalem, sed solum si omnem rectitudinem radicalem, & aptitudinalem tolleret; quia hæc, ut diximus, consistit in naturali inclinatione ad bonum honestum, quæ non potest totaliter destrui seu extingui, nisi ipsa natura rationalis penitus destruatur, ut docet idem Sanctus Doctor locis citatis.

Dices: D. Thomas de ea privatione in præsenti loqui- 13
tur, in qua juxta Stoicorum opinionem peccatum actuale pro formali consistit: At hæc non est privatio solius rectitudinis radicalis voluntatis, sed etiam formalis & actualis, ut defendunt fere omnes qui opinionem illam tuentur: Ergo D. Thomas non solum de prima, sed etiam de secunda privatione loquitur.

Respondeo concedendo totum: non negamus enim D. 14
Thomam de utraque privatione loqui, sed solum contendimus ipsum ex prima inferre secundam, & probare istam esse tantum privationem in fieri seu corrumpi, non vero in facto seu corrupto esse; quia illa quæ est ejus radix & origo, omnem rectitudinem radicalem & aptitudinalem voluntatis non removet: quæ illatio legitima est, ut patet exemplo ægritudinis, quod D. Thomas adducit; recte enim infertur ægritudinem esse tantum privationem sanitatis in fieri seu corrumpi, quia non totaliter destruit vitam, quæ est radix sanitatis.

Quærunt hic aliqui, utrum non solum in peccatis quæ 15
jure naturali prohibentur, sed etiam in illis quæ solo jure positivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate & malitia? Ratio dubitandi est, quia S. Thomas 3. contra gent. cap. 139. hanc videtur constituere differentiam inter illa quæ

quæ ab intrinseco sunt mala, & ea quæ sunt tantum mala, quia jure positivo prohibita, quod in primis potest dari inæqualitas in malitia, non vero in secundis. Sibi enim hoc argumentum objicit: *Si alicui statuatur a Judice limes quem non transgrediatur, nihil refert apud Judicem, sive parum, sive multum fuerit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur: ea quæ igitur regulam rationis pertransit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transierit.* Et respondet: *Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos a Judice positos transire; nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum: & ideo oportet quod magis a virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum a Judice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod se simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis; sed solum in his quæ sunt per se: non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est dissregatitivum visus, quod magis album sit magis dissregativum visus.* Similia habet quæst. 2. de malo artic. 9. ad 4. ubi eidem argumento duas adhibet solutiones, & in 2. ait: *Vel aliter dicendum quod ea his, qua non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his qua sunt mala per se, & non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, & ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.*

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

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

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

19 Confirmatur: Gravius peccat, qui sine licentia & necessitate comedit carnes in Quadragesima, quam qui comedit lasticinia; & qui celebrat sine vestibus & vasis sacris, & in loco non sacro, quam qui solum sine lumine celebrat; & qui defert arma ad infideles, quam qui extrahit rem ab Ecclesia: Sed hæc jure tantum positivo Ecclesiastico prohibita sunt: Ergo in his quæ solo jure positivo sunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

20 Advertendum tamen, quod si leges humanæ determinent modum virtutis indivisibilem, tunc peccata contra eamdem legem æqualia sunt: unde omnes omissiones audiendi sacrum, vel confitendi aut communicandi in paschate, sunt æquales, per se loquendo. Item contra præceptum jejunii æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit: ideoque non oportet in confessione explicare in quo numero vel quantitate comestionis jejunium quis fregerit, ut docent Cajetanus 2. 2. quæst. 147. artic. 8. Sylvester, verbo *Jejunium* quæst. 8. & Navarrus in manuali cap. 21. num. 14. Dixi, *per se loquendo*, quia omissiones audiendi sacrum, vel confitendi aut communicandi in Paschate, & aliæ similes ratione actus, qui est caussa omittendi, possunt habere inæqualitatem: ille enim qui omittit sacrum ut fornicetur, haud dubie gravius peccat, quam qui illud omittit ut vacet studio, ludo, aut venationi. Similiter licet ad malitiam & gravitatem peccati illius Sacerdotis, qui celebrat non jejunus, per se nihil referat quod parum vel multum ante celebrationem comederit, per accidens tamen potest aliquando ex hoc capite aggravari, ratione majoris irreverentiæ; ut si quis ad sacrificium accederet post nimiam potationem, vel post comessationem usque ad crapulam, magis peccaret, quam si parum comedisset, aut bibisset; quia tunc major fieret irriverentia Sacramento & sacrificio.

Ad testimonia D. Thomæ, in ratione dubitandi propo- 21
sita, respondent Montesino, Alvarez, & alii, D. Thomam in præsenti mutasse sententiam, vel modum dicendi meliorasse. Sed melius respondetur, juxta doctrinam jam traditam, Sanctum Doctorem loqui de his dumtaxat peccatis, quæ sunt contra leges positivas, modum virtutis indivisibilem determinantes; hæc enim, ut jam dicebamus, æqualia sunt.

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

ARTICULUS III.

Unde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate, & malitia?

Sicut in rebus aliis datur ratione perfectionis quædam 22
quantitas & magnitudo, sive molis, sive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiæ & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quæ peccati gravitas a Theologis communiter appellatur; quia scilicet sicut corpora inferius sua gravitate feruntur, & a superiori loco removentur: sic rationalis creatura peccatis suis & eorum magnitudine, infra se misere dejicitur, & a supremo bono separatur. Hæc autem gravitas, seu malitia peccati duplex est, nempe essentialis, & accidentalis: de quibus breviter hic agendum est, & explicandum unde earum inæqualitas desumatur. Unde

Dico primo, inæqualitatem essentialem peccatorum su- 23
mi ex objecto. Ita D. Thomas hic art. 3.

Probatur: Quantitas seu gravitas essentialis peccati petitur ex eo ex quo differentia ejus specifica sumitur: Sed hæc sumitur ex objecto, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 3. art. 1. fuse ostendimus: Ergo & illa. Unde tanto aliquod peccatum secundum suam essentiam & speciem est gravius, quanto objectum circa quod versatur est pejus: quia *gravitas peccatorum* (inquit Sanctus Doctor) *differt eo modo, quo una ægritudo est alia gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis: ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus, secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quod tanto gravior est ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est; unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; & ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiore fine, tanto peccatum est gravius: objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet; & ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

Infero primo, peccata contra Deum (qualia sunt ea 24
quæ opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & pœnitentiæ) esse omnium gravissima; & deinde ea quæ sunt contra substantiam hominis, ut homicidium; & ultimo ea quæ sunt contra res externas hominis, ut furtum. Ratio

est,

est, quia res exteriores sunt propter ipsum hominem tamquam propter finem, & homo propter Deum. Ita Sanctus Thomas in calce ejusdem artic. 3. & qu. 2. de malo art. 10. ubi sic discurrit: *Gravius peccatum dicitur ex suo genere, quod majori bono virtutis opponitur: unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem supra omnia diligere debeamus, peccata quæ sunt in Deum, sunt idolatria, blasphemia, & hujusmodi, secundum suum genus, sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum, tanto aliqua sunt magis gravia, quanto majori bono proximi opponuntur; maximum autem bonum proximi est ipsa vita humana, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ humanæ in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ: unde inter omnia peccata, quæ sunt in proximum, gravius est homicidium, secundum suum genus: secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & hujusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, rapina, & hujusmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus.*

35 Inferes secundo cum eodem S. Doctore hic artic. 4. illud peccatum esse gravius simpliciter & secundum speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipsi contrarium respiciunt eamdem materiam; differunt vero formaliter in ratione objectorum, quia in illa materia, in qua virtus ponit æqualitatem & commensurationem cum ratione, vitium hujusmodi æqualitatem destruit, & ponit oppositam incommensurationem: & sicut prædicta materia constituitur in ratione objecti specificativi virtutis per prædictam commensurationem, ita per oppositam incommensurationem constituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod licet inæqualitas & incommensuratio, quam ponit vitium in illa materia, non sit minor quam opposita commensuratio & æqualitas, quam ponit virtus; ita prædictum objectum non minus dissonat rationi in esse objecti vitii, & ut attingibile est per actum peccati, quam consonat illi in ratione objecti virtutis; & ut est attingibile per actum bonum: si igitur in hac ratione fuerit melius, & idcirco specificet nobiliorem virtutem, consequens erit ut in illa priori sit pejus, tribuatque speciem gravioris peccati.

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

36 Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & multorum argumentorum solutione, quædam breviter observanda sunt, quæ fusè expendunt Salmanticenses disp. 9. dubio 4. §. 2. In primis advertendum est, quod cum dicimus illud peccatum esse gravius secundum suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum est de oppositione secundum objectum primarium & principale talis virtutis: si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, solum quoad objectum secundarium, non ideo erit gravius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur caritati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, sed ut fertur in objectum secundarium, scilicet proximum, non est gravissimum omnium peccatorum. Unde D. Thomas 2. 2. q. 39. art. 2. docet schisma, quamvis opponatur caritati, esse minus peccatum quam sit infidelitas: & in tertio argumento sibi objicit: *Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur caritati, quæ est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas.* Cui objectioni sic respondet: *Ad tertium dicendum, quod caritas habet duo objecta, unum principale, scilicet bonitatem divinam, & aliud secundarium, scilicet bonum proximi: schisma autem, & alia peccata quæ sunt in proximum, opponuntur caritati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus: & ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei quod opponitur caritati, quantum ad principale objectum, non est minus.*

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

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

Objicies primo: D. Thomas infra q. 34. art. 4. ad 2. ait: 39
Non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus. Et 2. 2. quæst. 142. art. 3. docet quod intemperantia est gravius peccatum quam timiditas; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitur, est major virtus quam temperantia, ut asserit idem Sanctus Doctor supra quæst. 66. art. 2. & 2. 2. quæst. 123. art. 12. & qu. 5. de virtut. art. 3. Ergo vitia illa & peccata non sunt pejora, quæ præstantioribus virtutibus opponuntur.

Ad primum respondeo Divum Thomam per vitia principalia non intelligere graviora secundum malitiam, sed capitalia, sic dicta, quia sunt veluti capita & fontes ex quibus alia derivantur; & velle solum, non esse necessarium quod illa directe opponantur virtutibus cardinalibus, cum avaritia sit vitium capitale, & tamen opponatur liberalitati. 39

Ad secundum dicendum, Divum Thomam solum velle, quod licet timiditas quantum ad malitiam specificam & essentialem, desumptam ex proprio & formali objecto, sit gravius peccatum intemperantia; alia tamen accidentaliter, ratione circumstantiarum quæ se tenent tam ex parte objecti, quam ex parte operantis, maxime vero ex ratione voluntarii, quæ in ea major est ac intensior, illam in malitia & gravitate excedit: unde cum loco citato ex 2. 2. ait. *Unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte materiæ vel objecti, alio modo ex parte ipsius hominis peccantis, & utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas*: per gravitatem ex parte materiæ, vel objecti, non intelligit gravitatem specificam & essentialem, sed gravitatem accidentalem, desumptam ex aliquibus circumstantiis objectivis. 31

Dices: Timiditas, quantumcumque crescat intra suum genus, non pertingit ad gravitatem mortalis, & ideo necesse non est hujusmodi peccatum in confessione aperire, cum tamen plura peccata ex his quæ opponuntur temperantiæ, ex proprio genere sint mortalia, ut patet in fornicatione, adulterio, & similibus: Ergo intemperantia ex objecto, non tantum ex circumstantiis, est vitium seu peccatum gravius quam timiditas. 32

Respondent aliqui negando Antecedens, quantum ad primum partem: existimat enim quod timiditas potest esse peccatum mortale, si materia sit gravis, puta si quis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc solutio non probatur: quia, ut recte dicunt Salmanticenses, disp. 9. dub. 4. §. 3. neque timiditas, neque aliud peccatum fortitudini oppositum præcise intra suum genus habet quod repugnet caritati, neque est contra bonum Dei aut proximi (quod est de ratione mortalis peccati) sed consistit in sola inordinatione circa passiones irascibilis, sicut gula consistit in deordinatione passionum concupiscibilis: Ergo sicut hæc propter hanc rationem non attingit intra suum genus ad rationem mortalis, ita nec illa. Unde 33

Melius cum illidem Auctoribus, & aliis D. Thomæ Discipulis respondetur, negando secundam partem Antecedentis: nam etiam peccata intemperantiæ opposita, ut subsistunt præcise intra genus intemperantiæ, non habent pertingere ad gravitatem peccati mortalis, sicut dictum est de peccatis contra fortitudinem. Si enim ratio tradita in peccatis fortitudini oppositis vim habet, eo quod fiftant in deordinatione passionum irascibilis, a fortiori idem convincere debet in peccatis oppositis temperantiæ, quæ secundum quod ei dumtaxat opponuntur, sistunt in deordinatione passionum concupiscibilis, nec caritati, sive quoad bonum Dei, sive quoad bonum proximi, repugnant. Unde quod peccata contra castitatem, aut contra aliam partem temperantiæ, sint ex suo genere mortalia, convenit illis ex eo quod simul cum oppositione ad temperantiam includant oppositionem ad justitiam, vel ad alias virtutes temperantia perfectiores; ut de adulterio perspicuum est, cum in eo fiat injustitia conjugi; & de stupro ac raptu, in quo fit injuria virgini, aut parentibus; & de incestu, in quo fit irreverentia sanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, quæ etiam habet aliquid injustitiæ admixtum, cum per illam fiat injuria proli nascituræ, in quantum debita educatio & institutio ipsius impeditur. *Neque obstat* (inquit Sanctus Doctor 2. 2. quæst. 154. art. 2.) *si aliquis fornicando sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.*

Dices: Saltem in peccatis contra naturam nulla reperitur injustitia; cum nulla ibi expectetur proles, cujus educatio possit impediri. 35

Respon-

Respondeo primo in peccatis contra naturam aliquam speciem injustitiæ includi: tum quia illa obstant generationi prolis, ad quam semen humanum a natura institutum est: tum etiam quia per illa ordo naturæ violatur, subindeque & naturæ, & ejus Auctori maxima irrogatur injuria. Unde D. Thom. 2. 2. quæst. citata art. 12. ad 1. ait, *quod in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, est injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Secundo dici potest, quod licet hujusmodi peccata non includant specialem oppositionem ad justitiam stricte sumptam, habent tamen oppositionem ad aliquid altius virtute, quia opponuntur ipsi bono speciei humanæ, & naturali ordini communi, ad quem virtutes ordinantur, & qui a Deo immediate procedit.

36 Objicies secundo: Respectu ejusdem virtutis non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui ipsius virtutis: Ergo nec respectu diversarum, illud erit semper gravius, quod contrariatur virtuti nobiliori. Consequentia videtur perspicua a paritate rationis. Antecedens probatur. Diligere inimicos ex caritate, perfectior actus est, quam diligere amicos: juxta illud Matth. 4. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligite inimicos vestros, &c.* Unde egregie Tertullianus: „ Jubemur diligere inimicos quoque, „ & orare pro eis qui nos persequuntur, ut hæc sit per„ fecta & propria bonitas nostra, non communis, amicos „ enim diligere omnium est, inimicos autem, solorum „ Christianorum; & tamen odium inimici, minus est peccatum, quam odium amici: Ergo non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui alicujus virtutis. 40

Confirmatur: Eidem virtuti, & secundum eumdem actum opponuntur distincta & inæqualia peccata; verbi gratia liberalitati, cujus actus est dare quod oportet, opponitur per excessum peccatum prodigalitatis, quæ dat plus quam oportet, & per defectum peccatum avaritiæ, quæ dat minus quam oportet: Ergo major vel minor gravitas horum peccatorum non sumitur ex oppositione ad virtutem. 37

Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum est ex doctrina D. Thomæ 2. 2. quæst. 27. artic. 7. dilectionem amici, quantum est ex parte objecti, perfectiorem actum esse dilectione inimici: *Quia amicus* (inquit Sanctus Doctor) *& melior est, & magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens, melior est, unde & ejus oppositum est deterius.* Ex parte vero rationis diligendi, dico dilectionem inimici aliquo modo præeminere dilectioni amici: *primo, quia dilectionis amici,* (prosequitur Sanctus Thomas) *potest esse alia ratio quam Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio; secundo quia præsupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, qui animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem, &c.* Hic autem excessus ex parte solius rationis diligendi, non conducit ad majorem malitiam actus oppositi: quia oppositio odii proximi cum caritate, non est directe & per se respectu rationis formalis diligendi, quæ est divina bonitas, sed respectu boni creati, quod debemus in proximo non odisse, quodque est objectum secundarium caritatis. 38

Ad confirmationem dicendum est, quod cum duo peccata eidem actui virtutis, unum per excessum, & aliud per defectum opponuntur, illud est secundum speciem gravius, quod magis a virtute distat, & cum illa majorem habet dissimilitudinem: unde in peccatis oppositis liberalitati, majus peccatum est avaritia, quam prodigalitas, quia cum ad liberalitatem magis pertineat dare, quam retinere, nimium retinere, quod est avaritiæ, longius ab illa distat, quam nimis dare, quod est prodigalitatis. Quæ est expressa doctrina S. Thomæ 2. 2. q. 116. artic. 3. aliisque in locis. 39

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

Objicies tertio: Sæpe virtuti perfectiori opponitur peccatum veniale, & virtuti minus perfectæ peccatum mortale: Sed quodcumque peccatum mortale superat in gravitate specifica quodcumque veniale: Ergo illud peccatum non est gravius quod perfectiori virtuti opponitur. Major probatur: Veritas seu veracitas, cum ad partem intellectualem pertineat, nobilior est temperantia, quæ in appetitu sensitivo residet; & nihilominus mendacium illi oppositum, solum est ex genere peccatum veniale, plura vero peccata opposita temperantiæ sunt mortalia: Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum dumtaxat veniale, virtuti vero minus perfectæ, peccatum mortale. 41

Respondeo primo negando Majorem. Ad cujus probationem dicendum, peccata contra temperantiam non habere quod sint mortalia ex sola oppositione ad ipsam temperantiam, ut supra ostendimus: sed quia simul includant oppositionem ad justitiam, quæ est perfectior virtus quam veritas, aut veracitas. 42

Respondeo secundo, quod cum D. Thom. comparat peccata inter se, & docet ea esse majora, quæ nobiliori virtuti opponuntur, debet intelligi, supposito quod eodem modo procedant: sicut in habitibus intellectualibus ille est nobilior, qui habet nobilius objectum, supposito quod eodem modo, hoc est vel scientifice vel opinative, uterque procedat: si enim unus habitus procedat modo scientifico, & alter opinative, quamvis hic posterior versetur circa nobiliorem materiam, non tamen erit perfectior, quia habet diversum & imperfectiorem modum procedendi: unde cum peccatum mortale & veniale habeant longe diversum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non ideo erit gravius quam mortale. 43

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

Probatur: Inæqualitas accidentalis in peccatis sumi debet ex his quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum: Sed circumstantiæ non mutantes speciem accidentaliter se habant ad actus humanos in esse moris spectatos, sunt enim veluti quædam illorum accidentia reos afficientia, v. g. in furto, hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ, sed quod sit magnum vel parvum, se habet per modum circumstantiæ & accidentis: Ergo inæqualitas accidentalis in peccatis, sumitur ex circumstantiis non mutantibus speciem, sed intra eamdem speciem aggravantibus. 44

Videantur quæ diximus in tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 3. art. 2.

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

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

Dicendum est primo, quod si loquamur de gravitate peccatorum metaphysice, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipsius crescat ratione circumstantiarum aggravantium intra eamdem speciem, nequit superare vel adæquare peccatum gravius ex objecto. Ratio est, quia nulla forma quæ essentialiter est constituta in gradu inferiori, quantumcumque intra suum gradum & speciem crescat, potest pertingere ad gradum formæ essentialiter superioris; alias talis forma aquitteret proprium gradum essentialem, & seipsam destrueret: v. g. nigredo, quantumcumque intendatur, nunquam pertinget absolute loquendo, ad perfectionem albedinis; nec actus humilitatis, vel temperantiæ, ad perfectionem actus religionis, aut caritatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto, essentialiter est constituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra suam speciem crescat, nunquam pertinget, metaphysice loquendo, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas quæst. 2. de malo art. 8. in corp. ait, quod *semper major est gravitas, quæ est ex peccati specie, quam quæ est ex circumstantia speciem non constituente.* 46

Dicendum est secundo, si loquamur de gravitate peccati moraliter, & de illa judicemus secundum viri prudentis 47

dentis æstimationem & appretiationem, peccatum ex objecto levius, potest ratione circumstantiarum intra eamdem speciem ita crescere, ut adæquet vel superet gravitatem peccati ex specie & objecto gravioris.

Probatur: nam in communi hominum æstimatione, & secundum judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut prædari bona totius reipublicæ, censetur peccatum simpliciter gravius, & majori pœna puniendum, quam aliquod perjurium, aut blasphemia, licet ista ex objecto & specie sint graviora.

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

DISPUTATIO V.

De subjecto peccatorum.

Ad quæstionem 74. Divi Thomæ.

COnsiderata essentia, & distinctione peccatorum, eorumque inæqualitate & gravitate, consequens est, ut eorum subjectum investigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinsece resideant, breviter declaremus. Unde fit

ARTICULUS I.

Utrum non solum in voluntate, sed etiam in aliis potentiis, a voluntate motis, sit formaliter & intrinsece peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

1 CErtum est, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria sede & principali subjecto & principio residere, juxta illud Augustini lib. 1. retract. cap. 9. *voluntas est qua peccatur, & recte vivitur*. Unde solum est quæstio, an etiam in aliis potentiis, intellectu scilicet, appetitu, & membris ac sensibus externis, ut voluntatis motioni subjectis, peccata, quantum ad malitiam formalem, subjectentur, vel actus illarum potentiarum, solum extrinsece ab actu voluntatis, a quo imperantur, mali & peccaminosi denominentur? Pro resolutione

2 Dico, plura peccata, etiam quantum ad malitiam formalem, subjectari intrinsece in intellectu, & in appetitu sensitivo, non vero in membris corporis, aut sensibus externis. Ita D. Thomas in hac quæstione, ubi multoties repetit, potentias appetitivas, non autem membra externa, esse subjectum peccati. Nec potest glossari de peccato, quantum ad materiale, cum in membris externis peccatum quantum ad materiale residere possit.

3 Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, asserentes malitiam moralem in solis actibus voluntatis intrinsece reperiri, breviter suadetur ratione quam insinuat D. Thomas hic art. 2. In illa potentia est actus malus, formaliter qua talis, in qua est habitus malus a quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non solum in voluntate sunt habitus vitiosi, a quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipsius oppositæ, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo: Ergo actus malus & peccaminosus, formaliter qua talis, non solum in voluntate, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo subjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, nisi mediante habitu; unde in eodem subjecto debet recipi actus, in quo residet habitus, & ut loquitur Sanctus Doctor loco citato, *Ejusdem est actus & habitus*. Minor etiam est certa quoad utramque partem, nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & similia, sunt in intellectu, in quo residet prudentia & fides: similiter habitus intemperantiæ, pusillanimitatis, & alii similes, sunt in appetitu sensitivo, in quo subjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices passionum, ut disputat. 2. artic. 2. ostendimus in Tractatu de virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos disputamus.

Probatur secundo eadem pars: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Sed appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat, ut ostendimus articulo sequenti: Ergo potest esse subjectum malitiæ moralis. 4

Ex hoc probata manet secunda pars, quæ asserit in membris, & in sensibus externis, malitiam moralem formaliter non residere. Nam in eo subjecto non potest intrinsece & formaliter residere malitia peccati, quod non est aliquo modo intrinsece liberum; Sed membra corporis non sunt intrinsece libera, sicut nec sensus externi: Ergo malitia moralis in ipsis residere non potest. 5

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo contra primam partem conclusionis: 6 D. Thomas hic artic. 1. docet esse de ratione peccati, formaliter qua peccatum est, seu quoad malitiam moralem, quam de formali importat, quod in voluntate subjectetur: Sed una numero malitia non potest subjectari intrinsece in duabus potentiis, sicut nec idem numero accidens esse in subjectis realiter distinctis: Ergo peccatum, quantum ad malitiam formalem, non subjectatur in intellectu, vel in appetitu sensitivo, sed solum in voluntate.

Respondeo ex Conrado hic art. 1. omnia peccata subjectari in voluntate, non quidem adæquate & secundum totam malitiam, sed inadæquate & secundum partem malitiæ: unde in peccato hæresis, vel luxuriæ, verbi gratia, pars malitiæ est in voluntate, & pars in intellectu, vel in appetitu sensitivo, in quibus vitia hæresis vel luxuriæ residunt. Nec inconveniens est quod ex pluribus malitiis partialibus, & realiter distinctis, moraliter unum numero peccatum resultet, sicut juxta doctrinam D. Thomæ supra quæst. 17. artic. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter sit unus numero actus, licet in esse physico differant realiter. Non repugnat etiam quod una numero malitia in pluribus subjectis, partialibus existat: sicut unus numero ternarius est in tribus hominibus, & una numero figura domus in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur, quod unitas numerica accidentis sumitur a subjecto, hoc intelligendum est de totali, non de partiali subjecto. 7

Addo quod, quia pars illa malitiæ, quæ in voluntate resident, primario & principaliter se habet in peccato, & est radix & origo aliarum, quæ in appetitu sensitivo, vel in intellectu reperiuntur, potest dici omne peccatum esse in sola voluntate principaliter & primario, seu radicaliter & originative, & in intellectu & appetitu minus principaliter, & quasi secundario, ut explicat Cajetanus hic artic. 2. & declarat Sanctus Doctor quæst. 2. de malo art. 2. ad 1. his verbis: *Peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.* 8

Potest etiam dici cum Montesino, omne peccatum esse in voluntate formaliter, & in aliis potentiis solum materialiter; non quod in illis non sit aliqua formalis malitia intrinseca, sed quia malitia quæ est in aliis potentiis, comparata ad illam quæ residet in voluntate, habet se sicut materiale ad formale: nam actus voluntatis se habet ut imperans, actus vero aliarum potentiarum ut imperati: unde quia imperatum ad imperium comparatur sicut materia ad formam, ut docet D. Thomas supra q. 17. art. 4. malitia actus voluntatis potest dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis, & consequenter peccatum per utramque malitiam constitutum, potest dici subjectari formaliter in sola voluntate, in reliquis autem potentiis solum materialiter. 9

Objicies secundo: D. Thomas supra quæst. 20. artic. 3. docet actus exteriores non habere distinctam bonitatem, vel malitiam formalem ab ea quæ est in actu voluntatis: Sed nomine actus exterioris apud D. Thomam intelligitur quicumque actus a voluntate imperatus, sive sit intellectus, sive appetitus: Ergo actus intellectus vel appetitus sensitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem distinctam ab ea quæ est in actu voluntatis. 10

Confirmatur: Quæ sola attributione & analogia unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur a forma sibi inhærente, sed a forma quæ est in principali analogato, ut patet in medicina & urina, quæ non dicuntur sanæ a sanitate quam in se formaliter habent, sed a sanitate animalis, quam causant vel significant: Atqui ex D. Thoma loco citato in resp. ad 3. actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur sanæ a sanitate animalis: Ergo actus exterior solum extrinsece denominatur malus a malitia quæ in actu voluntatis formaliter residet. 11

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

13 Ex quo patet solutio confirmationis: nam quando Sanctus Doctor asserit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur extrinsece sanæ a sanitate quæ est in animali, nomine *actus exterioris*, intelligitur actus membrorum exteriorem, non vero actus intellectus, & appetitus sensitivi: ratio enim boni aut mali moralis, respectu actuum voluntatis, intellectus, & appetitus sensitivi, dicitur analogice, non solum analogia attributionis, sicut sanum analogice dicitur de animali, medicina, & urina, sed etiam analogia proportionalitatis, sicut eus analogice de Deo & creaturis, vel de substantia & accidente prædicantur.

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

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

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

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

Secundo responderi potest, data & non concessa Majori, negando Minorem: nam in actu imperii ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinseca, a præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis disp. 11. art. 3. ostensum est.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale possit esse a solo appetitu sensitivo, exclusa omni motione voluntatis?

NEgant Medina, Alvarez, & alii ex nostris Thomistis, affirmant vero Cajetanus hic art. 4. Martinez dubio 1. & Salmanticenses disp. 10. dubio 2. & alii.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

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

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

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

Secundo probatur eadem Minor: D. Thomas statuit hoc discrimen inter peccatum veniale & mortale, quod primum potest esse in appetitu sensitivo hominis, non vero secundum: Sed si loqueretur de appetitu sensitivo, ut actuali voluntatis motioni subjecto, discrimen illud non subsisteret: cum in appetitu sic considerato, non solum peccatum veniale, sed etiam mortale reperiri posset, ut patet ex dictis articulo præcedenti in solutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu sensitivo, secundum id quod habet ex se, ex eo quod in homine parti rationali conjunctus est; non vero ex eo quod habet ex actuali influxu & motione volutatis, ipsum applicantis ad aliquem actum.

Respondent aliqui ex Adversariis, D. Thomam excludere solum consensum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quod hæc responsio non salvat discrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale statuit, cum ad peccatum mortale non semper actus formalis & directus requiratur, sed interdum sufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expresse a S. Doctore rejicitur quæst. 25. de verit. artic. 5. ad 5. ubi sic ait: *Non dicitur esse peccatum in sensualitate, propter interpretativum consensum rationis: quando enim sensualitas prævenit judicium rationis, non est consensus, nec interpretativus, nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjectibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* 20

Respon-

dentis æstimationem & appretiationem, peccatum ex objecto levius, potest ratione circumstantiarum intra eamdem speciem ita crescere, ut adæquet vel superet gravitatem peccati ex specie & objecto gravioris.

Probatur: nam in communi hominum æstimatione, & secundum judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut prædari bona totius reipublicæ, censetur peccatum simpliciter gravius, & majori pœna puniendum, quam aliquod perjurium, aut blasphemia, licet ista ex objecto & specie sint graviora.

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

DISPUTATIO V.

De subjecto peccatorum.

Ad quæstionem 74. Divi Thomæ.

COnsiderata essentia, & distinctione peccatorum, eorumque inæqualitate & gravitate, consequens est, ut eorum subjectum investigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinsece resideant, breviter declaremus. Unde fit

ARTICULUS I.

Utrum non solum in voluntate, sed etiam in aliis potentiis, a voluntate motis, sit formaliter & intrinsece peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

1 CErtum est, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria sede & principali subjecto & principio residere, juxta illud Augustini lib. 1. retract. cap. 9. *voluntas est qua peccatur, & recte vivitur*. Unde solum est quæstio, an etiam in aliis potentiis, intellectu scilicet, appetitu, & membris ac sensibus externis, ut voluntatis motioni subjectis, peccata, quantum ad malitiam formalem, subjectentur, vel actus illarum potentiarum, solum extrinsece ab actu voluntatis, a quo imperantur, mali & peccaminosi denominentur? Pro resolutione

2 Dico, plura peccata, etiam quantum ad malitiam formalem, subjectari intrinsece in intellectu, & in appetitu sensitivo, non vero in membris corporis, aut sensibus externis. Ita D. Thomas in hac quæstione, ubi multoties repetit, potentias appetitivas, non autem membra externa, esse subjectum peccati. Nec potest glossari de peccato, quantum ad materiale, cum in membris externis peccatum quantum ad materiale residere possit.

3 Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, asserentes malitiam moralem in solis actibus voluntatis intrinsece reperiri, breviter suadetur ratione quam insinuat D. Thomas hic art. 2. In illa potentia est actus malus, formaliter qua talis, in qua est habitus malus a quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non solum in voluntate sunt habitus vitiosi, a quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipsius oppositæ, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo: Ergo actus malus & peccaminosus, formaliter qua talis, non solum in voluntate, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo subjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, nisi mediante habitu; unde in eodem subjecto debet recipi actus, in quo residet habitus, & ut loquitur Sanctus Doctor loco citato, *Ejusdem est actus & habitus*. Minor etiam est certa quoad utramque partem, nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & similia, sunt in intellectu, in quo residet prudentia & fides: similiter habitus intemperantiæ, pusillanimitatis, & alii similes, sunt in appetitu sensitivo, in quo subjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices passionum, ut disputat. 2. artic. 2. ostendimus in Tractatu de virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos disputamus.

Probatur secundo eadem pars: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Sed appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat, ut ostendimus articulo sequenti: Ergo potest esse subjectum malitiæ moralis. 4

Ex hoc probata manet secunda pars, quæ asserit in membris, & in sensibus externis, malitiam moralem formaliter non residere. Nam in eo subjecto non potest intrinsece & formaliter residere malitia peccati, quod non est aliquo modo intrinsece liberum; Sed membra corporis non sunt intrinsece libera, sicut nec sensus externi: Ergo malitia moralis in ipsis residere non potest. 5

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo contra primam partem conclusionis: 6 D. Thomas hic artic. 1. docet esse de ratione peccati, formaliter qua peccatum est, seu quoad malitiam moralem, quam de formali importat, quod in voluntate subjectetur: Sed una numero malitia non potest subjectari intrinsece in duabus potentiis, sicut nec idem numero accidens esse in subjectis realiter distinctis: Ergo peccatum, quantum ad malitiam formalem, non subjectatur in intellectu, vel in appetitu sensitivo, sed solum in voluntate.

Respondeo ex Conrado hic art. 1. omnia peccata subjectari in voluntate, non quidem adæquate & secundum totam malitiam, sed inadæquate & secundum partem malitiæ: unde in peccato hæresis, vel luxuriæ, verbi gratia, pars malitiæ est in voluntate, & pars in intellectu, vel in appetitu sensitivo, in quibus vitia hæresis vel luxuriæ residunt. Nec inconveniens est quod ex pluribus malitiis partialibus, & realiter distinctis, moraliter unum numero peccatum resultet, sicut juxta doctrinam D. Thomæ supra quæst. 17. artic. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter sit unus numero actus, licet in esse physico differant realiter. Non repugnat etiam quod una numero malitia in pluribus subjectis, partialibus existat: sicut unus numero ternarius est in tribus hominibus, & una numero figura domus in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur, quod unitas numerica accidentis sumitur a subjecto, hoc intelligendum est de totali, non de partiali subjecto. 7

Addo quod, quia pars illa malitiæ, quæ in voluntate resident, primario & principaliter se habet in peccato, & est radix & origo aliarum, quæ in appetitu sensitivo, vel in intellectu reperiuntur, potest dici omne peccatum esse in sola voluntate principaliter & primario, seu radicaliter & originative, & in intellectu & appetitu minus principaliter, & quasi secundario, ut explicat Cajetanus hic artic. 2. & declarat Sanctus Doctor quæst. 2. de malo art. 2. ad 1. his verbis: *Peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.* 8

Potest etiam dici cum Montesino, omne peccatum esse in voluntate formaliter, & in aliis potentiis solum materialiter; non quod in illis non sit aliqua formalis malitia intrinseca, sed quia malitia quæ est in aliis potentiis, comparata ad illam quæ residet in voluntate, habet se sicut materiale ad formale: nam actus voluntatis se habet ut imperans, actus vero aliarum potentiarum ut imperati: unde quia imperatum ad imperium comparatur sicut materia ad formam, ut docet D. Thomas supra q. 17. art. 4. malitia actus voluntatis potest dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis, & consequenter peccatum per utramque malitiam constitutum, potest dici subjectari formaliter in sola voluntate, in reliquis autem potentiis solum materialiter. 9

Objicies secundo: D. Thomas supra quæst. 20. artic. 3. docet actus exteriores non habere distinctam bonitatem, vel malitiam formalem ab ea quæ est in actu voluntatis: Sed nomine actus exterioris apud D. Thomam intelligitur quicumque actus a voluntate imperatus, sive sit intellectus, sive appetitus: Ergo actus intellectus vel appetitus sensitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem distinctam ab ea quæ est in actu voluntatis. 10

Confirmatur: Quæ sola attributione & analogia unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur a forma sibi inhærente, sed a forma quæ est in principali analogato, ut patet in medicina & urina, quæ non dicuntur sanæ a sanitate quam in se formaliter habent, sed a sanitate animalis, quam causant vel significant: Atqui ex D. Thoma loco citato in resp. ad 3. actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur sanæ a sanitate animalis: Ergo actus exterior solum extrinsece denominatur malus a malitia quæ in actu voluntatis formaliter residet. 11

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

13 Ex quo patet solutio confirmationis: nam quando Sanctus Doctor asserit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur extrinsece sanæ a sanitate quæ est in animali, nomine *actus exterioris*, intelligitur actus membrorum exteriorem, non vero actus intellectus, & appetitus sensitivi: ratio enim boni aut mali moralis, respectu actuum voluntatis, intellectus, & appetitus sensitivi, dicitur analogice, non solum analogia attributionis, sicut sanum analogice dicitur de animali, medicina, & urina, sed etiam analogia proportionalitatis, sicut eus analogice de Deo & creaturis, vel de substantia & accidente prædicantur.

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

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

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

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

Secundo responderi potest, data & non concessa Majori, negando Minorem: nam in actu imperii ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinseca, a præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis disp. 11. art. 3. ostensum est.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale possit esse a solo appetitu sensitivo, exclusa omni motione voluntatis?

NEgant Medina, Alvarez, & alii ex nostris Thomistis, affirmant vero Cajetanus hic art. 4. Martinez dubio 1. & Salmanticenses disp. 10. dubio 2. & alii.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

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

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

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

Secundo probatur eadem Minor: D. Thomas statuit hoc discrimen inter peccatum veniale & mortale, quod primum potest esse in appetitu sensitivo hominis, non vero secundum: Sed si loqueretur de appetitu sensitivo, ut actuali voluntatis motioni subjecto, discrimen illud non subsisteret: cum in appetitu sic considerato, non solum peccatum veniale, sed etiam mortale reperiri posset, ut patet ex dictis articulo præcedenti in solutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu sensitivo, secundum id quod habet ex se, ex eo quod in homine parti rationali conjunctus est; non vero ex eo quod habet ex actuali influxu & motione volutatis, ipsum applicantis ad aliquem actum.

Respondent aliqui ex Adversariis, D. Thomam excludere solum consensum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quod hæc responsio non salvat discrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale statuit, cum ad peccatum mortale non semper actus formalis & directus requiratur, sed interdum sufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expresse a S. Doctore rejicitur quæst. 25. de verit. artic. 5. ad 5. ubi sic ait: *Non dicitur esse peccatum in sensualitate, propter interpretativum consensum rationis: quando enim sensualitas prævenit judicium rationis, non est consensus, nec interpretativus, nec expressus; sed ex hoc ipso quod sensualitas est subjectibilis rationi, actus ejus, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.* 20

Respon-

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

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

22 Contra secundo: *Si motus sensualitatis haberent malitiam peccati venialis solum a consensu imperfecto voluntatis*, & non a sensualitate, non esset cur peccatum veniale potius, quam mortale sensualitati tribueretur, sed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfecte, veniale vero ut deliberanti imperfecte: Atqui D. Thom. hic artic. 3. attribuit peccatum veniale sensualitati, non vero mortale, quod artic. 4. voluntati & rationi dumtaxat attribuit, quia (inquit) peccatum mortale importat inordinationem a fine; inordinatio autem a fine non spectat ad sensualitatem, sed ad rationem, cujus est ordinare in finem: Ergo non sentit malitiam peccati venialis, quod in sensualitate constituit, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere necessario derivari.

23 Nec valet si dicas cum Alvarez, & Montesino, quod licet utrumque peccatum ex actuali consensu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex consensu perfecto, & veniale ex imperfecto: merito tamen tribuitur sensualitati hoc, & non illud; quia quod præcedit suo consensus imperfectus sit, atque adeo quo voluntas venialiter peccet, provenit ab ipsa sensualitate obnubilante rationem suis motibus, & faciente ut non plene deliberet; quod autem sit imperfectus, ut requiritur ad mortale, non oritur a sensualitate, sed a voluntate & ratione. Non valet, inquam, quia, ut recte observant Salmanticenses loco citato, D. Thomas non utcumque tribuit sensualitati veniale peccatum, sed ita quod ejus malitia in eam refundatur, tamquam in principium in quo continetur, & a quo pendet; & propter hoc concedit illi, prout est in homine libertatem aliquam diminutam & imperfectam, ut magis infra patebit: At, juxta hunc modum dicendi, non refunditur reipsa in sensualitatem aliqua malitia, sed solum carentia majoris malitiæ: solum enim fit quod malitia, quæ oritur a voluntate, & quantum est ex hac parte, posset gravitatem culpæ moralis attingere, ratione sensualitatis suis motibus obnubilantis rationem, minoretur, & limites culpæ venialis non transeat: Ergo hæc interpretatio menti S. Thomæ repugnat.

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

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

Probatur secundo ex Aristotele 1. Politicorum cap. 6. 1. Ethic. cap. ultimo, ubi dicit appetitum moveri politice: Sed non potest moveri politice, nisi quod est liberum: nam ut ait S. Thomas 1. p. quæst. 81. art. 3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subduntur regiminis præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt resistere præcipientis imperio.* Ergo in appetitu debet esse aliqua libertas intrinseca a voluntate participata: unde idem S. Doctor hic art. 2. ad 3. dicit quod *potentiæ appetitivæ inferiores, comparantur ad rationem quasi liberæ.*

Tertio: Quod est subjectum virtutis & vitii, debet esse formaliter & intrinsece liberum: Sed in appetitu sensitivo subjectantur virtutes moderatrices passionum, v. g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita, ut ostendimus in Tractatu de virtutibus disp. 2. art. 2. Ergo appetitus sensitivus est intrinsece liber.

Probatur quarto: Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & in solut. ad 5. ubi ait: *Hanc eminentiam* (scilicet posse componere, dividere, & discurrere) *habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per quamdam affinitatem & propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam redundantiam; & ideo non sunt aliæ vires, sed eadem perfectiores quam in aliis animalibus.* Ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem quamdam imperfectam participat. Consequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantum ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari potest, cum eodem plane modo, quantum ad conjunctionem & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; subindeque si ratione hujus conjunctionis & radicationis, ista ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi & discurrendi participet, non est cur in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur.

Denique eadem veritas ratione a priori suadetur: Ge- 26
nerale est in causis & viribus subordinate unitis, ut inferior conjunctione ad superiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & media hac elevatione modum agendi ipsius superioris utcumque attingat; ita ecclum ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licet imperfecta & villa, quæ secundum se, utpote vitæ expers, nequaquam produceret. Phantasma ex conjunctione cum intellecta agente accipit vim, quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Item docent Theologi in Tractatu de gratia, quod natura integra, ex conjunctione ad gratiam & justitiam originalem, non solum habebat perfectionem supernaturalem sibi extrinsecam, provenientem ex gratia, sed etiam quamdam perfectionem intrinsecam in ordine ad actus naturales, verbi gratia, dilectionem efficacem Dei ut Auctoris naturæ, quam separata a gratia habere non poterat. Atqui (subsumo) appetitus sensitivus in homine est ab initio conjunctus voluntati, tamquam vis & causa inferior superiori: Ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo supra vires sibi proprias elevatur, & modum operandi voluntati proprium, qui est agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit.

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

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

Sed hæc solutio confutata manet ex dictis: nam cum peccatum veniale in genere peccati sit minimum, ut supra dicebamus, quantumcumque parva & imperfecta libertas ad illud sufficit. Addo quod illa libertas sufficit ad peccandum venialiter, quæ sufficit ut actus sub dominio rationis aliquo modo cadat: Sed ad hoc sufficit libertas quæ sensualitati tribuitur, quantumcumque imperfecta sit: Ergo, &c. Major patet: nam eo ipso quod actus aliquo modo cadat sub dominio rationis, capax est moralitatis, subindeque bonitatis aut malitiæ. Minor vero probatur: libertas quam sensualitati tribuimus, licet non requirat quod voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut possit influere, illumque præcipere aut prohibere, ita quod si voluntati desit hoc potestas, eo ipso deficiat in sensualitate libertas: unde motus primo primi sensualitatis, ad quos ratio non potest advertere, nec voluntas eos impedire, non sunt liberi, etiam ea libertate quam appetitus sensitivus a voluntate participat, nec per consequens peccata venialia, ut dicemus articulo sequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipso quod non sit prima, sed participata a divina libertate, in nullum actum prodire valet sine dependentia ab ipsa voluntate divina, quæ est libertas prima & per essentiam: ita quia libertas appetitus sensitivi, non est prima in homine, sed participata a voluntate, nequaquam potest in actum prorumpere sine dependentia ab ipsa: hæc autem dependentia non consistit in eo quod appetitus indigeat actuali motione & consensu voluntatis, ut in actum procedat, sed in eo quod appetitus sensitivus nunquam possit libertatem suam exercere, & venialiter peccare, nisi voluntas ejus motum reprimere possit. Unde Sanctus Doctor, quando explicat libertatem sensualitatis, & modum quo illa potest peccare venialiter, non recurrit ad aliquem actum quem voluntas circa appetitum, vel circa ejus objectum tunc exerceat, immo sæpe hunc actum excludit, sed ad solam facultatem reprimendi illam, totamque sensualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod est operari cum tali subordinatione & dependentia ut possit ab ea impediri: sicut videri potest quæst. 25. de veritate art. 3.

art. 5. ad 5. cujus verba supra retulimus, & quæst. 7. de malo art. 6. in corp. & in solut. ad 2. ubi explicat, quæ sit in hac parte mens Sancti Augustini, his verbis. *Dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire.* En quomodo non requirit quod voluntas de facto moveat sensualitatem, sed quod possit movere & impedire. Et in solutione ad 4. *Quando actus* (inquit) *voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo, & primo subjecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solum actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.* Non minus clare loquitur in resp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio: uno modo sicut resistens, & tunc nullum est peccatum: alio modo sicut imperans, puta cum ex proposito motus concupiscentiæ illiciti excitat, & tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale: aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans, seu consentiens, & tunc est peccatum veniale.*

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

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

31 Objiciunt in primis Adversarii plura D. Augustini, & S. Thomæ testimonia, quæ videntur pugnare contra nostram sententiam: nam D. Augustinus variis in locis docet *omne peccatum esse voluntarium: nullum peccatum committi sine voluntate: & non nisi voluntate peccari*: Ergo juxta illius doctrinam, seclusa voluntatis motione & consensu, nullum potest esse in sensualitate peccatum. Unde S. Thomas hic art. 2. ad 1. exponens hanc propositionem Augustini, *non nisi voluntate peccatur*, ait, *non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente*. Et artic. 1. agens universaliter de subjecto peccatorum, dicit esse voluntatem, non quia in aliis etiam potentiis plura peccata non recipiantur, sed quia non existunt in illis, nisi dependenter ab influxu & motione voluntatis. Quare idem S. Doctor supra quæst. 24. art. 1. agens de passionibus appetitus sensitivi, docet in illis non posse esse bonum vel malum morale, nisi secundum quod subjacent imperio rationis. Et in 2. dist. 25. q. 3. art. 2. dicit quod *ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur*: Ergo ante voluntatis dominium, nullam plane moralitatem, nec per consequens malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, agnoscit.

32 Respondeo, quod quando Sanctus Augustinus docet omne peccatum esse voluntarium, & dependere a voluntate ut a primo movente, hoc non debet intelligi de voluntate solum ut movente actu, seu ut movente actu vel aptitudine, sed de voluntate ut movente vel movere potente: sic enim illum intelligit & explicat S. Thomas quæst. 7. de malo art. 6. ad 2. *Dicendum* (inquit) *quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire, sicut primo movente, non intendit quod nisi voluntas actu moveat sensualitatem, nunquam illa peccabit; sed solum intendit, quod nisi voluntas posset appetitum sensitivum movere, ejusque motus cohibere, illi non possent imputari ad culpam; quod libenter fatemur: licet enim, ut sensualitas peccet, actualem voluntatis operationem seu motionem non requiramus; exigimus tamen quod illa tunc habeat dominium supra ipsam, seu, quod idem est, potentiam seu facultatem ad eam reprimendam: unde dicimus, quod passiones appetitus non sunt bonæ vel malæ, nisi hanc voluntatis & rationis dominio subjaceant; & nullam moralitatem, aut malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, ante illud agnoscimus.

Objicunt secundo: Tridentinum sess. 5. decreto de pec- 35
cato originali, definit *concupiscentiam qua in baptizatis manet, non nocere non consentientibus*: Ergo sentit, quod nisi adsit voluntatis consensus, nullus appetitus sensitivi motus est nocivus & peccaminosus.

Sed nego Consequentiam: Tum quia illud verbum, *non consentientibus*, non sumitur ibi negative, sed positive & contrarie, ut idem fit quod *repugnantibus*, sicut ipsum Concilium aperte declarat, subjungens, *sed virtutem per Christi Jesu gratiam pugnantibus*: Tum etiam quia licet voluntas non consentiat per proprium actum, tamen eo ipso quod non reprimat sensualitatem, cum possit, dicitur homo consentire per ipsum sensualitatis motum, qui potest dici participative consensus, sicut est participative liber.

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

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

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

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

Objicunt quinto: Proprium subjectum malitiæ moralis 36
est potentia libera: Atqui appetitus sensitivus non habet libertatem intrinsecam, sed ejus actus dicuntur liberi extrinsece a libertate voluntatis: Ergo absque ejus motione & influxu non potest peccare venialiter. Major patet, Minor probatur. Potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utramlibet: Sed appetitui sensitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia: Ergo non est potentia libera. Minor probatur: Objectum appetitus sensitivi proponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium sensum internum: Sed nullus sensus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur cognoscere rationes universales, quod est proprium solius intellectus: Ergo appetitui sensitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

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

Sed melius respondetur cum Salmanticensibus, non esse 38
necessarium, quod indifferentia, ratione cujus appetitus sensitivus agit libere, resplendeat in propositione immediata sui objecti; quæ sit per cogitativam, vel alium sensum internum, sed sufficere quod resplendeat in propositione objecti voluntatis, quæ sit per intellectum: quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitivo

tivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quod ipse appetitus possit se a sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primario & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas,) sed sufficit quod operetur cum respectu & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas: nam eo ipso verificatur quod operatur libere, non libertate primaria & quasi per essentiam, sed secundaria & participata; quia cum talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo est a linea necessarii non extrahere, & liberum non reddere.

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

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

40 Denique arguunt Adversarii ex pluribus absurdis, & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim appetitui sensitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinseca, sufficiens ad peccandum venialiter, jam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illa sua libertate, quantumcumque voluntas ei resistat, vel impedita sit, immo poterit homo simul mereri per voluntatem resistendo sensualitati, & peccare per istius motum libere tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam quod si ad motum sensualitatis consensus voluntatis accedat, ibi sint duo peccata, unum in sensualitate, ex libertate sibi propria, & aliud in voluntate propter ejus consensum, qui si sit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale, peccatum autem sensualitatis, cujus libertas ad hoc non sufficit, remanebit dumtaxat veniale, unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum sensitivum; immo & in ipso appetitu sensitivo tunc utrumque peccatum simul existet, veniale quidem ex libertate sibi propria, mortale vero ex influxu & motione voluntatis. Tandem si in appetitu sensitivo libertas intrinseca admittatur, nullus erit motus sensualitatis, quantumvis primo primus, qui non sit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus uteretur illa sua libertate quam dicimus ad veniale sufficere: quod est contra communem Theologorum sententiam, ut articulo sequenti patebit.

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

42 Ad aliud inconveniens, negatur etiam sequela: quamvis enim in casu argumenti, utriusque potentiæ actus sit formaliter & intrinsece peccaminosus, ac proinde metaphysice loquendo sint ibi duæ malitiæ morales, non tamen absolute sunt dicendæ duo peccata, sed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coalescit. Quemadmodum licet in voluntate possint simul esse plures actus peccaminosi, ut intentio, consensus, electio, &c. versantes circa eamdem materiam, & in unoquoque ex illis sit sua intrinseca malitia, distincta realiter a malitia alterius, non ideo tamen sunt absolute plura peccata, sed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non sequi ex nostra sententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu sensitivo tunc duplex peccatum existere, veniale scilicet, ex libertate sibi propria, & mortale, ex influxu & motione voluntatis; cum enim ex utroque unum numero peccatum consurgat, una debet esse ejus gravitas, aut mortalis, aut venialis, & quamvis libertas sensualitatis, præcise & solitarie sumpta, non sufficiat ad mortale, secus tamen quando per influxum & consensum voluntatis perficitur & completur, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens solutio patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICULUS III.

Utrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

43 PRo resolutione hujus difficultatis sciendum est, inordinatos sensualitatis seu concupiscentiæ motus, triplicis esse generis: aliqui enim dicuntur primo-primi, qui scilicet omnem advertentiam rationis præcedunt, & naturaliter in appetitu sensitivo excitantur. Alii appellantur secundo-primi, qui sunt cum aliquali & semiplena advertentia aut deliberatione, atque adeo sunt imperfecte liberi. Alii denique plene deliberati nuncupantur, quibus scilicet voluntas consentit, posita jam plena advertentia rationis. Hoc præmisso,

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

44 Hæc conclusio quantum ad primam & secundam partem est evidens: nam motus tertii generis sunt perfecte voluntarii, & plene liberi; secundi vero sunt solum liberi imperfecte, cum plenam rationis advertentiam non supponant: Ergo si circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum versentur, illi erunt peccata mortalia; isti vero tantum venialia, defectu plenæ, & perfectæ advertentiæ & deliberationis.

45 Tertia vero pars, quæ negatur ab hæreticis nostri temporis, asserentibus concupiscentiam, quæ in nobis est, & omnes ejus motus circa illicita, quantumvis necessario insurgant, esse peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis constituere suadetur primo ex sacris litteris: dicitur enim Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas non eas; ubi* cum præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiscentiæ motus, sed dumtaxat non sequi eos, illis consentiendo, aperte innuatur & supponitur, posse tales motus absque ulla culpa in nobis insurgere: si enim ubi primo insurgunt haberent rationem peccati, potius præciperetur non habere illos, quam eos non sequi. Quod animadvertens D. Augustinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. sic ait: *Frustra dictum est, post concupiscentias tuas ne eas, si jam quisque reus est, quia tumultuantes, & ad mala trahere nitentes, sentit eas.* Dantur ergo in homine aliqui concupiscentiæ motus, illi scilicet qui a Theologis, primo-primi appellantur, quos homo sentiat, priusquam alicujus culpæ reus existat. Unde ait Apostolus ad Roman. 6. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore vestro, ut obedialis ejus concupiscentiis.* Ubi notat Augustinus c. 1. libro de nuptiis & concupiscentia, non dixisse Apostolum, *non sit peccatum, sed ne regnet peccatum, per secundum nostrum & consensum voluntatis;* & expresse addidisse, *ut obedialis ejus concupiscentiis*, quia obedientia per voluntatem præstatur.

46 Confirmatur ex illo Jacobi 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia illectus & abstractus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum.* Ubi Augustinus, lib. 6. contra Julian. c. 5. *Profecto in his verbis partus a parente differtur; parens enim est concupiscentia, partus peccatum; sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, id est ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis assensum. Nisi ergo* (addit idem Sanctus Doctor) homil. 42. *consentiret concupiscentiis tuis: non esset unde conciperet de te, nisi dare consensionis amplexum ne plangas parium; quia si consenseris, si amplexatus fueris, concipis: deinde paris, & in partu gravissimi dolores.*

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

47 Secundo probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impossibilia; hoc enim in Deo legislatore apertam tyrannidem argueret, non minus quam in Dracone legislatore, cujus propterea leges dicebantur esse sanguine scriptæ: Sed juxta legem ordinariam hominibus est impossibile motus primo-primos concupiscentiæ aliquando non

cam experiri, cum nobis non cogitantibus, immo dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla est lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat, proindeque ipsi non erunt peccata, cum peccatum sit id quod contra legem Dei pugnat.

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

49 Respondent hæretici, quod etsi motus illi concupiscentiæ non sint voluntarii in seipsis, sunt tamen voluntarii in capite, scilicet in Adamo, quia sunt effectus & pœna culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria est.

Sed contra: Licet ad peccatum originale sufficiat quod sit voluntarium in capite, tamen ad peccatum personale requiritur quod sit voluntarium voluntate personæ, ut docet D. Thomas in 2. dist. 10. quæst. 1. artic. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam: ita etiam est quidam culpa naturæ, & quidam personæ: unde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Cum ergo motus primo primi, ex rebellione concupiscentiæ procedentes, non sint voluntarii voluntate personæ (ello sint voluntarii voluntate naturæ, seu in persona Adami, & effectus peccati originalis,) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis constituant, ut docent hæretici.

50 Confirmatur: nam etiam phreneſis, infania, & cæcitas corporalis, aliaque generis humani miseriæ, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli a fonte promanant, cum in felicissimo innocentiæ statu homines non fuissent miseriis illis obnoxii; & tamen quemo dicet, quidquid male faciunt insani & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cæcum a nativitate, qui volens canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse: Ergo similiter, licet rebellio concupiscentiæ sit effectus & pœna peccati originalis, subindeque nobis voluntaria in capite, non sequitur omnes ejus motus, eos præcipue qui naturaliter in nobis consurgunt, ommemque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt esse peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere.

51 Quod vero non sint peccata venialia, ut quidam Theologi asserunt, iisdem auctoritatibus & rationibus convincitur: Nam de ratione cujuscumque peccati actualis, sed personalis est quod sit liberum & voluntarium, saltem imperfecte: Sed motus primo primi concupiscentiæ, nullo modo sunt voluntarii seu liberi, cum naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis consensum præveniant: Ergo non sunt peccata etiam venialia.

52 Addo quod Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali ait, concupiscentiam non nocere non consentientibus, & non esse vere & proprie peccatum: Sed si motus primo primi concupiscentiæ essent peccata venialia, non consentientibus noceret concupiscentia, & vere ac proprie peccatum esset; sicut tale est mendacium, quamvis solum sit peccatum veniale: Ergo illi motus non sunt peccata venialia. Unde Augustinus, libro de perfectione justitiæ versus finem, negat pro remissione horum motuum recitandam esse Orationem dominicam, aut dicendum, *dimitte nobis debita nostra*, sed pro aliis motibus & peccatis quibus assentimur, vel quos impedire possumus. Idem docet epist. 200. ad Asellicum, his verbis: *Quamvis infant, dum suumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, simulli eorum adhibemus assensum, non esset unde diceremus Pater noster qui es in cœlis, Dimitte nobis debita nostra.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

53 OBjicies primo: D. Thomas hic artic. 3. ad 5. ait, quod *motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale*: Sed motus qui rationem præveniunt, primo primi appellantur, ut supra ostensum est: Ergo ex D. Thoma motus primo primi concupiscentiæ sunt peccata, saltem venialia.

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

Objicies secundo: Si motus primo primi omni culpa etiam veniali carerent, potuissent esse in Christo, & in B. Virgine: Sed hoc dici nequit, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo nec illud. 54

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

Objicies tertio: In appetitu sensitivo hominis, ex subordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, resultat libertas quædam diminuta & imperfecta, per quam absque actuali voluntatis motione, & imperio rationis, potest peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martinez, & Salmanticensibus docuimus: Ergo poterit appetitus sensitivus, utendo illa sua libertate imperfecta, in omnibus suis motibus etiam primo primis peccare venialiter. 55

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

Objicies ultimo: Si motus primo primi concupiscentiæ non essent peccata, liceret in eis sibi complacere, aut illos desiderare: At utrumque illicitum est: Ergo illi sunt peccata, saltem venialia.

Sed nego sequelam: licet enim motus primo primi concupiscentiæ non sint mali malitia formali, defectu libertatis, sunt tamen mali malitia objectiva, cum circa objectum malum, & a lege prohibitum versentur; unde eo ipso tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ, vel desiderii, quibus libere appetuntur: actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus est. 56

DISPUTATIO VI.

De causis peccatorum.

Ad quæstionem 75. & quinque sequentes.

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

ARTICULUS I.

An & qua ignorantia sit causa peccati, & quanam ab illo excuset?

§. I.

Multiplex ignorantiæ divisio.

1 IGnorantia secundum se dividitur primo in eam, quæ potius dicitur nescientia, & in eam quæ proprie est ignorantia. Prima dicit carentiam illius scientiæ, quam aliquis nec debet, nec natus est acquirere: & ideo cum sit tantum negatio, non habet rationem mali, sive culpæ, sive pœnæ, unde reperitur in Angelis beatis, teste Dionys. cap. 7. cælest. Hierarch. Cum enim nulla creatura, quantumvis superioris ordinis, omnia scibilia comprehendat, & saltem ex possibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, necesse est ut in omni intellectu creato, sive humano, sive angelico, sit aliquid prædictæ nescientiæ, & solus intellectus divinus, qui omnia scit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius scientiæ, quam quis aptus natus est habere, adeoque importat

tivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quod ipse appetitus possit se a sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primario & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas,) sed sufficit quod operetur cum respectu & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas: nam eo ipso verificatur quod operatur libere, non libertate primaria & quasi per essentiam, sed secundaria & participata; quia cum talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo est a linea necessarii non extrahere, & liberum non reddere.

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

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

40 Denique arguunt Adversarii ex pluribus absurdis, & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim appetitui sensitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinseca, sufficiens ad peccandum venialiter, jam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illa sua libertate, quantumcumque voluntas ei resistat, vel impedita sit, immo poterit homo simul mereri per voluntatem resistendo sensualitati, & peccare per istius motum libere tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam quod si ad motum sensualitatis consensus voluntatis accedat, ibi sint duo peccata, unum in sensualitate, ex libertate sibi propria, & aliud in voluntate propter ejus consensum, qui si sit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale, peccatum autem sensualitatis, cujus libertas ad hoc non sufficit, remanebit dumtaxat veniale, unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum sensitivum; immo & in ipso appetitu sensitivo tunc utrumque peccatum simul existet, veniale quidem ex libertate sibi propria, mortale vero ex influxu & motione voluntatis. Tandem si in appetitu sensitivo libertas intrinseca admittatur, nullus erit motus sensualitatis, quantumvis primo primus, qui non sit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus uteretur illa sua libertate quam dicimus ad veniale sufficere: quod est contra communem Theologorum sententiam, ut articulo sequenti patebit.

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

42 Ad aliud inconveniens, negatur etiam sequela: quamvis enim in casu argumenti, utriusque potentiæ actus sit formaliter & intrinsece peccaminosus, ac proinde metaphysice loquendo sint ibi duæ malitiæ morales, non tamen absolute sunt dicendæ duo peccata, sed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coalescit. Quemadmodum licet in voluntate possint simul esse plures actus peccaminosi, ut intentio, consensus, electio, &c. versantes circa eamdem materiam, & in unoquoque ex illis sit sua intrinseca malitia, distincta realiter a malitia alterius, non ideo tamen sunt absolute plura peccata, sed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non sequi ex nostra sententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu sensitivo tunc duplex peccatum existere, veniale scilicet, ex libertate sibi propria, & mortale, ex influxu & motione voluntatis; cum enim ex utroque unum numero peccatum consurgat, una debet esse ejus gravitas, aut mortalis, aut venialis, & quamvis libertas sensualitatis, præcise & solitarie sumpta, non sufficiat ad mortale, secus tamen quando per influxum & consensum voluntatis perficitur & completur, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens solutio patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICULUS III.

Utrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

43 PRo resolutione hujus difficultatis sciendum est, inordinatos sensualitatis seu concupiscentiæ motus, triplicis esse generis: aliqui enim dicuntur primo-primi, qui scilicet omnem advertentiam rationis præcedunt, & naturaliter in appetitu sensitivo excitantur. Alii appellantur secundo-primi, qui sunt cum aliquali & semiplena advertentia aut deliberatione, atque adeo sunt imperfecte liberi. Alii denique plene deliberati nuncupantur, quibus scilicet voluntas consentit, posita jam plena advertentia rationis. Hoc præmisso,

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

44 Hæc conclusio quantum ad primam & secundam partem est evidens: nam motus tertii generis sunt perfecte voluntarii, & plene liberi; secundi vero sunt solum liberi imperfecte, cum plenam rationis advertentiam non supponant: Ergo si circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum versentur, illi erunt peccata mortalia; isti vero tantum venialia, defectu plenæ, & perfectæ advertentiæ & deliberationis.

45 Tertia vero pars, quæ negatur ab hæreticis nostri temporis, asserentibus concupiscentiam, quæ in nobis est, & omnes ejus motus circa illicita, quantumvis necessario insurgant, esse peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis constituere suadetur primo ex sacris litteris: dicitur enim Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas non eas; ubi* cum præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiscentiæ motus, sed dumtaxat non sequi eos, illis consentiendo, aperte innuatur & supponitur, posse tales motus absque ulla culpa in nobis insurgere: si enim ubi primo insurgunt haberent rationem peccati, potius præciperetur non habere illos, quam eos non sequi. Quod animadvertens D. Augustinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. sic ait: *Frustra dictum est, post concupiscentias tuas ne eas, si jam quisque reus est, quia tumultuantes, & ad mala trahere nitentes, sentit eas.* Dantur ergo in homine aliqui concupiscentiæ motus, illi scilicet qui a Theologis, primo-primi appellantur, quos homo sentiat, priusquam alicujus culpæ reus existat. Unde ait Apostolus ad Roman. 6. *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore vestro, ut obedialis ejus concupiscentiis.* Ubi notat Augustinus c. 1. libro de nuptiis & concupiscentia, non dixisse Apostolum, *non sit peccatum, sed ne regnet peccatum, per secundum nostrum & consensum voluntatis;* & expresse addidisse, *ut obedialis ejus concupiscentiis*, quia obedientia per voluntatem præstatur.

46 Confirmatur ex illo Jacobi 1. *Unusquisque tentatur a concupiscentia illectus & abstractus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum.* Ubi Augustinus, lib. 6. contra Julian. c. 5. *Profecto in his verbis partus a parente differtur; parens enim est concupiscentia, partus peccatum; sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, id est ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis assensum. Nisi ergo* (addit idem Sanctus Doctor) homil. 42. *consentiret concupiscentiis tuis: non esset unde conciperet de te, nisi dare consensionis amplexum ne plangas parium; quia si consenseris, si amplexatus fueris, concipis: deinde paris, & in partu gravissimi dolores.*

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

47 Secundo probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impossibilia; hoc enim in Deo legislatore apertam tyrannidem argueret, non minus quam in Dracone legislatore, cujus propterea leges dicebantur esse sanguine scriptæ: Sed juxta legem ordinariam hominibus est impossibile motus primo-primos concupiscentiæ aliquando non

cam experiri, cum nobis non cogitantibus, immo dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla est lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat, proindeque ipsi non erunt peccata, cum peccatum sit id quod contra legem Dei pugnat.

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

49 Respondent hæretici, quod etsi motus illi concupiscentiæ non sint voluntarii in seipsis, sunt tamen voluntarii in capite, scilicet in Adamo, quia sunt effectus & pœna culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria est.

Sed contra: Licet ad peccatum originale sufficiat quod sit voluntarium in capite, tamen ad peccatum personale requiritur quod sit voluntarium voluntate personæ, ut docet D. Thomas in 2. dist. 10. quæst. 1. artic. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam: ita etiam est quidam culpa naturæ, & quidam personæ: unde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Cum ergo motus primo primi, ex rebellione concupiscentiæ procedentes, non sint voluntarii voluntate personæ (ello sint voluntarii voluntate naturæ, seu in persona Adami, & effectus peccati originalis,) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis constituant, ut docent hæretici.

50 Confirmatur: nam etiam phreneſis, infania, & cæcitas corporalis, aliaque generis humani miseriæ, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli a fonte promanant, cum in felicissimo innocentiæ statu homines non fuissent miseriis illis obnoxii; & tamen quemo dicet, quidquid male faciunt insani & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cæcum a nativitate, qui volens canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse: Ergo similiter, licet rebellio concupiscentiæ sit effectus & pœna peccati originalis, subindeque nobis voluntaria in capite, non sequitur omnes ejus motus, eos præcipue qui naturaliter in nobis consurgunt, ommemque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt esse peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere.

51 Quod vero non sint peccata venialia, ut quidam Theologi asserunt, iisdem auctoritatibus & rationibus convincitur: Nam de ratione cujuscumque peccati actualis, sed personalis est quod sit liberum & voluntarium, saltem imperfecte: Sed motus primo primi concupiscentiæ, nullo modo sunt voluntarii seu liberi, cum naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis consensum præveniant: Ergo non sunt peccata etiam venialia.

52 Addo quod Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali ait, concupiscentiam non nocere non consentientibus, & non esse vere & proprie peccatum: Sed si motus primo primi concupiscentiæ essent peccata venialia, non consentientibus noceret concupiscentia, & vere ac proprie peccatum esset; sicut tale est mendacium, quamvis solum sit peccatum veniale: Ergo illi motus non sunt peccata venialia. Unde Augustinus, libro de perfectione justitiæ versus finem, negat pro remissione horum motuum recitandam esse Orationem dominicam, aut dicendum, *dimitte nobis debita nostra*, sed pro aliis motibus & peccatis quibus assentimur, vel quos impedire possumus. Idem docet epist. 200. ad Asellicum, his verbis: *Quamvis infant, dum suumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, simulli eorum adhibemus assensum, non esset unde diceremus Pater noster qui es in cœlis, Dimitte nobis debita nostra.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

53 OBjicies primo: D. Thomas hic artic. 3. ad 5. ait, quod *motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale*: Sed motus qui rationem præveniunt, primo primi appellantur, ut supra ostensum est: Ergo ex D. Thoma motus primo primi concupiscentiæ sunt peccata, saltem venialia.

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

Objicies secundo: Si motus primo primi omni culpa etiam veniali carerent, potuissent esse in Christo, & in B. Virgine: Sed hoc dici nequit, ut docent Theologi in Tractatu de Incarnatione: Ergo nec illud. 54

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

Objicies tertio: In appetitu sensitivo hominis, ex subordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, resultat libertas quædam diminuta & imperfecta, per quam absque actuali voluntatis motione, & imperio rationis, potest peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martinez, & Salmanticensibus docuimus: Ergo poterit appetitus sensitivus, utendo illa sua libertate imperfecta, in omnibus suis motibus etiam primo primis peccare venialiter. 55

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

Objicies ultimo: Si motus primo primi concupiscentiæ non essent peccata, liceret in eis sibi complacere, aut illos desiderare: At utrumque illicitum est: Ergo illi sunt peccata, saltem venialia.

Sed nego sequelam: licet enim motus primo primi concupiscentiæ non sint mali malitia formali, defectu libertatis, sunt tamen mali malitia objectiva, cum circa objectum malum, & a lege prohibitum versentur; unde eo ipso tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ, vel desiderii, quibus libere appetuntur: actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus est. 56

DISPUTATIO VI.

De causis peccatorum.

Ad quæstionem 75. & quinque sequentes.

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

ARTICULUS I.

An & qua ignorantia sit causa peccati, & quanam ab illo excuset?

§. I.

Multiplex ignorantiæ divisio.

1 IGnorantia secundum se dividitur primo in eam, quæ potius dicitur nescientia, & in eam quæ proprie est ignorantia. Prima dicit carentiam illius scientiæ, quam aliquis nec debet, nec natus est acquirere: & ideo cum sit tantum negatio, non habet rationem mali, sive culpæ, sive pœnæ, unde reperitur in Angelis beatis, teste Dionys. cap. 7. cælest. Hierarch. Cum enim nulla creatura, quantumvis superioris ordinis, omnia scibilia comprehendat, & saltem ex possibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, necesse est ut in omni intellectu creato, sive humano, sive angelico, sit aliquid prædictæ nescientiæ, & solus intellectus divinus, qui omnia scit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius scientiæ, quam quis aptus natus est habere, adeoque importat

rationum mali, vel culpæ, vel pœnæ, & in varia membra subdividitur.

2 In primis enim ex parte subjecti dividitur in invincibilem & vincibilem: invincibilis est, quando non est in potestate alicujus scire illud quod ignorat, seu quando non potest ignorantiam suam vincere & a se depellere, ut est ignorantia mysteriorum fidei in infidelibus, qui nihil de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, & qui infideles negative appellantur. Vincibilis est, quæ adhibita morali diligentia vinci & superari potest: & hæc duplex est; una affectata, quando quis deliberato animo vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per se & directe feratur in ipsum ignorantiam, juxta illud Psalm. 34. *Noluit intelligere ut bene ageret*: altera crassa & supina, quando voluntas directe & formaliter in ipsam ignorantiam non fertur, sed tantum indirecte, & interpretative: v. g. cum quis non vult adhibere studium & laborem quem tenetur & potest adhibere, ut aliquid sciat, tunc indirecte & interpretative censetur velle illud ignorare.

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

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

Ultimo, ignorantia ratione actus dividitur in antecedentem, concomitantem, & consequentem, de quibus suse egimus in Tractatu de actibus humanis, ad quem Lectorem remittimus, disputat. 1. artic. 7. ne eadem sæpius repetantur.

§. II.

Resolutio difficultatis propositæ.

Dico primo, ignorantiam esse causam peccati, non directe & per se, sed per accidens & indirecte, seu ut removens prohibens effectum.

5 Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur peccare per ignorantiam. Levit. 4. *Si peccaverint Principes per ignorantiam*: Et rursus: *Si peccaverit anima per ignorantiam*. Et cap. 5. statuuntur sacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Item ad Hebræos 9. dicit Apostolus, quod semel in anno in sancta sanctorum solus Pontifex introibat, non sine sanguine quem offeret pro suis & populi ignorantiis, id est, ut ibidem exponit D. Thom. pro suis & populi peccatis ex ignorantia commissis. Denique Oseæ cap. 4. recenset stupendum peccatorum & vitiorum diluvium, quod terram inundaverat, ejusque causam refert in ignorantiam seu defectum scientiæ Dei: *Non est* (inquit) *veritas, non est scientia Dei in terra; maledictum, mendacium, & homicidium, & furtum, & adulterium inundaverunt, & sanguis sanguinem tetigit*. Quibus & aliis Scripturæ testimoniis D. Barnardus epist. 77. ad Hugonem de Sancto Victore, cap. 5. improbat errorem cujusdam Anonymi, nunquam posse peccari per ignorantiam, asserentis: *Jam* (inquit) *contra assertionem tertiam non multum nobis arbitror laborandum quod manifestum proferat falsitatem . . . . Verendum tamen, ne si vel breviter responderetur stulto juxta stultitiam suam, putans fore sapientiam, securius spargat seminarium veritatis in auribus insipientium, & ita jam insipientis ejus non sit numerus. Veritatis pretiosæ testimoniis pauris & manifestis, manifestum mendacium confutetur. Is forsitan qui asserit nunquam posse peccari per ignorantiam, nunquam pro suis ignorantiis deprecatur, sed potius Prophetam irridet deprecantem & dicentem: Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris. Forsitan & reprehendet Deum exigentem pro peccato ignorantiæ satisfactionem*. Et adductis variis Scripturæ testimoniis, de oblatione Pontificis pro sua & populi ignorantia; de Paulo, qui dicit se misericordiam consecutum, quia ignorans fecit; de Christo orante pro suis crucifixoribus, nescientibus quid facerent; & de occisoribus Apostolorum, qui arbitrati sunt obsequium se præstare Deo, demum concludit: *Numquid exhibi satis apparet, in quantis jaceat ignorantia tenebris, qui ignorat peccari posse interdum per ignorantiam*.

Hanc veritatem hauserat Bernardus ex Augustino, qui lib. 7. de peccat. meritis cap. 36. sic habet: *Ait nullum esse ignorantiæ malum, & idco nec purgandum? Et quid ait illa vox: Delicta juventutis, & ignorantias meas ne memineris? Ecce enim damnabiliora peccata sunt quæ a scientibus committuntur, tamen si ignorantia peccata nulla essent, id non legeremus quod commemoravit, Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*.

Secunda pars, quæ asserit ignorantiam non esse causam 6
peccati per se & directe, sed indirecte tantum & per accidens, est D. Thomæ hic quæst. 76. art. 1. & quæst. 3. de malo art. 8. & manifesta est, cum enim ignorantia sit privatio, nequit directe aliquem influxum positivum in peccatum habere, sed indirecte tantum & per accidens, seu ut removens prohibens, tollendo nimirum scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum: unde ignorantia dicitur causa peccati, eo fere modo, quo removens columnam, detinentem lapidem ne descendat, dicitur causa descensus ipsius lapidis, quatenus removet obicem, qui talem descensum impediebat.

Dices: Deus denegat auxilia, quæ si adessent, impe- 7
dirent peccatum, & tamen non idcirco dicitur causa peccati, etiam per accidens, vel ut removens prohibens, ut artic. 3. dicemus: Ergo neque id habebit ignorantia, quamvis tollat scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum.

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ratio differentiæ est, quia Deus non tenetur dare auxilia, quæ denegat, sicut homo tenetur adhibere scientiam necessariam ad evitandum peccatum: effectus autem solum attribuitur removenti prohibens, quando is tenetur illud impedire, ut docet D. Thomas supra quæst. 7. art. 3. & hic quæst. 76. art. 2.

Dico secundo, ignorantiam invincibilem & anteceden- 8
tem non esse causam peccati, sed ab illo excusare. Ita communiter docent Theologi cum Magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thoma hic artic. 3. contra Jansenium, qui libro 2. de statu naturæ lapsæ cap. 2. & sequentibus asserit facta cum ignorantia invincibili juris naturalis, esse peccata culpabilia, & constituere homines æternæ damnationi obnoxios, additque hoc esse dogma fidei, a SS. Augustino, & Hieronymo, nec non a Patribus Concilii Palæstini traditum: & in hoc Scholasticos omnes, qui de hac materia scripserunt, omnino exentire: quod etiam ante Jansenium asseruerat Lutherus in cap. 12. Genesis, cujus verba sunt: *Scholastici dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles; tanta cæcitas est in Papæ scholis, & Ecclesiis*.

Hunc Jansenii errorem fuse confutavimus supra in dis- 9
sertatione Theologica de probabilitate, contra novorum Casuistarum laxitatem, & Jansenianorum rigorem. Unde hic sufficiet duplicem rationem fundamentalem nostræ conclusionis adducere. Prima est: ignorantia illa a peccato excusat, quæ tollit ab actu rationem voluntarii: nam ut sæpe docet Augustinus, & ratio naturalis suadet, peccatum usque adeo voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non fit voluntarium: Sed ignorantia invincibilis, seu antecedens, tollit ab actu rationem voluntarii, cum tollat ab intellectu cognitionem, sine qua non potest stare voluntarium, ut patet ex ejus definitione: Ergo ignorantia invincibilis & antecedens, non est causa peccati, sed ab illo excusat. Unde D. Thomas hic quæst. 76. artic. 3. sic ait: *Si sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino a peccato excusat*.

Secunda ratio: Deus, ex Tridentino, non præcipit ho- 10
minibus impossibilia: Sed præciperet impossibilia, si ignorantia invincibilis non excusaret a peccato: Ergo, &c. Minor probatur. Cum voluntas nostra sit potentia cæca, nec potest ferri, nisi in id, quod intellectus ut bonum & conveniens ipsi ostendit, id dumtaxat censetur esse in nostra potestate, quod sit a voluntate cum plena advertentia rationis, adeoque ignorantia, qua aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud sit in nostra potestate: Ergo si homo teneretur ad implenda præcepta juris naturalis, aut positivi, quæ ignorat invincibiliter, obligaretur ad impossibile. Unde Medina hic artic. 2. recte observat: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impossibile*. Qui plura cupit, prædictam differentiam consulat, in qua fusius has rationes expendimus, & plura Sanctorum Patrum testimonia in ejusdem virtutis confirmationem adduximus, præcipuaque Jansenii, & Wendrochii fundamenta dissolvimus.

Dico tertio, Ignorantia concomitans, quando invincibi- 11
lis est, neque causat peccatum, neque ab illo excusat, sed mere per accidens & concomitanter ad illud se habet.

Proba-

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

12 Confirmatur: Ea tantum ratione ignorantia causat peccatum, quia tollit scientiam; quæ si adesset, impediret illud, ut in prima conclusione ostendimus: Sed ignorantia concomitans non est hujusmodi; immo qui illam habet, etiam si haberet scientiam, committeret idem peccatum; ut patet in exemplo adducto; nam qui ex ignorantia concomitanti occidit hostem, in tali animi præparatione est, ut ipsum pariter occideret, si illum agnosceret, & propterea dicitur ignorantia concomitans, quia nihil confert ut actus fiat, vel non fiat, sed eodem modo fieret sine tali ignorantia, ac fit cum illa: Ergo hæc ignorantia non est causa peccati. Quare D. Thomas hic q. 76. art. 1. sic ait: *Non quilibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiamsi patrem agnosceret, ignorantia patris non est hujus causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum in 3. Ethicor.*

13 Dico quarto, ignorantiam consequentem & vincibilem, sive sit affectata, sive crassa & supina, esse causam peccati, & minime ab illo excusare.

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

14 Quares, an ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, sit in seipsa peccatum, vel solum in causa, negligentia scilicet addiscendi?

Respondeo, ignorantiam habitualem non esse formaliter peccatum in seipsa, bene tamen actualem: licet hoc non habeat a seipsa, sed a negligentia sciendi ea quæ scire tenemur.

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

16 Secunda pars etiam manifesta ratione convincitur: Nam omnis omissio actus debiti, supposito quod sit voluntaria, est formaliter peccatum, ut ex definitione peccati omissionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, est omissio actus debiti, scilicet debitæ cognitionis, & est voluntaria, saltem quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi dissonum, puta adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hic & nunc illud esse eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid esse eligendum, quod secundum rectam rationem

culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras: & ex D. Thom. hic artic. 2. in corp. ubi ait: *Propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum*.

Ratio etiam id suadet: nam ut discurrit Cajetanus hic art. 2. scire secundum se non est actus moraliter bonus, cum scientia, cujus est actus, sit virtus intellectualis, non vero moralis: sed solum ut est actus elicitus vel imperatus a virtute studiositatis (sicut orare, a virtute religionis) vel quatenus exercetur secundum regulas illius: Ergo & ignorare secundum se non est malum morale & peccatum, sed solum ut est a vitio oppositio studiositati, quod dicitur negligentia, & in quantum sub illo cadit, & ut subest. Unde sicut supra disp. 3. art. 4. dicebamus, omissionem Missæ contingentem in somno, & in ipso indirecte volitam, non solum in causa, sed etiam in seipsa esse peccaminosam, quamvis id non habeat a se, sed a causa, seu dependenter ab illa; ita in præsenti asserimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ scire tenemur, esse formaliter in seipsa peccatum omissionis, quamvis id non habeat a se, seu secundum se, sed dependenter a causa, in qua libera voluntaria est, nimirum a negligentia sciendi ea quæ scire tenemur. Ex quo soluta manent argumenta, quæ fieri solent in contrarium.

ARTICULUS III.

Utrum quælibet voluntas peccet, præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu?

Notandum primo, in intellectu quadruplicem posse 17
reperiri defectum: Primus dicitur pura nescientia, quæ est carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur scire, & convenit omni intellectui creato, sive humano, sive Angelico, respectu alicujus objecti, ut articulo præcedenti vidimus. Secundus appellatur ignorantia, quæ est privatio cognitionis habitualis, quam quis habere debet. Tertius dicitur error, qui est judicium de aliqua re aliter quam est. Quartus vocatur inconsideratio, quæ est privatio actualis considerationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoscit.

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

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, non posse voluntatem peccare, nisi aliquis 19
error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio seu inadvertentia, in intellectu præcesserit. Ita communiter docent nostri Thomistæ contra plures ex Recentioribus, & colligitur ex Aristotele 1. Ethic. c. 3. ubi ait: *Omnis pravus est ignorans*, cui conforme est illud Prov. 14. *Errant omnes qui operantur iniquitatem*. Ubi Cajetanus hæc scribit: *Quia error ad intellectivum partem pertinet, ex hac auctoritate Scripturæ habetur quod omnis malus errat; & consentiunt Philosophi, dicentes omnis malus est ignorans*. Fusius etiam D. Thomas 1. p. quæst. 63. art. 1. ad 4. ubi sic ait:

„ Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse
„ dupliciter: uno modo ex hoc quod aliquod malum eligi-
„ tur, sicut homo peccat eligendo adulterium, quod se-
„ cundum se eit malum; & tale peccatum semper proce-
„ dit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id quod
„ est malum non eligeretur ut bonum... Alio modo con-
„ tingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid
„ quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ
„ mensuræ aut regulæ... sicut si aliquis eligeret orare, non
„ attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum: & hujus-
„ modi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absen-
„ tiam solum considerationis eorum quæ considerari debent:
„ & hoc modo peccavit Angelus convertendo se per libe-
„ rum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad re-
„ gulam divinæ voluntatis." Quibus verbis S. Doctor aperte docet, omne peccatum aliquem defectum in intellectu supponere; in humano quidem, defectum erroris practici, in Angelico vero, quantum ad primum peccatum, defectum dumtaxat inadvertentiæ seu inconsiderationis.

Ratio etiam suadet: Cum enim voluntas sit appetitus 20
rationalis, sequens ductum & directionem intellectus, nunquam eligit aut respuit aliquod objectum, nisi intellectus judicet hic & nunc illud esse amplectendum vel respuendum, sicut quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi dissonum, puta adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hic & nunc illud esse eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid esse eligendum, quod secundum rectam rationem

non est eligendum, falsum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquod objectum moraliter malum eligitur, debet esse judicium practicum erroneum, subindeque aliquis error practicus.

81 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex doctrina quam tradit Vazarius 1. p. q. 63. art. 3. controv. 1. Omnis electio voluntatis, quæ bonum aliquod particulare eligitur, supponit aliquem discursum formalem aut virtualem intellectus practici, qui ex duabus constat præmissis, una universalis, quæ dictat bonum esse amandum & prosequendum, & altera particularis, quæ dicit, hæc actio hic & nunc in particulari est mihi bona & conveniens, ex qua sequitur hæc conclusio regulans electionem: Ergo talis actio hic & nunc a me exercenda est. Sicut ergo in speculativis error vel falsitas, quæ est in conclusione, reducitur ad falsitatem vel errorem, qui continetur in altera præmissarum, ita in moralibus omnis electio prava, & disformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, seu judicio practice falso, quod in aliqua præmissarum contineatur. Unde sicut in illo syllogismo speculativo: *Nullum animal præter rationale est risibile: sed homo non est animal rationale: Ergo homo non est risibilis*, error qui est in conclusione, reducitur in judicium falsum & erroneum, quod continetur in Minori; ita & in syllogismo practico, quem homo quotiescumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonum est prosequendum: sed aliter hic & nunc hanc actionem disformem regulis morum, puta furtum, vel adulterium, est mihi bonum & conveniens: Ergo hic & nunc a me exercenda est*: falsitas & error practicus qui est in conclusione, reducitur ad judicium falsum & erroneum in minori propositione contentum.

82 Dices, tale judicium non esse falsum aut erroneum, quia solum dictat voluntati hanc actionem esse utilem, aut delectabilem sensui, vel appetitui: in quo judicio nulla continetur falsitas, vel error, cum revera furtum utile sit, & adulterium delectabile.

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

83 Dixi, quando homo peccat *eligendo objectum vel actum moraliter malum*, quia si peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse quod habeat errorem practicum in intellectu, sed sufficit quod in eo sit aliqua inadvertentia aut inconsideratio, ut de primo peccato Angelorum docet D. Thomas loco citato, & nos in Tractatu de Angelis ostendimus disp. 11. art. 4. Unde confuto in conclusione diximus, non posse voluntatem peccare, *nisi vel aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio, in intellectu præcesserit*.

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

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

§. II.

Solvuntur objectiones.

84 OBjiciunt in primis Adversarii aliqua testimonia, in quibus dicitur homines peccare scienter & ex industria: Job 34. *Quasi de industria recesserunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt*. Et Prov. 2. *Lætantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*. Item voluntarium respuere quod ratio approbat, juxta illud Medeæ apud Poetam,

Video meliora, proboque, deteriora sequor;

& illud, *Achæmenides scimus qua recta sunt, sed non facimus*: Ergo potest voluntas peccare, nullo existente errore in intellectu.

Sed hæc nullius sunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitione speculativa, vel de practica universali, cum qua stat in intellectu peccatis error practicus in particulari, seu judicium practicum, quo judicat hic & nunc esse sibi eligendam aliquid, quod revera eligendum non est. Unde D. Thomas supra citatus 1. part. quæst. 63. art. 1. ad 4. sic ait: *Error quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinatæ actus, quasi aliquid bonum ad hanc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; est tamen in universali non error, sed verum de hoc sententiam retinet.* 85

Objiciunt secundo: Si quotiescumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu præcederet, omnis peccator esset hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties haberetur in hæresim: Sed hoc est falsum & absurdum; cum multi fideles peccent in moralibus, & tamen a fide non deficiant: Ergo & illud. 86

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

Objiciunt tertio: Homo potest velle aliquid sibi utile, aut delectabile, de quo certo scit, certeque considerat, & esse sibi utile aut delectabile, & esse contrarium rectæ rationi: Ergo potest peccare, nullo existente errore vel inconsideratione in ejus intellectu. Consequentia videtur perspicua: Antecedens etiam patet, tum in his qui peccant cum remorsu conscientiæ & tristitia, aut cum expresso culpæ & pœnæ contemptu: tum etiam quia objectum voluntatis non solum est bonum honestum, sed etiam bonum utile & delectabile. 87

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest peccare nullo existente errore in ejus intellectu, errore speculativo, concedo: errore practico, nego. Licet enim intellectus peccantis speculative judicet objectum quod eligit, vel actum, esse malum moraliter; practice tamen judicat sibi bonum & conveniens esse hic & nunc illud eligere, & bono honesto præferre, ut in probatione nostræ conclusionis ostendimus. 88

Instabis: Posito judicio practico, dictante hic & nunc Deum esse amandum, cum hic & nunc instat præceptum dilectionis, voluntas, cum sit libera, potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere: Ergo nullo præsupposito errore, etiam practico, potest peccare. 89

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

Objiciunt ultimo: Si quotiescumque homo peccat, præcederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet: At hoc non est dicendum, cum Theologi communiter dividant peccata in tria genera, scilicet in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia: ut supra disput. 2. artic. 1. ostensum est: Ergo nec illud. 90

Respondeo negando sequelam: Licet enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectus, sufficienter tamen distinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, a peccato ex ignorantia, ex diversa scilicet dispositione prava, quæ est causa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravum electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis est causa formandi tale judicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel passione, passio vehemens obscurans intellectum, & ad se trahens voluntatem; in peccatis vero ex pura malitia, sola inordinatio & malitia voluntatis. 91

Circa alias causas interiores peccati, nempe appetitum sensitivum, & voluntatem, nulla occurrit celebris difficultas, vel controversia, constat enim causam immediatam peccati esse voluntatem, in qua libertas ut in propria sede residet: appetitum vero esse dumtaxat causam illius mediatam & remotam (saltem si de peccato morali loquamur) quia a passione appetitus, voluntas indirecte & per accidens movetur, quatenus scilicet passio judicium rationis perturbat & impedit, quo impedito & perturbato, necesse est voluntatem, quæ judicium rationis semper sequitur, in agendo perturbari. Cujus rei rationem reddit Cajetanus, ex eo quod passio appetitus sensitivi directe & per se moveat phantasiam, quæ est organum corporeum, qua mota & perturbata, necesse est perturbari intellectum, qui ab ea depromit species, quarum beneficio de rebus sensibilibus & corporeis judicat; 92

judicat; ideoque ipse intellectus aliter de his rebus judicat quam oportet; quare cum voluntas ab intellectu determinatur, non mirum si ipsa tunc perturbetur, & a recto tramite declinet. Unde in peccatis ex passione appetitus sensitivi procedentibus, hic reperitur ordo seu processus: bona sensibilia & externa in primis sensus externos alliciunt, deinde eorum sensitiva apprehensione imaginatio excitatur; hæc vero appetitum sensitivum accendit & commovet: ex appetitus sensitivi commotione phantasia movetur & perturbatur; qua mota & perturbata, obscuratur ratio, quæ ab actuali debitæ regulæ considerationis cessat, & ab illa deviat, & in errorem tandem ipsam trahit voluntatem, cujus actus liber & voluntarius peccatum per consensum consummat. Quod hoc lepido solet exemplo declarari: si lapillum in pellucidi sontis alveum projeceris, illico susum illius aquor, ipso cristallo nitidius, turbatur, circulo primum effornato, qui alium ulteriùs circulum describit, hic denuo alterum, donec tota sontis superficies, tot veluti rugis, quot circulis horrescat. Non dissimili ratione bona sensibilia & externa sensus movent externos, his imaginatio excitata, appetitum commovet; appetitus phantasiam, qua turbata, perturbatur & obscuratur ratio; obcæcata vero seu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex sua natura cæca, errantem rationem sequens, libere suggestioni pravæ consentit, quo actu peccatum complet, & consummat, peccatum vero cum consummatum fuerit, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1.

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

ARTICULUS III.

Utrum Deus directe vel saltem indirecte possit dici causa peccati?

DE hac difficultate fuse egimus in Tractatu de voluntate Dei disputat. 8. artic. 6. unde breviter hic eam discutiemus, & quæ docet Sanctus Doctor quæst. 79. exponemus.

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primo, Deum non esse, nec dici posse directe causam peccati. Ita D. Thomas hic quæst. 79. art. 1. & 2. de malo quæst. 3. art. 1. & alibi passim. 93

Probatur ratione quam ibidem prosequitur: Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis scilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actus adjungitur: unde ut aliquis dicatur, & fit recte causa peccati, non sufficit quod producat entitatem, & actualitatem, quam de materiali importat, sed requiritur quod ipsum defectum, seu deformitatem quam dicit de formali, attingat: Atqui Deus sua motione & causalitate talem defectum & deformitatem non attingit, sed ab eo præscindit: Ergo non est, nec dici potest directe causa peccati. Major patet: nam hoc nomen *causa* appellat supra rationem, vel conceptum formalem cui conjungitur, ut constat cum dicimus Petrum esse causam statuæ: non enim est sensus esse causam ligni vel argenti, sed figuræ artificialis, quam hoc nomen *statua* pro formali importat: Atqui hoc nomen *peccatum* de formali importat malitiam, & deformitatem moralem: Ergo ut aliquis sit & dicatur causa peccati, non sufficit quod ejus entitatem & actualitatem producat, sed requiritur insuper, quod ejus causalitas ad deformitatem & malitiam moralem, secundario saltem & mediate, se extendat. Minor autem in qua est difficultas, multipliciter suadetur: Primo ratione D. Thomæ hic art. 1. „ Omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut „ in finem: Deus autem omnia inclinat & convertit in „ seipsum, sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit „ 1. cap. de divin. Nomin. unde impossibile est quod sit „ sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum: unde non potest directe esse causa peccati." Quam rationem sub aliis terminis proponit quæst. 3. de malo artic. 1. „ Peccatum (inquit) consistit in aversione „ voluntatis creatæ ab ultimo fine: impossibile est autem „ quod Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine „ averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim com- 94

„ muniter invenitur in omnibus agentibus creatis, opor- „ tet quod hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod „ dat omnibus suam similitudinem, secundum quod cape- „ re possunt, prout Dionysius dicit in 9. cap. de divin. „ Nomin. Unumquodque autem agens creatum inveniturper suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi, vel per similitudinem formæ, „ sicut cum calidum calefacit, vel convertendo alia ad si- „ nem suum, sicut bonum per præceptum alios movet ad „ finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens, „ quod omnia ad seipsum convertat, & per consequens „ quod nihil avertat a seipso: ipse autem est summum bo- „ num, unde non potest esse causa aversionis a summo „ bono, in quo ratio culpæ consistit."

Secundo probatur eadem Minor alia ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. fuse exponit. Defectus qui est in effectu causæ particularis, non attribuitur causæ universali, quæ est in se perfecta & indeficiens, sed tantum causæ proximæ & deficienti, licet perfectio ejusdem effectus in ipsam causam universalem reducatur: v. g. defectus fructuum in arbore, non in Solem, sed in arborem reducitur, licet copia & maturitas fructuum in Solem referatur; defectus claudicationis in curvitatem tibiæ aut obliquitatem itineris reducitur, licet perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus, defectus aut deordinatio actus non attribuitur Deo, qui est causa indeficiens & universalis, sed libero arbitrio, quatenus in agendo rectæ rationis regulam non attendit, nec vult attendere. 95

Id alio exemplo declarat Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 18. his verbis: *Dum optimus scribendi artifex, sive incommodo calamo, sive in mala papyro scribit, ipse quidem est causa scripturæ, malitia vero characteris referatur vel in calamum, vel in papyrum. Ita prorsus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine est causa actionis, quatenus res quidam est; quod autem a lege declinat, sibi imputatur libero arbitrio.* 96

Tertio, Minor principalis alia ratione suadetur: Deus per suam causalitatem id solum potest attingere, quod continetur intra objectum formale suæ omnipotentiæ: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentiæ non continetur: Ergo non potest a divina causalitate attingi. Minor probatur: Id solum continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ, quod est ordinabile in Deum ut in ultimum finem: nam prima principii & ultimi finis sibi mutuo correspondent, seu inter se convertuntur: Atqui formale peccati non est ordinabile in Deum ut in ultimum finem, sed potius est recessus & deviatio ab illo ut in fine ultimo: Ergo formale peccati non continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ. 97

Ex his intelliges primo, juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum sub ratione entis & actus esse a Deo ut movente, & non solum ut simultanee concurrente. Nam Sanctus Doctor loco cit. de malo art. 2. quærit, *utrum actio peccati sit a Deo?* Et respondet affirmative, si illa sub ratione entis & actus consideretur; probatque in argumento *sed contra*, ex Augustino 3. de Trinitat. dicente quod *voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum: sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: ergo est a Deo.* Quo etiam discursu utitur hic artic. 2. in argum. *sed contra*. Deinde in corp. articuli citati id demonstrat duplici ratione; una communi, desumpta ex eo quod Deus, cum sit ens per essentiam, debet esse causa omnis entis per participationem: alia speciali, quam sub his terminis proponit: *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari a primo movente, sunt enim motus inferiorum corporum causantur a motu cæli: Deus autem est primum movens respectu omnium motuum & spiritualium & corporalium, sicut corpus cæleste est principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo.* Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, in quantum est actus & ens, esse a Deo ut movente, & non solum ut simul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto Magno, suo Magistro, qui in 2. dist. 35. artic. 7. hæc scribit: *Cum actus malus sit simpliciter actus egrediens a potentia activa perfecta secundum naturam, non egreditur ab ea, nisi secundum quod movetur a causa prima, alioqui sequeretur duo esse prima principia.* Quam sententiam ita certam esse existimat, ut oppositam tamquam hæreticam a multis proscribi ibidem asserat: *Hæc* (inquit) *opinio* (negans actus malos, in quantum actus & entia, esse a Deo movente) *quæ obtinuerat plures antiquorum, fere cessit ab aula, & a multis modernorum reputatur hæretica.* Item Dominicus Soto, ubi supra expresse docet Deum præmovere ad actum peccati, ut est actus & ens, & addit hanc esse communem Theologorum sententiam: Verba ejus sunt: *Haud equidem dissentur Theologi, entitatis (ita vocant) qua est peccatum, Deum esse causam, eo efficientia genere, quo causa animantia & inanima ad suas naturales actiones permovet.* 98

Intelliges secundo, veram rationem, cur Deus concur- 99

rat ad peccatum, ut est actus & ens, absque eo quod ejus causalitas ad illius malitiam & deformitatem se extendat, non petit ex indifferentia divini concursus, ut Recentiores existimant, fed potius ex summa & infinita ejus perfectione, ratione cujus in noftris actionibus eas folum formalitates poteft attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem funt reducibiles, & ex duabus rationibus feu formalitatibus inter fe identificatis, unam ab alia præfcindere. Unde D. Thomas in 2. dift. 37. q. 2. art. 2. fibi hoc argumentum objicit: „ Rei non affignatur caufa efficiens fecundum quod eft „ in intellecta, fed fecundum quod eft in re: Sed quidam actus funt, in quibus non poteft feparari illud quod „ eft de natura actus a deformitate, nifi fecundum intellectum, quia bene fieri non poffunt: Ergo non cauffantur „ a Deo, nifi fecundum quod ftant fub illa deformitate." Cui argumento fic refpondet: „ Ad quintum dicendum, „ quod ficut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur mala, in quantum eft actio, bonitate naturæ, non „ propter hoc quod aliquando inveniatur feparata a deformitate, fed quia bonitas illa naturæ deformitati fubftat: ita etiam Deus dicitur cauffa illius actionis, & „ non in quantum eft deformitas, hoc modo quod actionem non facit a deformitate feparatam, fed quia in „ actione deformitati conjuncta, hoc quod eft actionis fecit, & quod deformitatis non facit. Et fi enim in aliquo effectu plura infeparabiliter conjuncta fint, non „ oportet ut quod eft cauffa ejus quantum ad unum, fit „ etiam cauffa ejus quantum ad alterum: ficut natura eft „ cauffa oculi, quantum ad fubftantiam ejus, & non quantum ad defectum cæcitatis, quæ ex natura defectu accidit." Ubi S. Doctor, ut falvet Deum non effe cauffam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinfece malos ut funt blafphemia, actus odii Dei, & fimiles, non recurrit ad indifferentiam divini concurfus, fed potius ad fummam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita poteft attingere & cauffare entitatem & actualitatem actus intrinfece mali, ut ab ejus malitia & deformitate præfcindat: ficut intellectus, ratione fuæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter fe realiter identificatas præfcindit, & ita attingit verum, quod non fe extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero, vel ficut influxus animæ moventis & applicatus tibiam claudam ad motum progreffivum, ita cauffat vitalitatem ipfius, ut ab ejus obliquitate & defectu præfcindat. Unde inter motionem phyficam & moralem hoc notabile reperitur difcrimen, quod phyfica eft præciliva, & in actu ad quem movet, attingit folum entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliafque formalitates ad ordinem phyficum & lineam entis pertinentes, abftrahitque a deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis vero non eft præciliva, fed terminatur ad actum ut veftitum omnibus circumftantiis, & fecundum omnes conditiones & modos quos recipit ab operante, & ideo fi actus ad quem movet fit malus, & regulis morum difformis, fecundario faltem & indirecte, ad ejus malitiam & deformitatem fe extendit. Ex quo fequitur, Calvinum, utrumque genus motionis in Deo admittentem refpectu malorum actuum, facere Deum auctorem & cauffam peccati, & divinæ fanctitatis puritatem violare: fecus vero Thomiftas, & alios phyficæ prædeterminationis affertores, qui folum primum genus motionis refpectu illorum actuum in Deo agnofcant, & docent concurfum prævium feu phyficam præmotionem, præciſivam eſſe, & ita attingere ea quæ ad ordinem phyficum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris fpectant, & malitiam moralem exprimunt, nullatenus fe extendat, ut in Tractatu de voluntate Dei fufe expendimus.

38 Dico fecundo, Deum non poffe dici cauffam peccati, etiam indirecte & per accidens, ficut qui aufert columnam fuftentantem lapidem, dicitur indirecte & per accidens cauffa cafus lapidis; vel ficut qui removet falem præfervantem carnes a corruptione, dicitur indirecte & per accidens cauffa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hic art. 1. ubi fic difcurrit: *Similiter etiam neque indirecte* (Deus eſt cauſſa peccati) *contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent, ſed hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cum ipſe ſit ſapientia & juſtitia, unde non imputatur ei quod alius peccet, ſicut cauſſa peccati: ſicut gubernator non dicitur cauſſa ſubmerſionis navis, ex hoc quod gubernat navem, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.* Quibus verbis clariſſime concluſionem noſtram docuit & probavit. Ut enim id quod ſequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius cauſſa indirecte & per accidens dicatur, tria requiruntur, ſcilicet quod poſſit, & debeat agere, & non agat, ut tradit idem S. Doctor ſupra quæſt. 6. artic. 3. his verbis: *Non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolum tunc cum poteſt & debet agere: ſi enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis, non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in Tract. de actibus humanis diſput. 1. art. 3. ubi multis oſtendimus, quod ut omiſſio & effectus ex illa ſequatur, voluntaria ſint, requiritur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini teneatur dare auxilia efficacia a peccato præſervantia, ſed ad manifeſtandum ſuam juſtitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos ſuæ providentiæ, juſtiſſime poteſt ea denegare, præſertim cum illa ſint mere gratuita & ſupernaturalis, ſubindeque omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, ſeu ſubtractionem, infallibiliter ſequatur peccatum, ſicut ex ſuſpenſione divini concurſus conſervantis, infallibiliter ſequitur annihilatio creaturæ: *Neceſſe eſt enim* (inquit Innocentius I. Epiſt. 25. ad Concil. Carthag.) *ut quo auxiliorum vinctimus, eo iterum non adjuvante vincamur*: non poteſt tamen dici cauſſa peccati, etiam indirecte & per accidens.

Quæres, an Deus poſſit dici cauſſa non ſolum permiſ- 39
ſiva, ſed etiam poſitiva, excæcationis, & indurationis peccatorum?

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

COntra primam aſſertionem objiciunt Hæretici quæ- 40
dam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut cauſſæ tribui videntur: Pſalm. 104. *Converſis eſt cor eorum, ut odirent populum ejus.* Geneſ. 45. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate, huc miſſus ſum.* Actorum 2. *Definito conſilio & præſcientia Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepiſſe Semei ut malediceret David maledictione peſſima. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcæcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Iſaiæ 63. *Quare errare nos feciſti Domine de viis tuis?* 2. Regum 22. *Dedit Deus ſpiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Auguſtini teſtimonia, præcipue locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, ſive in bonum, ſive in malum.*

Reſpondeo primo his teſtimoniis ſolum denotari, Deum 41
cauſſare peccata, quantum ad materiale, ſeu quantum ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non ſufficit ut Deus dicatur abſolute cauſſa peccati, ſed ſolum cum hac additione & reduplicatione, *quatenus eſt actus & ens*, ut docet D. Thomas in 2. dift. 37. q. 2. artic. 2.

Reſpondeo ſecundo cum eodem S. Doctore hic artic. 1. 42
ad 1. morem Scripturæ hunc eſſe, ut dicat Deum facere, & imperare, quod dumtaxat permittit & finit, ut patet ex illo Job 4. *Dominus dedit, Dominus abſtulit*, id eſt permiſit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyſes mandavit vobis libellum repudii*; cum tamen Matth. 5. ſcribatur: *Moyſes permiſit vobis libellum repudii.*

Reſpondeo tertio, Deum interdum dici velle & decer- 43
nere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, ſed quia ea in bonum ſuum refert & ordinat: nam ut ait Baſilius homil. *quod Deus non ſit auctor peccatorum*, quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipſe non fecit, ita Deus utitur malitia hominis, cujus tamen ipſe non eſt auctor: ſic uſus eſt peccato fratrum Joſeph, in bonum ipſius, & in bonum fratrum; mala voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius eſt, peccato Adami, ad Incarnationis myſterium peragendum. Unde Auguſtinus in Pſalm. 54. *Ne putetis gratis eſſe malos in hac mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideo vivit, ut corrigatur, aut vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

44 Objicit deinde Suarez hic diſput. 6. ſect. unica, n. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum ſub ratione entis & actus eſſe a Deo ut movente, & non ſolum ut ſimultanee concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui eſt peccatum, revera eſt auctor peccati; quia licet directe ſolum applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hic & nunc fit a Deo, neceſſe eſt voluntatem exercendo illum actum peccare.

45 Deinde hæc ſententia videtur dare Lutheranis & Calviniſtis quidquid volunt: nam ipſi non dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, ſed dumtaxat ad materiale, ad quod infallibiliter ſequitur formale.

46 Præterea, ſi per impoſſibile Deus poſſet eſſe cauſſa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere poſſet quam phyſice movendo & applicando voluntatem ad actum, a quo malitia inſeparabilis eſt.

47 Tandem, ſi Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, veriſſime diceretur auctor peccati; ut patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo ſunt cauſſa peccati ulterius: Ergo multo magis erit cauſſa, ſi phyſice & ex parte potentiæ voluntatem ad illum actum applicet: motio enim phyſica, major & potentior eſt quam moralis.

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

49 Ad ſecundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calviniſtæ in primis docent, Deum non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter movere voluntatem & actus malos & peccaminoſos, ut videre eſt in Calvino 1. inſtit. cap. 18. & lib. 2. cap 4. Zuinglio ſerm. de pœnitent. & Theodoro Beza aphoriſmo 38. affirmantibus Deum non tantum permittere peccata, ſed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo miniſterio Dæmonum, inſtigare homines ad peccandum: præceptum autem, & inſtigatio, ſeu ſuaſio ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutherani & Calviniſtæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum, ſed ſolam ſpontaneitatem, ſeu immunitatem a coactione: ex quo evidenter ſequitur, quod ſi in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ a Deo, reperiatur peccatum, illud in Deum moventem, non vero in voluntatem motam refundendum ſit; quia voluntas creata non poteſt in ſuos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, nifi libere, & cum indifferentia activa, ſeu potentia ad oppoſitum operetur: *ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. dift. 24. quæſt. 3. artic. 2.) *incipit genus moris, nec prius dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quam aliena ſint a principiis & doctrina Thomiſtarum, quis non videat? Themiſtæ enim docent Deum non movere moraliter, ſed phyſice tantum ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum: unde toto cælo a Lutheranis & Calviniſtis differunt, ut in Apologia Thomiſtarum, Tractatui de voluntate Dei inſerta, art. 7. fuſe oſtendimus.

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

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

De cauſſa peccati ex parte potentiæ Dæmonis, de qua agit S. 52
Thom. q. 80. nulla eſt celebris difficultas: certum eſt enim diabolum indirecte ſolum & per accidens eſſe cauſſam peccati primo per modum proponentis objectum malum, ſecundo per modum ſuadentis & allicientis, quando una cum objecti propoſitione excitat & movet appetitum ſenſitivum per paſſiones, aut phantaſiam, quibus objectum reddit valde conveniens & optabile, & conſequenter rationibus quibuſdam apparentibus, deproinptis ex phantaſia, intellectum decipit: intellectus vero ſic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor artic. 1. & 2. illius quæſtionis. Nunquam tamen poteſt Dæmon neceſſitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet niſi per modum proponentis objectum (non enim poteſt ſundum animæ ſeu voluntatis immediate pervadere & penetrare, cum hoc ſit ſolius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & deleſtabile, quamvis cum rationibus validiſſimis voluntati proponatur, poteſt eis neceſſitatem inferre, cum non poſſit eam perfecte implere, ſeu plene ſatiare, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei; quidquid eo minus fuerit, non implebit*; & illud: *Anima rationalis ad imaginem Dei creata, ceteris rebus occupari poteſt, ſatiari non poteſt.*

DISPUTATIO VII.

De peccato Originali.

Ad quæſtionem 81. & duas ſequentes.

INter cauſſas peccatorum extrinſecas, ultima eſt homo qui dupliciter poteſt ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & ſuadentis (qui modus eſt ei communis cum Dæmone, & ideo de eo D. Thomas ſpecialem voluit inſtituere quæſtionem) & ut principium generationis, culpam ſimul cum natura traducens, qui modus eſt proprius ſolius hominis, non cujuſcumque, ſed primi parentis, qui cum eſſet a Deo conſtitutus caput naturæ humanæ, totam illam in ſe peccando vitiavit, & ſic vitiatam, per ſeminalem propagationem in poſteros tranſfudit: & de iſta cauſſa fuſe differit S. Doctor a q. 81. uſque ad 84. exiſtentiam, eſſentiam & ſubjectum peccati originalis exponens. Ejus veſtigiis inhærentes, hæc tria in hac diſputatione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porro hæc diſputatio maximi ponderis eſt & momenti, cum ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregie Auguſtinus libro de peccato origin. contra Pelagium & Cæleſtium cap. 24. *In cauſſa Auorum hominum, quorum per unum venundati ſumus ſub peccato, per alterum redimimur a peccato; per unum præcipitati ſumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, proprie fides Chriſtiana conſiſtit.* Et lib. 5. contra Julian. cap. 2. aſſerit quod *adeo eſt neceſſaria peccati originalis notitia, ut qui illud negat, ipſa fidei fundamenta nitatur ſubvertere.*

ARTICULUS I.

An ſit peccatum originale?

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

rat ad peccatum, ut est actus & ens, absque eo quod ejus causalitas ad illius malitiam & deformitatem se extendat, non petit ex indifferentia divini concursus, ut Recentiores existimant, fed potius ex summa & infinita ejus perfectione, ratione cujus in noftris actionibus eas folum formalitates poteft attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem funt reducibiles, & ex duabus rationibus feu formalitatibus inter fe identificatis, unam ab alia præfcindere. Unde D. Thomas in 2. dift. 37. q. 2. art. 2. fibi hoc argumentum objicit: „ Rei non affignatur caufa efficiens fecundum quod eft „ in intellecta, fed fecundum quod eft in re: Sed quidam actus funt, in quibus non poteft feparari illud quod „ eft de natura actus a deformitate, nifi fecundum intellectum, quia bene fieri non poffunt: Ergo non cauffantur „ a Deo, nifi fecundum quod ftant fub illa deformitate." Cui argumento fic refpondet: „ Ad quintum dicendum, „ quod ficut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur mala, in quantum eft actio, bonitate naturæ, non „ propter hoc quod aliquando inveniatur feparata a deformitate, fed quia bonitas illa naturæ deformitati fubftat: ita etiam Deus dicitur cauffa illius actionis, & „ non in quantum eft deformitas, hoc modo quod actionem non facit a deformitate feparatam, fed quia in „ actione deformitati conjuncta, hoc quod eft actionis fecit, & quod deformitatis non facit. Et fi enim in aliquo effectu plura infeparabiliter conjuncta fint, non „ oportet ut quod eft cauffa ejus quantum ad unum, fit „ etiam cauffa ejus quantum ad alterum: ficut natura eft „ cauffa oculi, quantum ad fubftantiam ejus, & non quantum ad defectum cæcitatis, quæ ex natura defectu accidit." Ubi S. Doctor, ut falvet Deum non effe cauffam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinfece malos ut funt blafphemia, actus odii Dei, & fimiles, non recurrit ad indifferentiam divini concurfus, fed potius ad fummam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita poteft attingere & cauffare entitatem & actualitatem actus intrinfece mali, ut ab ejus malitia & deformitate præfcindat: ficut intellectus, ratione fuæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter fe realiter identificatas præfcindit, & ita attingit verum, quod non fe extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero, vel ficut influxus animæ moventis & applicatus tibiam claudam ad motum progreffivum, ita cauffat vitalitatem ipfius, ut ab ejus obliquitate & defectu præfcindat. Unde inter motionem phyficam & moralem hoc notabile reperitur difcrimen, quod phyfica eft præciliva, & in actu ad quem movet, attingit folum entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliafque formalitates ad ordinem phyficum & lineam entis pertinentes, abftrahitque a deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis vero non eft præciliva, fed terminatur ad actum ut veftitum omnibus circumftantiis, & fecundum omnes conditiones & modos quos recipit ab operante, & ideo fi actus ad quem movet fit malus, & regulis morum difformis, fecundario faltem & indirecte, ad ejus malitiam & deformitatem fe extendit. Ex quo fequitur, Calvinum, utrumque genus motionis in Deo admittentem refpectu malorum actuum, facere Deum auctorem & cauffam peccati, & divinæ fanctitatis puritatem violare: fecus vero Thomiftas, & alios phyficæ prædeterminationis affertores, qui folum primum genus motionis refpectu illorum actuum in Deo agnofcant, & docent concurfum prævium feu phyficam præmotionem, præciſivam eſſe, & ita attingere ea quæ ad ordinem phyficum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris fpectant, & malitiam moralem exprimunt, nullatenus fe extendat, ut in Tractatu de voluntate Dei fufe expendimus.

38 Dico fecundo, Deum non poffe dici cauffam peccati, etiam indirecte & per accidens, ficut qui aufert columnam fuftentantem lapidem, dicitur indirecte & per accidens cauffa cafus lapidis; vel ficut qui removet falem præfervantem carnes a corruptione, dicitur indirecte & per accidens cauffa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hic art. 1. ubi fic difcurrit: *Similiter etiam neque indirecte* (Deus eſt cauſſa peccati) *contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod ſi præberet, non peccarent, ſed hoc totum facit ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ & juſtitiæ, cum ipſe ſit ſapientia & juſtitia, unde non imputatur ei quod alius peccet, ſicut cauſſa peccati: ſicut gubernator non dicitur cauſſa ſubmerſionis navis, ex hoc quod gubernat navem, niſi quando ſubtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.* Quibus verbis clariſſime concluſionem noſtram docuit & probavit. Ut enim id quod ſequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius cauſſa indirecte & per accidens dicatur, tria requiruntur, ſcilicet quod poſſit, & debeat agere, & non agat, ut tradit idem S. Doctor ſupra quæſt. 6. artic. 3. his verbis: *Non ſemper id, quod ſequitur ad defectum actionis, reducitur ſicut in cauſſam in agens, ex eo quod non agit, ſed ſolum tunc cum poteſt & debet agere: ſi enim gubernator non poſſet navem dirigere, vel non eſſet ei commiſſa gubernatio navis, non imputaretur ei navis ſubmerſio, quæ per abſentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in Tract. de actibus humanis diſput. 1. art. 3. ubi multis oſtendimus, quod ut omiſſio & effectus ex illa ſequatur, voluntaria ſint, requiritur debitum ſeu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini teneatur dare auxilia efficacia a peccato præſervantia, ſed ad manifeſtandum ſuam juſtitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos ſuæ providentiæ, juſtiſſime poteſt ea denegare, præſertim cum illa ſint mere gratuita & ſupernaturalis, ſubindeque omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, ſeu ſubtractionem, infallibiliter ſequatur peccatum, ſicut ex ſuſpenſione divini concurſus conſervantis, infallibiliter ſequitur annihilatio creaturæ: *Neceſſe eſt enim* (inquit Innocentius I. Epiſt. 25. ad Concil. Carthag.) *ut quo auxiliorum vinctimus, eo iterum non adjuvante vincamur*: non poteſt tamen dici cauſſa peccati, etiam indirecte & per accidens.

Quæres, an Deus poſſit dici cauſſa non ſolum permiſ- 39
ſiva, ſed etiam poſitiva, excæcationis, & indurationis peccatorum?

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

COntra primam aſſertionem objiciunt Hæretici quæ- 40
dam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut cauſſæ tribui videntur: Pſalm. 104. *Converſis eſt cor eorum, ut odirent populum ejus.* Geneſ. 45. *Non veſtro conſilio, ſed Dei voluntate, huc miſſus ſum.* Actorum 2. *Definito conſilio & præſcientia Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepiſſe Semei ut malediceret David maledictione peſſima. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcæcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Iſaiæ 63. *Quare errare nos feciſti Domine de viis tuis?* 2. Regum 22. *Dedit Deus ſpiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Auguſtini teſtimonia, præcipue locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, ſive in bonum, ſive in malum.*

Reſpondeo primo his teſtimoniis ſolum denotari, Deum 41
cauſſare peccata, quantum ad materiale, ſeu quantum ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non ſufficit ut Deus dicatur abſolute cauſſa peccati, ſed ſolum cum hac additione & reduplicatione, *quatenus eſt actus & ens*, ut docet D. Thomas in 2. dift. 37. q. 2. artic. 2.

Reſpondeo ſecundo cum eodem S. Doctore hic artic. 1. 42
ad 1. morem Scripturæ hunc eſſe, ut dicat Deum facere, & imperare, quod dumtaxat permittit & finit, ut patet ex illo Job 4. *Dominus dedit, Dominus abſtulit*, id eſt permiſit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyſes mandavit vobis libellum repudii*; cum tamen Matth. 5. ſcribatur: *Moyſes permiſit vobis libellum repudii.*

Reſpondeo tertio, Deum interdum dici velle & decer- 43
nere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, ſed quia ea in bonum ſuum refert & ordinat: nam ut ait Baſilius homil. *quod Deus non ſit auctor peccatorum*, quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipſe non fecit, ita Deus utitur malitia hominis, cujus tamen ipſe non eſt auctor: ſic uſus eſt peccato fratrum Joſeph, in bonum ipſius, & in bonum fratrum; mala voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius eſt, peccato Adami, ad Incarnationis myſterium peragendum. Unde Auguſtinus in Pſalm. 54. *Ne putetis gratis eſſe malos in hac mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideo vivit, ut corrigatur, aut vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

44 Objicit deinde Suarez hic diſput. 6. ſect. unica, n. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum ſub ratione entis & actus eſſe a Deo ut movente, & non ſolum ut ſimultanee concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui eſt peccatum, revera eſt auctor peccati; quia licet directe ſolum applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hic & nunc fit a Deo, neceſſe eſt voluntatem exercendo illum actum peccare.

45 Deinde hæc ſententia videtur dare Lutheranis & Calviniſtis quidquid volunt: nam ipſi non dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, ſed dumtaxat ad materiale, ad quod infallibiliter ſequitur formale.

46 Præterea, ſi per impoſſibile Deus poſſet eſſe cauſſa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere poſſet quam phyſice movendo & applicando voluntatem ad actum, a quo malitia inſeparabilis eſt.

47 Tandem, ſi Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, veriſſime diceretur auctor peccati; ut patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo ſunt cauſſa peccati ulterius: Ergo multo magis erit cauſſa, ſi phyſice & ex parte potentiæ voluntatem ad illum actum applicet: motio enim phyſica, major & potentior eſt quam moralis.

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

49 Ad ſecundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calviniſtæ in primis docent, Deum non ſolum phyſice, ſed etiam moraliter movere voluntatem & actus malos & peccaminoſos, ut videre eſt in Calvino 1. inſtit. cap. 18. & lib. 2. cap 4. Zuinglio ſerm. de pœnitent. & Theodoro Beza aphoriſmo 38. affirmantibus Deum non tantum permittere peccata, ſed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo miniſterio Dæmonum, inſtigare homines ad peccandum: præceptum autem, & inſtigatio, ſeu ſuaſio ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutherani & Calviniſtæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum, ſed ſolam ſpontaneitatem, ſeu immunitatem a coactione: ex quo evidenter ſequitur, quod ſi in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ a Deo, reperiatur peccatum, illud in Deum moventem, non vero in voluntatem motam refundendum ſit; quia voluntas creata non poteſt in ſuos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, nifi libere, & cum indifferentia activa, ſeu potentia ad oppoſitum operetur: *ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. dift. 24. quæſt. 3. artic. 2.) *incipit genus moris, nec prius dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quam aliena ſint a principiis & doctrina Thomiſtarum, quis non videat? Themiſtæ enim docent Deum non movere moraliter, ſed phyſice tantum ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, ſeu potentiam ad oppoſitum: unde toto cælo a Lutheranis & Calviniſtis differunt, ut in Apologia Thomiſtarum, Tractatui de voluntate Dei inſerta, art. 7. fuſe oſtendimus.

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

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

De cauſſa peccati ex parte potentiæ Dæmonis, de qua agit S. 52
Thom. q. 80. nulla eſt celebris difficultas: certum eſt enim diabolum indirecte ſolum & per accidens eſſe cauſſam peccati primo per modum proponentis objectum malum, ſecundo per modum ſuadentis & allicientis, quando una cum objecti propoſitione excitat & movet appetitum ſenſitivum per paſſiones, aut phantaſiam, quibus objectum reddit valde conveniens & optabile, & conſequenter rationibus quibuſdam apparentibus, deproinptis ex phantaſia, intellectum decipit: intellectus vero ſic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor artic. 1. & 2. illius quæſtionis. Nunquam tamen poteſt Dæmon neceſſitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet niſi per modum proponentis objectum (non enim poteſt ſundum animæ ſeu voluntatis immediate pervadere & penetrare, cum hoc ſit ſolius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & deleſtabile, quamvis cum rationibus validiſſimis voluntati proponatur, poteſt eis neceſſitatem inferre, cum non poſſit eam perfecte implere, ſeu plene ſatiare, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei; quidquid eo minus fuerit, non implebit*; & illud: *Anima rationalis ad imaginem Dei creata, ceteris rebus occupari poteſt, ſatiari non poteſt.*

DISPUTATIO VII.

De peccato Originali.

Ad quæſtionem 81. & duas ſequentes.

INter cauſſas peccatorum extrinſecas, ultima eſt homo qui dupliciter poteſt ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & ſuadentis (qui modus eſt ei communis cum Dæmone, & ideo de eo D. Thomas ſpecialem voluit inſtituere quæſtionem) & ut principium generationis, culpam ſimul cum natura traducens, qui modus eſt proprius ſolius hominis, non cujuſcumque, ſed primi parentis, qui cum eſſet a Deo conſtitutus caput naturæ humanæ, totam illam in ſe peccando vitiavit, & ſic vitiatam, per ſeminalem propagationem in poſteros tranſfudit: & de iſta cauſſa fuſe differit S. Doctor a q. 81. uſque ad 84. exiſtentiam, eſſentiam & ſubjectum peccati originalis exponens. Ejus veſtigiis inhærentes, hæc tria in hac diſputatione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porro hæc diſputatio maximi ponderis eſt & momenti, cum ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregie Auguſtinus libro de peccato origin. contra Pelagium & Cæleſtium cap. 24. *In cauſſa Auorum hominum, quorum per unum venundati ſumus ſub peccato, per alterum redimimur a peccato; per unum præcipitati ſumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, proprie fides Chriſtiana conſiſtit.* Et lib. 5. contra Julian. cap. 2. aſſerit quod *adeo eſt neceſſaria peccati originalis notitia, ut qui illud negat, ipſa fidei fundamenta nitatur ſubvertere.*

ARTICULUS I.

An ſit peccatum originale?

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

§. I.

Error Pelagii proscribitur.

1 TRaducionem peccati Adæ in ejus posteros negarunt olim Pelagius, & ejus discipuli Cælestius & Julianus, ut refert D. Augustinus variis in locis. Qui error quinque potissimum propositionibus constabat. Prima est, Adamum per peccatum sibi soli nocuisse. Secunda, parvulos nullam contrahere culpam & pœnam ex parte Adami. Tertia, Baptismum non esse necessarium hominibus ad remissionem peccatorum, sed solum ut ipsi fiant filii adoptionis, & ad regnum cælorum jus habeant. Quarta, morbos, mortem, & cæteras naturæ nostræ miserias, non esse effectus peccati originalis, sed tantum defectus & necessitates humanæ naturæ. Quinta, concupiscentiam, sive rebellionem carnis adversus spiritum, nec esse malum pœnæ, nec malum culpæ, sed bonum naturæ, quod in Adamo, etiam in statu innocentiæ ante peccatum viguit. Eumdem errorem secuti sunt Armeni, Albigenses, Anabaptistæ, ut videre est apud Castrii lib. 12. de hæresibus, verbo *peccatum*, hæresi 13. Abailardus, teste D. Bernardo Epist. 60. & nostro sæculo Zuingius lib. de peccato origin. Jacobus Faber, & Erasmus in commentariis in cap. 5. ad Romanos.

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

3 Secundum testimonium est illud Job 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu, qui solus es?* Ubi Septuaginta sic vertunt: *Nemo mundus a sorde, nec infans unius diei super terram?* quod esse intelligendum de sorde peccati, non vero de immunditia corporali, probat D. Thom. 4 contra gent. cap. 50. tum quia tribuit soli Deo quod possit ab ea mundare: tum etiam quia inquirit de sorde, ratione cujus bono ducitur in judicium, ut constat ex verbis precedentibus: *Et dignum duxit super hujusmodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum ad judicium?* nemo autem ad judicium adducitur, nisi pro culpa: Cum ergo infans unius diei non possit habere peccatum actuale, convincitur pollutum esse sordibus peccati originalis.

4 Tertium & præcipuum, quod adducit Sanctus Thomas hic artic. 1. in argumento *Sed contra*, & quo frequenter utitur D. Augustinus contra Pelagianos, sumitur ex verbis illis Apostoli ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum deduci: Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At ejusmodi peccatum non potest esse actuale, id est actuali voluntate commissum: cum etiam infantes morti sint obnoxii, & sæpe moriantur antequam quidquam boni vel mali propria voluntate egerint: Igitur peccatum est originale.

5 Tam clarum & apertum Apostoli testimonium eludere conabantur Pelagiani, illud interpretando de transitu peccati in posteros, non per originem, sed per imitationem, quia scilicet primus parens viam peccandi nobis aperuit, suoque exemplo nos ad peccandum movet.

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

Deinde verba Apostoli non solum adultos, sed etiam parvulos comprehendunt, cum etiam parvuli mortem experiantur, quam per peccatum intrasse, effluque pœnam & effectum illius, docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami non transit per imitationem, cum ante usum rationis, ipsum imitari peccando non possint: Ergo necessario latendum est, Apostolum non loqui de transitu peccati per imitationem, sed per originem, & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad posteros pertransire, sicut mortem: Sed mors non tantum imitatione sed necessitate quadam derivatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apostolus dicet ita peccatum Adæ derivari ad posteros, sicut justitiam Christi ad regeneratos: At hæc non per solam imitationem, sed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ergo peccatum Adæ non transit in posteros per solam illius imitationem, sed per originem & propagationem. Unde Augustinus de peccat. meritis & remiss. sic ait: „ Sicut ille in quo omnes vivificabantur, præterquam quod se ad justitiam exemplum „ imitantibus præbuit, dat etiam sui Spiritus occultissimam „ fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis: „ sic & ille in quo omnes moriuntur, præterquam quod „ eis, qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, „ imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis „ concupiscentiæ suæ, tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes."

6 In ejusdem veritatis Catholicæ confirmationem addneit idem S. Doctor lib. 1. contra Julian. cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pelagium præcesserunt, testimonia, scilicet Cypriani, Irenæi, Hilarii, Gregorii Nazianzeni, Ambrosii, & ait hunc consensum Doctorum Ecclesiæ ante exortam hæresim Pelagii esse infallibilem & divinum hujus veritatis argumentum. Inter alios insignis est locus Cypriani lib. 3. Epist. ad Fidum, ubi sic habet: *Infans recens natus contagia mortis antiqua prima nativitate contraxit*: & Ambrosii, qui explicans hunc versum Ps. 38. *Iniquitates calcanei mei circumdabunt me*, sic ait: *Adæ est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, & ejusdem hæreditatem successibus humana sua vulnere derelinquit, ut omnes ille vulnere claudicemus.* Demum Augustinus lib. 2. de peccat. meritis & remiss. c. 6. loquens de peccato originali: „ Non aliud, inquit, „ ex quo Christi Ecclesia constituta est, divinarum scripturarum tractatores, & Christianarum disputationum scriptores senserunt, non aliud a majoribus acceperunt, non „ aliud posteris tradiderunt." Et c. 7. „ Hoc de originali „ peccato apud Ecclesiæ fidem tanta constantia custoditum „ fuit, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia, magis „ certissimum proferetur ad alia falsa refutanda, quam id „ tamquam falsum refutari ab aliquo tentaretur."

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

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

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

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

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

Tertio: Parvuli cum baptizantur, eruuntur a potestate diaboli, ut dicitur ad Coloss. 1. *Qui eripuit nos a potestate tenebra-*

rum, & patet ex cæremoniis baptismi, ut exorcismo, insufflatione, & abrenuntiatione diaboli, quam per sponsorem facit infans quando baptizatur, hæc enim manifeste indicat, dæmonem habere potestatem aliquam in infantes: Sed diaboli potestati non subduntur nisi peccatores & rei: Ergo in infantibus ante baptismum aliquod peccatum reperitur, cumque illud non sit actuale, proprie illorum voluntate commissum, debet esse originale.

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

11 Divinæ revelationi, nec non rationi, ipsa patrocinatur experientia: Quot enim infirmitates, mœrores, curæ, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitiis, quot concupiscentiis subjecta est? Ab ipsis etiam incunabulis homo dolet, tristatur, flet, ut merito dixerit Augustinus Serm. 6. de verb. Domini, hominem esse *Prophetam sua calamitatis, lacrymæ enim sunt testes miseriæ.* Denique ut dicitur Eccli. 40. *Grave jugum super filios Adæ a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturæ.* Hæ autem miseriæ & calamitates, certissima sunt peccati originalis indicia; communis enim pœna communem ostendit præcessisse culpam. Unde Augustinus lib. 3. contra Julian. ait quod *divinissimi hujus jugi ente sententiæ Tullius, hominem dixit non ut a matre, sed tamquam a noverca nostra editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ab luxuriæ, pronto ad libidines. Rem vidit* (subdit S. Doctor) *sed causam nescivit: cum enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

§. II.

Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur.

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

13 Respondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cujus bonum vel malum meritum ad omnes posteros pertinebat moraliter, ex constitutione divina; sed de privatis cujusque parentibus, pro quorum peccatis filii spiritualiter non puniuntur, nisi forte peccando eos imitentur. Ad illud vero quod ex Apostolo adducitur, dicendum est cum D. Ambrosio, S. Thoma, & Cajetano, ipsum loqui de sanctitate legali, non vero de sanctitate per gratiam, ac si diceret, filii vestri legitimi sunt & non spurii. Vel etiam dici potest, Apostolum filios fidelium sanctos appellare, non actu, sed potentia proxima, quia ob fidem parentum facile illis applicari potest baptismus, quo a peccato mundentur.

14 Objiciebant secundo verba Chrysostomi homil. ad Neophytos, ubi ait: *Infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis detur, vel adducatur sanctitas, justitia, &c.*

Sed respondet Augustinus lib. 1. contra Julian. cap. 3. Julianum non ipsissima Chrysostomi verba adduxisse, quæ juxta vetustiores codices sic habent: *Infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*, propria scilicet & personalia; sed ex aliquo minus legitimo interprete, lectionem illam desumpsisse, ut patet ex textu græco, in quo sic habetur: ἐπὶ τῶν μὴ τὰ ἁμάρτια βαπτίζομεν, τῶν δὲ ἐμαυτίων τὰ ἁμάρτια quod est latine, *Deo & infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes.*

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

16 Hoc argumentum ita difficile visum est Augustino, ut aliquando dubitaverit an anima esset ex traduce, an vero a Deo immediate crearetur, ut constat ex Epist. 28. Verum non licet amplius hac de re dubitare: certum est enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materiæ, sicut alias formas quæ propterea sunt irrationales, & corruptibiles, sed a Deo creari immediate, & in corpus debitis organis affectum infundi. Ideoque respondeo animam, quatenus est præcise a Deo, seu ex vi suæ creationis, originali peccato non esse obnoxiam, sed quatenus corpori, quod per naturalem propagationem ab Adamo descendit, immergitur, illudque informat, tunc enim hæc anima incipit esse pars filii Adami, in quo tamquam radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

Hoc declarat Augustinus 3. contra Julian. cap. 3. exemplo aquæ, quæ licet ex purissimo & limpidissimo fonte promanet, si tamen in vas immundum recipiatur, ab eo contrahit sordes & immunditiam: ita similiter, etsi anima purissima a Deo per creationem exeat, quia tamen carni immundæ, & ab Adamo per seminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unione peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne sicut aqua in vase vitiato corrumpitur.* 17

Quarto sic discurrebant Pelagius & Julianus apud Augustinum lib. 2. de nuptiis & concupisc. cap. 18. & lib. 3. contra Julian. cap. 24. *Non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui gignit, non peccat ille qui condit: per quæ igitur rimas inter tot præsidia, peccatum, fugis impressum?* Cui argumento lepide & egregie respondet S. Doctor ibidem: *Quid quæris latentem rimam, cum habeat apertissimam januam? Per unum hominem, ait Apostolus; per unius delictum, ait Apostolus: per unius hominis inobedientiam, ait Apostolus; quid quæris amplius, quid quæris apertius, quid quæris incultatius?*

Quinto arguebat Julianus apud Augustinum lib. 2. contra ipsum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.* 18

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

Sexto objiciebat Julianus apud Augustinum locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in posteros, sequeretur usum matrimonii fore illicitum, quippe qui esset causa peccati: Sed hoc est falsum, & ad hæresim Manichæorum pertinet: Ergo & illud. 19

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

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

Denique contra fidem Catholicam de existentia peccati originalis objici potest hoc difficile argumentum. Omne peccatum est voluntarium: Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit, cum illi usu rationis & liberi arbitrii careant: Igitur non est peccatum. 20

Hoc

Hoc etiam argumentum urgebat olim Julianus contra Augustinum, ut locis supra citatis refertur: nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid subjicerentur diabolo quos Deus fecit?* & Respondente Augustino *per peccatum, non per naturam*: instabat Julianus in hunc modum: *Sed ut non potest esse sine sexibus suis, ita nec sine voluntate potest esse peccatum.* Quibus verbis, etsi laconicis, totum difficultatis propositæ pondus implicabat, adeoque subtilissimum Augustini ingenium comprimebat, ut se illam superare non posse ingenue fateretur. Unde ut plane & perfecte resolvi possit, articulum sequentem subjicio.

ARTICULUS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium sit.

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

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

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

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

22 PRo resolutione hujus gravissimæ difficultatis, & Catholicæ veritatis defensione, quædam breviter hic observanda sunt. Primo notandum est, duplex esse voluntarium: unum consistens in actuali voluntaris exercitio, quod dicitur voluntarium formale, quo pacto omnes actus quos voluntas elicit vel imperat, dicuntur voluntarii: aliud quod se habet ut terminus & effectus prædicti exercitii, & voluntarium terminative appellatur: quomodo habitus vitii aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis causati, voluntarii dici possunt.

23 Notandum secundo, peccatum dupliciter sumi posse: primo pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cujus homo dicitur peccans: secundo pro eo quod relinquitur transacto actu peccati, ratione cujus homo vere & formaliter dicitur & est peccator; quod vocari solet peccatum habituale, non quod revera habitus sit, sed quia habet esse per modum permanentis, est enim macula ipsa, quæ in privatione nitoris gratiæ consistit, de qua disputatione sequenti. Et hoc peccatum rursus dividitur in personale, quod resultat in anima ex peccato actuali propria voluntate commisso, & originali, quod ex voluntate capitis derivatur. Ex quo intelliges, non eodem modo omne peccatum esse voluntarium: actuale enim petit actualiter precedere a voluntate; habituale vero personale, non petit actualem voluntatis influxum, sed sufficit quod ab illa per actum proprium aliquando processerit, & talis actus retractatus aut dimissus non fuerit: ad originale vero, cum non sit propria voluntate commissum (alias non originale, sed personale peccatum esset) non exigitur quod sit voluntarium parvulis taliter quod ab illis per actum proprium processerit, sed sufficit quod illis competat ex vi actus voluntatis alienæ, capitis scilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

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

Dico, peccatum originale ad posteros Adami descendens, ipsis esse voluntarium, non formaliter per modum exercitii, sed terminative per modum effectus: non quidem physice ex ordine ad propriam uniuscujusque voluntatem, sed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates.

Prima pars est certa, quia de fide certum est peccatum originale esse vere & proprie peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas absolute & simpliciter appellatur. Daniel. 9. *Ut deleatur iniquitas, & finem accipiat peccatum*, idest originale, ut ex multis Rabbinorum collegit Galatinus lib. 9. de arcanis cap. 18. Joan. 3. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi*, idest originale peccatum, quod *mundi peccatum* appellatur, quia toti mundo, idest omnibus hominibus, commune est: qua etiam de causa, *peccatum conditionis humanæ* a D. Hieronymo appellatur. Item Levit. 12. puerpera jubetur offerre sacrificium pro peccato; quod de peccato originali plures ex SS. Patribus exponunt. Sed de ratione peccati est quod sit voluntarium, quia moralitas, quæ per bonitatem & malitiam dividitur, supra voluntarii rationem fundatur: Ergo peccatum originale debet voluntarium esse. Unde D. Augustinus lib. 1. retract. cap. 13. explicans quod aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium, ait hoc etiam esse verum de peccato originali. Idem dicit lib. 2. de nuptiis & concupiscentia.

Secunda vero pars, quæ asserit illud non esse voluntarium formaliter, seu per modum exercitii, sed terminative tantum, etiam liquet: ut enim diximus in secundo notabili, peccatum originale non est de genere peccati actualis, sed de genere habitualis; quippe quod non consistit in aliquo actu, vel actuali omissione a parvulis exercita, ut est per se notum, sed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto: Atqui peccata habitualia solum sunt voluntaria terminative, tamquam effectus seu termini ex peccato actuali relicti: Ergo & peccatum originale.

Dices: Peccatum originale est formaliter peccatum: Ergo formaliter voluntarium, & non tantum terminative.

Sed nego consequentiam: licet enim ratio voluntarii, utpote moralitatis fundamentum, ad omne peccatum requiratur, non tamen est necesse utriusque denominationem eodem modo affecti convenire: ostendimus enim supra disp. 3. art. 4. aliqua, quæ solum denominantur voluntaria in causa, denominari peccata absolute & in se, & aliqua quæ formaliter sunt peccata, solum interpretative voluntaria esse.

Tertia denique pars, quæ dicit peccatum originale non esse voluntarium physice parvulis, in ordine ad propriam ipsorum voluntatem, sed dumtaxat moraliter per ordinem ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates, expresse docetur a D. Thoma hic art. 1. sic dicente: *Homines ex Adam derivati sunt tamquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animæ, qua primo movet membrum: unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideretur manus secundum se, ut divisa corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio qua est in ipso homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas anima movet omnia membra ad actum.*

Quibus verbis S. Doctor aperte declarat, quod sicut peccatum facta per manum est voluntaria, non per voluntatem existentem manu, sed per voluntatem totius suppositi, cujus manus est pars; ita peccatum originale a pueris contractum, habet esse voluntarium, non per voluntatem physice in illis existentem, sed per voluntatem Adami, in quo velut in capite totius humanæ communitatis omnium hominum voluntates moraliter continentur.

Advertendum est tamen, voluntatem Adami secundum se sumptam, non sufficere, ut ea sit nobis voluntarium peccatum originale; alias enim fieri non posset ut in Adamo non peccavissemus, nec esset major ratio, cui potius primum Adæ peccatum nobis imputaretur, quam alias; sed insuper requiri ex parte Dei decretum, quo statuerit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantum ad conservationem vel amissionem justitiæ originalis. Ratio est, quia ut peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adami, non sufficit ut ille sit caput naturale, sed requiritur etiam ut sit caput morale: Sed ad hoc necessarium fuit prædictum Dei decretum; nam esse caput morale non habuit Adam ipso jure naturæ, sed divina institutione, quæ tale decretum includit: Ergo &c. Præterea ex parte Adami necessarium fuit, ut illud decretum ipsi manifestaretur; alioquin invincibiliter ignorasset, se operari ut caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset ut caput naturæ delinquere, sed solum ut particularis persona.

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

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

§. II.

Solvuntur argumenta initio proposita.

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

33 Ad secundum dicendum est voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur; voluntarium vero capitale, solum debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cum peccatum originale non sit parvulis voluntarium voluntate personæ, sed dumtaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod sit in potestate illorum hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod fuerit in potestate Adami peccare vel non peccare. Solutio est D. Thomæ in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. ubi sic ait: *Peccatum originale, cum non sit vitium personæ ex persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate inquirendi personæ, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.*

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

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

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

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

Respondeo affirmative cum Magistro Herrera lib. 1. de conceptione cap. 8. §. 3. & Basilio Legionensi select. 3. difficult. 2. contra Zumel hic artic. 1. Montesino artic. 4. qu. 9. n. 140. ubi pro se refert Medinam & Carielem.

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

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

Dices primo: Augustinus Epist. 23. ad Bonifacium, rationem reddens cur parvulus trahat reatum ex Adamo quod expiationis gratia solvit, non alium assignat, nisi *quia unus erat cum illo, & in illo; quando quod traxit admissum est*: Ergo sentit necessarium esse, ad hoc ut unus in alio peccare dicatur, & ex illo trahat reatum, quod in illo physice, & tamquam in capite naturali contineatur. 40

Sed facile respondetur, Augustinum non assignasse rationem illius quod potuit contingere de potentia absoluta, sed solum illius quod de facto contigit, & secundum istum ordinem rerum, juxta quem non fuit Adamus constitutus caput morale, nisi respectu illorum quorum etiam fuit caput naturale: ex quo non sequitur Deum non potuisse aliter facere de potentia absoluta. 41

Dices secundo: Peccare in aliquo supponit esse in illo: Sed qui in Adamo physice non contineretur, non esset in illo, nec formaliter nec virtualiter: Ergo non posset in illo peccante peccare.

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

Instabis: Ex hoc sequitur quod posset aliquis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & simul propria voluntate tale peccatum detestari: quod videtur absurdum. 42

Sed negatur sequela: quia ut peccatum capitis adulto imputetur, necessarium est quod tale peccatum sit illi voluntarium moraliter: eo autem ipso quod propria voluntate capitis voluntati opponatur, & illius peccatum retractet, vel illi efficaciter resistat, peccatum capitis non est

est illi voluntarium moraliter, & consequenter non peccat in capite. Quod duplici exemplo declarari potest. Primum est in parvulis, qui in instanti conceptionis peccatum originale ex Adamo contrahunt; si tamen Deus alicui illorum auxilium præberet, quo in tali instanti eligeret actum efficacem dilectionis supernaturalis; Deumque super omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eo quod per talem actum peccatum capitis, quatenus fuit suum, efficaciter retractaret, & consequenter impediret ne illud influxum moralem exerceret, peccatum originale in se transfundendo.

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

ARTICULUS III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

44 CErtum est, peccatum originale per generationem & seminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros: ut enim ait S. Thomas hic quæst. 81. art. 1. ad 2. *Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem; & simul cum nomine naturæ infectio: ex hoc enim fit ille qui nascitur cultor culpæ primi parentis, quod naturam ab eo fortitur per quamdam generativam motionem.* Unde Job 14. dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Quibus verbis (ut advertit idem S. Doctor 4. contra gent. cap. 10.) denotatur quod ex immunditia humani seminis, aliqua immunditia (peccati scilicet originalis) ad hominem ex semine conceptum pervenit. Sed gravima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ seu justitiæ originalis impediri?

45 Prima sententia docet in humano semine inesse aliquam qualitatem morbidam, aut infectionem realem ei superadditam, & ab Adamo derivatam, quæ peccatum originale causat; sicut in semine leprosi est quædam corruptio quæ est principium lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, & alii qui talem qualitatem non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilo venenoso fuisse derivatam asserunt.

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

Secunda sententia asserit in semine hominum in natura lapsa, seclusa omni qualitate morbida superaddita, esse virtutem instrumentalem, seu qualitatem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tamquam a causa principali. Cui sententiæ favere videtur S. Thom. hic qu. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale fuit in Adamo, sicut in prima causa principali . . . . in semine autem corporali est peccatum originale, sicut in causa instrumentali.* Et qu. 4. de malo art. 1. ad 9. agnoscit in semine intentionalem virtutem, ratione cujus in illo continetur peccatum originale, ad modum quo color est in aere, & anima in semine.

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

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

Ut ergo vera sententia, & germana mens D. Thomæ 47
percipiantur, notandum est ex Ferrariensi 4. contra gent. cap. 5. Concedo hic quæst. 81. art. 1. Lyrano super cap. 5. Epist. ad Roman. Salmanticensibus hic disp. 14. dub. 3. §. 3. & Thoma Leonardi in libro quem nuper edidit de trisli statu naturæ, lib. 2. cap. 15. quod quia Adamo data fuit justitia originalis non pro se tantum, sed sub eo pacto, ut si in innocentia permaneret, in omnes posteros, qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura & per ipsum generationis actum illa propagaret, consequenter in semine ejus fuit virtus instrumentalis justitiæ originalis causativa, quæ per primum Adæ peccatum ab ipso fuit ablata, ut docet Sanctus Thomas qu. 4. de malo artic. 1. ad 9. cujus verba infra referemus. Unde sicut in statu innocentiæ duplex considerandæ effet ratio in semine Adami, una naturalis & quasi propria, secundum quam effet instrumentum generantis in ordine ad naturam secundum se communicandam; alia quasi supernaturalis, seu divinitus superaddita, secundum quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura justitiam originalem: ita post peccatum in eodem semine Adami, & posterorum ab ipso descendentium, duplex ratio seu munus reperitur; unum naturale, quatenus habet esse instrumentum generationis & propagationis naturæ; hæc enim ratio seu perfectio, sicut & alia naturalia, non sunt amissa per peccatum; aliud accidentale & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis ad communicandum defectum originalis justitiæ, in quo, ut infra dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit ratione suæ naturalis & positivæ perfectionis: secundum vero habet ex privatione supra dicti vigoris instrumentalis, justitiæ originalis productivi, caussata ex peccato ipsius primi parentis. Videmus enim in causalitatibus hanc servari rationem, quod quicquid perfectionis in effectu reperitur, totum tribuitur perfectioni causæ, quicquid vero est defectus & imperfectionis, in ejus defectum reducitur, sicut quicquid est vitalitatis, actualitatis, & motus in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem est obliquitatis & defectus, reducitur in tibiam claudam & infirmam. Quæ doctrina desumpta est ex D. Thoma, loco citato de malo, ubi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illa virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus; sicut dicimus intentionem caloris esse in aere, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem: sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis Sanctus Doctor tria docet: Primum, in semine hominis fuisse in statu innocentiæ virtutem instrumentarium productivam justitiæ originalis, qua in pœnam peccati primi parentis privatum & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum, esse instrumentum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum justitia originali esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quamdam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parum hallucinantur illi, qui existimant Sanctum Thomam in semine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere; hoc enim ab ejus mente penitus alienum est, cum expresse dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis* (productivæ justitiæ originalis) *est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus, &c.* Unde Cajetanus hic q. 81. art. 1. sic ait: *Non oportet aliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, qua productivum sit culpæ: hoc enim nec formaliter Auctor, cum culpa nihil ontitatis sit, & concomitanter fiat, & sufficiens sit semen destitui a natura destituta justitia originali. Verba autem Auctoris in quæst. 4. de malo art. 1. ad 9. non significant oppositum, sed quod privatio justitiæ originalis in semine, ille modo quo in semine salvatur, ex defectu spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actus moralis, sed quia tendit ad tale peccatum; & sic ipsa privatio est quædam intentio mali moralis, & malum morale est in ea intentionaliter, sicut color in aere, & anima in semine. Et tenet similitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cujus dicitur intentio; non quoad esse entia positiva, cum hoc de privatione dici non possit, etiamsi fingendi detur licentia.*

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

Respondeo affirmative cum Salmanticensibus supra ci- 48
tatis: quia semen defectuosum ratione talis privationis continet peccatum originale, eo proportionali modo quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & sicut ratione vigoris contineret justitiam originalem, scilicet virtualiter. Cum enim peccatum originale sit quid privativum, & in privatione justitiæ originalis consistat, ut infra dicemus, sufficit ad illius efficientiam vis ut ita dicamus privativa: nam si virtus positiva causse continet perfectionem positivam effectus, non est cur privatio virtutis causse non contineat defectum privativum qui reperitur in effectu, cum ubi affirmatio est caussa affirmationis, negatio sit caussa negationis.

49 Neque obstat quod privatio justitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, sit major privatio, seu privatio majoris perfectionis, quam privatio prædicti vigoris: quia sicut in positivis non requiritur quod virtus instrumenti adæquet formaliter perfectionem effectus (hoc enim soli causse principali proprium est) ita in privativis non est necesse quod defectus instrumenti formaliter adæquet defectum in effectu producturn. Unde sicut vigor ille residens in semine, licet formaliter non adæquaret justitiam originalem, posset illam per modum instrumenti transfundere: sic defectus ejusdem vigoris, etiamsi formaliter sit minor quam defectus ipsius justitiæ originalis, potest enim per modum instrumenti communicare; habet enim se, ut dicebamus, defectus vigoris ad justitiæ originalis defectum, sicut ipse vigor se habet ad justitiam originalem.

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

51 Ad complementum hujus quæstionis placet hic subnectere verba Augustini epist. 29. ad Hieronymum, ubi faceto Apologo disputationem illam concludit. *Cum* (inquit) *aliquis cecidisset in puteum, ubi aqua tantum erat, qua eum magis exciperet ne moreretur, quam suffocaret ut loqueretur, accessit alius, & dixit ei, quomodo hoc accidisti? At ille dixit, obscero cogita quomodo hinc me liberes, & non quomodo hoc ceciderim quæras.* Ita quoniam ex fide Catholica constat, de peccato originali tamquam de puteo infantis animam Christi gratia liberari, satis nobis esse debet, quod modum quo salva fiat noverimus, etiamsi nunquam quomodo in malum illud devenerit, perfecte cognoscamus.

ARTICULUS II.

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

52 PAttem negativam tenent Alensis 2. p. qu. 22. membro 3. artic. 3. Catharinus opusc. de peccato origin. parte ultima, Suarez de opere sex dierum lib. 6. cap. 13. n. 8. Meratius disp. 14. de peccatis sect. 4. & 5. & alii Recentiores, existimantes ex vi divinæ legis, & pacti cum Adamo initi, solum dumtaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuisse ad nos ex Adamo derivari, & hoc derivaturum fuisse, etiamsi non fuisset primum, sed alia præcessisset; atque adeo caussalitatem peccati originalis nequaquam fuisse alligatam illi peccato, quia primo, sed quia talis speciei, scilicet gulæ.

§. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

Dico tamen, primum Adami peccatum fuisse caussam traductionis culpæ originalis, non quia tale, quia primum: unde si quodvis aliud prius commisisset, totam humanam infecisset naturam. Ita communiter docent nostri Thomistæ hic, quos sequuntur Durandus, Curiel, & alii.

53 Probatur primo ex D. Thoma in 2. dist. 33. in fine in expositione litteræ ad secundam difficultatem, ubi sic ait: *Dicendum quod hoc est per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale documentum natura humana intulit: quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit . . . . quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ assertionis dici potest. Item docet eadem distinct. qu. 1. art. 1. dist. 21. qu. 2. art. 2. ad 2. ibidemque ad Annibal. art. 4. ad 2. Ad Rom. 5. lect. 3. De malo q. 4. art. 8. & 2. 2. qu. 163. art. 3. ad 2.

Probatur secundo ratione ex locis citatis desumpta. Id- 54
circo primum Adæ peccatum traducitur in posteros, quia per illud primus homo amisit justitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratuitum, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset primus homo justitiam originalem; nam justitia originalis, utpote includens ipsam gratiam sanctificantem, erat incompossibilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros traductum, subindeque fuisset caussa originalis peccati.

Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, si 55
fuisset primum, amisisset quidem pro se originalem justitiam, non tamen pro posteris.

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

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo: Solum illud peccatum Adami deriva- 56
retur ad posteros, quod esset capitale, idest, communsum ab eo ut capite totius naturæ: Sed nullum aliud, præter esum ligni vetiti, esset capitale, sed personale tantum: Ergo nullum aliud, præter illud, etsi esset primum, ad posteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat esse capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturale suæ posteritatis, sed ex vi pacti quo fuit constitutus caput morale illius, ut art. 2. ostensum est: Sed pactum solum fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut transgressionem præcepti de non comedendo de ligno vetito. Ergo nullum aliud peccatum, præter esum ligni vetiti, potuit esse capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quam ex verbis illis Dei ad Adamum Genes. 2. *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas: in quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris*: Sed hæc comminatio solum respicit transgressionem illius præcepti positivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantum præcepti observantiæ aut transgressioni erat alligatum.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad 57
illius probationem neganda est iterum Minor. Ad cujus probationem, distinguo Minorem: hæc comminatio solum respicit transgressionem illius præcepti positivi, explicite & formaliter, concedo Minorem: implicite & virtualiter, nego minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. dist. 33. in expositione textus supra citata: *In hoc ostenditur, quod etiam si alia peccata commisisset, similem pœnam sustinuisset, quasi a minori ad majus: gravius est enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam præterire præceptum disciplinæ, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.*

Objicies secundo: Prius Adam peccavit peccato super- 58
biæ, quam gulæ, vel inobedientiæ; & tamen peccatum Adæ, quod transmittitur in posteros, non est superbiæ, sed inobedientiæ, ut patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 5. *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*, vel gulæ ut docet Basilius homil. 1. de jejunio dicens: *Quia non jejunavimus, e paradiso excidimus*: Ergo primum Adæ peccatum non transmittitur in posteros. Antecedens vero passim docetur a SS. Patribus, & a D. Thoma 2. 2. q. 163. art. 1. ubi asserit primum peccatum Adami fuisse superbiam, constatque tum ex suggestione serpentis, *Eritis sicut Dii scientes bonum & malum*: tum ex verbis illis Tobiæ morientis ad filium: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Quæ verba de primo peccato Adami, a quo omnis nostra perditio & peccatum ortum desumpsit, intelligunt S. Augustinus 14. de civit. cap. 13. D. Thomas loco citato, Abulensis in cap. Genes. qu. 6. & plures alii.

Respondeo distinguendo Antecedens: Prius Adam pec- 59
cavit peccato superbiæ, prius natura in genere caussæ finalis, concedo Antecedens: prius tempore: nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur hæc solutio: Primum Adæ peccatum fuit transgressio illius præcepti, *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas*, Genes. 2. licet enim alia præcesserint interiora,

riora, præsertim peccatum superbiæ, quod, ut docet S. Thomas loco citato, fuit omnium primum; exteriùs tamen nullum aliud prædicta transgressione prius, & quæ præcesserunt interiora, sè habent respectu illius sicut actus imerior, vel motivum quo inductus est Adam ad transgressionem talis præcepti, cum qua efficiunt unum peccatum completum: nam ut ait D. Thomas loco citato: *Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt.* Et hic qu. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbia, inobedientia, gula & alia hujusmodi.* Deformitas tamen superbiæ fuit prior aliis prioritate naturæ, in genere causæ finalis, quia ex fine allimilationis ad Deum, indebito modo obtinendæ, Adam fuit motus ad comedendum de ligno vetito, & transgradiendum Dei præceptum. Unde semper verum manet, primum Adæ peccatum ad nos fuisse derivatum.

60 Dices: Saltem ex hac solutione sequitur non solam malitiam gulæ in illo peccato repertam, sed etiam malitiam superbiæ ad nos derivari: Atqui hoc est falsum: Ergo &c. Sequela patet. Minor autem probatur. Deus Genes. 3. incipiens exequi pœnam, peccato capitali Adami impositam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo, &c.* caussamque reddens talis punitionis non dixit Adamo, quia superbus fuisti, sed *quia audisti uxorem tuam, & comedisti:* At si malitia superbiæ capitalis effet, & ad nos per originem transiret, executio pœnæ pariter illi responderet: Ergo cum solum malitia comestionis pro caussa pœnæ assignetur, illa solum capitalis fuit, & ad nos per originem transit.

61 Respondeo concedendo sequelam Majoris, & negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod licet Deus pro caussa pœnæ Adamo inflictæ malitiam superbiæ non assignaverit, non sequitur ipsam talis pœnæ non fuisse caussam, saltem partialem & inadequatam: si enim talis pœna fuit inflicta pro malitia & deformitate comestionis, a fortiori pro malitia superbiæ, quæ gravior est, utpote jure naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem cur Deus caussam punitionis peccati Adæ reddens, solam comestionis malitiam expresserit, & non alias in hoc peccato inclusas, ea fuisse videtur, quod in comminatione cap. 2. facta, solam explicata fuerat malitia comestionis, ut patet ex verbis illis: *In quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris:* comminatio autem hujus pœnæ ideo specialiter facta est pro transgressione illius præcepti, ut quia non erat de re secundum se mala, intelligeretur per illam incurri mortem, quia prohibita erat.

62 Objicies tertiò: Justitia originalis non transiret in posteros ex fide & humilitate primi parentis, sed ex sola observantia præcepti de non comedendo de ligno prohibito: Ergo sola illius præcepti transgressio potuit derivari ad posteros, secundum ordinem de facto institutum. Consequentia patet: nam sola illius præcepti transgressio derivatur ad posteros, ex cujus observantia nascerentur in justitia originali. Antecedens autem probatur: Etsi Adamus fidelis & humilis fuisset, & in peccatum superbiæ non incidisset, si tamen præceptum illud positivum de non comedendo de ligno vetito violasset, ejus posteri in justitia originali non fuissent nati, sed in peccato originali. Ergo nec ex fide, nec ex humilitate primi parentis, justitia originalis derivaretur in posteros.

63 Respondetur, quod sicut posteri Adami ex prima transgressione cujuscumque præcepti nascerentur in peccato, ut supra propatum est, ad hoc ut nascerentur in justitia originali, non sufficiebat hujus vel illius præcepti observantia, sed requirebatur observantia omnium, idest nullius præcepti transgressio: unde etsi Adamus legem illam positivam de non comedendo de ligno vetito observasset, si tamen totam legem non implevisset, sed aliquod ejus præceptum violasset, ejus posteri in originali justitia non fuissent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

64 EX dictis infero primo: non solum pueros natos ex infidelibus contrahere peccatum originale, sed etiam natos ex fidelibus; nam filii etiam fidelium indigent baptismo: baptismus autem in remedium peccati originalis institutus est. Addo quod S. Joannes Baptista natus est ex parentibus fidelibus & sanctis; & tamen contrahit ex Evangelio illum fuisse sanctificatum in utero matris, subindeque in ista conceptione peccatum originale contraxisse.

Infero secundo: solum primum peccatum Adæ, non vero alia, vel ipsius, vel proximorum parentum, tradu-ci in posteros. ita D. Thomas.

65 Probatur prima pars: Illud solum peccatum per originem derivatur ad posteros, quod fuit capitale: Sed solum primum peccatum Adæ fuit capitale: Ergo illud solum per originem derivatur in posteros. Major patet ex supra dictis: Minor vero suadetur primo ratione D. Thomæ. Illud solum peccatum fuit capitale, quod corrupit naturam, illamque spoliavit dono communi, Adamo pro se, & pro tota sua posteritate commisso, nempe originali justitia: Sed solum primum peccatum Adami hoc præstitit; alia enim ejus peccata, vel proximorum parentum, illam supponebant per primum ejusdem Adæ peccatum destructam: Ergo solum peccatum Adami fuit capitale. Secundo probatur eadem Minor. Alii parentes non fuerunt instituti capita a Deo, & primus parens post primum peccatum hanc capitis dignitatem amisit, alias enim, cum tunc non posset in posteros justitiam originalem transfundere, manssiset caput solum in ordine ad malum, quod est inconveniens: Ergo solum primum Adæ peccatum fuit capitale.

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

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

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

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

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

Infero quarto, omnes homines ex Adamo per semina- 69
lem propagationem derivatos, nisi habeant speciale privilegium, peccatum originale contrahere: quia ut artic. 3. ostendimus, peccatum originale, mediante semine vitiato, seu virtute traducendi justitiam originalem destituto, ab Adamo traducitur in posteros. Dixi, *nisi habeat speciale privilegium*, quia multi pie existimant, Beatissimam Virginem speciali privilegio a lege communi exemptam fuisse: Ecclesia tamen hoc adhuc non definivit, sed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controversia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis probabile judicaverit. Hoc enim testantur Sixtus IV. in constitutione quæ incipit, *Grave nimis*, confirmata a Concilio Tridentino in sess. 5. Pius V. in Bulla cujus initium est, *Super speculam*, data Romæ 1570. pridie Kalend. Decembris; Paulus V. in Bulla quæ incipit, *Regis pacifici*, edita die 6. Julii 1616. Gregorius XV. in constitut. quæ incipit: *Sanctissimus D. N.* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum instantem & urgentem ut immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cum nondum æterna sapientia Ecclesiæ suæ tanti mysterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorumque Pontificum auctoritate debent fideles populi conquiescere.* Unde graviter excedunt, & graves Ecclesiæ censuras incurrunt, qui alterutram ex his sententiis, hæresi vel errore notari audent.

Infero quinto cum D. Thoma hic art. 4. quod si ali- 70
quis miraculosè formaretur ex humana carne, sicut Eva ex costa Adæ, peccatum originale non contraheret: qui non descenderet ex Adamo per seminalem propagationem, nec esset in eo tamquam in principio activo, sed materiali tantum & passivo, vel ut ait D. Thomas hic art. 4. ad 3. *Esset in Adam secundum corpulentam substantiam, non secundum seminalem rationem.* Unde in Tridentino sess. 6. cap. 3. sic habetur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.* Idem dicendum est de eo qui ex semine solius mulieris formaretur: nam etsi

quidam arbitrentur semen matris active ad generationem concurrere, quia tamen minus principaliter concurrit, non sufficit ad contractionem peccati originalis: unde Christus, qui non ex virili semine, sed ex purissimis B. Virginis sanguinibus fuit miraculole conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis ex solo semine viri, matrici mulieris absentis, divina virtute, vel ministerio dæmonum infuso, formaretur peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili semine totaliter, vel saltem principaliter residentem, originem traheret.

71 Infero sexto: quod si Adam genuisset ante peccatum, proles non contraxisset peccatum originale. Idem existimo dicendum: si ante peccatum habuisset cum Eva congressum, & postea ante fœtus animationem peccasset. Ratio utriusque est, quia illi solum contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis seminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his casibus proles non fuisset contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis seminalis, cum puer fuisset natus vel conceptus aut saltem semen decisum ante peccatum Adami; unde tunc semen Adami nullam habuisset injectionem ad maculandam prolem, sed potius vigorem ad justitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis art. 3. Ergo &c. Eadem ratio convincit, quod si Adamus ante peccatum genuisset filium: deinde talis filius alios post Adami peccatum generasset, illi Adami nepotes peccatum originale non contraxissent: quia non fuissent in lumbis ejus quando peccavit, sed antecedenter solum ad primum ejus peccatum, media generatione parentis proximi, quam suponimus Adam peccatum præcessisse: unde producti fuissent virtute seminis non infecti: sed decisi ab Adamo justo ante peccatum, subindeque pretii vigore ad justitiam originalem communicandam. De quo videri possunt Salmanticenses disp. 14. dub. 6. 9. 3.

72 Infero septimo, quod si Eva peccasset, Adamo non peccante, filii ejus non contraherent originale peccatum, bene tamen e contra, quia scilicet Eva non fuit institutacaput morale humani generis, sed solus Adam.

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

Respondeo quod licet tam præceptum, quam comminatio mortis Adamum & Evam respexerint, diversimode tamen: Evam quidem ut singularem personam, Adamum vero tamquam caput naturæ: unde a solo Adamo culpa originalis contrahitur; sicut ab eo solo justitia originalis in statu innocentiæ fuisset transfusa in posteros. Cum vero dicitur quod mulier est initium peccati, hoc intelligendum est per modum occasionis & suasionis, non vero per modum principii transfusionis, ut docet D. Thomas 5. ad Corinth. 15. lect. 3. & in 4. dist. 1. q. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 1.

ARTICULUS II.

In quo essentia peccati originalis consistat?

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

§. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

74 INter errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodiere, primus & omnium absurdissimus est error Matthiæ Flacci Illyrici, Lutheranorum rigidorum Patris, qui in libello de peccato originis asserit illud non esse accidens superadditum, sed ipsam substantiam animæ rationalis, quæ tota substantialiter mansit ex peccato Adami corrupta. Hic error, seu potius delirium, ab omnibus rejicitur. Primo quia incidit in Manichæorum hæresim, qui peccatum substantiam quamdam seu naturam esse asserebant. Secundo, quia ex illo sequitur Deum esse auctorem peccati originalis: cum enim anima, utpote per creationem facta, solum caussetur a Deo, si se ipsa, & non ratione alicujus superadditi, sit mala moraliter malitia originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertio, quia pugnat cum Tridentino sess. 5. canone 5. asserente per baptismum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati, cum tamen per baptismum nihil substantiale animæ rationalis tollatur. Denique quia Philosophiæ principiis opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem esse.

Ex his confutatus manet secundus error parum a pre- 75
cedenti distans, qui est Lutheri, Kemnitii, & aliorum hæreticorum, asserentium quod licet peccatum originale non sit ipsa anima rationalis, est tamen aliquid substantiale corporeum, ut cor, hepar, vel ipsum compositum, quod dicitur humana natura. De quo videri potest Bellarminus lib. 5. de amissione gratiæ cap. 2.

Tertius eorumdem hæreticorum error, & fere omnium 76
qui Lutheri & Calvini semitis incesserunt, affirmat peccatum originale formaliter esse concupiscentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proscribitur. Per baptismum tollitur in renatis quicquid habet veram & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino sess. 5. cap. 5. & constat ex verbis illis Apostoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis est in his qui sunt renati in Christo Jesu:* At concupiscentia non tollitur per baptismum, sed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem sancta Synodus docet, & colligitur ex D. Paulo ad Roman. 7. dicente, *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ* &c. Ergo essentia peccati originalis nequit formaliter in concupiscentia consistere.

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

Objiciunt in primis hæretici varia Apostoli testimonia, 77
in quibus concupiscentiam appellat peccatum: inter quæ illud ad Roman. 7. celebre est, *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum:* idest concupiscentia: Sed illa non potest esse peccatum actuale, cum non sit actus, sed habitus: Ergo erit peccatum originale.

Communis responsio est, Apostolum appellare concupi- 78
scentiam peccatum, non quod sit peccatum formaliter, sed quia ex peccato est, scilicet originali, & ad peccatum inclinat, videlicet actuale: seu quod idem est, appellare peccatum, quia est effectus peccati originalis, & caussa peccati actualis. Ita Trident. sess. 6. can. 5. ubi dicitur: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere & proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat.* Quam doctrinam desumpsit Concilium ex August. l. 1. retract. c. 15. & l. 1. de nuptiis cap. 23. ubi dicit concupiscentiam vocari peccatum, *quia peccato facta est eum jam in regenerato non sit ipsa peccatum, sicut vocatur lingua lecutio, quam facis lingua, & manus vocatur scriptura quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincis, facis: sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat; sed quod pigros faciat.*

Sed contra hanc solutionem instabis ex eodem Sancto 79
Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3. ubi sic ait: *Sicut cæcitas cordis & peccatum est quo in Deum non creditur, & pœna peccati, qua cor superbum digna animadversione punitur, & caussa peccati, cum aliquid mali cordis errore commictitur: ita carnis concupiscentia, adversus quam bonæ concupiscit spiritus, & peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœna peccati est; quia reddita est meritis inobedientis, & caussa peccati est, desertione consentientis, vel contagione nascentis.* Quibus verbis aperte docet concupiscentiam esse in se peccatum, & non solum caussam vel effectum peccati.

Respondeo, concupiscentiam idcirco ab Augustino dici 80
esse peccatum, & non solum caussam vel effectum peccati, quod sit vitium & infirmitas naturæ, prout a Deo fuit instituta, tollens primam illius integritatem & perfectionem; non autem quod sit proprie & formaliter peccatum aut offensa Dei: ibi enim agebat contra Pelagianos, asserentes concupiscentiam non esse malum, nec vitium aut infirmitatem naturæ, sed rem prorsus indifferentem; contra quos dicit eam esse malum, pœnamque peccati ac vitiam naturæ instituta a Deo.

Dices: Comparat Augustinus concupiscentiam cum cæci- 81
tate cordis, qua Deo non creditur: Sed hæc proprie & formaliter est peccatum: Ergo concupiscentia.

Respon-

Respondeo primo: Etiamsi cæcitas cordis esset peccatum, non tamen sequeretur concupiscentiam apud Augustinum, esse peccatum; quandoquidem non est necesse, ut quæ inter se comparantur, per omnia & in omnibus conveniant, sed satis est quod in aliquo conveniant: quod in omnibus fere comparationibus reperitur.

Respondeo secundo, ipsam cordis cæcitatem, nisi sit aliquo pacto voluntaria, non esse propriæ peccatum, ut constat in infidelibus negativis, qui nihil unquam de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, in quibus propterea ignorantia mysteriorum fidei prorsus est inculpabilis, ut docet S. Augustin. Epist. 105. dicens: *In illis qui non audierunt, neque audire potuerunt, ipsum peccati est non credere.* Et S. Thomas 2. 2. q. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipitur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis contracta est.*

82 Objicies secundo: Concupiscentia est formaliter malum morale: Ergo est peccatum formaliter, sed non personale, ut patet: Ergo originale. Antecedens, in quo est difficultas, suadetur primo. Id quod legi opponitur, est malum morale formaliter: Sed concupiscentia opponitur legi, juxta illud Pauli ad Rom. 7. *Invenio autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ:* Ergo est malum morale formaliter. Secundo: Solum malum morale odio habetur a Deo, cum nihil odio habeat eorum quæ fecerit, & omnia fecerit, præter peccatum seu malum morale: At Deus concupiscentiam odio habet, ut docet Augustinus in illud Psalm. 45. *Malitiam autem non oderat?* quocirca etiam justi illam odio prosequuntur, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *Quod odi malum, illud facio:* Ergo concupiscentia est formaliter malum morale. Probatur tertio idem Antecedens: Solum malum morale subterfugit Dei causalitatem, juxta illud Joann. 1. *Sine ipso factum est nihil:* id est, Augustino interprete, sine ipso factum est peccatum, quod nihil est. Sed concupiscentia causalitatem Dei subterfugit; alias cum illa ad peccatum inclinet, Deus illam causaliter ad peccatum instigaret: Ergo est formaliter malum morale.

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

Ad secundam probationem, nego Majorem, non enim solum odio habetur a Deo, quod est malum morale formaliter, sed etiam quod est malum morale causaliter, id est causa malitiæ moralis, ut constat in habitu vitioso, immateriali peccati, reduplicative ut tale est, seu prout fundat malitiam moralem: utrumque enim odio habetur a Deo, & tamen in nostra malitia moralis reperitur formaliter, sed causaliter tantum aut fundamentaliter. Ex quo patet solutio ad tertiam probationem: Major enim patiter neganda est: habitus siquidem vitiosus, & materiale peccati, reduplicative ut tale, seu prout fundat malitiam moralem, non causantur a Deo, & tamen non sunt formaliter mala malitia morali, sed causaliter tantum vel fundamentaliter, ut dicebamus: unde licet concupiscentia accepta formaliter non causetur a Deo, non sequitur eam esse formaliter malam malitia morali, sed causaliter tantum, quatenus inclinat ad peccatum, & est causa illius. Potest etiam dici mala & peccatum materialiter, quia, ut docet D. Thom. hic art. 3. *Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter vero defectus originalis justitiæ.*

Sed quæres, an ly *materialiter*, a D. Thoma propriæ & in rigore usurpetur, vel solum large & impropriè, quatenus id quod consequenter & illative ad peccatum originale se habet, quodammodo ejus materia dici potest?

84 Respondeo cum Salmanticensibus hic disput. 16. dub. 4. §. 3. concupiscentiam, juxta doctrinam D. Thomæ, esse vere & propriè materiam originalis peccati, eoque modo quo in actuali actus exterior habet se ut materia, respectu interioris, vel conversio respectu aversionis. Ita enim expresse docet S. Doctor qu. 3. de malo artic. 7. in corp. ubi sic concludit: *Ignorantia & fames sunt materialia in originali peccato, sicut conversio ad bonum commutabile in actuali.* Et qu. 4. art. 2. multoties id repetit tam in corpore, quam ad argumenta: in solutione vero ad 11. sic ait: *Concupiscentia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu: & hoc modo concupiscentia qua est in patre ponitur causa originalis peccati, quod est in filio, & non est essentia ejus, sed præcidit ipsum: alio modo potest considerari secundum quod est in habitu, & sic est causa per modum materiæ, qua est de essentia rei, & præcidit quodammodo per modum materiæ. sicut corpus præcedit animam in ordine causæ materialis.*

§. II.

Absurda vel improbabiles quorumdam Catholicorum sententia exhibentur.

Præter errores manifestos §. præcedenti confutatos, sunt quædam Catholicorum sententiæ, quæ licet hæretice non sint, erroneæ tamen, aut errori proximæ censentur, vel saltem ut absurdæ & improbabiles communiter a Theologis rejiciuntur. Hujusmodi est sententia illa de qualitate morbida, causata ex fibilo serpentis, in qua Gregorius Ariminensis, & quidam alii antiqui Theologi, essentiam peccati originalis constituunt, de qua supra art. 3.

Ejusdem farinæ, seu furfuris est sententia Alberti Pighii, & Ambrosii Catharini, qui nihil intrinsecum in parvulis agnoscunt, in quo essentia peccati originalis consistat, unde illud constituunt in peccato actuali Adami, prout extrinsece parvulos peccatores denominat; indeque colligunt, peccatum originale non multiplex, sed unum numero, in omnibus parvulis esse. Eamdem sententiam tuetur Alphonsus Salmeron super cap. 5. Epistolæ ad Roman. disp. 45. 46. & 47.

Illa tamen ut erronea communiter rejicitur, & Vasquez hic disp. 132. cap. 3. eam errori Pelagii negantis originale peccatum in parvulis annumerat. Et saltem negari non potest, quin sit in fide periculosa, & a prædicto errore parum recedens; ideoque aboleri jussa est in Indice expurgatorio, verbo *Ambrosius Catharinus*, potestque breviter confutari. Primo, quia Apostolus ad Roman. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum:* Sed hoc non potest verificari de peccato actuali Adami, cum illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinsecum, ad posteros ejus transiens quo intrinsece peccatores denominantur. 86

Secundo impugnatur prædicta sententia: Trident. sess. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transiundi in posteros, omnibus inesse, esseque omnibus proprium. Et sess. 6. cap. 3. ait, quod *homines, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahunt:* Sed peccatum quod fuit in Adamo nihil horum habet; neque enim inest ejus posteris, aut eos afficit intrinsece, sed solum extrinsece & moraliter; neque est uniuscujusque proprium peccatum, sed unum commune pro omnibus, neque est aliquid traductum per generationem tamquam per causam: Ergo juxta Trident. aliquid distinctum a peccato Adami debet adjungi, in quo essentia peccati originalis consistat. 87

Tertio, Idem Concilium ibidem comparat peccatum & justitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum justitia & sanctitate, quam a Christo Domino per baptismi regenerationem recipimus: Sed hæc est nobis intrinseca, inesique unicuique justificato, sua propria sanctitas, distincta a sanctitate ipsius Christi: Ergo similiter in unoquoque ex his qui ex Adamo propagantur debet esse sua propria injustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum a peccato ipsius Adami. 88

Denique impugnatur: Pœna damni, quæ est carentia visionis divinæ visionis, & correspondet culpæ originali, intrinsece afficit omnes qui ante baptismum decedunt, neque est una pro omnibus, sed inest singulis unicuique propria, ut est per se notum: Ergo & peccatum originale, alias non esset proprio inter culpam & pœnam. 89

Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius, peccatores constituti sunt multi:* Sed constitui per aliquid, non denotat causam efficientem, sed formalem: Ergo inobedientia actualis Adami, non effective, sed formaliter constituit parvulos peccatores, & consequenter in illa consistit essentia culpæ originalis. 90

Respondeo quod licet regulariter, ly *constituti per aliquid*, causam formalem significet, non usurpatur tamen ab Apostolo in sensu formali, sed causali, ut ex verbis sequentibus patet: *Sicut per inobedientiam unius, peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obedientiam justi constituuntur multi;* At per obedientiam Christi non constituitur justi formaliter: sed effective solum, quatenus Christi obedientia est causa meritoria justitiæ seu gratiæ justificantis nos formaliter, ut patet ex Trident. sess. 6. can. 10. & 11. Ergo illa verba: *per inobedientiam unius;* non denotant causam formalem infectionis habitualis parvulorum, sed dumtaxat effectivam.

Tertia sententia, quæ ut absurda & improbabilis communiter rejicitur, asserit essentiam culpæ originalis in reatu pœnæ consistere. Hanc docuerunt Rossensis artic. 2. contra Lutherum, Altisiodorensis tract. 28. cap. 2. & Durandus in 2. dist. 30. qu. 3. illamque Vasquez disput. 13. cap. 3. attribuit Augustino; & conatur offendere alienas ab ejus mente esse glossas aliquorum, qui in vero & sano sensu mentem illius explicare voluerunt, de quo infra. Ceteris tamen Theologis improbabilis hæc sententia visa est: Nam nomine reatus intelligitur obligatio ad pœnam, 91

eam, vel condignitas pœnæ: Sed in neutro potest essentia culpæ originalis consistere: Ergo non est in reatu constituenda. Minor probatur. Et in primis quod in constituenda. Minor probatur. Et in primis quod in obligatione luendi pœnam consistere nequeat, manifestum videtur: tum quia talis obligatio supponit culpam: cum nemo obligetur ad pœnam, nisi quia habet culpam: tum etiam quia perseverante culpa, potest tolli obligatio ad pœnam, si Deus peccatori pœnam remittat, ut potest. Quod vero essentia culpæ originalis in reatu accepto pro condignitate pœnæ consistere nequeat, hac ratione suadetur. Condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actus meritorii: Ergo essentia culpæ originalis consistere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ.

92 Dices primo: Dionysius de divin. nomin. cap. 4. quem refert & sequitur D. Thomas infra qu. 87. art. 1. ad 2. ait, *summum non est malum, sed fieri justa dignum:* Ergo dignitas pœnæ est malitia moralis, ac proinde sufficiens ut peccatum originale constituat in ratione peccati.

93 Respondeo quod esse pœna dignum, est malum moraliter, non primario & per modum essentiæ peccati, sed ex consequenti, secundario, & per modum proprietatis malitiæ, sicut enim bonum morale suas habet passiones, quæ non constituunt essentiam bonitatis moralis, sed consequuntur illam, inter quas numeratur dignitas præmii vel laudis, quæ consequitur ad actum virtutis, ut docet D. Thomas supra qu. 21. art. 2. ita malum morale suis proprietatibus gaudet, & una ex illis est dignitas pœnæ.

94 Dices secundo: D. Augustinus variis in locis docet concupiscentiam in non baptizatis esse originale peccatum non ratione sui, sed ratione reatus, & idem esse tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etsi maneat concupiscentia, quia licet maneat actu, transit reatu: Ergo ex mente Augustini peccatum originale in reatu consistit.

95 Respondet Vasquez, ubi supra, August. revera in ea fuisse sententia: cum enim (inquit) circa essentiam peccati originalis multoties suam ignorantiam fateatur, nihil mirum, si vir alioquin doctissimus, & sanctissimus, difficultate rei oppressus, nihil aliud invenerit, in quo essentiam peccati originalis constitueret, quam reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas disp. 11. sect. 2.) probabiliter fuerit deceptus.

95 Sed hæc responsio S. Doctori, & toti Ecclesiæ injuriosa videtur: Nam sententia illa quæ peccati originalis essentiam in solo reatu & obligatione ad pœnam constituit, in Pelagianorum errorem incidit, ut fatetur ipse Vasquez loco citato num. 14. & patet manifeste: Pelagiani enim non negabant in posteris Adæ obligationem luendi pœnas, sed solum contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, seu in ipsis existente, sed ex peccato primi parentis: quod totum fatentur qui originalem culpam in sola obligatione ad pœnam constituunt: Ergo si hanc sententiam tenuit Augustinus in Pelagianam hæresim incidit, & verbis tantum non repugnans, originalem culpam in posteris Adæ admisit. Quod absurdissimum est, nec solum Augustino, sed etiam toti Ecclesiæ injuriosum: cum sanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæresis extirpatorem, ac invictissimum fidei athletam & Athlantem illa veneretur & laudet.

97 Hac ergo rejecta solutione, responderi potest primo cum Montesino, Augustinum lib. 1. de nuptiis cap. 25. & 26. ubi prædictam insinuavit sententiam, non dixisse culpam originalem consistere in reatu pœnæ, sed in reatu absolute: reatus autem absolute sumptus, est quid diversum a reatu pœnæ, seu obligatione ad illam, & potest accipi pro essentia culpæ, ita quia radicatur obligatio ad pœnam: sicque de facto sumitur a D. Thoma hic qu. 81. art. 3. ad 2. asserente per baptismum tolli peccatum originale secundum reatum, id est quantum ad culpam: quo loquendi modo utitur Tridentinum sess. 5. can. 5. & in Scriptura sacra sæpe reatus nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *Percussit Deus populum pro reatu vituli;* id est pro culpa adorationis vituli.

Secundo dici potest, quod si aliquando Augustinus in reatu pœnæ essentiam culpæ originalis constituit, non accipit reatum formaliter pro obligatione ad pœnam, sed radicaliter & fundamentaliter, pro radice scilicet & fundamento talis obligationis, quæ est privatio justitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, essentia peccati originalis formaliter consistit.

§. III.

Quorumdam recentiorum Thomistarum sententia confutatur.

98 Quidam recentiores Thomistæ existimant peccatum originale consistere formaliter in conversione habituali ad creaturam, seu in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, causato in nobis ex peccato Adami. Ita docet Martinez hic qu. 82. art. 2. dub. 1. concl. 4. Nunno 3. p. q. 86. art. 2. dub. 2. & Magister Herrera lib. de concep. virginis cap. 15.

Hæc sententia, licet majorem probabilitatis speciem præseferat, quam præcedentes, gravioribusque nitatur fundamentis, displicet nihilominus aliis D. Thom. Discipulis. Primo, quia S. Doctor qu. 5. de malo art. 2. ait: *In peccato originali non est conversio, sed fuit aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animæ a justitia originali; & ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ:* Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, peccatum originale non potest consistere in conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, causata in nobis ex peccato Adami. 99

Confirmatur: D. Thomas locis §. sequenti citandis, nihil aliud in peccato originali agnoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali privationem originalis justitiæ: At si formaliter esset aliquid positivum, nimirum conversio habitualis ad bonum commutabile, aliquid aliud importaret, immo privatio originalis justitiæ, ejus essentiam & rationem formalem minime ingrederetur: Ergo &c. 100

Secundo. Ex peccato Adami non potest resultare in nobis aliqua qualitas, seu habitus inclinans animam in bonum commutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, seu habituali conversione, peccatum originale consistere nequit. Consequentia manifesta est, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transmanditur & derivatur in posteros. Antecedens vero suadetur: vel talis habitus derivaretur in nobis ex peccato Adami ut a causa efficiente physica, vel dumtaxat ut a causa morali? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantum ad primam partem. Si peccatum Adami esset causa physica transfusionis hujusmodi habitus, inclinantis animam in bonum commutabile ut in ultimum finem, vel id haberet ex natura sua, vel ex elevatione divina, vel ex vi pacti quo Deus Adamum constituit suæ posteritatis caput. Sed ex nullo ex his capitibus id potest habere: Ergo non potest esse causa physica transfusionis illius habitus in posteros. Major patet a sufficienti enumeratione eorum, a quibus dictam causalitatem peccatum Adæ sortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifesta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura sua: Ergo solum habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinseco competunt, posse terminam physice in proprio subjecto producere; hæc enim est natura actus immanentis. 101

Secunda etiam pars Minoris non minus videtur perspicua quia alias transfusio culpæ originalis Deo tribueretur, esset que ab illo ut auctore speciali: quod non minus ei repugnat quam esse causam peccati actualis. Sequela patet: Effectus enim proveniens ab aliquo ut elevato, attribuitur elevanti, ut in effectu omnium instrumentorum videre licet: Ergo si peccatum Adami physice efficienter ex elevatione divina ad peccati originalis, seu prædicti habitus, in quo Adversarii peccatum originale formaliter consistere docent, transfusionem concurreret, Deo ut causæ speciali ejus transfusio tribueretur. 102

Tertia vero pars suadetur: Actus ille ex vi pacti non fuit immutatus physice, sed ad summum moraliter: Ergo quoad physicum influxum æque impotens mansit, supposito pacto, ac erat ante pactum; transfusus enim de non potente physice in physice potentem, cum physicus & intrinsecus sit, physicam & intrinsecam variationem exposcit. 103

Ex hoc confutata manet solutio aliquorum, qui dicunt peccatum Adami habere quod sit causa illius habitus, inclinantis animam in bonum commutabile, ex eo quod est peccatum capitis, habentis proinde vim influentivam totius naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quod fuerit peccatum capitis, nihil physicum habet, quod non haberet, si esset ab illo patratum ut a singulari persona: At hoc secundo modo peccatum ab ipso non haberet vim ad physice producendum prædictum habitum in nobis: Ergo neque illum habet, licet ab ipso ut a capite naturæ committatur. 104

Secundo probatur eadem prima pars Minoris principalis. Peccatum actuale Adami non existit modo physice: Ergo nequit physice efficienter influere in prædictum habitum ad bonum commutabile inclinantem, in quo Adversarii peccatum originale constituunt. 105

Dices, quod licet peccatum Adami non existat formaliter in se, existit tamen virtualiter in semine corrupto, quod est instrumentum productivum naturæ, & peccati originalis consequentis naturam. 106

Sed contra: Illud peccatum nihil physicum produxit in semine, per quod in ratione instrumenti physice in prædictum habitum influentis constitueretur: Ergo nequit virtualiter existere in semine. Consequentia patet, nam agens principale solum existit virtualiter in alio, vel quando est virtus illius ex natura sua, sicut calor est virtus ignis, vel quando aliquid in illo producit, ratione cujus illud sibi subordinet: At semen ex natura sua non est virtus

peccati Adami, sed solius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil physicum ex peccato Adami derivatur, non potest tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primo ex jam dictis: nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex sua natura, & attentis illis quæ ab intrinseco tali peccato competunt, efficienter caussari: cum attenta physica entitate illius sit ejusdem rationis ac fecapitale non esset, nec ex elevatione divina, neque ex vipacti, ut jam ostendimus: Ergo nihil physicum ex illo potest derivari in semen, &c. Secundo idem Antecedens suadetur ex dictis supra art. 3. Vel illud physicum per peccatum Adami productum in semine, esset qualitas morbida permanenter ipsi inhærens, ut volunt Gregorius, Richardus, & alii antiqui Theologi; vel qualitas fluida, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami ut causse principali, sicut aliqui ex nostris Thomistis existimant. Neutrum dici potest, ut ibidem evidenti ratione monstravimus: Ergo ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti physici ad producendum prædictum habitum, in quo Adversarii peccatum originale constituere docent, constituatur.

107 Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam juxta nostram sententiam, constituentem peccatum originale in privatione, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum supra art. 1. docuimus.

Sed negatur sequela, nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta constituentem illud in habitu; sed sufficit vis quædam privativa, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quia pollebat in statu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

108 Secunda pars Minoris principalis, in qua diximus, Adamum per suum peccatum non posse esse causam efficientem dumtaxat moralem pueri habitus ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adversarii peccatum originale constituunt) breviter suadetur. Tum quia causa moralis non præbet ex vi sua sufficientem influxum in effectum; quo illum executioni mandet, sed tantum ad id movet & excitat ad eum voluntatem: constat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis transmittitur, concurrere, cum nulla sit alia voluntas quam moveat & excitat ad ejus productionem. Tum etiam quia causa moralis alicujus effectus semper debet habere comitem causam ejus physicam, nempe illam voluntatem quam allicit & movet ut illam executioni mandet: Ergo quicquid sit de causalitate morali Adami in nostrum peccatum, debet necessario concedi aliqua causa physica, quæ ad illud executive concurrat.

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale personale non consistere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut in ultimum finem: si enim Adamus in sua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alii peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda sunt pro constituendo originali peccato, quam in eodem Adamo & in reliquis pro constituendo habituali peccato personali, ut de se manifestum est.

§. IV.

Vera sententia explicatur & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

109 Licet in hac quæstione difficile non sit alioram impugnare placita, & ostendere quid non sit originale peccatum, veram tamen proferre sententiam, & explicare quid illud sit, & in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum apparet, eo quod hujus peccati natura obscurissima sit, & humanæ mentis aciem plane transcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & Doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem constitutivam peccati originalis, esse privationem justitiæ originalis, voluntarium nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert præcipue ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter sentiunt nostri Thomistæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anselmus lib. de conceptu Virg. cap. 26. ibi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Ade, nisi nuditatem justitie.* Sed præ omnibus hanc sententiam clarissime docet S. Thomas hic quæst. 82. art. 3. ubi expresse dicit, quod *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.* Similia habet quæst. 3. de malo art. 7. dicens: *in peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ*: quod etiam repetit quæst. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis caussa prætermittimus.

Nec valet responsio Gregorii de Martinez dicentis D. 110
Thom. locis citatis non sumere ly *formale*, pro constitutivo, sed pro consequenti & completivo, quemadmodum nos ipsum exposuimus supra disp. 3. art. 1. §. 3. dum affirmat privationem & aversionem habere se formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita assignat pro formali peccati originalis privationem justitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eisdem locis, neque alibi, mentionem faciat: si autem sentiret dari aliud constitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expresse & formaliter aliquando meminisset. Tum etiam, quia locis citatis adæquate explicat totum quod ad constitutionem peccati originalis concurrit, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideo ratio formalis constitutiva illius debet in uno ex iis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cum nihil aliud sit præter concupiscentiam, quam omnes Catholici debent a formali peccati originalis excludere, ut §. 1. ostendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod est privatio justitiæ originalis.

Nec huic evasioni favet id quod de peccato actuali 111
subditur: nam pro hujus constitutivo habemus plura D. Thomæ testimonia, loco citato adducta, quibus expresse affirmat dari in peccato actuali malitiam positivam & contrariam, aliudque specificari in ratione peccati, per tendentiam positivam ad objectum dissonum rationi & legi, cum quibus stare nequit quod constituatur per privationem: & ideo quando hanc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali consequenti & completivo: sed pro peccato originali nullum est testimonium, in quo affirmat constitui per positivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis justitiæ, immo in omnibus locis in quibus hanc quæstionem pertractat, tale formale excludit: unde testimonia adducta non nisi de formali & primario ac essentiali constitutivo intelligi possunt.

Non valet etiam quod alii dicunt nimirum D. Thomam 112
locis citatis, ubi pro formali constitutivo peccati originalis, privationem justitiæ originalis affingat, non loqui de tali peccato ut peccatum est: & ut habet rationem mali moralis, sed prout habet rationem mali simpliciter. Non inquam valet, nam manifestum est S. Doctorem locis citatis, & præsertim hic tota q. 82. agere de peccato originali secundum sibi propria; & ut culpa & malum morale est, ac inordinata dispositio naturæ humanæ specialique ratione justitiæ originali oppositum, non vero ut est malum simpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologica exponuntur.

Præter testimonia jam adducta, plures sunt rationes 113
Theologicæ, quibus hæc sententia suaderi potest. Prima est: Culpa originalis non est peccatum actuale, sed habituale, cum permaneat in anima pueri, donec per gratiam Baptismalem deleatur: Atqui peccatum habituale non consistit formaliter in positivo, sed in privativo, nimirum in privatione gratiæ sanctificantis, ut disputatione sequenti ex S. Thoma ostendemus: Ergo & peccatum originale.

Secunda ratio: Peccatum originale formaliter & essen- 114
tialiter consistit in eo quod per se primo tollitur per Baptismum: cum hoc Sacramentum ad defendam culpam originalem institutum sit: Sed per Baptismum per se primo tollitur privatio justitiæ originalis, quantum ad effectum primarium, cum per illud per se primo conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione justitiæ originalis, ut aufert affectum ipsius primarium communem tali justitiæ, & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo ut ultimo fini conjungere.

Tertia ratio: Illud in unoquoque re se habet ut ratio 115
constitutiva, a quo tamquam a radice & origine cetera ad illam pertinentia dimanant & consequuntur: Sed a privatione justitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, conjunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem: Ergo talis privatio est ratio constitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in posteros fomes, seu concupiscentia, & rebellio appetitus inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari solent, ut declarat S. Thomas infra q. 85. art. 3. ubi docet quatuor esse vulnera naturæ ex peccato consequentia, nempe

nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiscentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione justitiæ originalis quantum ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores anime vires, & ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis; & ideo omnes vires anime remanent quodam modo destitute proprio ordine, que naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio, vulneratio dicitur natura.* Id ipsum fuse & eleganter exponit opusc. 3. cap. 192. ubi sic discurrit: *Quia dicti status* (scilicet justitiæ originalis) *tam ordinata integritas tota caussabatur ex subjectione humane voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subducta humana voluntate a subjectione divina, deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde consequutum est, ut homo sensibus in inferiori appetitu sensibili concupiscentiis, & ire, & ceteranum passionum inordinatos motus, non secundum ordinem rationis; sed magis ei repugnantes, & eam plerumque vonubilantes; & quasi perturbantes, & hec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur, &c.* Et cap. sequenti: *Consequutum est etiam ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima jam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei prebendo: unde homo factus est passibilis & mortalis, non solum quasi patens pati & mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum & moriendum.* Quibus verbis S. Doctor aperte declarat, omnes deordinationes & miserias per Adami peccatum ad nos transfusas, ex privatione justitiæ originalis, quantum ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfecte subjicere, veluti rivules a fonte, & ramos a radice, procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debitam: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem est quoad præsens) originalis justitiæ, quantum ad effectum primarium, ut orta ex Adami peccato, quovis alio seclusо, sunt indigni gloria seu visione beatifica, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ visionis consistit: sicut in statu integritatis & innocentiæ justitia originalis eos feciffet dignos vita æterna per modum hæreditatis: unde cum dignitas pœnæ sit proprietas consequens culpam, in privatione justitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, peccati originalis essentia debet consistere.

116 Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, seu originalis justitiæ secundum effectum primarium, ut est in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale: Ergo cum non sit peccatum personale, ut patet in pueris, qui ante omne personale delictum tali privatione maculantur, oportet ut sit ipsum peccatum originale. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur primo: quia talis privatio, ut ex Adami peccato orta, nihil est aliud nisi habitualis & voluntaria aversio a Deo ut fine ultimo & supernaturali; sicut enim gratia sanctificans est ipsa unio & conversio habitualis hominis ad Deum ut finem supernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, est habitualis aversio & separatio ab illo: Sed peccatum morale habituale, non est aliud quam hujusmodi aversio & separatio, ut dispat. sequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, est formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundo quia sicut gratia est supernaturalis vita animæ, ejusque cum Deo amicitia, sanctitas, munditia, & decor, ita privatio voluntaria gratiæ est ejusdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil amplius peccatum habituale importat, ut ibidem ostendimus.

117 Addo quod, peccatum habituale nihil est aliud quam carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ: Sed privatio justitiæ originalis est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ: Ergo in parvulis est peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia est voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium posterorum voluntates ut in capite continebantur; est etiam carentia justitiæ seu rectitudinis nobis debitæ, cum Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, justitiam originalem non sibi soli, sed etiam ut posteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ; subindeque habet omnia requisita ad rationem peccati habitualis.

118 Ultima ratio: Peccatum originale non consistit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinsece parvulos peccatores denominante, sed est aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentiis, & ab eis distinctum: At hoc non potest esse aliquid positivum, neque ex privationibus potest esse alia quam privatio gratiæ, seu justitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale consistit. Major supra §. 1. contra Pighium, Ca-

tharinum, & Salmeronem demonstrata est. Minor etiam quoad primam partem patet ex supra dictis: ostendimus enim peccatum originale non posse formaliter consistere in concupiscentia, neque in qualitate morbida ex fibilo serpentis caussata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, seu in conversione habituali ad creaturam, vix autem aliud positivum, in quo consistat, assignari vel imaginari potest. Probatur vero quantum ad secundam: Tum quia sola privatio justitiæ originalis est omnino prima, radixque & origo ceterarum, quæ ad peccatum originale spectant, ac proinde ipsa dumtaxat potest illud constituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali justitia perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has sola illa perfectio quæ residet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, est prima & constitutiva essentiæ ipsius originalis justitiæ, ceteræ autem habent se vel materialiter, vel ut proprietates consequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit essentialis & constitutiva: reliquæ vero inde subfecutæ, vel materialiter vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt.

Addo quod, cum peccatum originale sit peccatum na- 119
turæ, in illa privatione consistere debet, quæ prius & immediatius ipsam naturam afficit; hæc autem est privatio justitiæ originalis secundum effectum primarium, sicut enim ille effectus erat immediate in essentia animæ, quæ est propria hominis natura, ita ejus privatio immediate & primario eamdem naturam afficit: ipsa ergo erit proprie & formalis ratio talis peccati constitutiva; reliquæ vero, quæ sunt in voluntate & aliis potentiis, pertinebunt ad illud secundario & ex consequenti, sicut ipsæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in po- 120
steros privationem habitualem conformitatis ad legem quam transgressus est, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale constituendum, quia cum de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per aversionem ab illa; ita quidem ut si peccatum sit actuale, constituatur per aversionem actualem, quæ est privatio conformitatis in ipso actu, si vero sit habituale, sicut est originale, constituatur per habitualem aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debitæ haberi a suppposito.

Sed contra primo: Ex peccato Adami solum derivatur 121
in posteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiso initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter justitiam originalem, & perfectionem in ea inclusas: Ergo nullius alterius formæ seu habitus privatio ex peccato Adami derivatur in posteros. Major patet, Minor probatur: Tum quia Deus nihil promisit Adamo pro suis posteris, præter justitiam originalem, & perfectiones in eam inclusas. Tum etiam quia sola illa forma seu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudisset cum natura, si non peccasset: Sed si non peccasset, nihil traduxisset in posteros, præter originalem justitiam, neque isti ab illo aliquid aliud hæreditassent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

Contra secundo: Sicut in nobis habitualis conformitas 122
ad legem, non est aliqua forma, vel habitus distinctus a gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam servandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, si legem observasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quam ipsa justitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea inclusæ, per quas ad legis observationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus posteris, aliud esse potest quam privatio originalis justitiæ.

§. VI.

Principua objectiones solvuntur.

Objiciunt in primis Adversarii quædam testimonia D. 123
Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo positivo videtur constituere: nam hic q. 82. art. 1. in corp. dicit quod peccatum originale est habitus, sicut ægritudo, & in solut. ad 1. inquit quod non est privatio pura, sed habitus corruptus: habitus autem ex ipso nomine aliquid positivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale languorem naturæ, qui etiam aliquid positivum sonare videtur.

Respondeo D. Thomam appellasse peccatum originale 124
habitum similitudinarie & metaphorice, quia habitui assimilatur, non solum in eo quod habitualiter permanet, sed etiam quia cum de ratione habitus sit disponere bene

peccati Adami, sed solius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil physicum ex peccato Adami derivatur, non potest tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primo ex jam dictis: nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex sua natura, & attentis illis quæ ab intrinseco tali peccato competunt, efficienter caussari: cum attenta physica entitate illius sit ejusdem rationis ac fecapitale non esset, nec ex elevatione divina, neque ex vipacti, ut jam ostendimus: Ergo nihil physicum ex illo potest derivari in semen, &c. Secundo idem Antecedens suadetur ex dictis supra art. 3. Vel illud physicum per peccatum Adami productum in semine, esset qualitas morbida permanenter ipsi inhærens, ut volunt Gregorius, Richardus, & alii antiqui Theologi; vel qualitas fluida, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami ut causse principali, sicut aliqui ex nostris Thomistis existimant. Neutrum dici potest, ut ibidem evidenti ratione monstravimus: Ergo ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti physici ad producendum prædictum habitum, in quo Adversarii peccatum originale constituere docent, constituatur.

107 Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam juxta nostram sententiam, constituentem peccatum originale in privatione, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum supra art. 1. docuimus.

Sed negatur sequela, nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta constituentem illud in habitu; sed sufficit vis quædam privativa, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quia pollebat in statu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

108 Secunda pars Minoris principalis, in qua diximus, Adamum per suum peccatum non posse esse causam efficientem dumtaxat moralem pueri habitus ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adversarii peccatum originale constituunt) breviter suadetur. Tum quia causa moralis non præbet ex vi sua sufficientem influxum in effectum; quo illum executioni mandet, sed tantum ad id movet & excitat ad eum voluntatem: constat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis transmittitur, concurrere, cum nulla sit alia voluntas quam moveat & excitat ad ejus productionem. Tum etiam quia causa moralis alicujus effectus semper debet habere comitem causam ejus physicam, nempe illam voluntatem quam allicit & movet ut illam executioni mandet: Ergo quicquid sit de causalitate morali Adami in nostrum peccatum, debet necessario concedi aliqua causa physica, quæ ad illud executive concurrat.

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale personale non consistere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut in ultimum finem: si enim Adamus in sua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alii peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda sunt pro constituendo originali peccato, quam in eodem Adamo & in reliquis pro constituendo habituali peccato personali, ut de se manifestum est.

§. IV.

Vera sententia explicatur & auctoritate D. Thomæ fulcitur.

109 Licet in hac quæstione difficile non sit alioram impugnare placita, & ostendere quid non sit originale peccatum, veram tamen proferre sententiam, & explicare quid illud sit, & in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum apparet, eo quod hujus peccati natura obscurissima sit, & humanæ mentis aciem plane transcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & Doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem constitutivam peccati originalis, esse privationem justitiæ originalis, voluntarium nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert præcipue ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter sentiunt nostri Thomistæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anselmus lib. de conceptu Virg. cap. 26. ibi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Ade, nisi nuditatem justitie.* Sed præ omnibus hanc sententiam clarissime docet S. Thomas hic quæst. 82. art. 3. ubi expresse dicit, quod *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.* Similia habet quæst. 3. de malo art. 7. dicens: *in peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ*: quod etiam repetit quæst. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis caussa prætermittimus.

Nec valet responsio Gregorii de Martinez dicentis D. 110
Thom. locis citatis non sumere ly *formale*, pro constitutivo, sed pro consequenti & completivo, quemadmodum nos ipsum exposuimus supra disp. 3. art. 1. §. 3. dum affirmat privationem & aversionem habere se formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita assignat pro formali peccati originalis privationem justitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eisdem locis, neque alibi, mentionem faciat: si autem sentiret dari aliud constitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expresse & formaliter aliquando meminisset. Tum etiam, quia locis citatis adæquate explicat totum quod ad constitutionem peccati originalis concurrit, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideo ratio formalis constitutiva illius debet in uno ex iis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cum nihil aliud sit præter concupiscentiam, quam omnes Catholici debent a formali peccati originalis excludere, ut §. 1. ostendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod est privatio justitiæ originalis.

Nec huic evasioni favet id quod de peccato actuali 111
subditur: nam pro hujus constitutivo habemus plura D. Thomæ testimonia, loco citato adducta, quibus expresse affirmat dari in peccato actuali malitiam positivam & contrariam, aliudque specificari in ratione peccati, per tendentiam positivam ad objectum dissonum rationi & legi, cum quibus stare nequit quod constituatur per privationem: & ideo quando hanc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali consequenti & completivo: sed pro peccato originali nullum est testimonium, in quo affirmat constitui per positivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis justitiæ, immo in omnibus locis in quibus hanc quæstionem pertractat, tale formale excludit: unde testimonia adducta non nisi de formali & primario ac essentiali constitutivo intelligi possunt.

Non valet etiam quod alii dicunt nimirum D. Thomam 112
locis citatis, ubi pro formali constitutivo peccati originalis, privationem justitiæ originalis affingat, non loqui de tali peccato ut peccatum est: & ut habet rationem mali moralis, sed prout habet rationem mali simpliciter. Non inquam valet, nam manifestum est S. Doctorem locis citatis, & præsertim hic tota q. 82. agere de peccato originali secundum sibi propria; & ut culpa & malum morale est, ac inordinata dispositio naturæ humanæ specialique ratione justitiæ originali oppositum, non vero ut est malum simpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologica exponuntur.

Præter testimonia jam adducta, plures sunt rationes 113
Theologicæ, quibus hæc sententia suaderi potest. Prima est: Culpa originalis non est peccatum actuale, sed habituale, cum permaneat in anima pueri, donec per gratiam Baptismalem deleatur: Atqui peccatum habituale non consistit formaliter in positivo, sed in privativo, nimirum in privatione gratiæ sanctificantis, ut disputatione sequenti ex S. Thoma ostendemus: Ergo & peccatum originale.

Secunda ratio: Peccatum originale formaliter & essen- 114
tialiter consistit in eo quod per se primo tollitur per Baptismum: cum hoc Sacramentum ad defendam culpam originalem institutum sit: Sed per Baptismum per se primo tollitur privatio justitiæ originalis, quantum ad effectum primarium, cum per illud per se primo conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione justitiæ originalis, ut aufert affectum ipsius primarium communem tali justitiæ, & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo ut ultimo fini conjungere.

Tertia ratio: Illud in unoquoque re se habet ut ratio 115
constitutiva, a quo tamquam a radice & origine cetera ad illam pertinentia dimanant & consequuntur: Sed a privatione justitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, conjunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem: Ergo talis privatio est ratio constitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in posteros fomes, seu concupiscentia, & rebellio appetitus inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari solent, ut declarat S. Thomas infra q. 85. art. 3. ubi docet quatuor esse vulnera naturæ ex peccato consequentia, nempe

nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiscentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione justitiæ originalis quantum ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores anime vires, & ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis; & ideo omnes vires anime remanent quodam modo destitute proprio ordine, que naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio, vulneratio dicitur natura.* Id ipsum fuse & eleganter exponit opusc. 3. cap. 192. ubi sic discurrit: *Quia dicti status* (scilicet justitiæ originalis) *tam ordinata integritas tota caussabatur ex subjectione humane voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subducta humana voluntate a subjectione divina, deperiret illa perfecta subjectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde consequutum est, ut homo sensibus in inferiori appetitu sensibili concupiscentiis, & ire, & ceteranum passionum inordinatos motus, non secundum ordinem rationis; sed magis ei repugnantes, & eam plerumque vonubilantes; & quasi perturbantes, & hec est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur, &c.* Et cap. sequenti: *Consequutum est etiam ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima jam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei prebendo: unde homo factus est passibilis & mortalis, non solum quasi patens pati & mori ut antea, sed quasi necessitatem habens ad patiendum & moriendum.* Quibus verbis S. Doctor aperte declarat, omnes deordinationes & miserias per Adami peccatum ad nos transfusas, ex privatione justitiæ originalis, quantum ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfecte subjicere, veluti rivules a fonte, & ramos a radice, procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debitam: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem est quoad præsens) originalis justitiæ, quantum ad effectum primarium, ut orta ex Adami peccato, quovis alio seclusо, sunt indigni gloria seu visione beatifica, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ visionis consistit: sicut in statu integritatis & innocentiæ justitia originalis eos feciffet dignos vita æterna per modum hæreditatis: unde cum dignitas pœnæ sit proprietas consequens culpam, in privatione justitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, peccati originalis essentia debet consistere.

116 Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, seu originalis justitiæ secundum effectum primarium, ut est in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale: Ergo cum non sit peccatum personale, ut patet in pueris, qui ante omne personale delictum tali privatione maculantur, oportet ut sit ipsum peccatum originale. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur primo: quia talis privatio, ut ex Adami peccato orta, nihil est aliud nisi habitualis & voluntaria aversio a Deo ut fine ultimo & supernaturali; sicut enim gratia sanctificans est ipsa unio & conversio habitualis hominis ad Deum ut finem supernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, est habitualis aversio & separatio ab illo: Sed peccatum morale habituale, non est aliud quam hujusmodi aversio & separatio, ut dispat. sequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, est formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundo quia sicut gratia est supernaturalis vita animæ, ejusque cum Deo amicitia, sanctitas, munditia, & decor, ita privatio voluntaria gratiæ est ejusdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil amplius peccatum habituale importat, ut ibidem ostendimus.

117 Addo quod, peccatum habituale nihil est aliud quam carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ: Sed privatio justitiæ originalis est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ: Ergo in parvulis est peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia est voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium posterorum voluntates ut in capite continebantur; est etiam carentia justitiæ seu rectitudinis nobis debitæ, cum Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, justitiam originalem non sibi soli, sed etiam ut posteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debitæ; subindeque habet omnia requisita ad rationem peccati habitualis.

118 Ultima ratio: Peccatum originale non consistit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinsece parvulos peccatores denominante, sed est aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentiis, & ab eis distinctum: At hoc non potest esse aliquid positivum, neque ex privationibus potest esse alia quam privatio gratiæ, seu justitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale consistit. Major supra §. 1. contra Pighium, Ca-

tharinum, & Salmeronem demonstrata est. Minor etiam quoad primam partem patet ex supra dictis: ostendimus enim peccatum originale non posse formaliter consistere in concupiscentia, neque in qualitate morbida ex fibilo serpentis caussata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, seu in conversione habituali ad creaturam, vix autem aliud positivum, in quo consistat, assignari vel imaginari potest. Probatur vero quantum ad secundam: Tum quia sola privatio justitiæ originalis est omnino prima, radixque & origo ceterarum, quæ ad peccatum originale spectant, ac proinde ipsa dumtaxat potest illud constituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali justitia perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has sola illa perfectio quæ residet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, est prima & constitutiva essentiæ ipsius originalis justitiæ, ceteræ autem habent se vel materialiter, vel ut proprietates consequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit essentialis & constitutiva: reliquæ vero inde subfecutæ, vel materialiter vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt.

Addo quod, cum peccatum originale sit peccatum na- 119
turæ, in illa privatione consistere debet, quæ prius & immediatius ipsam naturam afficit; hæc autem est privatio justitiæ originalis secundum effectum primarium, sicut enim ille effectus erat immediate in essentia animæ, quæ est propria hominis natura, ita ejus privatio immediate & primario eamdem naturam afficit: ipsa ergo erit proprie & formalis ratio talis peccati constitutiva; reliquæ vero, quæ sunt in voluntate & aliis potentiis, pertinebunt ad illud secundario & ex consequenti, sicut ipsæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in po- 120
steros privationem habitualem conformitatis ad legem quam transgressus est, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale constituendum, quia cum de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per aversionem ab illa; ita quidem ut si peccatum sit actuale, constituatur per aversionem actualem, quæ est privatio conformitatis in ipso actu, si vero sit habituale, sicut est originale, constituatur per habitualem aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debitæ haberi a suppposito.

Sed contra primo: Ex peccato Adami solum derivatur 121
in posteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiso initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter justitiam originalem, & perfectionem in ea inclusas: Ergo nullius alterius formæ seu habitus privatio ex peccato Adami derivatur in posteros. Major patet, Minor probatur: Tum quia Deus nihil promisit Adamo pro suis posteris, præter justitiam originalem, & perfectiones in eam inclusas. Tum etiam quia sola illa forma seu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudisset cum natura, si non peccasset: Sed si non peccasset, nihil traduxisset in posteros, præter originalem justitiam, neque isti ab illo aliquid aliud hæreditassent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

Contra secundo: Sicut in nobis habitualis conformitas 122
ad legem, non est aliqua forma, vel habitus distinctus a gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam servandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, si legem observasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quam ipsa justitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea inclusæ, per quas ad legis observationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus posteris, aliud esse potest quam privatio originalis justitiæ.

§. VI.

Principua objectiones solvuntur.

Objiciunt in primis Adversarii quædam testimonia D. 123
Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo positivo videtur constituere: nam hic q. 82. art. 1. in corp. dicit quod peccatum originale est habitus, sicut ægritudo, & in solut. ad 1. inquit quod non est privatio pura, sed habitus corruptus: habitus autem ex ipso nomine aliquid positivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale languorem naturæ, qui etiam aliquid positivum sonare videtur.

Respondeo D. Thomam appellasse peccatum originale 124
habitum similitudinarie & metaphorice, quia habitui assimilatur, non solum in eo quod habitualiter permanet, sed etiam quia cum de ratione habitus sit disponere bene

vel male in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione conſtat, quicquid prædicto modo diſponit, large, & improprie dicitur habitus: unde cum per privationem juſtitiæ originalis partes humanæ naturæ male ſe habeant, ſintque in ordine ad ipſam naturam prave diſpoſitæ, talis privatio a D. Thoma habitus appellatur. Cum vero ſubdit, peccatum originale eſſe ægritudinem & languorem naturæ, loquitur in ſenſu cauſſali, non formali, & intendit ſolum quod ſicut ſublata ſanitate ſequitur ægritudo corporalis, ita ſublata juſtitia originali, & ſubjectione animæ ad Deum, quæ erat perfecta ejus ſanitas, ſequitur languor & inordinatio potentiarum animæ, concupiſcentia ſeu fomes peccati, quæ poſt illum adhuc in nobis remanet concupiſcentia, & vires inferiores rationi reſiſtunt: Ergo ſi peccatum originale in talis juſtitiæ privatione conſiſtat, ſequitur illud non tolli per baptiſmum.

125 Objicitur ſecundo: Si peccatum originale in privatione juſtitiæ originalis conſiſteret, non tolleretur per baptiſmum: Sed hoc dici nequit, cum hoc Sacramentum ad tollendum originale peccatum inſtitutum ſit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis juſtitia non reſtituitur per baptiſmum, quia poſt illum adhuc in nobis remanet concupiſcentia, & vires inferiores rationi reſiſtunt: Ergo ſi peccatum originale in talis juſtitiæ privatione conſiſtat, ſequitur illud non tolli per baptiſmum.

126 Reſpondeo cum S. Thoma quæſt. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod juſtitia originalis reſtituatur in baptiſmo, quantum ad hoc quod ſuperior pars animæ conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpæ; ſed non quantum ad hoc quod rationi ſubjiciuntur inferiores vires; ex hujuſmodi enim defectu eſt concupiſcentia, quæ manet poſt baptiſmum.* Ex quo patet quam ad mentem ipſius ſupra dixerimus, formale conſtitutivum peccati originalis eſſe privationem originalis juſtitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, ſed ut aufert præciſe ipſius effectum primarium, communem tali juſtitiæ & gratiæ ſanctificanti, qui eſt ſanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere: nam talis effectus nobis per baptiſmum reſtituitur, cum in ipſo gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima ſanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

127 Objicitur tertio: Peccatum originale non ſolum dicit averſionem a Deo ut ultimo fine, ſed etiam converſionem ad bonum commutabile, tamquam ad finem ultimum: Atqui talis converſio eſt aliquid poſitivum: Ergo peccatum originale non conſiſtit adæquate in privatione gratiæ ſeu originalis juſtitiæ, ſed ejus eſſentia ſeu ratio formalis ex poſitivo & privativo conſtatur. Minor videtur certa, Major vero ſuadetur. Parvulus in peccato originali exiſtens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo: cum ſit averſus ab illo: Ergo eſt converſus habitualiter ad creaturam tamquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non poteſt dari receſſus a termino a quo, ſine acceſſu ad terminum ad quem: Ergo neque averſio a Deo, ſine converſione ad creaturam.

128 Reſpondeo primo, peccatum originale, adæquate ſumptum, tam averſionem a Deo ut ultimo fine, quam converſionem ad bonum commutabile tamquam ad finem ultimum importare; cum hoc tamen diſcrimine, quod averſio ad rationem ejus formalem ſpectat, converſio vero eſt extra totum formale originalis culpæ, & ad ſummum de materiali ad illum pertinet, ſicut de concupiſcentia ſupra dicebamus. Et in hoc ſenſu explicari poteſt S. Thomas, dum ait q. 5. de malo artic. 2. quod in peccato originali non eſt converſio, ſed ſola averſio: non enim excludere intendit converſionem ad bonum commutabile a peccato originali adæquate ſumpto, ſed ſolum ab ejus quidditate & ratione formali.

Secundo reſponderi poteſt diſtinguendo Majorem: peccatum originale dicit converſionem ad bonum commutabile, formalem & poſitivam, nego Majorem: virtualem & interpretativam, concedo Majorem. Similiter diſtinguo Minorem: converſio ad creaturam formalis & poſitiva, aliquid poſitivum eſt, concedo Minorem: virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim converſio licet ad modum alicujus poſitivi concipiatur, tamen formaliter nihil eſt præter privationem, eſt enim ſola averſio a Deo ut ultimo fine, quæ vocatur converſio interpretativa, quia præbet ſufficiens fundamentum ut poſſimus interpretari voluntatem pueri in peccato originali exiſtentis, & dicere eam magis ad creaturam quam ad Deum eſſe affectam. Unde ad probationem Majoris dicendum eſt, parvulum exiſtentem in peccato originali, habere quidem Deum ut eſt primum exiſtendi principium pro ultimo fine naturali (eo modo quo creaturæ irrationales in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, in quantum aliquam ejus ſimilitudinem & perfectionem participant) ſed nullum habere ultimum finem moralem, niſi virtualiter & interpretative, ut jam explicatum eſt.

130 Ad confirmationem dicatur, quod licet non poſſit dari receſſus a termino a quo poſitivus, ſine acceſſu ad terminum ad quem, bene tamen privativus, ut patet in Angelo; qui poteſt recedere ab uno loco, non accedendo ad alium, quia non recedit per motum poſitivum, ſed per negationem operationis, quæ eſt ipſi ratio locandi, ut oſtendimus in tractatu de Angelis diſp. 4. art. 1. unde cum averſio, quæ eſt de eſſentia peccati originalis, non ſit poſitiva, ſed tantum privativa (eſt enim pura carentia ſubjectionis ad Deum tamquam ad ultimum finem) tale peccatum non importat converſionem ad creaturam, niſi virtualem & interpretativam.

Objicitur quarto. Etſi primus parens non accepiſſet juſtitiam originalem in poſteros tranſfundendam, filii ejus originale peccatum contraherent: Sed tunc peccatum originale non conſiſteret in privatione originalis juſtitiæ: Ergo nec modo in tali privatione culpa originalis conſiſtit. Minor patet: tunc enim carentia juſtitiæ originalis non eſſet privatio, ſed pura negatio, cum in eo caſu debita non eſſet talis juſtitia. Major vero ſuadetur: Etſi Adamus non accepiſſet juſtitiam originalem in poſteros tranſfundendam, potuiſſet tamen caput illorum morale conſtitui: cum hoc ex ſolo beneplacito divinæ voluntatis dependeat, & ex ſupremo dominio quod habet in noſtras voluntates, ut ſupra docuimus; ſubindeque Deus tunc potuiſſet nos in Adamo ad obſervantiam alicujus præcepti obligare: Ergo, illo peccante, poſteri ejus peccarent & conſequenter peccatum originale contraherent.

131 Reſpondeo quod ſi Adamus non accepiſſet juſtitiam originalem, vel aliam formam ſibi conſervandam & in poſteros traducendam, peccatum originale quod tranſfunderet in poſteros, eſſet alterius eſſentiæ & rationis ac modo eſt; tunc enim cum nihil intrinſecus ex ipſo ad poſteros poſſet traduci, quod haberet rationem peccati, culpa originalis in ſola extrinſeca denominatione, ſumpta a peccato actuali Adami præterito & non retractato, formaliter conſiſteret: ſi quidem nunc talem denominationem a Conſtitutione peccati originalis ideo rejicimus, quia ex Conciliis & SS. Patribus ſupra citatis habemus tale peccatum eſſe aliquid manens in nobis, & intrinſece nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quam pro aliis habitualibus conſtituendis, habemus de facto privationem gratiæ intrinſecam & voluntariam, in qua, ut ſupra oſtendimus, omnia ad talem effectum conſtituendum requiſita concurrunt: ubi autem pro aliquo effectu conſtituendo adeſt ratio intrinſeca ſufficiens, non licet ad denominationes extrinſecas recurrere.

132 Hæc ſolutio illuſtrari poteſt exemplo peccati habitualis perſonalis, quod ex actu peccaminoſo reſultat in anima, & in ea habitualiter permanet, donec per pœnitentiam retractetur, & per gratiam ſanctificantem in juſtificatione infuſam deleatur. Theologi enim communius docent, cum S. Thoma infra referendo, tale peccatum in privatione gratiæ ſanctificantis formaliter conſiſtere; & tamen ſi Deus hominem ad ordinem gratiæ non elevaſſet, ſed in puris naturalibus ipſum condidiſſet, & ille tunc mortaliter peccaſſet, peccatum habituale ex actu illo peccaminoſo reſultans, non conſtitiſſet in privatione gratiæ, ſed in denominatione extrinſeca deſumpta ex actu peccati præterito, vel in privatione naturalis rectitudinis rationis, aut in aliquo alio intrinſeco vel extrinſeco. Cur ergo pariter nobis non licebit aſſerere, quod ſi Adamus non acceſſiſſet juſtitiam originalem, vel aliam formam ſibi conſervandam, & in poſteros traducendam, peccatum originale in illo caſu, aut ſtatu, foret alterius eſſentiæ & rationis ac modo eſt, & in ſola extrinſeca denominatione, ſumpta a peccato actuali Adami præterito, formaliter conſiſteret?

133 Objicitur quinto: Peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem rationis, ejuſdemque ſpeciei cum peccato Adami: idem enim ſaltem ſpecie peccatum quod ille commiſit, in nos tranſfundit: Sed peccatum Adami conſiſtebat in poſitivo: Ergo & peccatum originale quod in nos tranſfunditur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami fuit peccatum commiſſionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, aut non ſuperbiendi; peccatum commiſſionis in poſitivo conſiſtit, ut ſupra diſp. 3. art. 1. fuſe oſtendimus: Ergo & peccatum Adami.

135 Reſpondeo diſtinguendo Majorem: peccatum noſtrum originale debet eſſe ejuſdem ſpeciei cum peccato Adami, habituali concedo; actuali nego. Similiter diſtinguo Minorem; peccatum Adami actuale conſiſtebat in poſitivo, concedo Minorem: peccatum habituale, nego Minorem, & Conſequentiam. In Adamo igitur duplex fuit peccatum, unum actuale, quod fuit actus ſuperbiæ, inobedientiæ, aut gulæ, a quo ipſe Adamus dictus eſt peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimur in eo peccaſſe: aliud vero habituale, quod fuit terminus talis actus, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit poſitivum, ſicut cætera peccata actualia; quoad ſecundum vero, non fuit pro formali, niſi privatione gratiæ vel originalis juſtitiæ, ut patebit ex dicendis diſputatione ſequenti, ubi oſtendemus peccatum habituale in privatione gratiæ ſanctificantis conſiſtere. Unde quia peccatum noſtrum originale non ſe habet per modum actus, ſed per modum

modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, ſed peccatores, æquiparandum & aſſimilandum potius eſt peccato habituali Adami, conſiſtenti in privatione, quam peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid poſitivum.

136 Inſtabis: Peccatum habituale Adami erat ejuſdem ſpeciei cum actuali, alias tranſacto actu non manſiſſet idem peccatum ſecundum ſpeciem: Ergo ſi peccatum actuale Adami conſiſtebat in poſitivo, idem dicendum erit de habituali; ſubindeque de peccato originali quod in nos tranſfundit, cum illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami aſſimiletur.

137 Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: erat ejuſdem ſpeciei in genere moris, concedo Antecedens: in eſſe phyſico, nego Antecedens, & Conſequentiam. Explicatur ſolutio exemplo peccati commiſſionis & omiſſionis. Licet enim peccata commiſſionis & omiſſionis ex eodem motivo procedentia, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe moris, ut ſupra oſtendimus diſp. 5. art. 6. quia tamen phyſice aut metaphyſice loquendo pluſquam ſpecie inter ſe differunt, hujuſmodi conventionis ſpecifica eſſe moris, non impedit quod unum ſit poſitivum, & aliud privativum. Ita ſimiliter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & univerſaliter peccatum habituale & actuale ex quo delinquitur, ſint ejuſdem ſpeciei in eſſe morali, & prudenti æſtimatione hominum, tum quia habituale, cum ſit terminus actualis, reducitur ad illud: tum etiam quia ſunt contra eamdem legem, & ex eodem motivo procedunt, hoc tamen non obſtat quominus in eſſe phyſico ſpecie & pluſquam ſpecie inter ſe differant, & unum in poſitivo, aliud in privativo conſiſtat.

§. VII.

Solvitur difficile argumentum.

138 Objicies ultimo. Privatio juſtitiæ originalis eſt pœna peccati originalis: Ergo in tali privatione nequit eſſentia culpæ originalis conſiſtere. Antecedens expreſſe docetur a S. Thoma infra quæſt. 85. art. 5. ubi ait: *Subtractio originalis juſtitiæ habet rationem pœnæ, ſicut etiam ſubtractio gratiæ.* Item quæſt. 5. de malo art. 1. ſic concludit: *Convenienter pœna peccati originalis eſt ſubtractio gratiæ, & per conſequens viſionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.* Ratio etiam id ſuadet: nihil enim eſt magis commune & decantatum, quam quod juſtitia originalis Adamo & ejus poſteris ablata ſit in pœnam peccati. Conſequentia vero probatur: Pœna ſupponit in ſubjecto culpam, cum ideireo pœna inducatur, quia ſubjectum eſt illa dignum ratione culpæ, item pœna eſt a Deo, utpote ſimpliciter bona, & ſecundum ordinem divinæ juſtitiæ & ſapientiæ, non vero culpa, cum ſit mala moraliter: Ergo ſi privatio juſtitiæ originalis ſit pœna peccati originalis, non poteſt eſſe ipſa culpa originalis, formaliter, ſeu ratio formalis conſtitutiva illius.

139 Hoc argumentum valde torquet & exercet Theologorum ingenia, unde ut ab illo ſe expediant, varias ſolutiones & dicendi modos excogitarunt. In primis aliqui negant abſolute Antecedens, & dicunt privationem juſtitiæ originalis eſſe duntaxat effectum peccati originalis, non vero pœnam illius.

Sed hæc ſolutio diſplicet: Primo quia manifeſte repugnat doctrinæ D. Thomæ locis citatis. Secundo, quia ſuppoſito quod Deus ſtatuerit conferre hominibus juſtitiam originalem, illoſque ad ordinem ſupernaturalem per gratiam evehere, non poteſt illis juſtitiam vel gratiam auferre, niſi in pœnam alicujus peccati; ſicut ſuppoſito quod alicui gratiam contulerit, non poteſt ſuſpendere concurſum ipſum conſervantem, niſi propter indignitatem ſubjecti ratione culpæ: Ergo quod Deus juſtitiam originalem vel gratiam non conferat, pœna eſt alicujus peccati. Tertio: Non eſſe gratiæ vel juſtitiæ originalis in parvulis, eſt illis diſconveniens & malum, & aliunde eſt a Deo: Ergo obtinet rationem pœnæ, omne namque malum quod eſt a Deo, cum prout ſic culpa eſſe non poſſit, neceſſario habet rationem pœnæ. Denique, dato, & non concedo, quod privatio gratiæ aut juſtitiæ originalis ſit effectus, & non pœna originalis peccati, non ſolvitur difficultas argumenti propoſiti; cum effectus culpæ non minus præſupponat culpam, quam pœna illi debita. Unde

140 Reſpondent alii, privationem gratiæ aut juſtitiæ originalis in parvulis eſſe pœnam, non quidem culpæ originalis ipſius intrinſecæ, cum ſit ea poſterior, ſed peccati originalis originantis, nempe peccati actualis, quo Adamus in perſona omnium deliquit, unde tale peccatum præſupponit, & non conſtituit. Ita Vaſquez hic diſput. 132. cap. 10.

Sed hæc etiam ſolutio communiter rejicitur; quia negari non debet eſſe intrinſece in pueris peccato originali infectis pœnæ condignitatem, non enim propter ſolum peccatum actuale, quod Adamus commiſit, ſed etiam propter originale, quod ad eos traduxit, excluduntur a regno Dei,

& privantur gratia & originali juſtitia: quamvis hujuſmodi pœnæ utrique peccato diverſimode correſpondeant, peccato ſcilicet actuali Adæ tamquam demerito; peccato vero originali ſicut termino ejuſdem peccati actualis, in quo ipſius demeritum virtualiter permanet.

His ergo ſolutionibus rejectis, dicendum eſt, privationem juſtitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, qui eſt ſubjicere mentem Deo ut ultimo fini, non eſſe pœnam peccati originalis, ſed potius rationem formalem conſtitutivam illius; quantum vero ad alios effectus ſecundarios, qui ſunt ſubjectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſſe illius pœnam, ex privatione enim horum effectuum juſtitiæ originalis, oriuntur in homine concupiſcentia, fomes peccati, neceſſitas moriendi, morbi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ ſunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius. Vel ut dicunt Salmanticenſes, privatio gratiæ ſeu juſtitiæ originalis poteſt conſiderari dupliciter; primo in quantum eſt mala Deo, & tollit ſubjectionem ipſi debitam; ſecundo ut eſt mala homini, & quatenus tollit perfectionem ipſi promiſſam & debitam, illumque in ſeipſo perficientem, quemadmodum ipſa gratia ſanctificans, quæ tali privationi opponitur, poteſt conſiderari vel ut eſt bonum hominis, & quædam forma dans ejus animæ maximam perfectionem, ſcilicet participationem divinæ naturæ, quæ creditur in ſeipſa bona, ſancta, perfecta, & veluti deiformis; vel ut eſt bonum Dei, & quatenus animam Deo ut ſponſam tradit, & ut ultimo fini ſubjicit. Si privatio gratiæ aut juſtitiæ originalis primo modo ſpectetur, habet rationem culpæ, cum ſit averſio moralis & voluntaria a Deo ut fine ultimo: ſi ſecundo modo, habet rationem pœnæ, cum ſit mala & diſconveniens homini; & a Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem culpæ. Nec obſtat quod illæ formalitates non realiter, ſed virtualiter tantum inter ſe diſtinguantur, quia ut ait D. Thomas q. 1. de malo art. 4. ad 1. *idem ſecundum diverſa poteſt eſſe culpa & pœna, non tamen ſecundum idem.*

Dices primo. Culpa non eſt a Deo: Sed privatio juſtitiæ originalis, ut ſubjicientis mentem Deo ut ultimo fini, ab ipſo cauſſatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: juſtitia originalis, ut ſubjiciens mentem hominis Deo ut ultimo fini, eſt habitus pendens a Deo in fieri & conſervari: Ergo carentia illius eſt a Deo ſubtrahente auxilium quo producatur vel conſervetur.

Reſpondeo quod quamvis carentia juſtitiæ originalis ut ſubjicientis mentem Deo phyſice ſumpta, ſeu ut proveniens ex ſubtractione auxilii divini, ſit a Deo, quia ſub hac ratione eſt tantum pœna, cum propter culpam Deus ſubtrahat tale auxilium; carentia tamen juſtitiæ originalis ut ſubjiciens mentem Deo, moraliter ſpectata, & ut volita voluntate capitis, ſub qua tantum ratione poteſt dici culpa, non eſt a Deo, quia ut voluntaria ſequitur ad actum voluntatis Adami, non prout ille actus erat a Deo efficiente, ſed in quantum erat a voluntate Adæ deficiente.

Si dicas ſecundo, pœnam debere præſupponere culpam: reſpondetur quod etiam privatio phyſica juſtitiæ originalis, quæ eſt pœna peccati originalis, præſupponit eamdem privationem, ut voluntariam, ſub qua formalitate habet rationem culpæ: prius enim eſt noſtro modo intelligendi privationem illam voluntariam eſſe voluntate noſtri capitis, quam illam infligi a Deo; ideo namque Deus nobis naſcentibus ſubtraxit auxilium juſtitiæ originalis producitivum, quia voluntate primi parentis voluimus juſtitia originali privari.

Ex his infertur, ad recte concipiendum totum culpæ originalis proceſſum: quatuor eſſe diſtinguenda ſigna ſeu inſtantia rationis. In primis enim concipere debemus puerum ſub debito habendi gratiam ex pacto in paradiſo inito inter Deum & Adamum. Deinde intelligere debemus, peccatum Adami reſpicere hunc puerum tamquam membrum ipſius Adami, & cauſſare in ipſo averſionem voluntariam a Deo ut ultimo fine, ſeu voluntariam privationem ſubjectionis debitæ ipſi Deo, in qua originalis culpa formaliter conſiſtit. Tertio intelligendus eſt idem puer, ratione utriuſque peccati, tum Adami, tum proprii, indignus, ut Deus ipſi gratiam promiſſam conferat, ſubindeque dignus ut denegetur ei ipſa gratia, quatenus eſt bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum. Demique intelligere debemus, Deum, utroque peccato ad punitionem pueri provocatum, denegare ſuum concurſum collativum gratiæ, & hac denegatione cauſſare ipſius gratiæ privationem, non prout hæc privatio tollit ſubjectionem debitam Deo, ſed ut tollit perfectionem promiſſam & debitam puero, illumque in ſeipſo perficientem, quo pacto talis privatio habet rationem pœnæ.

Dices: In illo ſecundo inſtanti, ſeu ſigno rationis, in quo intelligimus peccatum actuale Adami cauſſare in puero privationem ſubjectionis ad Deum, etiam intelligimus Deum ut negantem concurſum collativum gratiæ, atque adeo ut punientem puerum per talem negationem; alias deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem:

Ergo tam cito concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœna, quam affici privatione illius ut culpa.

147 Respondeo in tali signo nihil concipi de Deo, sed ab eo præscindi; unde neque concipimus illam ut negantem concursum gratiæ, neque ut illam influentem, sed solum concipimus id quod ex parte pueri se tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod vero propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione seu privatione puerum puniat pertinet ad signa sequentia.

ARTICULUS VI.

In quo subjectetur originale peccatum?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

148 NOtandum primo, quod aliquid potest esse in alio tripliciter: vel sicut in causa principali, ut filius in patre: vel sicut in causa instrumentali, ut filius in semine patris, vel sicut forma in subjecto, ut albedo in pariete: aut cæcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere subjectum.

149 Notandum secundo, peccatum originale posse considerari dupliciter, nempe formaliter & quoad essentiam culpæ, seu quantum ad malitiam primariam & constitutivam; & effective quantum ad propietates, & effectus ex ipso derivatos, qui in ipso de materiali & secundario importantur. His præmissis

150 Dico primo, peccatum originale esse in Adamo sicut in causa principali, & in semine sicut in causa instrumentali. Ita D. Thom. hic q. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adamo sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli ad Roman. 5. in quo omnes peccaverunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum naturæ humanæ.* Ex quibus sufficienter probata manet nostra conclusio. Unde

151 Dico secundo, peccatum originale prius & immeditius recipi in essentia animæ, quam ejus potentiis; immo si quoad essentiam & rationem formalem culpæ consideretur, recipi in sola essentia animæ, in potentiis vero solum ratione propietatum, vel effectuum ex ipso procedentium inveniri.

Prima pars est D. Thomæ q. 4. de malo art. 4. & hic q. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demonstrat. Prima quam habet in corpore, hic potest proponi: Peccatum originale per originem seu generationem ex Adamo traducitur in posteros; Sed origo seu generatio prius attingit animam ut terminum, quam potentias illius: Ergo prius hoc peccatum inhæret animæ, quam ejus potentiis.

152 Hæc ratio D. Thomæ displicet Vasquez. Tum quia anima rationalis, cum non educatur e sinu materiæ, sed a Deo immediate procedat, non est terminus generationis, sed creationis. Tum etiam, quia si peccatum originale, eo quod per generationem traducatur, deberet esse prius in eo quod immeditius generationem terminat, sequeretur illud immediate recipi in toto composito: hoc enim & non anima, immediate per generationem attingitur.

153 Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, sed confirmant. Ad primum enim facile respondetur, quod quamvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus; alias homo non generaret hominem, si sua actione nec effective, nec unitive animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur, D. Thomam non fecisse comparationem inter primo & secundo terminans generationem absolute, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundum se totum non est capax culpæ, sed secundum partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit artic. 1. ubi carnem excludit a contractione culpæ originalis secundum essentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediate in essentia animæ, non vero in toto composito, vel in potentiis ejus. Unde fic proponi & illustrari potest ratio D. Thomæ. Inter partes hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud prius recipit in se culpam originalem, quod prius per generationem corpori unitur: Sed prius unitur corpori per generationem anima rationalis secundum essentiam, quam secundum potentias, cum inter corpus & animum nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis prius & immediatius recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

154 Confirmatur: Parvulus qui concipitur, prius natura intelligitur habere animam quam potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cum sit acta pars filii Adæ: unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea a culpa originali esset immunis, sed eo ipso quod per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo prius natura peccatum originale recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

Secunda ratio D. Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic 155
potest formari. Idem est subjectum privationis, & formæ qua privat, nam v. g. cæcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, qua privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erant enim dona divinitus data humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia anima quam potentiæ.* Addo quod justitia originalis, ut supra dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediate recipitur: Ergo & originalis justitia.

Ex quo probata manet secunda pars conclusionis; Nam 156
gratia habitualis secundum suam essentiam solum in anima resident, in potentiis autem secundum proprietates & virtutes ab ipsa dimanantes existit: Ergo pariter essentia culpæ originalis in essentia animæ recipitur; in potentiis autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipsa procedentium invenitur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis 157
in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentiæ; essentia tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante adæquate consistit; alias forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contra id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica causa formalis nostræ justificationis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit*, &c. Ergo pariter, quamvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, essentia tamen illius adæquate in animæ infectione consistit; infectiones autem seu deordinationes potentiarum, secundario tantum ad illam velut ejus proprietates pertinent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo contra primam partem hujus conclu- 158
sionis cum Scoto in 2. dist. 32. Anima secundum se non est susceptiva culpæ, sed solum malæ voluntatis: Ergo culpa originalis prius & immediatius non recipitur in essentia animæ quam in ejus potentiis. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: tum quia omne peccatum essentialiter est voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem a lege, quæ non potest inesse animæ, nisi media voluntate, cum non nisi illa mediante, legis obligationi subesse possit.

Respondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de 159
culpa actuali, non autem de habituali: cum enim anima secundum suam essentiam rationalis & spiritualis sit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non est cur ex hac parte repugnet illi esse immediatum subjectum alicujus quod sit moraliter malum: unde si est aliquod peccatum, quod in ipsa non possit immediate subjectari, provenit non ex eo quod est culpa seu malitia moralis, sed ex eo quod est operatio, & ideo ablata ratione operationis a culpa, sicut aufertur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediate subjectetur in essentia animæ. Ad primam probationem in contrarium, dicendum est peccatum habituale esse voluntarium, per modum termini, non per modum actus, licet autem id quod est voluntarium terminative, debeat animæ competere media voluntate propria, vel capitis, ut causa efficiente, non tamen media voluntate concurrente in ratione subjecti. Ad secundam probationem eadem distinctione utendum est: quando enim dicitur quod deformitas a lege habualiter permanens post peccatum, non inest animæ nisi media voluntate, hoc falsum est, si sensus sit non inesse nisi media voluntate, concurrente in ratione subjecti; verum autem, si intelligatur, eam non inesse nisi media voluntate ut causa efficiente; ex eo enim quod voluntas devietur a divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

Objicies secundo: Ex D. Thoma hic q. 82. art. 3. *Pri-* 160
vatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: Sed privatio justitiæ originalis, ut subjicientis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantum ad formale, in voluntate residet, non vero in essentia animæ.

Respondeo D. Thomam non loqui hic de subjectione 161
formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est a caritate, sed de subjectione prima & radicali, quæ est a gratia sanctificante, existente in essentia animæ, indeque medio

medio habita caritatis influente voluntati rectitudinem, qua illam Deo, ut ultimo fini subjicit. Unde ibidem observat Cajetanus, D. Thomam numquam dixisse, quod formale peccati originalis sit privatio rectitudinis aut subjectionis voluntatis, sed dixit *esse privationem originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo*, ut insinuaret talem locutionem transitivam: & se loqui de subjectione causali & radicali voluntatis, quæ est a gratia sanctificante, non vero de proxima & formali, quæ est ab habitu caritatis: quapropter in aliis locis supra adductis, S. Doctor loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primario dicit ipsam animam.

ARTICULUS VII.

An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & reservantur sententia.

162 CErtum & indubitatum est apud Catholicos, infantes decedentes sine baptismo, & cum solo originali peccato ex hac vita migrantes, pœna damni, consistente in carentia visionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim aperte ex Scriptura colligitur, Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Et 1. ad Corint. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: id est nemo a morte contracta per Adamum liberatur, nisi Christo ut capiti uniatur; quæ unio non fit nisi per baptismum, per quem Christo incorporamur, & membra ejus efficimur. Idem definivit Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testatur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. & Epist. 106. Synodus etiam de Carthaginensis & Milevitana apud eumdem Epist. 90. & 92. & Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipue qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametsi non baptizati, vitam æternam habent*. Denique id ratio suadet: Nam sine gratam faciente nemo potest videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratia gratum faciente prædicti non sunt, sed ea in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœna damni, in carentia visionis intuitivæ Dei consistente. Minor est certa. Major probatur. Visio Dei est actus supernaturalis perfectus, immo & omnium perfectissimus: Sed actus supernaturalis non potest, connaturaliter saltem, elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu de gratia ostendemus: Ergo sine gratia gratum faciente, quæ est natura ordinis supernaturalis, & quæ in illo ordine gerit vices substantiæ, & principii radicalis actuum supernaturalium, nemo potest videre Deum.

163 In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici contra Pelagianos. Sed difficultas est & controversia inter Theologos, an parvuli cum solo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia visionis Dei consistentem, pœnam aliquam sensus patiantur, aut saltem in ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris: in cujus difficultatis resolutione quatuor invenio diversas Auctorum sententias.

164 Prima affert parvulos decedentes sine baptismo, & cum solo peccato originali ex hac vita migrantes non solum in perpetuum Dei visione privari, sed etiam pœna ignis æterni puniri, minus tamen quam adultos damnatos, eo quod leviori culpa adstringantur. Ita docent Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus magnus in summa tract. 18. Pro hac etiam sententia scriter pugnat Florentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, secundum mentem B. Augustini*, & ab eodem Jansenio approbato atque laudato lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit Auctor ille oppositam sententiam, quam a quingentis fere annis omnes fere ample stantur Theologi, esse Pelagianam, & peccatum originale penitus evacuare.

165 Secunda docet parvulos in peccato originali decedentes, nulla quidem pœna sensus fore plectendos, aliquam tamen tristitiam de amissione suæ beatitudinis habituros, quæ tristitia pertinet ad ipsam pœnam damni. Hanc tenent Abulensis super cap. 27. Matthæi, q. 655. & 665. Bellarminus tom. 1. lib. 6. de amissione gratiæ & statu peccati, cap. 6. & 7. Valentia tom. 2. disp. 6. qu. 17. punc. 4. & probabilem censent Soto, Zumel, Cuziel, & alii.

166 Tertia existimat quod parvuli privantur quidem in pœnam peccati originalis beatitudine supernaturali, in clara Dei visione consistente, non tamen beatitudine naturali, sita in cognitione & dilectione Dei ut Auctoris naturæ; & addit quod post diem judicii illi supec faciem terræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt; pleni sapientia, & virtutibus moralibus instructi, & quod Angelorum consortio, ac visitationibus, ex quibus magnum percipient solatium, sæpe fruentur. Ita Catharinus libro de statu parvulorum decedentium sine baptismo: Albertus Campensis contr. 1. de peccato origin. proxime ad finem, Hieronymus Savonarola in libro de triumpho crucis. Eamque sententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad Roman. disput. 48. Salas, & alii Recentiores.

Ultima & vera sententia defendit parvulos in peccato 167
originali decedentes, pœna quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturalisique beatitudinis consistente, puniri; non tamen pœna sensus, aut interiore dolore seu tristitia, ex carentia boni amissi causata. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scolastici cum Magistro in 2. dist. 33. & D. Thoma ibidem q. 1. art. 1. & ad Annib. dist. 34. q. unic. art. 4. & q. 5. de malo art. 2. Unde sit

§. II.

Prima sententia rejicitur testimoniis Scripturæ & Sanctorum Patrum.

Dico primo: parvuli cum solo originali decedentes non subibunt pœnam gehennæ, & combustionis æternæ.

Probatur primo ex Scriptura, dicitur enim Apocal. 168
18. de Babylone mittenda in stagnum ignis: *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam se glorificaverunt, nec delicioše vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ sola mittenda est in stagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non morietur*: Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, seu remorsus conscientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conscientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

Probatur secundo ex Innocentio III. in cap. *Majorem* 169
extra. de baptismo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero peccati pœna, gehennæ perpetuæ cruciatus*. Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei cum exclusione cruciatus gehennæ; aliás eædem pœnæ correspponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis a pœnis actualibus distinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cum definit: *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, descendere mox in infernum pœnis tamen disparibus puniendas*, disparibus scilicet, pro disparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentia divinæ visionis, atque insuper pœnis sensibilibus ignis & aliorum supplitiorum, secundum illud Psalm. 10. *Pluet super peccatores laqueos ignis, & sulphur, & Spiritus procellarum pars calicis eorum*; Illi vero qui in solo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam sensibilem, sed solam pœnam damni, videlicet carentiam divinæ visionis, non enim intelligi potest de disparitate pœnarum secundum intensionem; quia sic etiam peccata actualia pœnis disparibus puniuntur.

Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas par- 170
vulorum, qui cum solo originali decedunt, in infernum descendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, sicut & limbus Sanctorum Patrum ante passionem Christi defunctorum, juxta illud Genes. 37. quod Jacob mortem filii sui Joseph deplorans ajebat: *Descendam ad filium meum lugens in infernum*. Unde S. Thomas 3. dist. 22. q. 2. art. 1. in responsione ad 1. quæstionem, sive ad 1. quæstiunc. ait: *quod quadruplex est infernus damnatorum, unus in quo sunt tenebræ & quantum ad carentiam divinæ visionis, & quantum ad carentiam gratiæ, & est ibi pœna sensibilis, & hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebræ, & propter carentiam divinæ visionis, & propter carentiam gratiæ: sed non est ibi pœna sensibilis, & dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ; sed est ibi pœna sensus, & dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ, neque est ibi pœna sensibilis; & hic est infernus Sanctorum Patrum*.

Probatur tertio conclusio ex SS. Patribus, qui aperte 171
favent nostræ sententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Augustino ipso teste, tanta fuit auctoritas, ut quod ipse dicit, tota Ecclesia censenda sit ipsius ore pronuntiasse) orat. 40. in sanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes sine baptismo, nec gloriam nec supplicia habituros*. Quod testimonium adeo clarum est, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hanc orationem dicat *Nazianzeni*

Ergo tam cito concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœna, quam affici privatione illius ut culpa.

147 Respondeo in tali signo nihil concipi de Deo, sed ab eo præscindi; unde neque concipimus illam ut negantem concursum gratiæ, neque ut illam influentem, sed solum concipimus id quod ex parte pueri se tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod vero propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione seu privatione puerum puniat pertinet ad signa sequentia.

ARTICULUS VI.

In quo subjectetur originale peccatum?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

148 NOtandum primo, quod aliquid potest esse in alio tripliciter: vel sicut in causa principali, ut filius in patre: vel sicut in causa instrumentali, ut filius in semine patris, vel sicut forma in subjecto, ut albedo in pariete: aut cæcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere subjectum.

149 Notandum secundo, peccatum originale posse considerari dupliciter, nempe formaliter & quoad essentiam culpæ, seu quantum ad malitiam primariam & constitutivam; & effective quantum ad propietates, & effectus ex ipso derivatos, qui in ipso de materiali & secundario importantur. His præmissis

150 Dico primo, peccatum originale esse in Adamo sicut in causa principali, & in semine sicut in causa instrumentali. Ita D. Thom. hic q. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adamo sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli ad Roman. 5. in quo omnes peccaverunt. In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum naturæ humanæ.* Ex quibus sufficienter probata manet nostra conclusio. Unde

151 Dico secundo, peccatum originale prius & immeditius recipi in essentia animæ, quam ejus potentiis; immo si quoad essentiam & rationem formalem culpæ consideretur, recipi in sola essentia animæ, in potentiis vero solum ratione propietatum, vel effectuum ex ipso procedentium inveniri.

Prima pars est D. Thomæ q. 4. de malo art. 4. & hic q. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demonstrat. Prima quam habet in corpore, hic potest proponi: Peccatum originale per originem seu generationem ex Adamo traducitur in posteros; Sed origo seu generatio prius attingit animam ut terminum, quam potentias illius: Ergo prius hoc peccatum inhæret animæ, quam ejus potentiis.

152 Hæc ratio D. Thomæ displicet Vasquez. Tum quia anima rationalis, cum non educatur e sinu materiæ, sed a Deo immediate procedat, non est terminus generationis, sed creationis. Tum etiam, quia si peccatum originale, eo quod per generationem traducatur, deberet esse prius in eo quod immeditius generationem terminat, sequeretur illud immediate recipi in toto composito: hoc enim & non anima, immediate per generationem attingitur.

153 Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, sed confirmant. Ad primum enim facile respondetur, quod quamvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus; alias homo non generaret hominem, si sua actione nec effective, nec unitive animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur, D. Thomam non fecisse comparationem inter primo & secundo terminans generationem absolute, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundum se totum non est capax culpæ, sed secundum partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit artic. 1. ubi carnem excludit a contractione culpæ originalis secundum essentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediate in essentia animæ, non vero in toto composito, vel in potentiis ejus. Unde fic proponi & illustrari potest ratio D. Thomæ. Inter partes hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud prius recipit in se culpam originalem, quod prius per generationem corpori unitur: Sed prius unitur corpori per generationem anima rationalis secundum essentiam, quam secundum potentias, cum inter corpus & animum nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis prius & immediatius recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

154 Confirmatur: Parvulus qui concipitur, prius natura intelligitur habere animam quam potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cum sit acta pars filii Adæ: unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea a culpa originali esset immunis, sed eo ipso quod per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo prius natura peccatum originale recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

Secunda ratio D. Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic 155
potest formari. Idem est subjectum privationis, & formæ qua privat, nam v. g. cæcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, qua privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erant enim dona divinitus data humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia anima quam potentiæ.* Addo quod justitia originalis, ut supra dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediate recipitur: Ergo & originalis justitia.

Ex quo probata manet secunda pars conclusionis; Nam 156
gratia habitualis secundum suam essentiam solum in anima resident, in potentiis autem secundum proprietates & virtutes ab ipsa dimanantes existit: Ergo pariter essentia culpæ originalis in essentia animæ recipitur; in potentiis autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipsa procedentium invenitur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis 157
in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentiæ; essentia tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante adæquate consistit; alias forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contra id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica causa formalis nostræ justificationis est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit*, &c. Ergo pariter, quamvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, essentia tamen illius adæquate in animæ infectione consistit; infectiones autem seu deordinationes potentiarum, secundario tantum ad illam velut ejus proprietates pertinent.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primo contra primam partem hujus conclu- 158
sionis cum Scoto in 2. dist. 32. Anima secundum se non est susceptiva culpæ, sed solum malæ voluntatis: Ergo culpa originalis prius & immediatius non recipitur in essentia animæ quam in ejus potentiis. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: tum quia omne peccatum essentialiter est voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem a lege, quæ non potest inesse animæ, nisi media voluntate, cum non nisi illa mediante, legis obligationi subesse possit.

Respondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de 159
culpa actuali, non autem de habituali: cum enim anima secundum suam essentiam rationalis & spiritualis sit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non est cur ex hac parte repugnet illi esse immediatum subjectum alicujus quod sit moraliter malum: unde si est aliquod peccatum, quod in ipsa non possit immediate subjectari, provenit non ex eo quod est culpa seu malitia moralis, sed ex eo quod est operatio, & ideo ablata ratione operationis a culpa, sicut aufertur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediate subjectetur in essentia animæ. Ad primam probationem in contrarium, dicendum est peccatum habituale esse voluntarium, per modum termini, non per modum actus, licet autem id quod est voluntarium terminative, debeat animæ competere media voluntate propria, vel capitis, ut causa efficiente, non tamen media voluntate concurrente in ratione subjecti. Ad secundam probationem eadem distinctione utendum est: quando enim dicitur quod deformitas a lege habualiter permanens post peccatum, non inest animæ nisi media voluntate, hoc falsum est, si sensus sit non inesse nisi media voluntate, concurrente in ratione subjecti; verum autem, si intelligatur, eam non inesse nisi media voluntate ut causa efficiente; ex eo enim quod voluntas devietur a divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

Objicies secundo: Ex D. Thoma hic q. 82. art. 3. *Pri-* 160
vatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: Sed privatio justitiæ originalis, ut subjicientis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantum ad formale, in voluntate residet, non vero in essentia animæ.

Respondeo D. Thomam non loqui hic de subjectione 161
formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est a caritate, sed de subjectione prima & radicali, quæ est a gratia sanctificante, existente in essentia animæ, indeque medio

medio habita caritatis influente voluntati rectitudinem, qua illam Deo, ut ultimo fini subjicit. Unde ibidem observat Cajetanus, D. Thomam numquam dixisse, quod formale peccati originalis sit privatio rectitudinis aut subjectionis voluntatis, sed dixit *esse privationem originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo*, ut insinuaret talem locutionem transitivam: & se loqui de subjectione causali & radicali voluntatis, quæ est a gratia sanctificante, non vero de proxima & formali, quæ est ab habitu caritatis: quapropter in aliis locis supra adductis, S. Doctor loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primario dicit ipsam animam.

ARTICULUS VII.

An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & reservantur sententia.

162 CErtum & indubitatum est apud Catholicos, infantes decedentes sine baptismo, & cum solo originali peccato ex hac vita migrantes, pœna damni, consistente in carentia visionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim aperte ex Scriptura colligitur, Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*. Et 1. ad Corint. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur*: id est nemo a morte contracta per Adamum liberatur, nisi Christo ut capiti uniatur; quæ unio non fit nisi per baptismum, per quem Christo incorporamur, & membra ejus efficimur. Idem definivit Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testatur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. & Epist. 106. Synodus etiam de Carthaginensis & Milevitana apud eumdem Epist. 90. & 92. & Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipue qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametsi non baptizati, vitam æternam habent*. Denique id ratio suadet: Nam sine gratam faciente nemo potest videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratia gratum faciente prædicti non sunt, sed ea in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœna damni, in carentia visionis intuitivæ Dei consistente. Minor est certa. Major probatur. Visio Dei est actus supernaturalis perfectus, immo & omnium perfectissimus: Sed actus supernaturalis non potest, connaturaliter saltem, elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu de gratia ostendemus: Ergo sine gratia gratum faciente, quæ est natura ordinis supernaturalis, & quæ in illo ordine gerit vices substantiæ, & principii radicalis actuum supernaturalium, nemo potest videre Deum.

163 In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici contra Pelagianos. Sed difficultas est & controversia inter Theologos, an parvuli cum solo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia visionis Dei consistentem, pœnam aliquam sensus patiantur, aut saltem in ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris: in cujus difficultatis resolutione quatuor invenio diversas Auctorum sententias.

164 Prima affert parvulos decedentes sine baptismo, & cum solo peccato originali ex hac vita migrantes non solum in perpetuum Dei visione privari, sed etiam pœna ignis æterni puniri, minus tamen quam adultos damnatos, eo quod leviori culpa adstringantur. Ita docent Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus magnus in summa tract. 18. Pro hac etiam sententia scriter pugnat Florentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, secundum mentem B. Augustini*, & ab eodem Jansenio approbato atque laudato lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit Auctor ille oppositam sententiam, quam a quingentis fere annis omnes fere ample stantur Theologi, esse Pelagianam, & peccatum originale penitus evacuare.

165 Secunda docet parvulos in peccato originali decedentes, nulla quidem pœna sensus fore plectendos, aliquam tamen tristitiam de amissione suæ beatitudinis habituros, quæ tristitia pertinet ad ipsam pœnam damni. Hanc tenent Abulensis super cap. 27. Matthæi, q. 655. & 665. Bellarminus tom. 1. lib. 6. de amissione gratiæ & statu peccati, cap. 6. & 7. Valentia tom. 2. disp. 6. qu. 17. punc. 4. & probabilem censent Soto, Zumel, Cuziel, & alii.

166 Tertia existimat quod parvuli privantur quidem in pœnam peccati originalis beatitudine supernaturali, in clara Dei visione consistente, non tamen beatitudine naturali, sita in cognitione & dilectione Dei ut Auctoris naturæ; & addit quod post diem judicii illi supec faciem terræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt; pleni sapientia, & virtutibus moralibus instructi, & quod Angelorum consortio, ac visitationibus, ex quibus magnum percipient solatium, sæpe fruentur. Ita Catharinus libro de statu parvulorum decedentium sine baptismo: Albertus Campensis contr. 1. de peccato origin. proxime ad finem, Hieronymus Savonarola in libro de triumpho crucis. Eamque sententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad Roman. disput. 48. Salas, & alii Recentiores.

Ultima & vera sententia defendit parvulos in peccato 167
originali decedentes, pœna quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturalisique beatitudinis consistente, puniri; non tamen pœna sensus, aut interiore dolore seu tristitia, ex carentia boni amissi causata. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scolastici cum Magistro in 2. dist. 33. & D. Thoma ibidem q. 1. art. 1. & ad Annib. dist. 34. q. unic. art. 4. & q. 5. de malo art. 2. Unde sit

§. II.

Prima sententia rejicitur testimoniis Scripturæ & Sanctorum Patrum.

Dico primo: parvuli cum solo originali decedentes non subibunt pœnam gehennæ, & combustionis æternæ.

Probatur primo ex Scriptura, dicitur enim Apocal. 168
18. de Babylone mittenda in stagnum ignis: *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam se glorificaverunt, nec delicioše vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ sola mittenda est in stagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non morietur*: Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, seu remorsus conscientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conscientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

Probatur secundo ex Innocentio III. in cap. *Majorem* 169
extra. de baptismo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero peccati pœna, gehennæ perpetuæ cruciatus*. Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei cum exclusione cruciatus gehennæ; aliás eædem pœnæ correspponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis a pœnis actualibus distinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cum definit: *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, descendere mox in infernum pœnis tamen disparibus puniendas*, disparibus scilicet, pro disparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentia divinæ visionis, atque insuper pœnis sensibilibus ignis & aliorum supplitiorum, secundum illud Psalm. 10. *Pluet super peccatores laqueos ignis, & sulphur, & Spiritus procellarum pars calicis eorum*; Illi vero qui in solo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam sensibilem, sed solam pœnam damni, videlicet carentiam divinæ visionis, non enim intelligi potest de disparitate pœnarum secundum intensionem; quia sic etiam peccata actualia pœnis disparibus puniuntur.

Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas par- 170
vulorum, qui cum solo originali decedunt, in infernum descendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, sicut & limbus Sanctorum Patrum ante passionem Christi defunctorum, juxta illud Genes. 37. quod Jacob mortem filii sui Joseph deplorans ajebat: *Descendam ad filium meum lugens in infernum*. Unde S. Thomas 3. dist. 22. q. 2. art. 1. in responsione ad 1. quæstionem, sive ad 1. quæstiunc. ait: *quod quadruplex est infernus damnatorum, unus in quo sunt tenebræ & quantum ad carentiam divinæ visionis, & quantum ad carentiam gratiæ, & est ibi pœna sensibilis, & hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebræ, & propter carentiam divinæ visionis, & propter carentiam gratiæ: sed non est ibi pœna sensibilis, & dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ; sed est ibi pœna sensus, & dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ, neque est ibi pœna sensibilis; & hic est infernus Sanctorum Patrum*.

Probatur tertio conclusio ex SS. Patribus, qui aperte 171
favent nostræ sententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Augustino ipso teste, tanta fuit auctoritas, ut quod ipse dicit, tota Ecclesia censenda sit ipsius ore pronuntiasse) orat. 40. in sanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes sine baptismo, nec gloriam nec supplicia habituros*. Quod testimonium adeo clarum est, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hanc orationem dicat *Nazianzeni*

verbis manifestum esse, quod hujusmodi infantes nullis pœnis torquebuntur.

172 Deinde Auctor commentarii in Epist. Pauli, qui inscribitur nomine Ambrosii, exponens illud ad Rom. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*, sic habet: *Mors autem dissolutio corporis est, cum anima separatur a corpore. Est & alia mors quæ secunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Ada patimur, sed ejus secutione propriis peccatis acquiritur.* Ubi particula, *quam*, referitur ad vocem, *gehenna*, proxime antecedentem, sensusque est, gehennam sive cruciatum ignis æterni non incurri vi solius originalis peccati, sed proprio cujusque peccato. Nomen enim gehenna in Scriptura cruciatum illum significat, desumtumque ex Hebræo *Gehennon*, id est vallis Ennon, in qua valle filii Israel faciebant filios suos transire per ignem, id est comburi in manibus Idoli, tubis interim & tympanis perstrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem. 7. Dominus ait: *Ædificaverunt excelsa Topheth, quæ est in valle filii Ennon, ut incenderent filios suos & filias igni, &c.*

173 Nec vim hujus testimonii effugit Conrius, respondens Auctorem illius commentarii tavisse Pelagio, & peccatum originale cum illo negasse. Nam hic Auctor scripsit priusquam Pelagii hæresis nasceretur: siquidem explicans hæc verba 1. ad Timoth. 3. *in domo Dei, quæ est Ecclesia*, sic ait: *Est quidem mundus tantæ domus Dei, sed Dei domus specialis est Ecclesia, cujus hodie rector est Damasus*; Sed Damasus fuit tertius summus Pontifex ante Innocentium I. sub cujus Pontificatu hæresis Pelagii cœpit: Ergo non potuit ille Auctor Pelagianus esse, & adhærere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cum teste Augustino lib. de peccat. meritis & remiss. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, seu illud negaverit.

174 His adjungi potest Gregorius Nissenus, qui in oratione de infantibus, qui immatura morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immaturæ mors infantium demonstrat, neque in deliciis & mollitia futuros esse eos qui sic vivere deberent*; Sed si illi pœnam gehennæ & combustionis æternæ subirent, essent in doloribus & mœstitia: Ergo &c. Addi potest Chrysostomus in Panoplia Euthimii, quæ contexta est fere ex solis sententiis Chrysostomi; nam lib. 2. cap. 22. diserte asseritur infantes mortuos sine baptismo non esse cruciandos pœna ignis. Denique D. Bernardus serm. 3. de resurrect. ait: *Telle propriam voluntatem, & non erit infernus, nihil ardebit in inferno præter propriam voluntatem*;

175 Atqui infantes eam nunquam habuerunt, cum peccatum originale non sit eis voluntarium voluntate propria, sed tantum aliena: Ergo non ardebunt in inferno.

Ex his sanctorum Patrum testimoniis, & unanime fere Theologorum Scholasticorum consensu, hoc argumentum efficax in favorem nostræ sententiæ potest deduci. Damnatio infantium ad ignem æternum, tam repugnans videtur clementiæ Dei & rationi, ut non sit asserenda, nisi evidenter ex divina traditione habeatur: Sed nullam fuisse talem traditionem manifeste ostendunt testimonia Innocentii III. Eugenii IV. Nazianzeni, Nisseni, Chrysostomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis fere consensus Theologorum Scholasticorum, qui a quingentis circiter annis scripserunt, Ergo, &c.

§. III.

Rationes Theologicæ expenduntur.

176 Non desunt etiam rationes Theologicæ, quibus nostræ conclusionis veritas suadetur. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis insinuat, potest sic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna sensus non est proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœna sensus. Major patet, Minor probatur primo: quia pœna sensus contingit per passionem hujus particularis personæ, peccatum autem originale non est per voluntatem personæ, sed per voluntatem naturæ: Atque puniri per passionem personalem, non est proportionatum cum hoc quod est peccatum voluntate naturæ, & non personæ: Ergo pœna sensus non est proportionata culpæ originali.

Secundo eadem minor suadetur: Pœna sensus correspondet peccato secundum conversionem ad bonum commutabile; licet enim talis pœna etiam aversioni in peccato personali repertæ debeatur, hoc tamen provenit ex eo quod talis aversio non est pura aversio, sed aliquid conversionis participat, quia est voluntaria per actum propriæ voluntatis, & ratione hujus participationis debetur illi pœna sensus: Sed in peccato originali non est conversio ad bonum commutabile etiam per participationem, cum tale peccatum non sit voluntarium per actum propriæ voluntatis, sed solum per voluntatem capitis: Ergo pœna sensus non est proportionata culpæ originali.

Tertio eadem minor sic ostenditur: Pœna sensus correspondet culpæ pro delectatione quam caussat, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed in culpa originali nulla delectatio invenitur: Ergo pœna sensus non respondet in originali peccato, nec habet proportionem cum illo.

Secunda ratio affertur a D. Thoma quæst. 5. de malo art. 2. ubi sic discurrit. Ad ea quæ sunt naturæ suæ propria, unaquæque persona per seipsam immediate ordinatur, non vero ad ea quæ sunt supra ejus naturam: unde nihil est absurdi, si aliquis patiatur detrimentum in his quæ sunt supra naturam, propter peccatum quod non commisit; sed non esset justum quod illud pateretur in his quæ sunt naturæ suæ propria, & propter peccatum alterius: Atqui gratia & visio Dei sunt supra naturam humanam; bona autem dispositio & habitudo naturæ est aliquid ipsi proprium, & connaturaliter debitum: Ergo licet justum & rationabile sit, posteros Adæ privari gratia & visione beatifica in pœnam originalis peccati, quamvis non sit propria cujusque voluntate commissum: injustum tamen & irrationabile videtur, eos combustione ignis æterni, quæ integritati naturæ, & bonæ ejus habitudini opponitur, propter illud peccatum puniri.

Tertia ratio: Illa culpa quæ non reddit vituperio & increpatione dignum, a fortiori non reddit dignum pœna aliqua sensibili, & positiva: cum hæc acerbior & durior sit: Sed per originale peccatum nemo sit dignus reprehensione & vituperio: Ergo nec pœna sensibil. & positiva, seu cruciatu ignis æterni. Major patet, Minor probatur ex Augustino lib. de duabus animabus cap. 11. ubi aperte docet, cum qui non fecit quod facere non potuerat, non esse reprehensione ulla dignum, & subdit hoc ita esse cuilibet notum & pervium, ut *illud decantent & in nuptiis pastores, & in theatris poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magistri in scholis, & Antistites in sanctis locis, & in orbe terrarum genus humanum*: At infantes ita contraxerunt peccatum originale, ut non potuerint non contrahere: Ergo ex Augustino nulla increpatione & reprehensione sunt digni. Unde inauditum est in Ecclesia, quemquam argui quod nascendo contraxerit peccatum originale.

Quarta ratio: Ecclesia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præscriptum a divina justitia in punitione delictorum: Sed Ecclesia nullam pœnam positivam imponit pro peccato originali: Ergo nec divina justitia nullam sensibilem pœnam pro tali peccato taxavit.

§. IV.

Præcipua objectiones solvuntur.

Objiciunt in primis Adversarii. Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matt. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*: Sed nomine ignis pœna sensus intelligitur: Ergo illam parvuli sustinebunt.

Confirmatur primo: Apocal. 20. dicitur: *Vidi Thronum magnum & candidum, & sedentem super eum; & vidi mortuos magnos & pusillos, stantes in conspectu throni, & libri aperti sunt; & apertus est liber vitæ, & qui non est inventus in illo, missus est in stagnum ignis*: Sed parvulus non baptizatus non reperitur in lib. vitæ: Ergo mittitur in stagnum ignis.

Confirmatur secundo: Matth. 15. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id est non admittuntur in cœlum, sunt zizania comburenda igne: Sed parvuli non baptizati non admittuntur in cœlum: Ergo igne inferni comburuntur.

Confirmatur tertio: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filii iræ*: Sed ira Dei, cum sit tantum metaphorica & per effectum, nihil est aliud quam inflictio pœnæ: non quidem damni, cum sit mera privatio, ideoque propriæ non infligatur; sed pœnæ sensus, quæ cum sit positivus aliquis cruciatus, propriæ & per se infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœna sensu puniuntur.

Ad objectionem respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 47. qu. 1. art. 3. ad 3. quod *Pueri ante perfectum ætatem decedentes, in judicio comparebunt, non ut judicentur, sed ut videant gloriam Judicis*. Sicut enim non peccaverunt in se, sed in suo capite, ita non oportet quod judicentur in se, sed in suo capite. Unde verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, non dirigentur ad omnes reprobos qui a sinistris Judicis erunt, sed solum ad adultos; non potest enim ad parvulos spectare caussa quæ ibi redditur, *Esurivi, & non dedistis mihi manducare: sitivi, & non dedistis mihi potum*, &c. Quod si aliquis contendat parvulos adfuturos esse in judicio, non solum ut gloriam Judicis videant, sed etiam ut judicentur, sicut insinuare videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 3. verba illa Apostoli exponens: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, & per consequens non solum ad adultos, sed etiam ad parvulos, verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*: esse dirigenda; responderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis æterni* pœna sensus determinate intelligatur: nam ut mira ostendamus, juxta phrasim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna designatur, unde hoc nomine Christus pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & sensus pro adultis significavit.

184 Ad primam confirmationem dicendum, locum illum Apocalypsis, objectum ab Adversariis, manifesto dolo ab illis mutilari: nam post verba in objectione adducta, hæc immediate sequuntur, *Et judicati sunt mortui ex his quæ scripta erant, in libris secundum opera ipsorum, &c.* Quæ verba manifeste demonstrant, Joannem loqui tantum de adultis, secundum opera sua bona vel mala judicandis, quando subdit, *Et qui non est inventus in illo* (libro vitæ) *missus est in stagnum ignis*. Nec obest quod ait, *magnos & pusillos*: nam ut recte notat Cornelius in hunc locum, per *pusillos* intelligit non ætate aut statura, sed dignitate & gradu exiguo, id est viles & abjectos, ut sunt servi, rustici, ancillæ, &c.

185 Ad secundam confirmationem dicatur, zizania quæ comburentur igne, illa esse quæ creverunt usque ad messem, id est reprobos, qui male operati sunt usque ad mortem, inter quos non sunt infantes, qui nulla mala opera exercuerunt.

186 Ad tertiam respondeo Deum non tantum iram suam ostendisse infligendo pœnam sensibilem, sed etiam excludendo in æternum a suo regno. David enim 2. Regum 14. iram suam adversus Absalonem maxime ostendit, cum prohibuit ne ipsius conspectu frueretur: unde ipse Absalon dicebat amico suo Joab, *Quare venit de Gessur? melius erat ibi esse: obsecro ergo ut videam faciem Regis: quod si memor est iniquitatis meæ, interficiat me*. Item Reges hujus sæculi, nobiles a suo palatio excludendo, suam adversus eos iracundiam satis superque manifestant; adeoque etiam si parvuli, cum solo originali decedentes, non afficiantur pœna sensus, possunt tamen dici *filii iræ*, propter privationem visionis, seu pœnam damni.

187 Objiciunt secundo Adversarii quædam testimonia SS. Patrum, quæ aperte militare videntur contra nostram sententiam: nam D. Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, affirmat parvulos sine baptismo decedentes ituros in ignem æternum, juxta sententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*. Similiter Auctor libri Hypognosti. dicit quod parvuli decedentes sine baptismo, expertientur gehennam ignis. Item Fulgentius libro de fide ad Petrum cap. 17. relatus in canone *Firmissime*, de consecrat. dist. 4. sic ait: *Firmissime credе, & nullatenus dubitare, non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos, si sine Sacramento baptismi de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos*. Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos a culpa originali Sacramenta non liberant: *Licet proprio nihil egerint, tamen illæc ad tormenta perveniunt*. Et lib. 9. inquit quod *Judex ille districtus, ut sua animadversione crucietur quos culpa propria actionis damnat, sic & illos in æternum percutit, quos reatus arbitrii non adjuvit*.

188 Respondeo primo, juxta phrasim Scripturæ & SS. Patrum nomine *ignis* quamlibet pœnam significari, ut docet Augustinus q. 9. in Josue, & patet ex illo Psalmi 65. *Transivimus per ignem & aquam, & eduxisti nos in refrigerium*: Unde quando idem S. Doctor, & alii Patres, docent pueros sine baptismo decedentes torqueri, metaphorice loquuntur, & nomine *ignis* pœnam damni significant. Ita affirmant S. Thom. quæst. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. quæst. 2. art. 1. ad 1. Glossa in cap. *nullæ* de consecr. dist. 4. ubi non aliam pœnam assignans infantibus sine baptismo decedentibus, quam tenebras, id est privationem visionis Dei subdit: *Et hæc carentia est pœna ignis, de qua intelligendus est canon, sic missum, desumptus ex Fulgentio*.

189 Hanc vero interpretationem esse legitimam, & menti SS. Patrum consonam, suaderi potest. Primo quia in his locis agebant contra Pelagianos, asserentes parvulos sine baptismo morientes esse quidem excludendos a regno cælorum, non tamen a vita æterna, sed beatitudine esse donandos: unde intentum Augustini loco citato erat suadere, parvulos sine baptismo decedentes non pervenire ad æternam beatitudinem, sed ab ea excludi; quod sufficienter convincitur, nomine ignis, combustionis, & cruciatus intelligendo æternum supplicium, seu pœnam æternam damni, cum qua æterna felicitas nequit componi. Secundo quod SS. Patres adducti docent de pœna parvulorum sine baptismo decedentium, id afferunt pertinere ad fidem, ut constat ex loco citato Fulgentii, ubi ait, *Firmissime credе, & nullatenus dubitare, &c.* Nullus autem fit manifesto errore afferere potest hoc esse fidei; quod præditi parvuli æternum cruciabuntur pœna sensus, sive tormento ignis, sed solum quod sint damnati, & æternum puniendi pœna damni. Tertio si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non poterit: nam aliis in locis, satis aperte docet parvulos nullam pœnam sensus sustinere.

Respondeo secundo, Augustinum valde fuisse anxium & dubium in hac materia, & modo in unam, modo in alteram partem declinasse: quod patet, tum quia Epistola 28. ad Hieronymum suam hac in re hæsitationem & dubitationem manifeste declarat his verbis: *Cum ad pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi credе, coactus angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio*: Tum etiam quia disputans contra Pelagianos, virtualiter & per consequentiam afferit se non audire dicere, quod parvuli non baptizati æterno igne puniantur; ait enim lib. 5. contra Julian. cap. 8. *Non dico parvulos sine Christi baptismo morientes, tantæ pœnæ esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret*. Et paulo infra: *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, in damnatione omnium levissima futuros? Qua, qualis, & quamta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret*. Quibus verbis non solum suam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, sed etiam magis propendet & inclinat in nostram sententiam: docet enim hanc Christi Domini de proditore Juda sententiam, *melius erat illi si natus non fuisset*, non posse parvulis accommodari: quod falsum esset, si illi pœna ignis torquerentur; nam licet non esse secundum se non sit appetibile, utpote pura boni privatio, bene tamen in quantum est alleviativum cruciatus & pœnæ, ut docet D. Thom. in supplem. q. 98. art. 4. Item subdit August. tales parvulos *esse in damnatione omnium levissima futuros*; quod non esset verum, si aliquam pœnam sensus sustinerent; e contra vero si a pœna sensus immunes sint, mitior procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio.

Addo quod idem S. Doctor lib. 3. de lib. arbit. cap. 23. ait quod: *Sicut vita esse potuit media inter rectе factum atque peccatum, ita & potest dari sententia Judicis media inter præmium atque supplicium*. Sed si parvuli paterentur pœnam damni & sensus, illorum sententia non esset media inter præmium & supplicium, ut de se patet: Ergo ex mente Augustini, parvuli sola pœna damni puniuntur.

Nec valet si dicas, sententiam parvulorum ideo ab Augustino mediam inter præmium & supplicium constitui, quia mitiori pœna quam adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitius alio punitur, & homines mitiori pœna quam dæmones regulariter loquendo sunt puniendi; & tamen nemo dicet adultum mitiori pœna puniendum, vel auditurum mediam sententiam inter præmium & supplicium: Ergo si parvuli pœnam sentient mitiorem, nequit inferri, mediam esse inter præmium & supplicium parvulorum sententiam.

Objicies tertio: Parvuli in hac vita puniuntur pœna sensus: Ergo & in alia. Antecedens constat ipsa experientia, quia videmur parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, morti, aliisque præsentis vitæ miseriis esse obnoxios. Consequentia vero probatur: Si parvuli pœna sensus in hac vita punirentur; & post mortem essent ab illa immunes, sequerentur eos esse melioris conditionis post mortem, quam ante mortem: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

Respondeo distinguendo Antecedens: Parvuli in hac vita puniuntur pœna sensus, per accidens, concedo Antecedens; per se, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Mors & alii corporales defectus non sunt pœna per se taxata pro culpa originali, sed tantum carentia originalis justitiæ, quæ immortalitatem & impassibilitatem præstabat, ac proinde illa sublata, sequuntur mors & ærumnæ temporales seu corporales, in virtute agentium naturalium: in alia autem vita nihil aget virtute naturæ, sed secundum ordinem divinæ justitiæ, sive in animam, sive in corpus, quare ut pœna sensibilis responderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri ex ordinatione divina, prædictam pœnam taxante, & destinante per se ad illius punitionem. Unde ad probationem consequentiæ, neganda est sequela Majoris: licet enim parvuli in hac vita corporales ærumnas sustineant, & post mortem sint ab illis immunes, non tamen sequitur eos esse melioris conditionis post mortem, quam ante mortem; quia melius est omnes sustinere miserias cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quam omni calamitate positiva carere, sine hujusmodi aptitudine.

Objicies quarto: Si tantum pœna damni deberur originali peccato, sequitur quod adultus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus pœnæ, quam ille qui moritur cum solo actuali mortali: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Per peccatum actuale mortale adultus incurrit totalem privationem visionis beatæ: Ergo si peccato originali pœna tantum damni, seu privatio visionis

sionis bestæ debeatur, non plus incurrit pœnæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quam qui moritur cum solo originali.

496 Respondeo morientem cum peccato originali & actuali simul, mereri plus pœnæ damni intensive quodammodo, quia meretur pœnam damni duplici titulo talis, & pœna damni intenditur moraliter, quando ex multiplici titulo tamquam causa totali debetur: quemadmodum ut ait D. Thomas in 4. dist. 18. quæst. 2. art. 3. in fine, magis excommunicatus est qui committit plura & diversa peccata, quorum singulis annexa est major excommunicatio, quamvis quælibet major excommunicatio sit totalis privatio bonorum communium Ecclesiæ.

497 Objicies ultimo: Veniale peccatum, quod levius est originali, in altera vita ponitur pœna sensus: Ergo multo magis originale ea pœna punietur.

Sed nego consequentiam, & paritatem: nam peccatum veniale, quamvis sit levius originali, est tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam conversionem & delectationem inordinatam, secus autem peccatum originale: unde cum pœna sensus correspondeat propriæ voluntati, & conversioni ac delectationi inordinatæ, non mirum si illud in altera pœna sensus puniatur, istud vero sola pœna damni.

§. V.

Refellitur opinio Bellarmini.

Dico secundo, pueros cum originali ex hac vita migrantes, nullo affici dolore, vel tristitia interiori, ob carentiam beatificæ visionis. Ita D. Thomas locis supra citatis.

498 Probatur primo ex SS. Patribus: nam Gregorius Nissenus supra relatus ait, quod *immatura mors infantium demonstrat neque in deleribus & wcestitia futures esse eos, qui sic vivere desierunt*. Et Augustinus loco supra citato asserit pœnam, qua punitur originale peccatum, omnium mitissimam esse: quod esset falsum, si ratione beatitudinis amissæ parvuli dolorem & tristitiam interiorem sentirent ut enim dicet Chrysostomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antioch. dolor quem damnati sentiunt ob amissam beatitudinem, major est dolore sensibili ab igne inferni causato.

499 Confirmatur: Augustinus ibidem profitetur se non audere asserere, *parvulos sine baptismo morientes tanta pœna esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret*: Nam si illi ex amissa beatitudine dolorem & mœstitiam interiorem sentirent, melius ipsis esset omnino non esse, cum talis dolor non possit non esse gravis, immo teste Chrysostomo citato, major sit dolore sensibili per pœnam sensus incusso: Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut tristitia interiori ob omissam beatitudinem.

500 Ratio etiam id suadet: nam ut discurrit D. Thomas in 2. dist. 33. q. 2. art. 2. *Ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non afficitur: si sit recta rationis, sed tantum ex eo quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus sapiens homo afficitur de hoc quod non possit volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cum sibi non sit debitum, afficeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Quia ergo omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam meretur: ideo si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod fieri possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent: quia neque eis debebatur ex principiis naturæ, cum eorum facultatem natura excedat, nec aliqua propria habere potuerunt, unibus tantum bonum consequerentur: & ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina benitate, & perfectionibus naturalibus.*

501 Dices: Tales parvuli habuerunt ad ipsam beatitudinem, proporcionem, & ordinationem in Adamo, in quo eorum voluntates interpretative continebantur: Sed hoc sufficit ut de illius jactura doleant: Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.

502 Confirmatur: Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minus dolet, quam si propria culpa exheredetur; & tamen tunc patrimonium non fuit in illius potestate, sicut nec culpa parentis: Ergo amissio boni non existentis in subjecti potestate, dolorem rationabilem excitat.

503 Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem: Sapientes enim, qui a passionibus non moventur, fed fola ratione ducuntur (cujusmodi erant pueri illi) non dolent de amissione, vel de non adeptione bonorum, quæ sibi gratis promissa sunt, quando per ipsos non stat quominus ea recipiant; reputant enim illa ac si promissa sibi non fuissent. Unde S. Thomas ibidem in 2. argum. *sed contra* sic ait: *Recta ratio non patitur ut aliqui patereutur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit: Sed in pueris est ratio recta, nullo actuali peccato obligata: Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam* (carentiam scilicet visionis Dei) *sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia ad proprium patrimonium quilibet est ordinatus, habetque naturale jus ad illud: & ideo sive aliena, sive propria culpa, aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum jus præcessit in parvulis, vel si præcessit, dependebat omnino ab intrinseco, & ideo ob amissam beatitudinem non possunt tristari rationabiliter.

Nec displicet quod aliqui Theologi addunt, nimirum 504 admisceri ibi divinæ providentiæ suavitatem, quæ parvulos illos in suo statu sub tranquillitate conservat. Quam providentiæ suavitatem quotidie experimur: videmus enim pauperculos frusto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licet seminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos esse, dum vident nobiles ejusdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

§. VI.

Sententia Catharini confutatur.

Dico tertio: Parvuli cum peccato originali decedentes, post diem judicii, non erunt beati beatitudine naturali. 505

Probatur primo conclusio: Beatitudo naturalis non est compossibilis cum aversione a Deo ut conditore naturæ; sicut nec supernaturalis cum aversione a Deo ut auctore supernaturali: Atqui parvuli ratione culpæ originalis sunt averfi a Deo, nedum ut auctore gratiæ, fed etiam ut naturæ conditore: tum quia una aversio sine alia nequit subsistere, ut frequentius Theologi docent; tum etiam quia peccatum capitale Adami, quo parvuli sunt inquinati, utramque aversionem continebat, & consequenter utraque fuit per originem tradicta: Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

Dices: D. Thomas in 2. dist. 33. q. 2. art. 2. ad 5. ait: 506 *Quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo, quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam; non tamen ab eo penitus sunt separati, immo ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, & ita de ipso gaudere poterunt naturali cognitione & dilectione*: Sed cum dilectione naturali non potest stare aversio a Deo ut conditore naturæ: Ergo parvuli ratione culpæ originalis non sunt averfi a Deo ut auctore naturæ.

Respondeo D. Thomam non loqui de dilectione naturali amicabili, efficaci, & perfecta, quæ sola cum aversione a Deo ut auctore naturæ incompossibilis est, sed de dilectione naturali quæ fertur in Deum, prout est essendi naturale principium, quæ cum aversione a Deo ut fine ultimo naturali stare potest, ut patet in Dæmonibus, qui Deum, prout est essendi naturale principium, plusquam seipsos diligunt, sicut demonstrat D. Thomas 1. p. q. 60. art. 5. & tamen ab ipso ut fine ultimo tam naturali quam supernaturali averti sunt. 507

Probatur secundo conclusio: Parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manebunt perpetuo inclusi in loco tenebroso, nempe in limbo, eique alligati: Sed cum tali detentione & alligatione stare non potest naturalis felicitas: illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum exclusionem importat: Ergo illi parvuli non erunt naturali felicitate beati. Minor patet. Major autem probatur primo ex Augustino, nempe in limbo, eique alligati: Sed cum tali detentione & alligatione stare non potest naturalis felicitas: illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum exclusionem importat: Ergo illi parvuli non erunt naturali felicitate beati. Minor patet. Major autem probatur primo ex Augustino, serm. 14. de verbis Apostoli, ubi expresse docet non esse locum medium inter regnum & infernum; sed parvuli post judicium non erunt in loco regni, scilicet in cælo empyreo: Ergo erunt in inferno, seu in limbo, qui, ut supra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur.

Confirmatur ex Concilio Florentino supra citato, asserente *animas eorum qui in solo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*: Sed nulla est ratio cur ex eo loco post ultimum magni judicii diem liberandæ sint, cum post hanc vitam non sit locus misericordiæ, sed justitiæ; & Eccl. 11. scriptum sit: *Ubicumque ceciderit lignum, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem, ibi erit*; quem locum Hieronymus in commentario & alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo statu perpetuo erunt, in quo illos mors invenerit: Ergo parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, post diem judicii in limbo manebunt inclusi, & huic tenebroso loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anselmus lib. de conceptu Virgin. c. 22. versus finem, ait, *Post diem judicii nullus erit Angelus aut homo, nisi aut in regno Dei, aut in inferno.* 508

Secundo

Secundo Major principalis suaderi potest ex communi doctrina Theologorum, asserentium quod post universale judicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt; ita ut ignis supra aerem, aer supra aquam, & hæc supra terram sit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cum enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, ut natura ejus postulare videbatur, ac deinde jussu Dei in locum unum congregata fuerit, ut superesset locus in terra generationi animantium & plantarum, generatione ista cessante cum motu corporum cælestium, ratio ipsa & natura rerum postulat, ut aqua ad locum pristinum revertatur, totamque superficiem terræ cooperiat: Ergo infantes post universale judicium non habitabunt super faciem terræ, ut docent. Adversarii (nisi in aquis ad instar piscium naturæ dicantur, quod ridiculum est) sed in loco subterraneo & tenebroso inclusi manebunt.

Tertio probatur eadem Major: Ex communi Theologorum sententia judicium particulare cujuslibet, & judicium universale, eandem sententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari judicio destinantur ad limbum: Ergo post universale judicium in eodem loco manebunt.

509 Denique suaderi potest conclusio ex duplici inconvenienti & absurdo, quod sequitur ex Catharini sententia: Nam si verum esset quod ipse scribit, parvulos, cum originali peccato decedentes, post diem judicii non solum carituros omni dolore, tum interno, tum externo, sed etiam fore beatos ac felices, & in quodam veluti terrestri paradiso perpetuo vitam acturos, plenos lætitia & virtutibus, sua forte optime contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique consortio & revelationibus sæpe fruentes; si hæc, inquam, vera essent, sequeretur in primis illos parvulos in universali judicio transituros de non beatis in beatos beatitudine naturali; cum enim ante illud in tenebrosio limbi carcere essent inclusi, beatitudine naturali, quæ cum detentione & alligatione ad hunc locum stare nequit, frui non poterant. Sequeretur deinde illos melioris conditionis esse, quia peccaverunt in Adamo, quam si in puris naturalibus decessissent, non enim tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus; unde parvuli isti præmium & commodum ex peccato originali referrent: At hæc non solum videntur absurda, sed etiam Pelagianorum errori affinia: Ergo &c.

§. VII.

Solvuntur objectiones.

210 Objicies primo: Parvuli ob culpam originalem nulla tristitia afficiuntur, ut §. præcedenti ostendimus: Sed si in pœnam illius naturali felicitate privarentur, non possent non tristari de ejus privatione; cum eam ut sibi possibilem cognoscerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine.

211 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam licet demus quod parvuli cognoscant naturalem beatitudinem, ut sibi possibilem, non tamen cognoscunt se fuisse ad illam ordinatos; cum ordinatio ad æternam felicitatem naturalem non sit homini ab intrinseco debita, sed ex gratuita Dei voluntate proveniat: nullus autem, si sit rectæ rationis, affligitur ex hoc quod caret aliqua perfectione sibi indebita, & ad quam ab intrinseco, & ex sua natura non est ordinatus, ut docet D. Thomas loco supra citato.

212 Objicies secundo: Deus in resurrectione non obstante culpa originali, concedet infantibus plura dona gratuita, ut immortalitatem, impassibilitatem, & quantitatem seu magnitudinem quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent: Ergo non denegabit illis naturalem beatitudinem.

Sed nego consequentiam; & paritatem: nam dona illa non sunt cum peccato originali incompossibilia, naturalis autem beatitudo cum illo stare non potest, quia, ut in prima probatione dicebamus, beatitudo naturalis importat conversionem in Deum, ut auctorem naturæ, peccatum vero originale a Deo nedum ut auctore gratiæ, sed etiam ut conditore naturæ avertit, ut ibidem ostendimus.

213 Objicies tertio contra secundam probationem nostræ conclusionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent post diem judicii perpetuo inclusi in limbo, eique alligati, pœnam sensus paterentur: Sed hoc dici nequit, ut §. 2. fuse ostendimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam ut docuimus in tractatu de Angelis disp. 14. art. 2. pœna sensus, quam dæmones & animæ separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem: Ergo si parvuli limbo alligati sint, pœna sensus torquebuntur.

214 Respondeo primo negando sequelam Majoris, ad cujus probationem, distinguo Antecedens: pœna sensus, quam dæmones & animæ separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem, ut active detinentem spirituales substantias, & occupantem contrarie, concedo Antecedens: solum ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam parvulorum animæ, etsi in limbo detineantur ut formaliter locante, non tamen contrarie occupantur ab illo ne Deum videant, nec active detinentur a tali loco, sed a Deo negante concursum ad exeundum, & ideo non sustinent pœnam sensus, qua ab igne cruciantur dæmones & animæ adultorum, consistente non in hoc quod ignis locet formaliter, sed in eo quod contrarie occupet, & active detineat. Solutio est D. Thomæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi sic ait: *Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis, sine aliquo contrario impediente active; sed damnati inferno non solum privantur divina visione propter defectum gratiæ, sed impediuntur quasi per contrarium, per hoc quod circa pœnas corporales occupantur.* Ponderanda sunt illa verba, *sine aliquo contrario impediente active*, quibus aperte indicatur, parvulorum animas non pati pœnam sensus, quam damnati sustinent in inferno, quamvis detineantur in limbo, quia locus iste non detinet active animas parvulorum, ignis autem active detinet & contrarie occupat animas adultorum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia locat (quod illi naturaliter convenit) sed quia active detinet animas in se locatas, ut divinæ justitiæ instrumentum: limbus autem non torquet animas parvulorum, quia solum habet illas locare, non active detinere, nec occupare contrarie.

Secundo cum eodem Sancto Doctore ibidem in resp. ad 5. dici potest: quod etsi animæ parvulorum in peccato originali decedentium detineantur in limbo, eique alligentur: ex hoc tamen nullam pœnam sensus patiuntur, quia non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, ut sibi disconvenientem, & nocivam; subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctant: e contra vero dæmones, & animæ adultorum, pœnam sensus patiantur ab igne tartareo cui alligantur, quia cum talem alligationem apprehendant ut nocivam, & ipsorum libertati contrariam & disconvenientem, ex ea valde tristantur & affligantur, ut eleganter explicat Cajetanus tomo 3. opusc. in oratione de hac materia, habita coram Julio II. Summo Pontifice.

§. VIII.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis in hoc titulo habetur in primis, infantes 215 cum peccato originali ex hac vita migrantes, nulla pœna positiva puniendos esse, sed tantum pœnis privativis, carentia scilicet gloriæ, & beatitudinis naturalis, absque eo quod ex duplici illa privatione dolorem aliquem internum seu tristitiam patiantur.

Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros quoad 216 corpora integros, nec aliqua perfectione corpori connaturaliter debita carituros, subindeque eos in generali resurrectione accepturos a Deo quantitatem seu magnitudinem, quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent, ut de omnibus etiam damnatis adultis docet D. Thomas in 4. dist. 44. q. 3. art. 1. quæstiunc. 1. & probat ex eo quod corporum resurrectio est opus divinæ virtutis, Dei autem perfecta sunt opera.

Colliges tertio, illos parvulos post resurrectionem fo- 217 re immortales & incorruptibiles, non quidem ab intrinseco, sed ab extrinseco, ratione divinæ providentiæ & justitiæ, quæ illorum resurrectionem ac reunionem animæ cum corpore ordinabit ad hoc ut totum suppositum, quod originalem culpam contraxit, pœnam æternam damni sustineat; ex hoc enim solo fine immortalitate donabuntur. Illis etiam competet impassibilitas, non ratione dotis, qua corpora Beatorum fruentur, nec ex defectu potentiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas qu. 5. de malo artic. 2. ad 5. sed ex defectu exterioris agentis: nam post resurrectionem nullum corpus aget in alterum ad corruptionem inducendam, sed solum erit actio ad puniendum ex ordinatione divinæ justitiæ; & quia parvulorum corporibus non debetur pœna sensibilis, nullum corpus aget in illa.

Inferes quarto, quod illi parvuli erunt impeccabiles 218 non ab intrinseco ratione alicujus supernaturalis doni, sed ab extrinseco, nempe ex Dei providentia, subtrahente concursum ad omne materiale peccati, ratione status in termino: in quo ut ait D. Thomas qu. 5. de malo art. 3. in corp. non mutatur voluntas a dispositione quam habuit in via, atque adeo cum infantes mortui ante rationis usum, nullam inordinatam dispositionem actualem habuerint, ad suavem Dei providentiam spectat, ut non sinat illos post mortem in affectus inordinatos prorumpere.

Infe-

219 Infero quinto, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoscent per spes a Deo infusas in statu separationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile censuit D. Thomas in 2. dist. 33. quæst. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt: non tamen adeo perfectam, quod ad beatificandum illas beatitudine naturali sufficiat.

Infero ultimo, quod illi parvuli Deum naturæ auctorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare nequit cum aversione a Deo conditore naturæ, inclusa in peccato originali) sed dilectione quæ fertur in Deum prout est effendi naturale principium, ut antea expositimus.

DISPUTATIO VIII.

De effectibus peccati,

Ad quæstionem 85. & duas sequentes.

Postquam Divus Thomas egit per plures quæstiones de caussis peccati, tam interioribus, quam exterioribus, quæst. 85. & duabus sequentibus disputat de ejus effectibus, qui sunt diminutio boni naturalis defectus naturalis, macula, & reatus pœnæ, de quibus in hac disputatione nobis incumbit agendum.

ARTICULUS I.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

1 Suppono primo, naturæ rationali, ex eo quod rationalis est inditam esse non modo capacitatem, sed etiam Inclinationem & propensionem ad bonum honestum, quod est bonum rationi consonum. Ratio est, quia utumquamque naturam consequitur per se inclinatio ad bonum ipsi consonum & proportionatum: Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per se consonat bonum ipsius rationis, quod bonum honestum dicitur: Ergo naturæ rationali indita est inclinatio & propensio ad bonum honestum.

2 Suppono secundo, inclinationem illam esse duplicem: unam remotam & radicalem, quæ est ipsa substantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ: & principii radicalis & mediati operationum rectarum: aliam proximam, quæ invenitur in potentiis quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujusmodi autem potentiæ sunt præcipue intellectus & voluntas: quamvis etiam in ipso appetitu sensitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta disp. 5. art. 2.) imperfecte talis inclinatio reperiatur; unde ut sit completa & perfecta, addantur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu subjectantur.

3 Suppono tertio, dupliciter fieri posse ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur: primo intrinsece & ex parte subjecti: subtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intensionis, sicut diminuuntur habitus quando remittuntur: secundo extrinsece & ex parte termini, integra manente subjecti entitate, quatenus supervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel consecutione termini in quem erat inclinata: quo enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eo fit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmissis

4 Dico, primo, inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum minui per peccatum, non quidem intrinsece & quoad entitatem, sed extrinsece, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita prompte & expedite ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic ait: *Cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.* Et art. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honestum, dicit quod *dupliciter intelligi potest ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit: *Prima quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est: sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.*

5 Probatur etiam conclusio ratione. Et in primis quod inclinatio naturalis ad virtutem, seu ad bonum honestum, non minuatur intrinsece per peccatum, manifestum est: cum neque substantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & volantas, possint diminui intrinsece & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod vero minuatur extrinsece & per appositionem impedimenti, non minus evidens est, quia per peccatum acquiritur prava dispositio inclinans ad bonum inhonestum: Sed ista dispositio est impedimentum seu obstaculum, quo homo impeditur ne de facili feratur ad bonum honestum, & rationi consonum: Ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, peccando minuitur extrinsece, & per appositionem impedimenti. 6

Hæc ratio solum procedit de peccato actuali, quod in aliquo positivo consistit. De originali vero, quod supra diximus in sola justitiæ originalis privatione consistere, potest sic ostendi. Peccatum originale, auferendo justitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine: Sed homo sic aversus non est ita promptus ad recte operandum. Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas, & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honestum. Major patet: Minor probatur. Eodem modo se habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in speculativis; ut passim docent Aristoteles & D. Thomas: Sed intellectus carens assensu præmissarum, non est ita habilis, & promptus ad assentiendum conclusionibus, sicut dum assensu præmissarum instructus est, utpote cum per illum ultimo completur ad assentiendum conclusioni: Ergo nec voluntas averfa ab ultimo fine ita prompta & expedita est ad bonum honestum prosequendum, sicut dum ultimo fini adhæret. 7

Confirmatur: Peccatum originale auferendo justitiam originalem, cujus freno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compescebantur, & a malo prohibebantur, indirecte, & sicut removens prohibens, caussa est ut tales potentiæ effrænate in sua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneantque pronæ debilitatæ, & minus habiles ad bonum honestum, ut docet D. Thomas supra quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi recenset quatuor vulnera naturæ ex peccato originali caussata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in irascibili, & concupiscentiam in concupiscibili, de quibus egimus in tractatu de homine & variis statibus naturæ humanæ disp. 4. art. 2. Ergo peccatum originale, indirecte saltem, & tamquam removens prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum & rationi consonum.

Dico secundo: Per peccatum, sive originale, sive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honestum. Ita D. Thomas hic art. 2. & omnes Catholici contra Hæreticos hujus temporis, asserentes hominem per peccatum originale libertatem ad bene agendum, subindique omnem ad bonum honestum & rationi consonum inclinationem amisisse, & solum remansisse potentem ad peccandum & male agendum. Disp. 2. art. 2. Qui error in tractatu de actibus humanis fuse impugnatus est, postsque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco cit. Inclinatio ad bonum honestum, & rationi consonum, homini convenit ex hoc ipso quod rationalis est, & ad ipsam rationem sequitur tamquam proprietas illius: At per peccatum non potest ab homine tolli quod sit rationalis, alioquin peccati capax non esset: Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honestum totaliter destrui. Unde videmus quod nullus est homo quantuncumque barbarus & infidelis, etiamsi adhuc existat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honestum, puta ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos, & qui non approbet virtutem, ac non sentiat remorsum conscientiæ, quando quid inhonestum operatur. 8

Hinc sequitur, quod in ipsis etiam damnatis maneat naturalis hæc ad bonum honestum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilii nunquam in actum reduci possit, ut docet S. Thomas hic art. 2. ad 3. Talis unim inclinatio, ut dicebamus, quædam est creaturæ rationalis & intellectualis proprietas, quæ ipsam necessario consequitur, divinæque imaginis radius, qui gehennæ igne comburi potest, sed non exuri, ut eleganter declarat D. Bernardus Serm. de annunt. his verbis: *Ad imaginem & similitudinem factus est homo, imago in libertate, similitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: verumtamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri, ardere sed non deleri: Ejus tunica inconsutilis non scinditur, & quacumque pervenerit anima, ibi erit.*

Potest etiam suaderi conclusio hac ratione, quam in eodem articulo insinuat S. Doctor. Licet quando aliqua inclinatio minuitur intrinsece & ex parte subjecti, possit totaliter corrumpi, quia eum ejus entitas sit limitata, oportet quod per continuam subtractionem partium aliquotarum tandem tota destruatur, secus tamen quando minuitur solum extrinsece, & propter impedimenta quæ continuo supervenium, quia nullum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, sed secundo modo, ut præcedenti conclusione ostensum est: Ergo per illud non potest totaliter destrui. 9

Argumenta, quæ contra has conclusiones fieri solent, nullius sunt roboris, & ex principiis statutis facile dilui possunt: ideoque prætermittuntur.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum mors, morbi, & cetera alia miseria corporales sint effectus peccati originalis?

10 Rario dubitandi est primo; Quia mors est homini naturalis, provenit enim ex conditione materiæ appetentis alias formas, & hoc appetitu formæ habitæ indiantis; unde homini conveniret in statu puræ naturæ, in quo nullum præcessisset peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non est effectus vel pœna peccati: Ergo nec mors.

Confirmatur: sicut Adamo post peccatum dixit Deus: *pulvis es & in pulverem reverteris*, ita & serpenti dictum est: *Quia fecisti hoc, super pectus tuum gradieris, & terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*; At hoc non est dictum serpenti pro pœna, sed res erat illi naturalis, ut super pectus graderetur, & terram comederet; Ergo neque Adamo mors infficta fuit in pœnam peccati originalis, sed illi conveniebat ex conditione suæ naturæ. 11

Secundo: Sublata caussa tollitur effectus: At sublato penitus per baptismum originali peccato adhuc remanent in homine moriendi necessitas, morbi, & aliæ miseriæ corporales: Ergo illa non sunt effectus aut pœnæ originalis peccati, sed conditiones naturales humanæ naturæ, quæ in ea esse non desissent, etiamsi Adamus non peccasset.

Tertio: Caussa æqualis æqualem producit effectum: Sed culpa originalis est æqualis in omnibus Adæ posteris, & tamen morbi & cetera miseriæ corporales in ipsis non sunt æquales, ut experientia constat: Ergo illa non sunt effectus originalis peccati. His tamen non obstantibus, 12

Dico, mortem, & alias ærumnas quas patimur in hac vita, esse effectus seu pœnas originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D. Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Augustinus lib. de hæres. cap. 8. & Alphonsus a Castro lib. 2. adversus hæreses, verbo *Adam*, hæresi 4. asserebant Adamum mortuum fuisse non in pœnam peccati, sed ex necessitate naturæ. His adjungit Sixtus Senensis lib. 5. bibliothecæ sanctæ, annot. 36. & 52. Augustinum Chisami Episcopum, sentientem peccatum Adæ non intulisse homini corporis mortem sed animi damnaxat, & Josephum lib. 1. antiquit. docentem primorum parentum delictum non intulisse illis necessitatem moriendi, sed vitæ brevitatem, & accelerationem senectutis ac mortis. Hoc præmisso,

13 Probatur primo conclusio ex Script.: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem* (id est immortalem) *sed invidia diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccl. 25. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem sepe docet Apostolus in Epist. ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.* Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum.*

14 Probatur secundo ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. de peccato originali cap. 34. & sequentibus docet mortem, & alios defectus corporales, *in rea venire de damnatione peccati.* Et lib. 13. de civit. cap. 15. *Constat* (inquit) *inter Christianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis mortem corporis, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccato.* Idem Isidorus in lib. etymolog. docet quod mors a mordendo dicitur: quia cum primus parens fructum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep. Toler. lib. 1. de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *a morsu primi hominis est appellata: nam cum primus humani generis parens lignum vetitum per inobedientiam contigit, per morsum mortem incurrit.*

15 Probatur tertio ex Tridentino sess. 5. decreto de peccato origin. ubi expresse definitur primum parentum peccando, in se & in omnem suam posteritatem, mortem vel necessitatem moriendi invexisse. Idem prius fuerat definitum in Milevitano can. 1. & in Arausicano 2. can. 1.

16 Denique suadetur conclusio ratione: Licet mors, morbi, & aliæ miseriæ corporales naturaliter contingant homini ut constat ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrariis inter se pugnantibus compositio, quia tamen justitia originalis, perfecte subjiciens & subordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minus quam palus, qui navem in medio flumine constitutam retinet, ne in mare ad quod naturaliter tendit devolvatur: ideo sicuti qui palum auferret, caussa esset per accidens, & tamquam removens prohibens, descensus navis in mare: ita & peccatum originale, quod fuisulit originalem justitiam, est caussa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam.

17 Ex quo patet solutio ad primum argumentum in ratione dubitandi propositum: Esto enim concedamus mortem, & alios defectus corporales esse homini naturales ex parte corporis, ex quatuor elementis compositi, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur caussa mortis & consequenter aliorum defectuum, qui sunt media ad ipsam, si non per se, saltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, concessa Majori, distinguo Minorem: quod naturaliter homini convenit, non est effectus aut pœna peccati, si non supponatur impedimentum per gratiam; concedo Minorem: si impeditum supponatur, nego Minorem, & consequentiam.

Et hinc patet etiam responsio ad Confirmationem: licet enim ut serpenti naturale erat, gradi super pectus, & terram edere, ita & hominibus gratia Dei carentibus naturale fit, ut sint mortales & expositi multis calamitatibus; tamen quia in serpente non fuit gratia Dei, ratione cujus posset rectus incedere aut vesci alio meliori cibo; in homine vero fuit donum justitiæ originalis ratione cujus poterat non mori: ideo mors fuit in illo pœna peccati, non vero serpenti incedere supra pectus & terram comedere. Quemadmodum si quis haberet servum quem adduxisset ex media Æthiopia, ubi semper erat nudus, & non vescebatur nisi radicibus, & vestiret atque ornaret illum; si postea ille delinqueret, merito eum puniret, si spoliaret & cogeret semper esse nudum & edere radices sicut antea edebat in sua patria & nihil aliud. Nam quamvis hæc illi veluti essent naturalia, tamen quia jam consecutus erat alium meliorem statum quem sua culpa perdidit, merito hæc ipsa naturalia, pro pœna illi injuncta sunt.

Ad secundum respondeo veram esse Majorem de caussa per se, falsam autem de caussa per accidens: peccatum vero originale, ut diximus, non est caussa per se mortis, & aliorum defectuum corporalium, sed per accidens tantum & tamquam removens prohibens: unde illo dimisso in baptismo, potest perseverare in homine necessitas moriendi non restituta per illum originali justitia, quantum ad effectum ejus secundarium, qui erat perfecte subjicere corpus animæ, illudque per talem subjectionem reddere impassibile & immortale.

Ad tertium similiter distinguo Majorem: caussa æqualis 18
æqualem producit effectum, si sit caussa per se, concedo Majorem: si sit caussa tantum per accidens, nego Majorem. Solutio est D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod æqualitas caussa per se, caussat æqualem effectum . . . sed æqualitas caussa removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu divellat columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundum proprietatem sua naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remoto originali justitia, naturæ corporis humani relicta est sibi: & secundum hoc, juxta diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente pro æquali peccato æquali.*

ARTICULUS III.

Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & reservantur sententiæ.

Suppono primo, ex peccato præterito relinqui quamdam 19
maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo invisa, &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentissime appellatur macula, immunditia, sordes, &c. Item justificatio, qua homo transfertur a statu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Præterea, ut discurrit D. Thomas hic art. 1. macula in rebus spiritualibus dicitur ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit splendorem seu nitorem, ut vestis cum inficitur luto vel oleo: ita anima maculam spiritualem contrahit: dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhæret, perdit nitorem & splendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam ad bene & decenter agendum perficitur. Unde Augustinus ab eodem S. Doctore opusc. 61. cap. relatus, ait quod *anima media inter Deum & creaturas, conversione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illustrat S. Doctor hic q. 86. art. 1. resp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur: Nam *actio intellectus* (inquit) *perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu*

219 Infero quinto, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoscent per spes a Deo infusas in statu separationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile censuit D. Thomas in 2. dist. 33. quæst. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt: non tamen adeo perfectam, quod ad beatificandum illas beatitudine naturali sufficiat.

Infero ultimo, quod illi parvuli Deum naturæ auctorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare nequit cum aversione a Deo conditore naturæ, inclusa in peccato originali) sed dilectione quæ fertur in Deum prout est effendi naturale principium, ut antea expositimus.

DISPUTATIO VIII.

De effectibus peccati,

Ad quæstionem 85. & duas sequentes.

Postquam Divus Thomas egit per plures quæstiones de caussis peccati, tam interioribus, quam exterioribus, quæst. 85. & duabus sequentibus disputat de ejus effectibus, qui sunt diminutio boni naturalis defectus naturalis, macula, & reatus pœnæ, de quibus in hac disputatione nobis incumbit agendum.

ARTICULUS I.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

1 Suppono primo, naturæ rationali, ex eo quod rationalis est inditam esse non modo capacitatem, sed etiam Inclinationem & propensionem ad bonum honestum, quod est bonum rationi consonum. Ratio est, quia utumquamque naturam consequitur per se inclinatio ad bonum ipsi consonum & proportionatum: Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per se consonat bonum ipsius rationis, quod bonum honestum dicitur: Ergo naturæ rationali indita est inclinatio & propensio ad bonum honestum.

2 Suppono secundo, inclinationem illam esse duplicem: unam remotam & radicalem, quæ est ipsa substantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ: & principii radicalis & mediati operationum rectarum: aliam proximam, quæ invenitur in potentiis quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujusmodi autem potentiæ sunt præcipue intellectus & voluntas: quamvis etiam in ipso appetitu sensitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta disp. 5. art. 2.) imperfecte talis inclinatio reperiatur; unde ut sit completa & perfecta, addantur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu subjectantur.

3 Suppono tertio, dupliciter fieri posse ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur: primo intrinsece & ex parte subjecti: subtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intensionis, sicut diminuuntur habitus quando remittuntur: secundo extrinsece & ex parte termini, integra manente subjecti entitate, quatenus supervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel consecutione termini in quem erat inclinata: quo enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eo fit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmissis

4 Dico, primo, inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum minui per peccatum, non quidem intrinsece & quoad entitatem, sed extrinsece, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita prompte & expedite ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic ait: *Cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.* Et art. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honestum, dicit quod *dupliciter intelligi potest ejus diminutio; uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit: *Prima quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est: sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.*

5 Probatur etiam conclusio ratione. Et in primis quod inclinatio naturalis ad virtutem, seu ad bonum honestum, non minuatur intrinsece per peccatum, manifestum est: cum neque substantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & volantas, possint diminui intrinsece & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod vero minuatur extrinsece & per appositionem impedimenti, non minus evidens est, quia per peccatum acquiritur prava dispositio inclinans ad bonum inhonestum: Sed ista dispositio est impedimentum seu obstaculum, quo homo impeditur ne de facili feratur ad bonum honestum, & rationi consonum: Ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, peccando minuitur extrinsece, & per appositionem impedimenti. 6

Hæc ratio solum procedit de peccato actuali, quod in aliquo positivo consistit. De originali vero, quod supra diximus in sola justitiæ originalis privatione consistere, potest sic ostendi. Peccatum originale, auferendo justitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine: Sed homo sic aversus non est ita promptus ad recte operandum. Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas, & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honestum. Major patet: Minor probatur. Eodem modo se habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in speculativis; ut passim docent Aristoteles & D. Thomas: Sed intellectus carens assensu præmissarum, non est ita habilis, & promptus ad assentiendum conclusionibus, sicut dum assensu præmissarum instructus est, utpote cum per illum ultimo completur ad assentiendum conclusioni: Ergo nec voluntas averfa ab ultimo fine ita prompta & expedita est ad bonum honestum prosequendum, sicut dum ultimo fini adhæret. 7

Confirmatur: Peccatum originale auferendo justitiam originalem, cujus freno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compescebantur, & a malo prohibebantur, indirecte, & sicut removens prohibens, caussa est ut tales potentiæ effrænate in sua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneantque pronæ debilitatæ, & minus habiles ad bonum honestum, ut docet D. Thomas supra quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi recenset quatuor vulnera naturæ ex peccato originali caussata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in irascibili, & concupiscentiam in concupiscibili, de quibus egimus in tractatu de homine & variis statibus naturæ humanæ disp. 4. art. 2. Ergo peccatum originale, indirecte saltem, & tamquam removens prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum & rationi consonum.

Dico secundo: Per peccatum, sive originale, sive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honestum. Ita D. Thomas hic art. 2. & omnes Catholici contra Hæreticos hujus temporis, asserentes hominem per peccatum originale libertatem ad bene agendum, subindique omnem ad bonum honestum & rationi consonum inclinationem amisisse, & solum remansisse potentem ad peccandum & male agendum. Disp. 2. art. 2. Qui error in tractatu de actibus humanis fuse impugnatus est, postsque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco cit. Inclinatio ad bonum honestum, & rationi consonum, homini convenit ex hoc ipso quod rationalis est, & ad ipsam rationem sequitur tamquam proprietas illius: At per peccatum non potest ab homine tolli quod sit rationalis, alioquin peccati capax non esset: Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honestum totaliter destrui. Unde videmus quod nullus est homo quantuncumque barbarus & infidelis, etiamsi adhuc existat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honestum, puta ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos, & qui non approbet virtutem, ac non sentiat remorsum conscientiæ, quando quid inhonestum operatur. 8

Hinc sequitur, quod in ipsis etiam damnatis maneat naturalis hæc ad bonum honestum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilii nunquam in actum reduci possit, ut docet S. Thomas hic art. 2. ad 3. Talis unim inclinatio, ut dicebamus, quædam est creaturæ rationalis & intellectualis proprietas, quæ ipsam necessario consequitur, divinæque imaginis radius, qui gehennæ igne comburi potest, sed non exuri, ut eleganter declarat D. Bernardus Serm. de annunt. his verbis: *Ad imaginem & similitudinem factus est homo, imago in libertate, similitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: verumtamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri, ardere sed non deleri: Ejus tunica inconsutilis non scinditur, & quacumque pervenerit anima, ibi erit.*

Potest etiam suaderi conclusio hac ratione, quam in eodem articulo insinuat S. Doctor. Licet quando aliqua inclinatio minuitur intrinsece & ex parte subjecti, possit totaliter corrumpi, quia eum ejus entitas sit limitata, oportet quod per continuam subtractionem partium aliquotarum tandem tota destruatur, secus tamen quando minuitur solum extrinsece, & propter impedimenta quæ continuo supervenium, quia nullum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, sed secundo modo, ut præcedenti conclusione ostensum est: Ergo per illud non potest totaliter destrui. 9

Argumenta, quæ contra has conclusiones fieri solent, nullius sunt roboris, & ex principiis statutis facile dilui possunt: ideoque prætermittuntur.

AR-

ARTICULUS II.

Utrum mors, morbi, & cetera alia miseria corporales sint effectus peccati originalis?

10 Rario dubitandi est primo; Quia mors est homini naturalis, provenit enim ex conditione materiæ appetentis alias formas, & hoc appetitu formæ habitæ indiantis; unde homini conveniret in statu puræ naturæ, in quo nullum præcessisset peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non est effectus vel pœna peccati: Ergo nec mors.

Confirmatur: sicut Adamo post peccatum dixit Deus: *pulvis es & in pulverem reverteris*, ita & serpenti dictum est: *Quia fecisti hoc, super pectus tuum gradieris, & terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*; At hoc non est dictum serpenti pro pœna, sed res erat illi naturalis, ut super pectus graderetur, & terram comederet; Ergo neque Adamo mors infficta fuit in pœnam peccati originalis, sed illi conveniebat ex conditione suæ naturæ. 11

Secundo: Sublata caussa tollitur effectus: At sublato penitus per baptismum originali peccato adhuc remanent in homine moriendi necessitas, morbi, & aliæ miseriæ corporales: Ergo illa non sunt effectus aut pœnæ originalis peccati, sed conditiones naturales humanæ naturæ, quæ in ea esse non desissent, etiamsi Adamus non peccasset.

Tertio: Caussa æqualis æqualem producit effectum: Sed culpa originalis est æqualis in omnibus Adæ posteris, & tamen morbi & cetera miseriæ corporales in ipsis non sunt æquales, ut experientia constat: Ergo illa non sunt effectus originalis peccati. His tamen non obstantibus, 12

Dico, mortem, & alias ærumnas quas patimur in hac vita, esse effectus seu pœnas originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D. Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Augustinus lib. de hæres. cap. 8. & Alphonsus a Castro lib. 2. adversus hæreses, verbo *Adam*, hæresi 4. asserebant Adamum mortuum fuisse non in pœnam peccati, sed ex necessitate naturæ. His adjungit Sixtus Senensis lib. 5. bibliothecæ sanctæ, annot. 36. & 52. Augustinum Chisami Episcopum, sentientem peccatum Adæ non intulisse homini corporis mortem sed animi damnaxat, & Josephum lib. 1. antiquit. docentem primorum parentum delictum non intulisse illis necessitatem moriendi, sed vitæ brevitatem, & accelerationem senectutis ac mortis. Hoc præmisso,

13 Probatur primo conclusio ex Script.: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem* (id est immortalem) *sed invidia diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccl. 25. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem sepe docet Apostolus in Epist. ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.* Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum.*

14 Probatur secundo ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. de peccato originali cap. 34. & sequentibus docet mortem, & alios defectus corporales, *in rea venire de damnatione peccati.* Et lib. 13. de civit. cap. 15. *Constat* (inquit) *inter Christianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis mortem corporis, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccato.* Idem Isidorus in lib. etymolog. docet quod mors a mordendo dicitur: quia cum primus parens fructum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep. Toler. lib. 1. de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *a morsu primi hominis est appellata: nam cum primus humani generis parens lignum vetitum per inobedientiam contigit, per morsum mortem incurrit.*

15 Probatur tertio ex Tridentino sess. 5. decreto de peccato origin. ubi expresse definitur primum parentum peccando, in se & in omnem suam posteritatem, mortem vel necessitatem moriendi invexisse. Idem prius fuerat definitum in Milevitano can. 1. & in Arausicano 2. can. 1.

16 Denique suadetur conclusio ratione: Licet mors, morbi, & aliæ miseriæ corporales naturaliter contingant homini ut constat ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrariis inter se pugnantibus compositio, quia tamen justitia originalis, perfecte subjiciens & subordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minus quam palus, qui navem in medio flumine constitutam retinet, ne in mare ad quod naturaliter tendit devolvatur: ideo sicuti qui palum auferret, caussa esset per accidens, & tamquam removens prohibens, descensus navis in mare: ita & peccatum originale, quod fuisulit originalem justitiam, est caussa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam.

17 Ex quo patet solutio ad primum argumentum in ratione dubitandi propositum: Esto enim concedamus mortem, & alios defectus corporales esse homini naturales ex parte corporis, ex quatuor elementis compositi, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur caussa mortis & consequenter aliorum defectuum, qui sunt media ad ipsam, si non per se, saltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, concessa Majori, distinguo Minorem: quod naturaliter homini convenit, non est effectus aut pœna peccati, si non supponatur impedimentum per gratiam; concedo Minorem: si impeditum supponatur, nego Minorem, & consequentiam.

Et hinc patet etiam responsio ad Confirmationem: licet enim ut serpenti naturale erat, gradi super pectus, & terram edere, ita & hominibus gratia Dei carentibus naturale fit, ut sint mortales & expositi multis calamitatibus; tamen quia in serpente non fuit gratia Dei, ratione cujus posset rectus incedere aut vesci alio meliori cibo; in homine vero fuit donum justitiæ originalis ratione cujus poterat non mori: ideo mors fuit in illo pœna peccati, non vero serpenti incedere supra pectus & terram comedere. Quemadmodum si quis haberet servum quem adduxisset ex media Æthiopia, ubi semper erat nudus, & non vescebatur nisi radicibus, & vestiret atque ornaret illum; si postea ille delinqueret, merito eum puniret, si spoliaret & cogeret semper esse nudum & edere radices sicut antea edebat in sua patria & nihil aliud. Nam quamvis hæc illi veluti essent naturalia, tamen quia jam consecutus erat alium meliorem statum quem sua culpa perdidit, merito hæc ipsa naturalia, pro pœna illi injuncta sunt.

Ad secundum respondeo veram esse Majorem de caussa per se, falsam autem de caussa per accidens: peccatum vero originale, ut diximus, non est caussa per se mortis, & aliorum defectuum corporalium, sed per accidens tantum & tamquam removens prohibens: unde illo dimisso in baptismo, potest perseverare in homine necessitas moriendi non restituta per illum originali justitia, quantum ad effectum ejus secundarium, qui erat perfecte subjicere corpus animæ, illudque per talem subjectionem reddere impassibile & immortale.

Ad tertium similiter distinguo Majorem: caussa æqualis 18
æqualem producit effectum, si sit caussa per se, concedo Majorem: si sit caussa tantum per accidens, nego Majorem. Solutio est D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod æqualitas caussa per se, caussat æqualem effectum . . . sed æqualitas caussa removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu divellat columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundum proprietatem sua naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remoto originali justitia, naturæ corporis humani relicta est sibi: & secundum hoc, juxta diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent, quorundam vero paucioribus, quamvis existente pro æquali peccato æquali.*

ARTICULUS III.

Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & reservantur sententiæ.

Suppono primo, ex peccato præterito relinqui quamdam 19
maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo invisa, &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentissime appellatur macula, immunditia, sordes, &c. Item justificatio, qua homo transfertur a statu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Præterea, ut discurrit D. Thomas hic art. 1. macula in rebus spiritualibus dicitur ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit splendorem seu nitorem, ut vestis cum inficitur luto vel oleo: ita anima maculam spiritualem contrahit: dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhæret, perdit nitorem & splendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam ad bene & decenter agendum perficitur. Unde Augustinus ab eodem S. Doctore opusc. 61. cap. relatus, ait quod *anima media inter Deum & creaturas, conversione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illustrat S. Doctor hic q. 86. art. 1. resp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur: Nam *actio intellectus* (inquit) *perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu*

in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animum conglutinat: & ex hoc anima inculatur, quando inordinate inhæret; secundum illud Osea 9. facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.

20 Suppono secundo, hanc maculam remanere in homine, donec peccatum a quo causfatur fuerit remissum, & infusa animæ gratia justificans, ut patet ex illo Josue 22. *Peccatis in Beelphegor, & usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet.*

21 Suppono tertio, maculam peccati mortalis, de qua solum agimus in præsenti, esse idem omnino quod peccatum habituale, & solo nomine distingui, quamvis inter hæc duo nomina unum altero magis vel minus rem explicet: in hoc enim quod est exprimere Dei offensam, adhuc per pœnitentiam non retractatam, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale*: in hoc vero quod est significare turpitudinem & privationem nitoris debiti subjecto videtur quod hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus suppositionis evidens est: nam esse maculatum & immundum coram Deo (quod est effectus formalis maculæ) nihil aliud est, quam esse peccatis coinquinatum, & esse Deo injuriosum & offensivum; quod est effectus formalis peccati habitualis: ubi autem effectus formalis est idem, eadem debet esse forma vel quasi forma tribuens talem effectum. Unde Theologi his temporibus maculam peccati, & peccatum habituale, pro eodem indifferenter usurpant: apud antiquos vero complexum illud, *peccatum habituale*, non erat in usu (adeoque apud S. Th. nunquam reperitur, nec Bergomensis in sua tabula aurea ejus mentionem facit) sed nomen peccati ad solum actuale vel originale restringebant, & quod nos peccatum habituale dicimus, illi non nisi peccati maculam appellabant.

22 Suppono ultimo, peccatum habituale aliud esse originale, quod per generationem transfunditur, & resultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in Paradiso terrestri violavit, de quo fuse egimus disputatione præcedenti: aliud personale, quod resultat ex peccato actuali a nobis commisso, & in nobis remanet, donec per contritionem & infusionem gratiæ auferatur: & de illo in præsenti disputamus, & inquirimus quid illud sit, sive in quo formaliter consistat?

23 Varie circa hoc opinantur Auctores. Scotus in 4. dist. 14. q. 1. asserit maculam peccati consistere in ordinatione passiva ad pœnam ut disconvenienti animæ, seu in relatione rationis resultante in anima, propter culpam commissam; quam dicit appellari maculam, reatum, & offensam, diversa ratione: Nam quatenus respicit animam, & est illi disconveniens, dicitur macula; quatenus refertur ad pœnam, appellatur reatus seu obligatio pœnæ; quatenus vero provenit ex actione divinæ voluntatis ordinantis peccatorem ad pœnam, vocatur offensa. Scotum sequuntur Gabriel, Major, Almainus, & alii Nominales, quamvis in modo explicandi talem doctrinam, nonnihil dividantur.

Alii docent cum Vasquez hic disp. 139. cap. 5. hominem transacto actu peccati non denominari habitualiter peccatorem ab aliquo sibi intrinseco, sed ab extrinseco, nempe a peccato actuali præterito, quod etsi physice transierit, moraliter tamen perseverare censetur, donec per pœnitentiam retractetur, & per infusionem gratiæ tollatur: unde illi Auctores maculam peccati, seu peccatum habituale, in sola denominatione extrinseca, proveniente a peccato præterito non retractato, consistere asseverant.

Alii vero illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent conversæ habitualiter ad bonum commutabile sicut ad finem ultimum, & a Deo aversæ. Ita Lorca, Martinez, Nunno, & alii, qui docent peccatum originale consistere in conversione habituali ad creaturam: eodem enim modo, servata proportione, de peccato habituali personali philosophandum existimant.

Denique S. Thoma hic art. 1. & 2. & alibi passim, asserit maculam peccati non esse aliquid positivum, sed formaliter consistere in privatione nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum actuale. Unde fit

§. II.

Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

Dico primo, maculam peccati non esse ordinationem passivam ad pœnam peccato debitam.

24 Probatur conclusio multiplicitèr. In primis enim prius intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quam deputatio ad pœnam: ideo enim quis deputatur ad pœnam, quia est culpabilis seu peccator, & peccati maculæ infectus: Ergo deputatio seu ordinatio passiva ad pœnam non est ipsa macula peccati, sed ipsam prius saltem natura supponit. Unde D. Thomas in 2. dist. 42. in expos. textus ait *quod macula est medium inter actum peccati & reatum, quasi effectus, & fundamentum reatus.*

Probatur secundo: Etsi Deus statuisset nullam inferre pœnam peccato, adhuc esset anima post actum peccati maculata, immunda, & in statu peccati: Ergo macula proprie non est ordinatio ad pœnam.

Tertio: Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continue committunt; & tamen cum non sint amplius in statu demerendi, utpote in termino existentes, non ordinantur a Deo ad novam pœnam: Ergo idem quod prius.

Quarto: Remissa culpa, & ablata macula, adhuc remanere potest ordinatio ad pœnam, quia in justificatione non semper pœna omnino remittitur, sed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Augustini: *Ne culpa putaretur parva, si cum ea finiretur & pœna, prolixiorem esse voluit tamam, quam culpam; temporaliter enim desinet pœna, quem jam reum ad damnationem non detinet culpa.* Ergo macula peccati non consistit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes est de genere mali culpæ, cum sit ipsum habituale peccatum, atque adeo nequit ab aliquo Dei actu, sive per modum effectus, sive per modum denominationis provenire: ordinatio vero passiva peccatoris ad pœnam, procul dubio est de genere boni; nam bonum & justum est peccatorem ad pœnam destinari, immo est effectus vel denominatio ipsius actus divini destinantis: igitur ratio maculæ consistere nequit in tali ordinatione.

Hæ rationes adeo convincentes sunt ad demonstrandum peccatum habituale non consistere in deputatione passiva ad pœnam, ut Scotistæ suum Magistrum interpretari conentur, & asserant ipsum per ordinem seu deputationem ad pœnam intellexisse pœnæ condignitatem; & in ea collocasse essentiam peccati habitualis. Verum hæc interpretatio non juvat, nec sententiam Scoti probabiliorem reddit: Nam condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actus meritorii: Ergo essentia peccati habitualis consistere nequit in reatu seu deputatione ad pœnam, accepta pro condignitate pœnæ. 25

Confirmatur: Non ideo aliquis est peccator, quia est dignus pœna; sed potius e contra dignus est pœna, quia est peccator: Ergo peccatum habituale non consistit in condignitate pœnæ.

Dico secundo, maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse solam denominationem extrinsecam, desumptam a peccato actuali præterito. 26

Probatur primo: Peccatum habituale originale est aliquid nobis intrinsecum, distinctum a peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum, ut contra Pighium, & Catharinum disputatione præcedenti ostendimus: Ergo similiter peccatum habituale personale erit aliquid nobis intrinsecum, distinctum a peccato actuali præterito, & non sola denominatio extrinseca ab illo petita. Consequentia patet: Tum quia peccatum habituale personale non minus debet esse intrinsecum, nec minus afficere physice peccatorem adultum, quam peccatum habituale originale afficit parvulum: Tum etiam, quia si peccatum actuale Adami vim habet transfundendi in posteros aliquid habituale intrinsecum quod vere & proprie peccatum sit, verèque & intrinsece illos denominet peccatores, a fortiori relinquere debuit in Adamo aliquid habituale intrinsecum, per quod vere & proprie peccator diceretur; cumque eadem sit ratio de peccato actuali aliorum hominum, dicendum est ex eo aliquid intrinsecum derivari, quo peccatores denominantur, & quod macula peccati, seu peccatum habituale dicitur.

Probatur secundo conclusio: Denominatio exprimens permanentiam & statum, seu modum essendi fixum & quietum, non potest fieri ab eo quod est transiens, & se habet per modum tendentiæ & motus; nam inter denominationem & formam denominantem debet esse proportio quantum ad modum essendi: Sed denominatio injusti & peccatoris dicit aliquid permanens, & fixum ac quietum, peccatum vero actuale est quid transiens, & dicit fluxum & tendentiam in aliud: Ergo denominatio peccatoris non sumitur ab actu peccati præterito, sed ex aliquo termino intrinseco ab ipso in animo peccatoris relicto, & in ipsa habituliter permanente, donec per gratiam justificantem tollatur. 27

Confirmatur a simili: Ita se habet quoad præsens denominatio peccatoris & injusti ad formam ex qua oritur, sicut opposita denominatio justi & sancti ad formam unde sumitur: Sed hæc secunda denominatio, ex eo quod exprimit statum subjecti, & modum essendi in illo fixum & permanentem, nequit desumi ab aliqua operatione vel actu secundo, quantumvis optimo & perfecto, sed solum a gratia justificante, quæ est forma habitualis & permanens: Ergo neque illa prima poterit ob eamdem rationem desumi ab actu pravo & peccaminoso, sed solum ab aliqua ratione, quæ sit habitualis & permanens, qualis est gratiæ privatio. 28

Confirmatur amplius: Ab habitu vel forma permanente non

non potest fieri immediate denominatio exprimens tendentiam & motum, uti est denominatio peccantis, vel denominatio merentis: Ergo neque ab eo quod est tendentia & motus, sicut sunt peccatum actuale, & actus caritatis, fieri poterunt denominationes exprimentes permanentiam & statum, uti exprimunt denominatio peccatoris, & denominatio justi.

Dico tertio maculam peccati, seu peccatum habituale non esse habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

Probatur primo, ex D. Thoma in 4. dist. 18. q. 1. art. 2. in sed contra, ubi sic discurrit: *Ex peccato non remanet positive aliquid in anima, nisi dispositio vel habitus, qui consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit. Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus; quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrarium consuetudinem . . . macula autem sine gratia non auferetur: Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.* Addo quod per justificationem tolluntur omnino macula, & tamen non tolluntur omnino pravæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo macula non est prava aliqua dispositio vel habitus. 29

Probatur secundo: Finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius, ut patebit disputatione sequenti: At circa bonum proprium & privatum nullus constituitur habitus, cum voluntas, utpote inclinatio totius suppositi, sit circa tale bonum per seipsam sufficienter determinata, ut in tractatu de virtutibus ostensum est, disp. 2. art. 3. Ergo macula peccati non potest consistere in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem. 30

Probatur tertio: Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem, debet illam sibi secundum omnes inclinationes & effectus subjicere, eamque adæquate & totaliter tali fini subordinare; cum ratio ultimi finis sine tali subjectione & subordinatione salvari nequeat: Sed nullus habitus a voluntate productus potest id præstare, cum sit minoris & inferioris virtutis quam ipsa voluntas, sicut omnis effectus æquivocus est inferior sua causa: Ergo macula peccati non potest consistere in habitu a voluntate producto, ipsam inclinante seu convertente ad creaturam tanquam ad ultimum finem. 31

Confirmatur: Idcirco habitus caritatis potest convertere nostram voluntatem ad Deum sicut ad finem ultimum, quia cum non sit ejus effectus, neque virtute aut actibus ejus acquisitus, sed participatio voluntatis divinæ, & a Deo infusus, est omnino superior ipsa voluntate, quam convertit, & hæc ratione potest eam sibi, & Deo ultimo fini adæquate subjicere: Ergo cum habitui malo hæc superioritas respectu voluntatis peccantis nullo ex capite possit accidere, non est quo pacto eam plene sibi subjiciat, & ad creaturam tamquam ad finem ultimum inclinet & convertat. 32

Denique suadetur conclusio: Habitus non generantur, nec destruuntur, nisi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philosophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminosum causatur in anima, & per unicum caritatis & contritionis actum deletur: Ergo non est habitus. 33

Dico ultimo, maculam peccati mortalis, seu peccatum habituale, quatenus est mortale, esse privationem nitoris gratiæ sanctificantis, cum respectu ad actum peccati præcedentem, a quo causatur. Ita expresse docet S. Thomas variis in locis: Nam hic quæst. 86. art. 1. ad 3. sic ait: *Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam; sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, qua est peccatum: & ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, qua est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Et in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. *Ipsa macula* (inquit) *quanta in se est, nihil ponit de essentia sua nisi privationem gratiæ, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item quæst. 3. de potent. art. 6. ad 23. sic habet: *Dicendum quod macula in anima non ponit aliquam aliquam, sed solum gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentem, qui hujus privationis causa fuit, vel esse potuit.* Ex quibus locis non solum habemus quod macula nihil positivum dicat, sed etiam quod sit privatio gratiæ cum connotatione ad finem causfam, scilicet peccatum actuale præcedens: si enim esset privatio sine prædicto ordine, cum omnia peccata conveniant ex parte aversionis & privationis gratiæ, sequeretur quod omnium peccatorum esset una macula, quod est absurdum; tot enim sunt maculæ, quot peccata actualia quæ committuntur, ut infra dicemus. 34

Potest etiam suaderi conclusio ratione: Primo quia id quod primo & per se excluditur per justificationem, est macula peccati, seu peccatum habituale; cum justificatio impii sit remissio peccatorum, ut ostendit D. Thomas infra quæst. 113. art. 1. Sed quod primo & per se per justificationem excluditur, est privatio gratiæ cum ejus infusio fit terminus ad quem justificationis, ut Theologi docent in tractatu de gratia, unde S. Doctor ibidem art. 2. ait, quod *non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*: Ergo macula, seu peccatum habituale, in privatione nitoris gratiæ sanctificantis consistit. 35

Probatur secundo: Per illud homo constituit debet peccator & injustus habituliter, cujus oppositum constituit illum habituliter sanctum & justum; cum denominationes oppositæ a formis seu rationibus oppositis petendæ sint: Sed gratia sanctificans immediate constituit hominem sanctum & justum habituliter: Ergo ejus privatio immediate illum denominat & constituit peccatorem & injustum habituliter; & per consequens in tali privatione ipsum peccatum habituale formaliter & immediate consistit. 37

Tertio: Eodem proportionali modo philosophari debemus de peccato habituali personali, sicut de originali: Sed peccatum habituale originale in privatione justitiæ originalis; ut voluntaria voluntate capitis, formaliter consistit, ut disputatione præcedenti vidimus: Ergo etiam peccatum habituale personale consistet in privatione gratiæ sanctificantis: ut voluntaria voluntate propria ejus qui illam habet. 38

Confirmatur: Sicut privatio originalis justitiæ habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale originale, ut ibidem ostendimus; ita & privationi gratiæ sanctificantis nihil deest ex his quæ requiruntur ut sit peccatum habituale personale: est enim habitualis & & voluntaria aversio a Deo ut fine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: Ergo &c. 39

Denique probatur conclusio: Cum peccatum habituale non consistat in deputatione ad pœnam, nec in denominatione extrinseca, desumpta a peccato actuali præterito, nec in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est, vix aliud restat per quod constituatur, quam privatio gratiæ sanctificantis. 40

Adverte autem, me dixisse in conclusione *peccatum habituale, quatenus mortale est*: quia si loquamur de peccato habituali secundum se, & abstrahendo a mortali, consistit in privatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis, talis enim privatio ex quocumque peccato in anima relinquitur; ex solo autem peccato mortali, privatio gratiæ sanctificantis causfatur. Unde D. Thomas hic art. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis dupliciem habet nitorem* (quod privatur per peccatum) *unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum.* 41

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

Objicies primo: D. Thomas infra q. 133. art. 1. docet justificationem impii non esse simplicem mutationem, sed motum a contrario in contrarium, atque adeo a positivo in positivum: Ergo censet peccatum habituale, quod est terminus a quo justificationis, esse aliquid positivum, & non solam privationem gratiæ sanctificantis. Unde quæst. 28. de verit. art. 6. dicit quod *culpa aliquid ponit, & non solum absentiam gratiæ.* 42

Respondeo primo, D. Thomam non intendere, terminum a quo justificationis esse proprie & rigorose contrarium, ut contingit in aliis motibus stricte sumptis, puta calefactionis, aut dealbationis, sed large & improprie, ut dici solent contraria quælibet opposita, inter quæ cadit medium, sive utrumque sit positivum, sive unum positivum & alterum privativum.

Secundo responderi potest, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo censet peccatum habituale esse quid positivum, secundum id quod importat in recto, nego: secundum illud quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam sub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum duxit, & rationem offensæ Deo illatæ per actum peccati, & non solum absentiam seu privationem gratiæ. Ex quo patet solutio ad illud testimonium ex quæst. 28. de verit. desumptum. 44

Objicies secundo: Si quis offendat aliquem Regem, post actum offensæ nihil aliud remanet quam reatus, seu deputatio ad pœnam: Ergo similiter dum quis offendit Deum, post actum offensæ nihil remanet in peccatore quam reatus pœnæ æternæ, & ita macula peccati nihil aliud erit quam reatus seu deputatio ad pœnam æternam. 45

Respondeo, concesso Antecedente; negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia amicitia

Regis 46

Regis nihil intrinsecum ponit in eo quem diligit, bene tamen amicitia Dei consistens in gratia & caritate: quare licet dum quis offendit Regem, & amicitiam ejus amittit, nihil intrinsecum perdat, bene tamen qui offendit Deum, amittit enim habitum gratiæ & caritatis, subindeque per talem offensam in eo caussatur gratiæ privatio, quæ macula animæ dicitur, & sic in peccatore post actum peccati, præter reatum pœnæ æternæ, macula peccati remanet. Unde inter propositiones Michaelis Baji, a Pio V. & Gregorio XIII. damnatas hæc erat 56. *In peccato non sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus sine obligatio ad pœnam.*

47 Objicies tertio: Homo, transacto actu peccati, non solum manet habitualiter aversus a Deo, sed etiam conversus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum commutabile tamquam in ultimum finem. Sed hæc conversio fieri nequit nisi per habitum positivum moraliter malum: Ergo in peccatore, transacto actu peccati, remanet prava aliqua dispositio, seu habitus, inclinans, & convertens voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, in quo peccatum habituale consistit. Major est certa, nam homo semper habet aliquem finem ultimum, cui adhæret vel in actu vel in habitu: Ergo sicut existens in statu gratiæ, est habitualiter conversus in Deum ut in finem ultimum; ita existens in statu peccati mortalis, erit conversus ad creaturam, seu ad bonum commutabile, tamquam ad ultimum finem. Minor vero suadetur: nam talis conversio ex ipso nomine importat & exprimit quid positivum, sicut aversio privationem; ex eo autem quod est ad bonum commutabile tamquam ad finem ultimum, atque adeo perversa & peccaminosa, debet fieri per aliquid de genere mali, cumque sit conversio habitualis, oportet ut positivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

48 Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil aliud excogitari potest pro constituenda tali conversione, nisi vel ipsa voluntatis natura, vel privatio habitus caritatis, per quem erat antea in Deum ut ultimum finem conversa, vel aliquis habitus vitiosus & pravus: Sed non constituit per primum, natura enim voluntatis eadem est sub gratia, & sub peccato, & sub conversione tum ad Deum, tum ad commutabile bonum, & ita nequit per seipsam illam ex his conversionibus constituere. Neque per secundum, quia conversio, ut dicebamus, ex ipso nomine importat quid positivum, ac proinde per solam privationem nequit constitui: Ergo dicendum est tertium, videlicet constitui per habitum pravum & vitiosum.

49 Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concedo quidem conversionem peccatoris ad bonum commutabile esse quid positivum, & malum moraliter: sed nego inde sequi eam debere fieri per habitum pravum & vitiosum; quia (ut supra annotavimus) finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius; ad rationem autem communem boni proprii voluntas per seipsam est sufficienter determinata, sicut quælibet alia potentia ad rationem communem sui objecti; & ita neque indiget habitu determinante seu inclinante erga tale bonum, neque est capax illius; ipsa quippe inclinatio essentialis prædat capax illius; ipsa quippe inclinatio essentialis prædat eminentius quicquid præstare posset habitus. Talis ergo conversio est ab inclinatione essentiali voluntatis (per quam ipsa est habitualiter conversa ad bonum proprium & privatum) non nuda & solitarie sumpta, sed ut connotante privationem gratiæ & caritatis, per quam tale bonum redditur irrelebile ad Deum, subindeque habet rationem ultimi finis. Ex quo patet ad confirmationem; nam revera tam ipsa natura seu essentialis inclinatio voluntatis, quam privatio caritatis & gratiæ concurrunt in conversione habituali peccatoris in finem ultimum finem, unaquæque suo modo; quia totum positivum quod in tali conversione reperitur, est ab ipsa inclinatione voluntatis in bonum proprium & privatum; perversio vero illius conversionis tota est ex privatione caritatis & gratiæ, impedientes relationem ad bonum divinum, & cogente sistere in ipso bono proprio tamquam in ultimo fine.

50 Objicies quarto: Peccatum actuale consistit in positiva tendentia ad objectum dissonum regulis morum, seu in actuali conversione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum & caussatum, in simili tendentia, seu conversione habituali debet consistere. Antecedens patet ex dictis in 3. disp. art. 1. Consequentia vero manifesta videtur ex paritate rationis.

51 Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ideo enim peccatum actuale in tali tendentia seu conversione actuali formaliter consistit, quia primum quod in illo intelligitur est positiva tendentia in objectum prohibitum; privatio vero gratiæ aut rectitudinis actui debitæ, consequenter tantum & secundario ad illud se habet: primum autem quod intelligitur in peccatore, remanens transacto actu peccati, non est habitualis tendentia in objectum prohibitum, seu conversio habitualis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, sed privatio gratiæ & caritatis, ex qua (ut supra ostendimus) oritur tota perversitas quæ in habituali conversione ad bonum proprium & privatum reperitur.

Objicies quinto: Si quis in puris naturalibus peccaret, contraheret maculam: At tunc non esset privatio gratiæ, sed sola negatio, cum in tali statu natura humana ad ordinem gratiæ non esset elevata: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, non consistit in privatione gratiæ. 52

Huic argumento in primis respondeti potest, nullum inconveniens dicere, peccatum habituale in statu naturæ puræ sepe alterius essentiæ & rationis quam modo est, ac proinde habiturum aliud constitutivum, nempe privationem subjectionis seu conversionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem. 53

Secundo dici potest, quod sicut macula relicta ex secundo peccato mortali, quod committitur, est privatio gratiæ, quia licet per accidens tale peccatum eam non destruat, eo quod eam non inveniat in subjecto, per se tamen & ex natura sua est destructivum illius; ita similiter macula quam contraheret homo constitutus in puris naturalibus, si peccaret mortaliter, posset dici privatio gratiæ, quia illam excluderet, si in subjecto inveniret, & a Deo ut sine supernaturali averteret, si hominem ad talem finem ordinatum reperiret. 54

Objicies ultimo: Si macula peccati esset privatio gratiæ; sequerentur plura inconvenientia. Primum esset, quod macula peccati, seu peccatum habituale, nullius esset determinatæ speciei in genere moris, cum privatio gratiæ secundum se ad nullam determinatam speciem moris pertineat. Secundum esset, quod omnia peccata habitualia forent ejusdem rationis & speciei; privatio enim non aliter habet unitatem aut distinctionem, nisi juxta unitatem aut distinctionem formæ qua privat: gratia autem sanctificans, non est, nec esse potest, nisi unius speciei, ut dicetur in tractatu de gratia disp. 2. art. 5. §. 3. corol. 3. Tertium esset, quod qui commisit gravius peccatum, non haberet majorem seu deteriorem maculam, quam qui commisit minus grave: quia qui commisit minus grave, æque privatur gratia, ac qui graviori se obstrinxit. Denique, cum privatio gratiæ non sit nisi una in unoquoque peccatore, si peccatum habituale in ea consistat, unum tantum erit in quolibet peccatore, etsi plura & diversa peccata actualia commiserit. 55

Ut solvatur hoc argumentum, & clare ostendatur illa inconvenientia non sequi ex nostra sententia, duo breviter præmittenda sunt. Primum est, quod privatio gratiæ duplicem dicit respectum, nempe ad gratiam qua privat, & ad actum peccaminosum a quo caussatur. Secundum est, quod talis privatio non constituit peccatum habituale, quatenus præcise dicit ordinem ad formam qua privat, sed quatenus addit respectum ad illum actum qui fuit ejus caussa, ut expresse docet S. Thomas locis infra referendis. Ex his clare patebit prædicta inconvenientia non sequi ex nostra sententia. Unde 56

Ad primum negatur sequela: Licet enim privatio gratiæ, secundum se considerata, ad nullam determinatam speciem moris pertineat, si tamen consideretur in ordine ad suam caussam, sic reductive pertinet ad speciem, ad quam spectat peccatum actuale a quo caussatur, sicut videlicet, mœchiæ, aut gulæ, &c. 57

Ad secundum nego pariter sequelam: quia etsi privatio gratiæ materialiter, & quasi in esse rei, unius tantum sit speciei, formaliter tamen & in esse rationis constitutivo peccati habitualis, multiplicatur, & distinguitur specie, juxta diversitatem specificam peccatorum actualium ex quibus resultat, ut docet S. Thomas hic art. 1. ad 5. his verbis: *Dicendum quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam caussam, qua est peccatum* (scilicet actuale) *& ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Ex quo liquet tertium inconveniens non sequi ex nostra sententia: tanto enim macula peccati, ac privatio gratiæ, censetur deterior, quanto peccatum a quo caussatur, gravius est & magis contrarium caritati. 58

Ad ultimum etiam patet solutio, cum enim peccatum habituale sit privatio gratiæ, ut dicit respectum ad actum a quo caussatur, tot sunt peccata habitualia in homine, quot sunt peccata actualia mortalia, quamvis omnia eamdem gratiam auferant, ut docet D. Thomas in 2. dist. 32. quæst. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula sed diversa, secundum quod defectus gratiæ ad diversas caussas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ provenientis, est macula illius peccati, & sic de aliis.* 59

Et

Et in 4. dist. 18. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. *Quamvis* (inquit) *quantum ad ipsum privationem gratiæ non differant macula peccatorum, differunt tamen quantum ad caussam ex qua macula consequitur, & secundum hoc etiam quodlibet peccatum unum maculam addit, in quantum novum obstaculum gratiæ ponit.*

60 Ad complementum hujus quæstionis, quæres in quo consistat macula peccati venialis.

Respondeo illam consistere in privatione fervoris caritatis, seu in diminutione caritatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos suos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex D. Thoma in 4. dist. 16. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. ubi distinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis, sic ait: *Dicendum quod macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulcritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam; qua est anima decor: alio modo per hoc quod pulcritudo quæ est gratia, impeditur ne exterius appareat sicut per pulverem pulcritudo faciei fœdatur: & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exterius ostendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non esse maculam simpliciter, sed tantum secundum quid: quia non fœdat animam simpliciter, neque tollit formam per quam inest ei pulcritudo, scilicet gratiam & caritatem, sed tantum obnubilat & quasi tegit, ut minus relucest & splendescat in actibus; habetque se ad animam existentem in gratia, sicut ad faciem venustam pulvis, & quo nonnihil fordescit, nec tamen ejus pulcritudo destruitur. Quo sensu dixit S. Leo Papa Serm. 4. Quadragesi. *Dum per varias actiones vita hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda fordescere.*

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum non solum maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo illo consistat?

61 Dico primo, peccatum non solum maculam caussare in anima, sed etiam reatum pœnæ inducere. Conclusio est certa de fide: ex variis enim Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Matth. 5. *Qui dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam suadet: Nam reatus pœnæ sic se habet in peccatis, ut dignitas præmii in bonis operibus: Sed naturali lumine constat, honestam operationem dignam esse præmio: Ergo & peccatum supplicio. Præterea ut discurrit D. Thomas hic quæst. 87. art. 6. Recta ratio postulat, ut quando ab aliquo ordo seu æqualitas justitiæ violata est, ab ipso reintegretur & restauretur: Sed qui peccat, transgreditur ordinem & æqualitatem divinæ justitiæ, plus voluntati suæ indulgendo quam debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & qualitatem restauret, & divinæ justitiæ satisfaciat per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apocal. 18. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*, sicque peccatum debitum pœnæ, seu reatum inducit.

62 Dico secundo, peccatorem per peccatum triplicem reatum pœnæ incurrere, juxta triplicem legem, in quam offendit. Primus nascitur ex eo, quod contra ordinem rectæ rationis nobis a natura insitum & præscriptum agat: secundus, ex eo quod agat contra legem humanam: tertius, quod contra divinam. Primus, seu prima pœna, est remorsus conscientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, synderesis, quæ nobis a natura impressa est, nunquam in ea extinguitur: unde Seneca: *Conscientia est frenum ante peccatum, & flagellum post peccatum.* Cui etiam consonat illud Augustini, *in te ipsa est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna est temporalis, quæ ab humano judice in hac vita infligitur. Tertia denique est æterna, cujus Deus est auctor, cum ignem inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita discurrit S. Doctor art. 1. ejusdem qu. 87.

63 Dico tertio reatum non esse ordinationem ad pœnam, sed obligationem seu condignitatem ad pœnam sustinendam. Probatur: Sicut honesta operatio prius est digna præmio, quam ad præmium ordinetur (ideo enim ad præmium ordinatur, quia est præmio proportionata, & eo digna) ita operatio mala, priusquam ordinetur ad supplicium, est digna pœna, immo ad illud non ordinatur, nisi quia est digna pœna, sicque reatum inducit: Ergo reatus non in ordinatione, seu deputatione ad pœnam, sed in obligatione, seu condignitate ad illam sustinendam formaliter consistit.

64 Confirmatur: Etsi Deus hominem, qui mortaliter delinquit, non destinaret ad pœnam (ut de lege absoluta potest) nihilominus haberet condignitatem & demeritum respectu illius; quia condignitas ad pœnam oritur ex ipsa culpa veluti ejus proprietas: Ergo in condignitate pœnæ, non vero in ordinatione seu deputatione ad illam, reatus pœnæ consistit.

65 Confirmatur amplius: Ordinatio ad pœnam est justa & bona, subindeque a Deo; reatus vero pœnæ est quid malum, & a Deo non est, non enim Deus facit hominem reum, aut pœna dignum: Ergo reatus non est ordinatio ad pœnam, sed condignitas seu demeritum illius.

66 In hoc conveniunt fere omnes Theologi contra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam quam reatum constituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit posse considerari ut disconvenientem animæ, & sic esse ejus maculam, vel ut destinationem ad pœnam, sic esse ejus reatum. Sed non constat apud illos quid sit hujusmodi reatus seu condignitas pœnæ: aliqui enim existimant esse respectum realem: alii dicunt esse relationem rationis, quam intelligimus resultare & fundari in macula in ordine ad pœnam: alii denique asserunt esse aliquid absolutum a peccato habituali distinctum. Nihilominus

67 Dico quarto: Reatus pœnæ neque est relatio realis, vel rationis, aut aliquid realiter a peccato habituali distinctum, neque etiam ipsum peccatum habituale secundum suum conceptum primarium: sed est quidam conceptus ejus secundarius, virtualiter distinctus & consecutus, sicut in substantia creata ratio naturæ est conceptus virtualiter distinctus, & consecutus ad rationem essentiæ, quæ est conceptus rei primarius. Ita docent Salmanticenses hic disp. 17. dub. 1. conclus. 3. & probant discurrendo per singulas partes.

In primis ergo quod talis reatus seu condignitas pœnæ non sit relatio realis, patet: Tum quia reatus fundatur in peccato habituali; peccatum autem habituale, cum sit aliquid privativum, ut articulo precedenti ostendimus, nequit fundare relationem positivam & realem: Tum etiam quia relatio realis petit terminum realiter existentem; terminus vero prædictæ relationis qui deberet esse pœna, sæpe non existit: Ergo reatus pœnæ non potest esse relatio realis ad ipsam.

68 Quod autem non possit esse solus respectus rationis, facile suaderi potest contra aliquos ex nostris Thomistis, hac ratione. Denominatio realis debet provenire a forma reali, repugnat enim quod ens solius rationis talem denominationem tribuat: Sed denominatio reatus est denominatio realis, realiter enim peccator est reus pœnæ, & dignus ut puniatur, in quo reatus consistit: Ergo forma vel ratio a qua sumitur, debet esse realis.

69 Confirmatur: Relationes non existunt ante operationem intellectus: Sed antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectus peccator est dignus pœna, & habet condignitatem ad illam: Ergo talis condignitas non est relatio rationis.

70 Respondent Curiel, & alii, esse duplex genus relationum rationis: quædam enim sunt per intellectum adinventæ & attributæ rebus, ut relatio generis, speciei, & similes; & istæ non denominant realiter, nec conveniunt rebus ante operationem intellectus: aliæ vero sunt, quæ non ex adinventione intellectus, sed ex quadam necessitate consequuntur in rebus quas intelligimus; quo pacto se habent relatio Creatoris, relatio Domini in Deo erga creaturas, relatio æqualitatis inter Divinas Personas, & aliæ hujusmodi: & istæ conveniunt rebus, & denominant illas antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectus: unde quia relatio rationis, in qua reatus pœnæ consistit, est hujus secundi generis, potest tribuere denominationem realem, & convenire peccatori ante omnem operationem nostri intellectus.

71 Sed hanc solutionem & doctrinam recte impugnant Salmanticenses loco citato: nam vel sermo est de relatione rationis secundum suum esse formale, vel de fundamento talis relationis? Si hoc dicendum, vera est prædicta doctrina, quia fundamentum relationis rationi non est relatio, neque ens rationis, sed aliqua relatio realis in peccato habituali reperta. Si autem sermo sit de prædicta relatione pro formali, quo pacto est formaliter ens rationis, falso dicitur talem relationem, quantumvis necessario ad modum intelligendi consequatur, non dependere ab operatione intellectus, aut convenire rebus a parte rei, aut tribuere denominationem realem: est enim manifesta implicantia quod ens solius rationis, cujuscumque generis sit, a parte rei existat, aut a parte rei conveniat subjecto, vel illud denominet, alias tale ens rationis in nullo distingueretur ab ente reali.

Ex quibus manet etiam probatum aliud quod diximus, videlicet reatum pœnæ non esse aliquid realiter distinctum a peccato habituali: nam præter relationem realem aut rationis, nihil apparet quod possit ab illo realiter distingui.

72 Quod autem virtualiter ab illo distinguatur tamquam conceptus ejus secundarius (quæ est ultima pars conclusionis) patet: Tum quia ratio primaria peccati habitualis sumitur per ordinem ad gratiam qua privat, & ad peccatum actuale a quo caussatur, ut articulo præcedenti declaravimus, e contra vero reatus sumitur immediate per ordinem ad pœnam sine qua non potest intelligi: Tum etiam quia condignitas pœnæ supponit peccatum habituale

seu maculam; prius enim concipimus aliquam habere maculam peccati, quam intelligamus esse pœna æterna digenam. Unde de peccato habituali, sicut de gratia habituali, proportione servata, philosophandum est: quamadmodum enim primarium gratiæ habitualis munus est sanctificare hominem, & reddere illum participem divinæ naturæ; secundarium vero est facere illum dignum vita æterna: ita peccatum habituale duo habet munia inadæquata, quorum primum est maculare hominem, & reddere illum immundum & odibilem Deo: secundum autem est facere illum condignum pœnæ æternæ, & in illo reatus pœnæ formaliter consistit.

73 Ex quo intelliges aliqua Scripturæ testimonia, in quibus peccatum, *reatus* appellatur, ut Exodi 32. *Parcentes Dominus populum pro reatu vitulî*: Et Deuteron. 21. *Auferetur ab eis reatus sanguinis*. Hæc enim verificantur de peccato habituali, quantum ad munus ejus secundarium, quod est facere hominem condignum pœnæ æternæ: aut per metonymiam causæ nomine effectus appellatur. Vel ut ait D. Thomas in 2. dist. 42. qu. 1. art. 2. *Quia obligatio pœnæ quodammodo est medio inter culpam & pœnam, ideo nomen medii transumitur ad extremum, ut interdum ipsa culpa, vel etiam pœna, reatus dicatur.*

74 Pro majori hujus difficultatis elucidatione, duo breviter hic observanda sunt. Primum est, quod sicut licet privationes, negationes, & denominationes intrinsecæ conveniant rebus a parte rei, & ante omnem intellectus operationem aut fictionem, adeoque non sint entia rationis, sed ad genus entis realis reducantur; quia tamen nullam ponunt entitatem in subjectis quibus attribuuntur, & intellectus noster nihil concipere valet nisi ad modum entis, adeoque cogitur, quoties circa illas versatur, efformare aliquod ens rationis, sub quo eas apprehendat; ita pariter etsi reatus seu condignitas ad pœnam peccato conveniat a parte rei, & ante omnem mentis operationem, quia tamen nequit aliter a nobis concipi, quam sub respectu & habitudine ad pœnam, hinc est quod quotiescumque illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac forte de causa aliqui ex nostris Thomistis docent talem reatum consistere in respectu rationis ad pœnam.

75 Secundum est, quod quando in hac ultima assertione diximus, reatum pœnæ non distingui realiter a culpa, hoc de reatu pœnæ æternæ, qui a culpa mortali separari nequit, intelligendum est: si enim loquamur de reatu pœnæ temporalis, cum ille a culpa mortali separari possit, & illa per infusionem gratiæ ablata, remanere, quoadjue vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra satisfactio; manifestum est ipsum a culpa habituali realiter distingui, cum evidens signum distinctionis realis inter aliqua sit separatio unius ab alio.

Si autem quæras a quo sublata per infusionem gratiæ culpa habituali, homo denominatur reus pœnæ temporalis? Respondeo illum reum & obligatum ad talem pœnam denominari a jure, quod habet divina justitia ut obliget ad talem pœnam, quamdiu ea non est totaliter soluta aut condonata. Idem cum proportione dicendum de reatu peccati venialis, suppositio quod ex illo nulla relinquatur macula habitualis in anima, quæ talem reatum fundare possit, ut aliqui existimant: si autem aliqua macula ex eo in anima relinquatur (ut alii probabilius sentiunt, sicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipsa, ut connotans munus & effectum secundarium, habebit rationem reatus; ut de macula peccati mortalis respectu reatus pœnæ æternæ dictum est. ex quo facile solves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam assertionem fieri possunt.

ARTICULUS V.

An peccatum secundum se, seu secundum malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

76 CErtum & indubitatum est apud Theologos, peccatum posse habere rationem pœnæ secundum aliquid, quod antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter se habet ad illud. Ex antecedentibus enim rationem pœnæ habent permissio ipsius peccati, & subtractio gratiæ & auxilii eam quibus virandum erat: ex concomitantibus afflictio, molestia, lassitudo, & similia dispendia & incommoda, quæ sæpe illi admiscentur: denique ex consequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter sequuntur. Unde solum difficultas & controversia est, an peccatum secundum se, seu secundum suam deordinationem & malitiam intrinsecam, rationem pœnæ habere possit?

77 Affirmant D. Bonaventura in 2. distinct. 36. artic. 1. quæst. 1. Scotus ibid. dist. 37. qu. unica, & ex Recentioribus Suarez. hic disp. 7. sect. 2. Valentia, & alii. Negant vero Discipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alii, cum quibus

Dico breviter, peccatum, quantum ad suam malitiam & deordinationem, non posse habere rationem pœnæ.

Probatur primo ex D. Thoma hic q. 87. art. 2. ubi sic 78
discurrit: *Peccatum per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem: unde manifestum est, quod peccatum per se loquendo nullo modo possit esse pœna peccati.* Simili discursu utitur in 2. dist. 36. quæst. 1. art. 3. *Contingit* (inquit) *idem esse culpam & pœnam, non tamen secundum eamdem rationem, quia omnis pœna, in quantum pœna est, voluntati contraria invenitur: omnis autem culpa voluntarii rationem habet.* Quibus verbis S. Doct. rationem fundamentalem nostræ assertionis expressit: Nam de ratione pœnæ est quod sit quid malum & disconveniens patienti, subindeque repugnans ejus voluntati, quæ est inclinatio ad bonum proprii suppositi: Sed peccatum secundum se consideratum, seu quatenus habet annexam malitiam & deformitatem, est voluntarium, saltem per accidens & interpretative: licet enim peccatores peccando nollent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circumstantiis, eam hic & nunc interpretative volunt & amant, si non per se & immediate, saltem mediate, & in aliquo bono utili aut delectabili, a lege aut a ratione prohibito, quod expresse volunt: Ergo peccatum secundum se, & quantum ad suam malitiam & deordinationem, non potest habere rationem pœnæ.

Dices: Mortificationes & afflictiones sponte susceptæ, 79
non repugnant inclinationi voluntatis, & tamen habent rationem pœnæ: Ergo non est de conceptu & ratione pœnæ quod repugnet voluntati.

Sed contra: Licet tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, sed sponte ab ea acceptentur, repugnant tamen inclinationi, qua omnis voluntas in proprium bonum propendet: quod sufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas qu. 1. de malo artic. 4. Peccatum vero, licet repugnet inclinationi moralî quam voluntas habet ad bonum honestum, non tamen inclinationi physicæ & essentiali, qua propendet in bonum proprii suppositi; quia in peccato reperiri potest bonitas aliqua utilis aut delectabilis, quæ parti sensitivæ, totique suppositio sit conveniens.

Probatur secundo conclusio: De ratione pœnæ est ut 80
sit reparativa culpæ, seu boni honesti destructi per illam: Sed peccatum secundum suam malitiam nullo modo reparat tale bonum, sed potius illud destruit: Ergo quantum ad illam nequit habere rationem pœnæ. Major patet: Pœna enim ex sua propria ratione, & ex justitiæ lege, ordinatur ad reparandam culpam, & ejus deordinationem reintegrandam; quia lex justitiæ postulat, ut quoties ordo justitiæ & rationis ab aliquo fuerit perversus, periculo seu impensis illius, adeoque per pœnam ab eo solutam, restituatur. Minor vero suadetur: Malitia moralis ex se tendit ad destructionem boni honesti, & ad invertendum ordinem rationis, constitutivum talis boni, immo qualibet talis malitia addit novam inversionem & destructionem hujus ordinis: Ergo non potest esse illius reparativa.

Tertio probatur conclusio: Quælibet pœna justa est, & 81
a Deo tanquam auctore proficiscitur, ex Dionysio, 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati est mala, & a Deo non procedit, sed a voluntate creata deficiente, & dissormiter ad regulas morum operante: Ergo non potest habere rationem pœnæ.

Dices primo, deformitatem peccati esse quidem malam 82
in se, sed tamen ut per ordinationem justitiæ refertur ad puniendum ipsum peccatorem, eumque ad ordinem reducendum, esse bonam, & sic habere rationem pœnæ inflictæ a Deo.

Contra: quod per se, & ex natura sua malum est, non potest ex bono fine honestari, ut patet in mendacio, furto, adulterio, & aliis actibus intrinsece & ex sua natura malis: Sed deformitas peccati, cum sit vel importet privationem rectitudinis debitæ innatura sua mala est, ut per se patet: Ergo ex ordinatione divinæ justitiæ, eam referentis ad punitionem peccatoris, nequit esse bona.

Dices secundo, non requiri ad rationem pœnæ, quod 83
sit a Deo positive tamquam ab influente in illam, sed sufficere quod sit ab illo permissive, tamquam a non impediente.

Sed contra: Si hoc sufficeret, nullum esset discrimen inter culpam & pœnam, & Deus tam culpæ quam pœnæ auctor dici posset, cum respectu culpæ se habeat permissive: Debemus ergo ultra permissionem, seu non impeditionem, tribuere Deo aliqua modum concurrendi ad pœnam.

Dices tertio cum Scoto: Licet Deus non possit positi- 84
ve causare peccatum ut est actio, seu quatenus egreditur effective a voluntate, bene tamen in quantum est passio, & recipitur in ipsa voluntate; unde quamvis priori modo non possit esse pœna, bene tamen posteriori, nam ut sic potest esse bonum: sicut passio Christi, ut recepta in ipso, erat bona, & a Deo intenta, ut pœna & satisfactio pro peccatis nostris: licet in quantum erat actio Judæorum, esset pessima, & contra divinam voluntatem.

Contra

85 Contra primo: In actibus immanentibus, qui non identificant sibi motum proprie dictum, proindeque non sunt de prædicamento actionis, sed potius de prædicamento qualitatis, non datur passio prædicamentalis, quæ sit aliquid ab actione distinctum, sed ipsamet qualitas, quæ prout egreditur a potentia dicitur actio, ut recipitur in illa, & informat eam, habet modum passionis: Atqui peccatum formaliter sumptum est actio immanens, cum sit actus voluntatis: Ergo in eo locum non habet prædicta distinctio,

86 Deinde, Non minus repugnat Deo causare effective malitiam ut informantem subjectum, habentem modum passionis, quam ut est actio egrediens a principio, cum causare effective malitiam ut informantem subjectum, nihil aliud sit quam causare efficienter effectum formalem ipsius malitiæ, qui consistit in tali informatione, seu facere quod malitia tribuat subjecto talem effectum, reddatque illius malum, turpe, & peccaminosum: Ergo non minus repugnat peccato, ut est passio, habere rationem pœnæ, quam in quantum est actio egrediens a principio.

Nec valet exemplum de passione Christi, & peccato Judæorum, quia licet passio recepta in Christo, quamvis fuerit effectus illius peccati, non tamen fuit ipsum peccatum aut ejus malitia, etiam prout ista consideratur per modum passionis, sed aliquid omnino diversum, & in subjecto distincto existens; passio quippe erat in Christi corpore, peccatum vero & malitia in Judæorum voluntate: unde non mirum quod talis passio fuerit volita a Deo, sicut plura alia quæ sunt peccati effectus. Secus autem passio, de qua in præsenti loquimur, quæ nullo modo est aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

87 Ex dictis in prima probatione conclusionis inferes, entitatem quæ subest malitiæ peccati, & se habet ut quid materiale respectu illius, non posse habere rationem pœnæ: nam ratio voluntarii prius & magis entitati convenit quam ipsi malitiæ: cum illa per se & directe volita sit, illa vero per accidens tantum & indirecte: Ergo si de ratione pœnæ sit esse involuntariam, seu voluntati repugnantem, manifestum est, entitatem physicam actus peccaminosi non posse habere rationem pœnæ.

88 Objicies in primis Adversarii aliquas Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quæ videntur militare contra nostram sententiam. Apostolus enim ad Roman. 1. de aliquibus peccatoribus, qui graviter deliquerant, dicit quod Deus propter illa peccata, *tradidit illos in desideria cordis eorum in immunditia, &c.* Et inferius idem repetit, subdens: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Item Ps. 68. dicitur: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum.* Id est, permitte ut peccatores propter suam iniquitatem in alteram incidant: Ergo ex Scriptura unum peccatum potest esse pœna alterius. Unde Magister Sententiarum in 2. dist. 36. testimoniis Scripturæ & SS. Patrum ostendit crimina criminibus sæpe a Deo vindicari, & posteriora peccata esse pœnas priorum. Immo aliqui SS. Patres docent peccatum esse pœnam sui ipsius: Augustinus enim 2. Confess. c. 12. sit: *Fecisti Domine, & fit est, ut pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Et in Psal. 75. *Increpasti* (inquit) *et flagellum tunum, sit vindictam in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo*, Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Maxima pœna peccatorum est peccasse, & scelus in scelere supplicium est.* Et illud: *Nulla avaritia sine pœna est, quamvis sæpe sibi sua pœna sit.*

89 Respondeo hæc & similia testimonia intelligenda esse de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actus voluntatis, sed solum quantum ad alia quæ antecedunt, concomitantur, vel consequuntur: sufficit enim ad verificandas similes locutiones, quod aliquid peccati, sive antecedens, sive concomitans, sive consequens, habeat rationem pœnæ, & ordinetur a Deo ad malitiæ punitionem.

90 Objicunt secundo: In peccato semper reperitur aliqua deformitas seu macula, quam voluntas nullet ullo modo recipere; quælibet enim creatura, quantum in se est, vult non deformari & inquinari: Sed quod voluntas invita & renitens patitur, habet rationem pœnæ: Ergo peccatum ratione hujus deformitatis pœna est sui ipsius.

91 Respondeo deformitatem illam esse voluntariam per accidens & interpretative, quod sufficit ut non habeat rationem pœnæ, sed culpæ: cum ad pœnam necessario requiratur ut ea sit prorsus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex supra dictis patet.

92 Objicies tertio: Peccatum habituale, sive originale, sive personale, habet simul rationem culpæ & pœnæ. Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utramque partem supra a nobis offensum est. Consequens vero liquet a paritate rationis: Nam sicut peccatum habituale constituit in privatione gratiæ sanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debitæ actui: Sed nulla est ratio cur privatio rectitudinis non habeat simul rationem culpæ & pœnæ, secundum diversas formalitates, sicut habet privatio gratiæ: Ergo, &c.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile esse discrimen, privatio enim rectitudinis solum afficit actum, tollens ab eo debitam commensurationem cum lege, & ita solum est mala respectu ipsius actus, quod genus mali pertinet ad culpam, & non ad pœnam: privatio vero gratiæ afficit suppositum etiam in ordine ad seipsum, & tollit ab eo formam perficientem in ordine ad se, estque proinde malum etiam ipsius suppositi, quod genus mali pertinet ad pœnam. 93

Hæc solutio & doctrina explicari & illustrari potest 94
ex dictis disp. precedenti art. 5. §. 7. ubi cum Salmanticensibus, in gratia sanctificante duo munia distinximus, unum subjiciendi hominem Deo, ut sit totus ipsius, & ab eo possideatur, aliud trahendi Deum ad hominem, media participatione divinæ naturæ, ut homo per talem participationem in seipso perficiatur: ex quibus illud prius pertinet ad bonum Dei; hoc posterius ad bonum hominis, ut ibidem explicuimus. Unde quia privatio gratiæ hæc duo munia aufert, consequenter duo mala includit, nempe & malum Dei, prout tollit subjectionem ipsi debitam, & hoc modo habet rationem culpæ; & malum hominis, quatenus ab eo aufert formam, illum in ordine ad seipsum perficientem; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem distinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ est malitia actualis: quia talis rectitudo solum est perfectio actus in ordine ad legem, non vero forma perficiens suppositum in ordine ad se, ac proinde non potest esse malum pœnæ secundum aliquid sui, sed tota debet spectare ad malum culpæ.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat.

SUpponimus ut certum de fide, pœnas damnatorum so- 95
re æternas, nullumque finem habituras, saltem de lege communi; atque adeo omne peccatum mortale, quod in hac vita per baptismum aut pœnitentiam non dimittitur, pœna æterna in futura esse plectendum. Hæc suppositio est contra Origenem, qui lib. 1. Periarchon c. 6. asseruit pœnas damnatorum non esse in æternum duraturas, sed per Dei misericordiam tandem aliquando finiendas. Et quamvis nonnulli eum ab hoc errore vindicent, ita tamen eum sensisse testantur Hieronymus in 1. & 2. cap. Epistolæ ad Ephes. & Augustinus 1. de hæresibus cap. 43. ubi ait: *Misericordiorem fuisse Origenem quam decuit, & tanto erasse deformiorem, quanto sensit hæc in re* (id est, in pœna damnatorum) *clementior.* Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. *Hæc in re misericordior profecto fuit Origenes, qui & ipsum Diabolum atque Angelos ejus post gravissima pro meritis atque diuturniora supplicia, ex illis cruciatibus erumnas atque familis Angelis faciendas credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia innumera, & maxime propter æternantes sine cessatione beatitudines ac miserias non immerito reprobavit Ecclesia.* Epiphanius etiam in Epistola ad Joannem Constantinopol. Episcopum hæc de Origine scribit: *Quanto complemus orationem, secundum ritum misericordiæ, pro omnibus, & pro eo quoque dicimus: Custodi illum qui præditur veritatis, ne Origenis erroribus in pravum finem adducatur. Illud enim (dicam an videam nescio) doctor egregius Origenes aut docere, & asserere nititur, diabolum id rursus futurum esse quod fuerat, & ad eamdem restituendum dignitatem, & consessorum regni cælorum: sicque gehennæ pœnarum æternam negat duritionem.* Quod ex anilibus & fictitiis Platonis commentis (quem Tertullianus *omnium hæreticorum condimentarium* appellat) deprompsisse videtur.

Hic error variis Scripturæ testimoniis refelli potest. Præ- 96
cipuum est illud quod habetur Is. 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quo testimonio utitur Christus Marci 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum est tibi debilem intrare ad vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* Nec valet quod dicebat Origines, ignem quidem inferni fore æternum, sed non combustionem aut cruciatum damnatorum per ipsum. Nam ut observat Augustinus lib. de fide & operib. c. 15. Christus hanc responsionem prævidens, ut eam excluderet, dixit Matth. 25. *hæc* (nempe damnati) *in supplicium æternum*, vel ut legit idem S. Doctor, *in combustionem æternam.* Quibus verbis aperte declarat non tantum ignem inferni fore æternum, sed etiam combustionem seu cruciatum damnatorum: unde Apostolus 2. ad Thessal. 1. ait, quod cum in die judicii revelabitur Dominus Jesus de cælo, dabit vindictam in flamma ignis iis *qui non obedient Evangelio, qui pœnas dabunt in interitu æternas a facie Domini, a gloria virtutis ejus.* Et Apocal. 14. de reprobis dicitur: *Cruciabuntur igne & sulphure in sæcula sæculorum.*

97 In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ quadraginta novem cubitis supra fornacem ascendebat, ut refertur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquagesimum, qui est numerus Jubilei, pervenichat; ut per hoc significaretur, ignis tartarei combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam seu indulgentiam peccatorum consecuturos. Unde egregie Cyprianus Serm. de æleem. ad finem: *Inmensales miseri vivent inter incendia, & inconsumptibilis flamma nudum corpus ellambens: ardebit purpuratus dives, neque erit qui extremi linguæ stillam aquæ infundat, in propria adipe frixæ libidines bullient, & inter ferventes flammas miserabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrocius desperatio tenebrosus afflliget. Non misserebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, sera erit illa confessio, & cum clausa erit janua, frustra torrentes olei ascalonium extinxit; nullum ibi refrigerium, nullum remedium, Semel Christus descendit ad inferos, ulterius non descendet, non ultra videbunt Deum in tenebris figitati, irrefragabilis erit illa sententia; & immutabile judicium, & stabit damnationis hujus immobile constitutum.*

98 Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job 20. *Luet qui facile omnia, nec tamen consumetur. Dum solvit* (inquit) *instituo in tormentis ea quæ hic illicita servavit defideria, & flammis ulterioribus traditur, semper moritur, quia semper in morte formatur: non enim in morte consumitur, quia si consumeretur vitæ meritum, cum vita ipsius pœna finiretur: sed ut sine fine crucietur, vivere sine fine in pœna compellitur, ne cujus vitæ hic mortua fuit ex culpa, illius ejus more vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Ps. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depascet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferendo, sed depascet, conservando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depascendi. Unde Bernardus Serm. 2. de verb. Apostoli. *Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper vivent ad mortem.*

99 Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Christianos si in peccato prævenit fuerint, salvandos esse post pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, saltem in his qui sunt Christiani, non erunt æternæ.

Communis solutio est, D. Hieronym. non dixisse hoc ex propria mente, & quasi asserendo, sed ex alicujus sententia, & quasi arguendo. Magis tamen placet responsio quam adhibet Marianus Victor in scholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctor. loqui de Christianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato prævenii, quia moriuntur post peccata commissa, & non dimissa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & postea ad cælos evolabunt.

100 Hæc suppositio, ut dixi de lege communi & ordinaria intelligenda est, quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & singulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, existimant S. Th. in 4. dist. 45. q. 2. quæstiunc. 1. Abulensis in 4. lib. Regum cap. 4. q. 57. Vincentius Bellovacensis in speculo historiali lib. 22. cap. 22. Sixtus Senensis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonsus Ciacconius in libello sive Apologia de hac re conscripta, ubi veritatem hujus historiæ variis argumentis & testimoniis demonstrare conatur. Eam tamen ut fabulosam, & a quibusdam personis rigorem divinæ justitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tom. 8. ad ann. 604. dicens *rejiciendam esse, quam divinatricem sortis confutandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc historia legitur, non esse Damasceni, cui attribuitur, sed incerti cujusdam Auctoris, nullius in Ecclesia authoritatis; præsertim cum in ea multa fidei contraria extent. Sed quidquid sit de veritate hujus historiæ, negari non potest, ex tanta multitudine mortuorum, quos Christus Dominus, & Apostoli, aliique sancti resuscitarunt, plurimos in peccato mortali obiisse, cum non pauci fuerint idolatræ & infideles; atque adeo ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, fuisse revocatos, subindeque non repugnare aliquo ex speciali privilegio & potentia extraordinaria, a pœnis inferni liberari.

Unde solum difficultas est, an peccatum mortale, de se & ex malitia sua intrinseca exigat pœnam æternam, vel solum id ei conveniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illiud sub pœna æterna prohibuit, vel ratione subjecti, quod quia in æternum erit privatum gratia aut maculatum, in æternum punietur.

101 Ratio vero dubitandi est, quia pœna debet esse proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum numerus:* Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuo durat, ista vero brevissimo tempore committitur, immo in momento, & in ictu oculi, cum committatur per consensum voluntatis, qui in instanti, secundum Philosophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur esse ultra demeritum ipsius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quam commissum fuerit in culpa. Unde Glossa ordinaria ex Augustino desumpta, exponens versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimit animas eorum*, inquit, *usura est peccata, quæ nobis cum magna fœnore pœnas parinas*, & subdit: *Deus enim plus exigit in pœnis: quam commissum fuerit in culpis.* Nihilominus 102

Dicendum est, peccatum mortale per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc conclusionem probat D. Thom. hic art. 3. egregio discursu, qui sic potest in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se, & ex malitis sua intrinseca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione suæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quamdiu remanet inordinatio culpæ, subindeque si ista sit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor vero, in qua est difficultas, sic potest suaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex sua propria ratione, & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis, error autem circa primum principium in speculativis, irreparabilis est: Ergo, &c. Ex qua ratione sequitur, peccatum venisle de se reatum pœnæ temporalis solum inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cum talis deordinatio non sit circa finem, sed tantum circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis, sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale se habet ut mors animæ destruens primum principium vitæ spiritualis, quod est gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale est velut morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ spiritualis non destruit, sed tantum languorem & debilitatem spiritualem inducit.

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. c. 144. quas ipse expendunt Salmanticenses hic disp. 17. dubio 3. §. 3. sed eas brevitatis causa prætermittimus. Unde

Ad rationem dubitandi dicendum est, inter culpam & 103
pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præsertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro brevissimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium sæpe infligi: sed sufficere quod sit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut si ista æterna sit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis esse debeat, ut antea exposuimus.

Addo quod licet actus peccati mortalis sit transitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi est aliquo modo æterna, in quantum ille qui peccat, & qui voluptatem v. g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper viveret, in peccato semper vellet perseverare, & tali voluntate perpetuo frui, juxta illud Gregorii Magni 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet sine fine vivere, ut sine fine posset peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, in quantum affectus peccatoris erga bonum commutabile, in quo rationem ultimi finis constituit, virtualiter & æquivalenter æternus est. Quam rationem tangit D. Thom. 3. contra gent. cap. 144. ubi sic discurrit. *Apud divinum judicium voluntas pro factis reputatur; quia sicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod bonum temporale aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possideretur, proposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æterna fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: Ergo secundum divinum judicium ita punirí debet, ac si æternaliter peccavisset. Nulli autem dubium est, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.* 104

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hic art. 3. ad 1. dicens: *Justum est secundum Gregorium quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei punitur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non secundum continuationem actus in vita hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

Ad locum Augustini desumptum ex Glossa ordinaria 105
super hunc versiculum Ps. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum est, Augustinum solum intendere, quod pœna quantum ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; sentet enim damnatus acerbissimum & æternum dolorem, pro delectatione modica & brevissima quam peccando percipit: non autem vult mensuram pœnæ quam Deus infligit, quamvis gravissima & longissima sit, excedere demeritum culpæ, aut esse secundum justam appretiationem, majorem quam illa meretur.

ARTI-

ARTICULUS VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœna æterna puniatur.

106 COnstat ex dictis articulo præcedenti, peccatum veniale per se non inducere reatum pœnæ æternæ; cum non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipsum privet gratia & caritate, quæ sunt primum principium vitæ spiritualis. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, an saltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœna æterna puniatur? Quæ quæstio in duplici casu potest agitari, vel de peccato veniali remisso quoad culpam in hac vita & remanente solum in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro resolutione, ab hoc secundo casu incipiendo,

Dico primo: Peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali: per accidens punietur in inferno pœna in æternum duratura, quamvis alias pœna illa debita temporalis esset. Est contra Scotum in 4. dist. 21. qu. 2. Almainum, Bellarminum tom. 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

107 Probatur primo ex D. Thom. qu. 7. de malo art. 1. ubi in corpore sic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex specie sua, neque ex parte inhærentis ad subjectum per se loquendo, quia non privat gratiæ: sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, in quantum est in subjecto privato gratia, & sic per accidens punitur pœna æterna.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait, *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æterna pœna punitur, propter gratia carentiam: & simili modo esset si quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hic art. 5. ad 3.

108 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis infinuat. Peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Consequentia manifesta est, cum enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseverat, quamdiu permanet culpa; quæ si ista in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens vero, in quo est difficultas probatur multipliciter. Primo, quia, ut docet S. Thomas 3. p. q. 82. art. 4 peccatum veniale remitti non potest sine mortali cum quo est conjunctum: Sed constat damnatis non dimitti mortale quoad culpam: Ergo nec veniale.

Secundo probatur Antecedens: Existenti in termino non datur remissio peccati quoad culpam: Sed damnati sunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipsis quoad culpam.

109 Dices: Animæ existentes in Purgatorio sunt in termino, cum sint extra statum vitæ: & tamen ipsis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plene remissa.

Sed contra: Animæ existentes in Purgatorio, secundum quid sunt in via, cum non totaliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant fidem & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati vero sunt simpliciter & totaliter in termino, cum fidem non habeant, nec spem: Ergo licet peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio existentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110 Probatur tertio idem Antecedens: Remissio cujuscumque peccati non fit sine aliqua applicatione meritorum Christi: Sed Christi merita non applicantur damnatis, quia non sunt Christi membra, ut docet S. Thomas 3. parte q. 8. art. 3. nec pro illis sub tali statu existentibus Christus obtulit merita & passionem suam: unde Ecclesia dicit quod *in inferno nulla est redemptio.* Ergo peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quantum ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cum enim sint extra Ecclesiam, & in peccato mortali propter suam infidelitatem semper versentur, Deus illis nullam remissionem applicat: Ergo multo minus aliquam applicat damnatis.

111 Dices pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per satisfactionem, aut per meritorum Christi applicationem, cujus damnati sunt incapaces, bene tamen per satisfactionem, seu per solutionem pœnæ illis debitæ, quæ cum finita sit, potest finito tempore solvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remissis debita, per satisfactionem aliquam finitam persolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licet remissa culpa venialis pœna per satisfactionem solvi possit, culpa tamen remanente, pœna per satisfactionem remitti nequit, præsertim si sit affectus formalis aut virtualis ad culpam: Sed culpa venialis, in hac vita non dimissa, in damnatis semper remanet, ut jam ostendemus; immo cum illi sint obstinati in malo, & displicentiam nullius peccati, quæ sit actus moraliter bonus, habere possint, semper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam: Ergo per satisfactionem pœnæ illi debita remitti nequit, sicut remittitur animabus in purgatorio existentibus; nam ut ait S. Thom. in 4. dist. 21. qu. 1. art. 3. quæstiunc. 1. *Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virente gratia habebit vim expiandi culpam eamem qua simul cum gratia stare potest.*

Dico secundo: Valde probabile est, peccatum sive mor- 112
tale, sive veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœna æterna, sed dumtaxat temporali. Ita docent aliqui ex nostris Thomistis cum Durando in 4. dist. 21. quæst. 2. quos sequitur illustrissimus D. de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hic qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. dist. 22. q. 1. art. 1. ad 5. ubi licet in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen quam magis approbat, aperte nostram profitetur. Verba ejus sunt: *Ad quintum dicendum quod* (damnatus) *pro illa parte pœnæ qua sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debetur: sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœna temporali, & in inferno æterna. Sed hoc non videtur simile, quia veniale ideo in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit, sed pœna ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod pœna, cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pœna qua solvitur, non redimitur: nec est inconveniens quod quantum ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur ipsque ad diem judicii, sicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Ideo enim peccatum veniale, non remissum in hac vita quoad culpam, per satisfactionem in inferno remitti non potest quantum ad pœnam, quod in inferno semper remaneat, & nunquam deleatur quantum ad culpam, & remanente culpa, reatus pœnæ definere nequeat, ut in præcedenti conclusione expositum est. Ergo si supponatur peccatum veniale dimissum in hac vita quantum ad culpam, non est cur per satisfactionem condignam & æqualem pœna temporalis ipsi debita in inferno solvi non possit.

Dices, talem pœnam, licet condignam & æqualem cul- 113
pæ, non esse sufficientem; quia cum sit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo esse grata & acceptabilis.

Sed contra: Licet ad meritum vel satisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur sit voluntaria, seu spontanee acceptata, non tamen ad satisfactionem; ad illam enim sufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apoc. 18. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui sustinet pœnam a Judice taxatam & præscriptam, solvit debitum justitiæ, licet eam non spontanee, sed invite patiatur.

Objicies primo contra primam conclusionem: Deus, ex 114
communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At si in inferno pœna æterna puniret peccata venialia non remissa quoad culpam in hac vita, ea non citra, sed ultra condignum puniret; cum pœna dumtaxat temporalis peccato venisli debeatur, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Respondet Delugo disp. 10. de pœnitent. sect. 2. Deum 115
non punire in inferno peccata venialia ultra, sed citra condignum, quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, sed cum temporalis futura effet valde intensa, æterna fiat ita levis intensione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intensionis, etsi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valde intensa. Sed hæc solutio cum sit omnino voluntaria, & gratis excogitata eadem facilitate rejicitur qua asseritur. Unde

Melius & solidius respondetur, Deum non punire in 116
inferno peccatum veniale ultra condignum, quia licet ei per se debita non sit pœna æterna, ipsi tamen debetur per accidens, ex mutatione status, & conditione subjecti: dum enim est in subjecto privato gratia, & conjungitur cum mortali, fit irremissibile; culpa autem per accidens irremissibilis; per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio est D. Thomæ loco in prima conclusione adducto.

Objicies secundo contra secundam conclusionem. Unani- 117
mis Ecclesiæ consensus tradit in inferno non tantum nullam esse redemptionem, sed nec etiam nullam pœnarum mitigationem: At si peccata venialia & mortalia dimissa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœna æterna, sed dumtaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantum

97 In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ quadraginta novem cubitis supra fornacem ascendebat, ut refertur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquagesimum, qui est numerus Jubilei, pervenichat; ut per hoc significaretur, ignis tartarei combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam seu indulgentiam peccatorum consecuturos. Unde egregie Cyprianus Serm. de æleem. ad finem: *Inmensales miseri vivent inter incendia, & inconsumptibilis flamma nudum corpus ellambens: ardebit purpuratus dives, neque erit qui extremi linguæ stillam aquæ infundat, in propria adipe frixæ libidines bullient, & inter ferventes flammas miserabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrocius desperatio tenebrosus afflliget. Non misserebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, sera erit illa confessio, & cum clausa erit janua, frustra torrentes olei ascalonium extinxit; nullum ibi refrigerium, nullum remedium, Semel Christus descendit ad inferos, ulterius non descendet, non ultra videbunt Deum in tenebris figitati, irrefragabilis erit illa sententia; & immutabile judicium, & stabit damnationis hujus immobile constitutum.*

98 Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job 20. *Luet qui facile omnia, nec tamen consumetur. Dum solvit* (inquit) *instituo in tormentis ea quæ hic illicita servavit defideria, & flammis ulterioribus traditur, semper moritur, quia semper in morte formatur: non enim in morte consumitur, quia si consumeretur vitæ meritum, cum vita ipsius pœna finiretur: sed ut sine fine crucietur, vivere sine fine in pœna compellitur, ne cujus vitæ hic mortua fuit ex culpa, illius ejus more vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Ps. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depascet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferendo, sed depascet, conservando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depascendi. Unde Bernardus Serm. 2. de verb. Apostoli. *Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper vivent ad mortem.*

99 Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Christianos si in peccato prævenit fuerint, salvandos esse post pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, saltem in his qui sunt Christiani, non erunt æternæ.

Communis solutio est, D. Hieronym. non dixisse hoc ex propria mente, & quasi asserendo, sed ex alicujus sententia, & quasi arguendo. Magis tamen placet responsio quam adhibet Marianus Victor in scholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctor. loqui de Christianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato prævenii, quia moriuntur post peccata commissa, & non dimissa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & postea ad cælos evolabunt.

100 Hæc suppositio, ut dixi de lege communi & ordinaria intelligenda est, quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & singulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, existimant S. Th. in 4. dist. 45. q. 2. quæstiunc. 1. Abulensis in 4. lib. Regum cap. 4. q. 57. Vincentius Bellovacensis in speculo historiali lib. 22. cap. 22. Sixtus Senensis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonsus Ciacconius in libello sive Apologia de hac re conscripta, ubi veritatem hujus historiæ variis argumentis & testimoniis demonstrare conatur. Eam tamen ut fabulosam, & a quibusdam personis rigorem divinæ justitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tom. 8. ad ann. 604. dicens *rejiciendam esse, quam divinatricem sortis confutandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc historia legitur, non esse Damasceni, cui attribuitur, sed incerti cujusdam Auctoris, nullius in Ecclesia authoritatis; præsertim cum in ea multa fidei contraria extent. Sed quidquid sit de veritate hujus historiæ, negari non potest, ex tanta multitudine mortuorum, quos Christus Dominus, & Apostoli, aliique sancti resuscitarunt, plurimos in peccato mortali obiisse, cum non pauci fuerint idolatræ & infideles; atque adeo ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, fuisse revocatos, subindeque non repugnare aliquo ex speciali privilegio & potentia extraordinaria, a pœnis inferni liberari.

Unde solum difficultas est, an peccatum mortale, de se & ex malitia sua intrinseca exigat pœnam æternam, vel solum id ei conveniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illiud sub pœna æterna prohibuit, vel ratione subjecti, quod quia in æternum erit privatum gratia aut maculatum, in æternum punietur.

101 Ratio vero dubitandi est, quia pœna debet esse proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum numerus:* Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuo durat, ista vero brevissimo tempore committitur, immo in momento, & in ictu oculi, cum committatur per consensum voluntatis, qui in instanti, secundum Philosophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur esse ultra demeritum ipsius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quam commissum fuerit in culpa. Unde Glossa ordinaria ex Augustino desumpta, exponens versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimit animas eorum*, inquit, *usura est peccata, quæ nobis cum magna fœnore pœnas parinas*, & subdit: *Deus enim plus exigit in pœnis: quam commissum fuerit in culpis.* Nihilominus 102

Dicendum est, peccatum mortale per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc conclusionem probat D. Thom. hic art. 3. egregio discursu, qui sic potest in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se, & ex malitis sua intrinseca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione suæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quamdiu remanet inordinatio culpæ, subindeque si ista sit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor vero, in qua est difficultas, sic potest suaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex sua propria ratione, & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis, error autem circa primum principium in speculativis, irreparabilis est: Ergo, &c. Ex qua ratione sequitur, peccatum venisle de se reatum pœnæ temporalis solum inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cum talis deordinatio non sit circa finem, sed tantum circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis, sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale se habet ut mors animæ destruens primum principium vitæ spiritualis, quod est gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale est velut morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ spiritualis non destruit, sed tantum languorem & debilitatem spiritualem inducit.

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. c. 144. quas ipse expendunt Salmanticenses hic disp. 17. dubio 3. §. 3. sed eas brevitatis causa prætermittimus. Unde

Ad rationem dubitandi dicendum est, inter culpam & 103
pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præsertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro brevissimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium sæpe infligi: sed sufficere quod sit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut si ista æterna sit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis esse debeat, ut antea exposuimus.

Addo quod licet actus peccati mortalis sit transitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi est aliquo modo æterna, in quantum ille qui peccat, & qui voluptatem v. g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper viveret, in peccato semper vellet perseverare, & tali voluntate perpetuo frui, juxta illud Gregorii Magni 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet sine fine vivere, ut sine fine posset peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, in quantum affectus peccatoris erga bonum commutabile, in quo rationem ultimi finis constituit, virtualiter & æquivalenter æternus est. Quam rationem tangit D. Thom. 3. contra gent. cap. 144. ubi sic discurrit. *Apud divinum judicium voluntas pro factis reputatur; quia sicut homines vident ea quæ exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod bonum temporale aversus est ab ultimo fine, qui in æternum possideretur, proposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æterna fruitioni ultimi finis; unde patet quod multo magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: Ergo secundum divinum judicium ita punirí debet, ac si æternaliter peccavisset. Nulli autem dubium est, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.* 104

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hic art. 3. ad 1. dicens: *Justum est secundum Gregorium quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei punitur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non secundum continuationem actus in vita hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

Ad locum Augustini desumptum ex Glossa ordinaria 105
super hunc versiculum Ps. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum est, Augustinum solum intendere, quod pœna quantum ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; sentet enim damnatus acerbissimum & æternum dolorem, pro delectatione modica & brevissima quam peccando percipit: non autem vult mensuram pœnæ quam Deus infligit, quamvis gravissima & longissima sit, excedere demeritum culpæ, aut esse secundum justam appretiationem, majorem quam illa meretur.

ARTI-

ARTICULUS VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœna æterna puniatur.

106 COnstat ex dictis articulo præcedenti, peccatum veniale per se non inducere reatum pœnæ æternæ; cum non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipsum privet gratia & caritate, quæ sunt primum principium vitæ spiritualis. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, an saltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœna æterna puniatur? Quæ quæstio in duplici casu potest agitari, vel de peccato veniali remisso quoad culpam in hac vita & remanente solum in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro resolutione, ab hoc secundo casu incipiendo,

Dico primo: Peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali: per accidens punietur in inferno pœna in æternum duratura, quamvis alias pœna illa debita temporalis esset. Est contra Scotum in 4. dist. 21. qu. 2. Almainum, Bellarminum tom. 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

107 Probatur primo ex D. Thom. qu. 7. de malo art. 1. ubi in corpore sic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex specie sua, neque ex parte inhærentis ad subjectum per se loquendo, quia non privat gratiæ: sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, in quantum est in subjecto privato gratia, & sic per accidens punitur pœna æterna.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait, *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æterna pœna punitur, propter gratia carentiam: & simili modo esset si quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hic art. 5. ad 3.

108 Probatur secundo conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis infinuat. Peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Consequentia manifesta est, cum enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseverat, quamdiu permanet culpa; quæ si ista in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens vero, in quo est difficultas probatur multipliciter. Primo, quia, ut docet S. Thomas 3. p. q. 82. art. 4 peccatum veniale remitti non potest sine mortali cum quo est conjunctum: Sed constat damnatis non dimitti mortale quoad culpam: Ergo nec veniale.

Secundo probatur Antecedens: Existenti in termino non datur remissio peccati quoad culpam: Sed damnati sunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipsis quoad culpam.

109 Dices: Animæ existentes in Purgatorio sunt in termino, cum sint extra statum vitæ: & tamen ipsis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plene remissa.

Sed contra: Animæ existentes in Purgatorio, secundum quid sunt in via, cum non totaliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant fidem & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati vero sunt simpliciter & totaliter in termino, cum fidem non habeant, nec spem: Ergo licet peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio existentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110 Probatur tertio idem Antecedens: Remissio cujuscumque peccati non fit sine aliqua applicatione meritorum Christi: Sed Christi merita non applicantur damnatis, quia non sunt Christi membra, ut docet S. Thomas 3. parte q. 8. art. 3. nec pro illis sub tali statu existentibus Christus obtulit merita & passionem suam: unde Ecclesia dicit quod *in inferno nulla est redemptio.* Ergo peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quantum ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cum enim sint extra Ecclesiam, & in peccato mortali propter suam infidelitatem semper versentur, Deus illis nullam remissionem applicat: Ergo multo minus aliquam applicat damnatis.

111 Dices pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per satisfactionem, aut per meritorum Christi applicationem, cujus damnati sunt incapaces, bene tamen per satisfactionem, seu per solutionem pœnæ illis debitæ, quæ cum finita sit, potest finito tempore solvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remissis debita, per satisfactionem aliquam finitam persolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licet remissa culpa venialis pœna per satisfactionem solvi possit, culpa tamen remanente, pœna per satisfactionem remitti nequit, præsertim si sit affectus formalis aut virtualis ad culpam: Sed culpa venialis, in hac vita non dimissa, in damnatis semper remanet, ut jam ostendemus; immo cum illi sint obstinati in malo, & displicentiam nullius peccati, quæ sit actus moraliter bonus, habere possint, semper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam: Ergo per satisfactionem pœnæ illi debita remitti nequit, sicut remittitur animabus in purgatorio existentibus; nam ut ait S. Thom. in 4. dist. 21. qu. 1. art. 3. quæstiunc. 1. *Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliqualiter voluntaria, virente gratia habebit vim expiandi culpam eamem qua simul cum gratia stare potest.*

Dico secundo: Valde probabile est, peccatum sive mor- 112
tale, sive veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœna æterna, sed dumtaxat temporali. Ita docent aliqui ex nostris Thomistis cum Durando in 4. dist. 21. quæst. 2. quos sequitur illustrissimus D. de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hic qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. dist. 22. q. 1. art. 1. ad 5. ubi licet in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen quam magis approbat, aperte nostram profitetur. Verba ejus sunt: *Ad quintum dicendum quod* (damnatus) *pro illa parte pœnæ qua sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debetur: sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœna temporali, & in inferno æterna. Sed hoc non videtur simile, quia veniale ideo in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit, sed pœna ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod pœna, cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pœna qua solvitur, non redimitur: nec est inconveniens quod quantum ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur ipsque ad diem judicii, sicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Ideo enim peccatum veniale, non remissum in hac vita quoad culpam, per satisfactionem in inferno remitti non potest quantum ad pœnam, quod in inferno semper remaneat, & nunquam deleatur quantum ad culpam, & remanente culpa, reatus pœnæ definere nequeat, ut in præcedenti conclusione expositum est. Ergo si supponatur peccatum veniale dimissum in hac vita quantum ad culpam, non est cur per satisfactionem condignam & æqualem pœna temporalis ipsi debita in inferno solvi non possit.

Dices, talem pœnam, licet condignam & æqualem cul- 113
pæ, non esse sufficientem; quia cum sit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo esse grata & acceptabilis.

Sed contra: Licet ad meritum vel satisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur sit voluntaria, seu spontanee acceptata, non tamen ad satisfactionem; ad illam enim sufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apoc. 18. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui sustinet pœnam a Judice taxatam & præscriptam, solvit debitum justitiæ, licet eam non spontanee, sed invite patiatur.

Objicies primo contra primam conclusionem: Deus, ex 114
communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At si in inferno pœna æterna puniret peccata venialia non remissa quoad culpam in hac vita, ea non citra, sed ultra condignum puniret; cum pœna dumtaxat temporalis peccato venisli debeatur, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Respondet Delugo disp. 10. de pœnitent. sect. 2. Deum 115
non punire in inferno peccata venialia ultra, sed citra condignum, quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, sed cum temporalis futura effet valde intensa, æterna fiat ita levis intensione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intensionis, etsi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valde intensa. Sed hæc solutio cum sit omnino voluntaria, & gratis excogitata eadem facilitate rejicitur qua asseritur. Unde

Melius & solidius respondetur, Deum non punire in 116
inferno peccatum veniale ultra condignum, quia licet ei per se debita non sit pœna æterna, ipsi tamen debetur per accidens, ex mutatione status, & conditione subjecti: dum enim est in subjecto privato gratia, & conjungitur cum mortali, fit irremissibile; culpa autem per accidens irremissibilis; per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio est D. Thomæ loco in prima conclusione adducto.

Objicies secundo contra secundam conclusionem. Unani- 117
mis Ecclesiæ consensus tradit in inferno non tantum nullam esse redemptionem, sed nec etiam nullam pœnarum mitigationem: At si peccata venialia & mortalia dimissa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœna æterna, sed dumtaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantum

pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœna æterna puniuntur; Minor est evidens. Major vero suadetur: tum quia damnati sunt in termino qui est prorsus invariabilis, tum etiam quia diviti epuloni gutta aquæ ad linguæ suæ refrigerium ab Abramo denegata est; ut per hoc designaretur, nullum refrigerium, nullamque pœnarum mitigationem esse in inferis. Quarum Augustinus in Psalm. 105. proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et respondet non ita mitigari; quasi ea quam quisque semel subiit fiat mitior, aut totaliter, aut per intervalla, quandoquidem dives ille, qui guttam aquæ petiit, eam non obtinuit. Hinc Theologi inferunt, nedum improbabilem, sed etiam erroneum plane ac intolerabilem esse quorumdam Antiquorum opinionem, qui asserebant dæmones, & animas damnatas, in pervigilio Paschæ, quod olim Christiani precibus & sacrificiis traducere solebant, a tormentis quiescere. Quam sententiam Aurelius Prudentius in hymno de novo lumine Paschalis sabbati, his versibus expressit:

Sunt & spiritus sæpe nocentibus
Pœnarum celebres sub Styge feriæ.
Illa nocte sacer qua rediit Deus
Stagnis ad superos ex Acheruntico,
Marcent supplicia tartarea mitiùs,
Exultatque sui carceris otio
Umbrarum populus, liber ab igne,
Nec fervent solito flumina sulphure.

118 Respondeo ex D. Thoma loco in secunda conclusione relato, quod licet pœna inferni non remittatur aut minuatur quantum ad aliquid essentiale; quia pœna essentialis damnatorum est invariabilis, sicut & gloria essentialis Beatorum, eo quod utrique sint in termino; bene tamen quantum ad aliquid accidentales; nam sicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & potest diminui. Unde ad Augustinum dicendum est, vel ipsum locutum fuisse de pœna essentiali damnatorum, vel non respexisse ad hunc casum particularem de peccatis venialibus aut mortalibus remissis in hac vita quantum ad culpam, quando dixit eam, quam quisque in inferis semel subiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri minorem; sed spectasse solum communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnati patiuntur: quæ sunt præcipue mortalia, & venialia, in vita non remissa quantum ad culpam.

119 Objices tertio, contra eamdem conclusionem, D. Thom. in 4. distinct. 21. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 3. ait: *In illis qui damnantur non potest aliqua pœna diminui, neque aliquis reatus tolli; cum careant caritate, per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur, & ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, etiamsi ante peccatum mortale veniale diminutum fuisset quantum ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus pœnantur.* Quibus verbis S. Doctor aperte docet peccatum veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, puniri in inferno pœna æterna.

Respondeo D. Thomam ibi quidem hanc sententiam ut probabilem tenuisse, fed postea distinctione sequenti q. 1. art. 1. ad 5. rem accuratius examinantem, nostram sententiam ut veriori & probabiliori adhæsisse, ut patet ex verbis quæ in secunda conclusione retulimus.

ARTICULUS VIII.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

Dico primo: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, scilicet damni & sensus.

120 Explicatur conclusio, & quid nomine pœnæ damni & sensus intelligi debeat, breviter declaratur. Per pœnam damni intelligitur amissio bonorum, quæ hominibus ex divina promissione debentur, inter quæ potissimum est ultima beatitudo, in clara Dei visione consistens, quæ est nobilissima hæreditas, & patrimonium filiorum Dei, ad quod adoptantur per gratiam: unde amissio hujus divinæ visionis, quasi per antonomasiam *pœna damni* dicta est. Pœna autem sensus vocatur, quæ inferendo aliquid disconveniens & nocivum, sive animæ, sive corpori torquet & affligit. Nam quia nocumenta afflictiva potissimum sensibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, sive ad corpus, sive ad animam spectet, *pœna sensus* appellari solet. Hoc præmisso,

121 Possit probari conclusio ex multis Scripturæ testimoniis. Sed sufficit sententia extrema a Christo his verbis in die judicii pronuncianda: *Discedite maledicti in ignem æternum*, &c. nam particula hæc, *discedite*, exprimit pœnam damni seu separationis a Deo: hæc vero, *in ignem*, declarat pœnam sensus, cauſsandam præcipue ex igne inferorum, agente in corpora, & in spiritus reprobos, denique ultima particula, *æternum*, perpetuam utriusque pœnæ durationem designat.

Eamdem veritatem ratione congrua suadere nititur S. 122
Doctor hic art. 4. Pœna (inquit) debet culpæ commensurari: At in peccato lethali duo sunt, nempe aversio a Deo summo & incommutabili bono, & conversio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ 2. aperte innuitur: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem vivum, & foderunt sibi cisternas dissipatas*: Ergo ut sit proportio inter pœnam & culpam, duplex debet illi pœna a Deo infligi; nempe pœna damni quæ aversioni respondet, & pœna sensus quæ conversioni inordinatæ commensuratur. Unde Isaiæ 14. dicitur: *Suscipit impius de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis*, Et Apoc. 18. *Duplicate illi duplicia secundum opera ejus.*

Dices: Juxta doctrinam ejusdem D. Thomæ, peccato 123
ea ratione debetur pœna sensus, quia est voluntarium per propriam voluntatem; ideoque pueri decedentes cum solo originali, puniuntur solum pœna damni, ut dispositione præcedenti ostensum est: At in peccato mortali actuali non solum est conversio voluntaria per propriam voluntatem, sed etiam aversio: Ergo pœna sensus non solum conversioni, sed etiam aversioni debetur. Item conversio in peccato mortali reperta, non utcumque conversio est, sed conversio aversiva a Deo; cum secum trahat aversionem formalem: Ergo non sola aversio, sed etiam conversio debet puniri perpetua separatione a Deo, in qua pœna damni consistit.

Propter hæc argumenta cum pluribus Thomistis existi- 124
mo, D. Thomam distribuisse prædictas pœnas prædictis malitiis, solum per quamdam analogiam & accommodationem; nam quia conversio est inordinata adhæsio voluntatis ad bona creata, tribuitur illi pœna sensus, quæ infligitur mediis creaturis: aversioni vero tribuitur pœna damni, quia utraque consistit in recessu & separatione a Deo; cum tamen revera uniculique ex illis malitiis utraque hæc pœna simul correspondeat. Sicut in Divinis Potentia tribuitur Patri, Sapientia Filio, & amor Spiritui Sancto, quamvis hæc Attributa his tribus Personis communia sint.

Dico secundo, utramque ex his pœnis esse simpliciter 125
finitam, quamvis pœna damni possit dici infinita secundum quid.

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis sciendum est, dupliciter posse aliquid dici infinitum: vel intrinsece & formaliter, & hoc est infinitum simpliciter, quia in seipso habet intentionem & magnitudinem infinitam, sicut habent perfectiones divinæ, & valor operum Christi Domini; vel extrinsece & terminative; eo quod licet in se finitum sit, respiciat tamen objectum vel terminum infinitum: sicut actus caritatis, & visio beatifica, quæ licet sint actus finitæ intensionis, habent tamen pro objecto infinitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præmisso,

Probatur conclusio quoad utramque partem: Et pri- 126
mo de pœna damni, quæ importat duo, nempe privationem beatitudinis, quæ est clara Dei visio, & triſtitiam de ejus amissione ex tali privatione consequentem, quæ triſtitia, ut infra patebit, reductive ad pœnam damni pertinet: quamvis autem utraque sit infinita secundum quid, eo quod prior privet nos Deo, qui est bonum infinitum, posterior sit de bono infinito amisso; simpliciter tamen utraque est finita, quia illa non privat nos Deo ut est in seipso, sed ut est participabilis a creatura per visionem finitam; ista vero non est de amissione Dei ut est in se, sed de amissione participationis finitæ: præterquam quod sicut nulla creatura potest elicere actum infinite intensum, ita nec esse capax infinitæ triſtitiæ.

Quod vero pœna sensus sit intensive finita, facilius sua- 127
deri potest: Tum quia nulla qualitas, aut res alia quæ possit habere rationem pœnæ, capax est augmenti aut intensionis infinitæ, ut communiter docent Philosophi in 3. physicorum: Tum etiam quia pœna sensus in damnatis inæqualis est, juxta diversa ipsorum demerita: quod autem sit infinitum simpliciter, non suscipit majus aut minus.

Confirmatur conclusio quoad utramque partem: Debet 128
esse proportio inter quantitatem pœnæ & quantitatem malitiæ: Sed hæc simpliciter est limitata & finita: Ergo & illa. Minor probatur: Duplex, ut supra annotavimus, in peccato mortali malitia reperitur, una privativa, quæ importat aversionem a Deo, & ab ejus lege; alia positiva, quæ dicit conversionem ad bonum commutabile. Sed utraque est finita & limitata: Ergo, &c. Major patet ex supra dictis, Minor vero suadetur: Tum quia utraque est in subjecto finito, scilicet in actu humano, vel in voluntate; quicquid autem in subjecto finito recipitur, limitatur & finitur per ipsum subjectum: Tum etiam quia utraque habet terminum & specificativum finitum; nam conversio specificatur a bono commutabili sicut a proprio objecto, quod apud omnes est aliquid finitum; aversio vero prout a conversione distinguitur, dicit privationem restitutionis & perfectionis debitæ inesse actui, vel voluntati, ut per eam in Deum sicut in finem conversæ; unde ejus terminus & mensura est ipsa conversio qua privat,

privat, seu perfectio per quam debet fieri talis conversio, quam perfectionem & conversionem constat esse simpliciter finitam.

129 Dices: In peccato mortali præter conversionem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ offensæ, quæ est infinitæ dignitatis & magnitudinis; & ideo solus Christus, cujus opera fuerunt valoris infiniti, potuit ad æqualitatem pro illa satisfacere, ut docet D. Thomas 3. part. qu. 1. art. 2. Ergo si debeat esse proportio inter malitiam peccati, & pœnam ipsi debitam, peccato mortali debetur pœna intrinsece infinita.

130 Respondent aliqui concedendo totum: Existimant enim peccatum mortale, quantum est ex se promereri pœnam intensive infinitam, licet de facto tali pœna non puniatur, quia non est possibilis, vel saltem homo non est capax illius; ideoque ex Dei ordinatione commutata est in pœnam æternam, ut infinitas durationis æquivaleat intensioni infinitæ. Videturque hæc solutio desumi ex D. Thoma opusc. cap. 183. & in 4. distinct. 46. quæst. 1. artic. 3. in corp. ubi ad probandum deberi peccato mortali pœnam æternam, sic discurrit sub finem: *Potest & alia ratio assignari quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud contra Deum qui est infinitus, peccatur, unde cum non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quod sit saltem durationis infinitæ.* Hæc solutio probabilitate non caret, nec per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hic artic. 4. statuentis peccato mortali deberi pœnam solum infinitam secundum quid: loquitur enim de peccato ut est malum morale, non vero in quantum est offensa Dei: vel de pœna quam peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de facto illi ex divina lege correspondet; non vero de illa ad quam ex vi suæ gravitatis habet proportionem, & quæ si esset possibilis, juste illi applicari posset.

131 Respondent secundo Salmanticenses hic disp. 17. dub. 4. §. 2. concesso Antecedente, negando Consequentiam: Peccatum enim mortale (inquiunt) dupliciter considerari potest, vel quantum ad rationem malitiæ moralis, vel quantum ad rationem offensæ: sub prima ratione correspondet illi pœna, quæ ordinatur contra turpitudinem & deordinationem malitiæ: secundo autem modo non respondet illi pœna, sed satisfactio & restitutio, ut docet D. Thomas loco ult. cit. in solut. ad 6. ubi ait, quod *pœna proprie loquendo respondet culpæ secundum inordinationem* (ideſt malitiam) *quæ in ipsa invenitur, non vero secundum dignitatem ejus in quem peccatur*, ac proinde neque secundum gravitatem offensæ, quæ attenditur secundum talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, ex hoc non habetur quod ipsi debeatur pœna infinite intensa, sed solum quod satisfactio exhibenda pro eo, ut sit condigna & æqualis, debet esse infiniti valoris, subindeque quod solus Christus potuit ad æqualitatem pro illo satisfacere.

132 Advertendum tamen est, quod licet offensæ per se solum correspondeat satisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei satisfieri per pœnam: vel quia sæpissime accidit quod eadem res sit pœnalis & satisfactoria; vel quia offensus putat sufficienter sibi satisfactum iri; si quod ipse passus est videat sustinere offendentem; vel denique quia debitore non valente alio modo satisfacere, expostulat offensus pœnam loco satisfactionis.

133 Quæres primo: Ad quam pœnam pertineat dolor ille, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, an ad pœnam sensus, vel ad pœnam damni?

Respondeo cum Salmanticensibus disp. 8. dub. 1. hujusmodi dolorem proprie & per se neque esse pœnam damni, neque pœnam sensus, reductive tamen ad pœnam damni pertinere.

Probatur breviter: Dolor supponit pœnam; dolet enim quis de malo, seu de pœna quam patitur, & ideo dolet quia illam patitur, non vero ideo patitur, quia dolet: Ergo non ipse, sed malum ex quo resultat habet rationem pœnæ, dolor autem est velut accidens consequens ad pœnam, sicut ad beatitudinem consequitur gaudium. Sicut tamen gaudium, quamvis non sit ipsa beatitudo, ad eam reducitur: ita & dolor, licet non sit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua consurgit: unde cum dolor, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, non resultet ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam sensus, sed ex carentia beatificæ visionis, ad pœnam damni, non vero ad pœnam sensus debet reduci.

Quæres secundo: Quænam ex his duabus pœnis sit gravior?

134 Respondeo pœnam damni multo graviorem esse pœna sensus: Tum quia illa est quasi essentialis, & ex adverso opponitur visioni beatificæ, quæ primum locum tenet in ipso beatitudinis statu; illa vero quasi accidentalis, & beatitudini accidentali opposita: Tum etiam quia pœna damni respondet aversioni a Deo, quæ graviorem habet malitiam, subindeque majorem meretur pœnam, quam conversio ad creaturam, quam pœna sensus consequitur. Unde Chrysostomus homil. 47. ad populum Antioch. sic ait: *Multi hominum gehennam tantum formidant, ego autem illius gloriæ amissionem gehenna multis majorem esse dico: si vero sermone probari non potest, nihil mirandum, nec enim illorum ullus unquam bonorum beatitudinem, ut miseriam ex eorum privatione manifeste sciamus?*

Quæres tertio: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis sit?

Respondeo negative, quicquid in contrarium dicant 135
Vasquez hic disp. 100. cap. 5. Granado, Salas, Azorius, & alii ex Recentioribus. Ratio est, quia inæqualitas supplicii pro peccatis inæqualibus non debet solum attendi secundum pœnam quasi accidentalem, & secundariam, sed etiam secundum præcipuam & essentialem: sicut inæqualitas peccati præcipue attenditur secundum malitiam sibi essentialem, & inæqualitas præmii secundum essentialem beatitudinem, quæ est visio beatifica: Sed facta collatione inter pœnam damni & pœnam sensus illa est præcipua & essentialis, hæc vero quasi accidentalis & secundaria, ut supra dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantum in ilta debet constitui æqualitas.

Confirmatur primo: Ita se habet pœna damni in ratio- 136
ne supplicii ad condemnatos, sicut visio beatifica in ratione præmii ad beatos: At hæc non est æqualis, sed major vel minor, juxta diversitatem meritorum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet esse æqualis, sed major vel minor secundum inæqualitatem peccatorum.

Confirmatur secundo: Unus damnatus magis tristatur 137
de visione Dei quam alter: Ergo cum non sit deceptio quantum ad hoc, oportet quod illa carentia sit majus malum in uno quam in altero.

Confirmatur tertio: *Si* supponamus duos adultos, in 138
quorum uno fuerit remissum peccatum originale, & non in alio, decedere eum unico peccato mortali omnino æquali quantum ad speciem & circumstantias, posterior habens originale & mortale, gravius punitur quam habens tantum mortale; quis hoc neget? Sed non gravius punitur pœna sensus, quia hæc non debetur peccato originali ut dispositione præcedenti ostensum est: Ergo pœna damni.

Dices: Privatio totalis & in facto esse non suscipit majus & minus, ut docet S. Thomas supra qu. 73. artic. 1. & qu. 2. de malo art. 9. Sed pœna damni est privatio totalis & in facto esse, cum nihil relinquat de forma opposita, scilicet de visione beatifica, sed eam totam auferat: Ergo non potest suscipere majus & minus, nec per consequens esse inæqualis in damnatis.

Respondeo distinguendo Majorem: Privatio totalis & 139
in facto esse non suscipit magis & minus, extensive, concedo: intensive, nego: & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Explicatur solutio: Sicut forma positiva, v. g. scientia, non solum crescit & perficitur per hoc quod extenditur ad plures conclusiones, sed etiam per hoc quod circa eamdem conclusionem firmius inhæreat subjecto, & radicetur magis in illo; diciturque hoc augmentum intensivum, illud vero extensivum: ita possumus intelligere aliquam privationem dupliciter crescere in propria ratione privationis & carentiæ: vel quasi extensive, quia plus formæ aufert; vel quasi intensive, quia auferendo eamdem formam, magis quasi radicatur & firmatur in subjecto, securiusque illud possidet. Ut ergo pœna damni in ratione privationis visionis beatificæ dicatur intensive major in uno damnato quam in alio, non requiritur quod plus in uno auferat de visione beatifica quam in altero; sed sufficit quod ex connotatione plurium, vel graviorum peccatorum, magis subjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur: seu quod per plura aut graviora peccata sint in uno plura vel majora impedimenta ad videndum Deum, quam in alio, & major elongatio seu distantia a beatifica visione. Sicut licet qualibet cæcitas sit privatio visus in facto esse, major tamen & pejor censetur ea, quæ majus illi impedimentum apponit, & *ideo* (verba sunt D. Thomæ in 2. dist. 42. q. 2. art. 3.) *magis cæcus dicitur cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit, quamvis uterque cæcus sit.*

Dices rursus: Idem S. Doctor 3. p. q. 72. art. 3. ad 1. expresse dicit carentiam visionis divinæ non suscipere magis aut minus: Ergo censet pœnam damni esse æqualem in damnatis.

Respondeo D. Thomam ibi loqui de carentia visionis 140
beatificæ, prout reperitur in pueris cum solo originali decedentibus: in his autem ex nullo capite ponimus inæqualitatem in pœna damni, quia respectu omnium habet causam æqualem, scilicet Adami peccatum.

DISPUTATIO IX.

De peccato mortali & veniali.

Ad quæst. 88. & 89.

POstquam D. Thomas essentiam, species, subjectum, causas & effectus peccati investigavit, tractatum hunc complecturus, considerat differentias aliquas accidentales illis, nimirum rationes mortalis & venialis, seu, ut ita loquar, venialitatem, & mortalitatem: & primo comparat inter se peccatum mortale & veniale, postea de venali secundum se considerato differit. Nos autem in hac disputatione præcipuas difficultates, quæ circa utrumque hoc genus peccati in scholis agitari solent, breviter discutiemus & resolvemus.

ARTICULUS PRIMUS.

An veniale peccatum natura sua distinguatur a mortali & quæ sint vera, ac præcipua unius ab altero differentia?

§. I.

Præmittuntur quæ fere apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

1 SUppono primo, ut de fide certum, non omnia peccata, quæ ab hominibus committuntur, esse mortalia, idest mortem animæ, & pœnæ æternæ reatum inferentia, sed aliqua dari levia, quæ nulli æternam pœnam, seu mortem animæ inferunt, & quæ solent venialia dici: subindeque peccatum recte dividi a Theologis in mortale & veniale.

Hæc suppositio in primis probari potest ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Proverb. 27. *Septies cadet justus, & resurget: impii autem corruent in malum.* Quod licet D. Augustin. 11. de civit. cap. 31. non de iniquitatibus sed de tribulationibus intelligat, tamen D. Hieronymus, vel Auctor illorum Commentariorum, ibi sic habet: *Quamvis autem justus appellatur, qui cadere, idest peccare, memoratur, nisi quia de levibus, quotidianisque loquitur peccatis?*

Secundo suaderi potest ex traditione, & fide Ecclesiæ a primis seculis, cujus fidei testimonia habentur primo in Concilio Millevitano, cui interfuit Augustinus, ubi definitur canone 7. *Sanctos in hac vita non tantum humiliter, sed etiam veraciter dicere: dimitte nobis debita nostra*, idest peccata nostra. Quibus verbis Sacra Synodus aperte profitetur, quædam esse peccata, quæ qui committunt non desinunt esse sancti, & quæ per consequens caritatem & gratiam sanctificantem non auferunt; subindeque non sunt mortalia, seu mortem animæ inferentia, sed dumtaxat venialia. Idem expressius habetur in Concilio Affricano, in cujus epistola, (quæ est 95. inter Epistolas D. Augustini) asseritur in fine, mulieres esse fideles, qui post suam conversionem ad Deum vivunt toto tempore vitæ sine querela, *hoc est* (inquit Concilium) *sine crimine, nequæ tamen sunt sine quotidianis, & levibus offensionibus.* Ubi Concilium expresse distinguit peccata mortalia a venialibus. Denique Tridentinum sess. 6. c. 11. hanc veritatem adhuc expressius definivit his verbis: *Licet in hac mortali vita quantumvis sancti & justi in levia saltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi: nam justorum illa vox est & humilis & vera, Dimitte nobis debita nostra &c.*

Tertio probatur ex S8. Patribus: Augustinus enim libro quinquagesimo Homiliarum Homil. 50. de quibusdam peccatis levibus quæ a justis committuntur, sic ait: *Quamvis singula non lethale vulnus ferre sentiantur; tamen omnia simul congregata solent sæpissime nostrum decus ita exterminare, ut ab illius sponsi specioso forma pro fœtis hominum enormissimis amplexibus separent, nisi medicamenta quotidianæ pœnitentiæ adsecentur? Quod si fatsum est, unde quotidie tundimus pectora? Quid nos quoque Antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam omnes dicimus quod in tota vita ista oportet ut dicamus, Dimitte nobis debita nostra, &c. Non enim ea dimitti precamur qua in baptismo dimissa sunt; & nisi dimissa credimus, de ipsa fide dubitamus; sed utique de quotidianis peccatis hoc dicimus, propeibus etiam sacrificia elemosynarum, jejunium, & ipsarum orationum, & supplicationum, quisque pro suis viribus offerre non cessat.* Huc etiam spectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. *Pulera sunt gena tua sicut turturis*, scribit Serm. 40. super Cantica. *Intendere in aliud quam in Deum* (inquit) *non Mariæ etiam, sed Marthæ negotium est. Absit autem ut qua ejusmodi est, quidquam illam discretum habere dixerim, nec tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decoris; quippe qua adhuc sollicita est & turbatur ergo plurima, & non potest terrenarum affluvio vel tenui pulvere non respergi, quem tamen cito facileque detergat, vel in hora sanctæ dormitionis casta intento, & bona confidentia interrogatio in Deum.* Quibus consonant verba illa Leonis Papæ Serm. 4. Quadragesi. quæ supra retulimus: *Dum per curas actiones vitæ hujus solicitudo distenditur; necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere?*

Suppono secundo ex D. Thoma hic art. 20. in corp. & quæst. 7. de malo artic. 1. peccatum multipliciter dici veniale, primo ab eventu, quia veniam est consecutum; & in hoc sensu quodlibet peccatum, quamvis gravissimum, potest dici veniale respectu divinæ misericordiæ. Hoc modo veniale usurpavit Ambrosius citatus a D. Thoma, dum dixit, *Omne peccatum fieri veniale per pœnitentiam*, quia scilicet per hanc consequitur remissionem. In eodem sensu locutus est Augustinus tract. 24. in Joann. ubi ait: *Nullum esse peccatum, quantumcumque parvum, quod sit veniale, quamdiu placet, nullum vero quod mortale, si revera displicet.* Sensus enim est quod nullum peccatum, quantumvis leve, sine aliquo dolore formali aut virtuali remittitur; & nullum, quantumvis grave, si per pœnitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut pœnam æternam infert. Secundo peccatum veniale dicitur ex parte causæ, quia habet in se aliquam causam minuentem vel excusantem: & in hoc sensu venialia dicuntur, quæ ex infirmitate vel ignorantia proveniunt, quamvis aliquando mortalia sint. Tertio veniale sumitur in stricta acceptione, prout scilicet non excludit a subjecto principium vitæ & remissionis; & quia hujusmodi principium est gratia, omnia illa peccata quæ gestum non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione sumitur veniale a Theologis, cum dividitur contra mortale.

Suppono tertio, peccatum veniale stricte sumptum esse in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere suo, ut verbum otiosum, quia quantumcumque crescat circa propriam materiam & objectum, habere non potest ex illo unde fiat mortale; aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud denique ex imperfecta deliberatione; quia licet circa objectum ex se mortale, vel circa materiam gravem versetur, ab ea tamen sumit malitiam moralem, eo quod in ejus commissione pars inferior antevertat rationem superioris, & ejus judicium perturbet, ac proinde efficiat, quod absque plena deliberatione rei illicitæ consentiat. His præmissis

Circa propositam difficultatem in primis est error Hæreticorum hujus temporis, asserentium omnia peccata ex sua natura esse mortalia, & mortem animæ ac pœnæ æternæ reatum inferentia; quod vero de facto ea non inferant, provenire ex sola Dei misericordia, quæ non vult quod in prædestinatis, vel in justificatis ex fide, tales effectus producant; sicque volunt differentiam inter peccatum mortale & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis.

Huic errori affinis videtur sententia Joannis Gersonis Cancellarii Parisiensis, qui 3. p. tract. de vita spirit. alphab. 61. similiter docet quodlibet peccatum quantum est ex se mereri pœnam æternam, quia cum sit offensa Dei, qui est infinitus, continet malitiam infinitam: licet Deus commiseratione quadam puniens citra condignum, talem pœnam ei non imputet, sed pœnam æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc sententiam peccatum mortale non distinguitur a veniali intrinseco & ex natura rei, sed extrinsece tantum & ex divina misericordia, quæ vult quod aliquibus peccatis privemur gratia, & reatum pœnæ æternæ contrahamus, non vero aliis. Idem docent Rossensis contra Lutherum artic. 32. & Albanus tract. 3. moral. cap. 20.

Ceteri vero Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum natura sua distingui a mortali, & non solum ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valde dissentiunt: Scotus enim in 2. distinct. 11. quæst. 1. alt peccatum mortale primo differre a veniali, per hoc quod mortale sit contra præceptum, veniale vero solum contra consilium. Idemque asserere videtur Gabriel in 4. distinct. 16. qu. 3. artic. 1. notab. 1. Alii unum distinguunt ab alio, per hoc quod primum opponitur gratiæ & caritati, illaque destruit, non vero secundum. Alii ex eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale vero pœnam solum temporalem meretur. Alii denique alia affigunt discrimina, aliisque dicendi modos, quos refert Alvarez, Curiel, Montesino aliique D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defensione veræ sententiæ sit

§. II.

Resumitur prima conclusio, & ostenditur peccatum veniale natura sua a mortali distingui.

DIco primo, dari aliqua peccata, quæ de se, & ex sua levitate intrinseca, venialia sunt, subindeque a mortalibus natura sua distincta, & non ex Dei lege aut misericordia, vel conditione personæ peccantis.

Probatur primo ex Scriptura: Christus enim Lucæ 6. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excecare oculum in quo sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantum actu non extinguunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec extinguere possunt, subindeque de se ex natura sua, ac levitate intrinseca, venialia sunt. Idem Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata, quæ justi committunt, retinentes tamen adhæsionem vivam ad Christum ut fundamentum suum, comparat fœno & stipulæ superimpositis fundamento, ut explicant Cyprianus in epistola ad Antonianum, Ambrosius Serm. 2. in Psalm. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fœnum & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata ex se, & ex natura sua, sunt capacia destruendi gratiam & caritatem, per quam Christo ut fundamento nitimur.

8 Probatur secundo ratione, quam insinuat S. Thomas hic artic. 1. Peccatum est quædam animi infirmitas, juxta illud Prophetæ: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum, sana animam meam, quia peccavi tibi*: unde licet inter infirmitates corporis quædam sunt graves, quæ mortem inducant, auferendo principium vitæ, quædam vero leves, quæ in eo periculo non constituunt; quamvis ad id disponant: & inter peccata, aliqua ex se & ex natura sua sunt gravia, quæ mortem spiritualem animæ inferunt, eam privando gratia & caritate; alia levia, quæ licet talem effectum disponant, de se tamen illum non valent producere.

9 Confirmatur: Offensio in re levissima habet secundum se & ex natura rei offensi amicitiam non solvat, non vero ex gratia amici offensi: Ergo eum peccatum mortale dicit amicitiam solvat, culpa levis (verbi gratia risus superfluus, vel otiosum verbum) non erit ex natura sua mortalis; & ex lege, misericordia, & gratia Dei venialis, seu intrinsece, & ex natura rei venialis erit.

Addo quod Gersonis sententia reprobata videtur a Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaelis Baji propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum natura sua veniale; sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde post hanc censuram, talis opinio ad minus temeraria censenda est.

10 Denique quod peccata venialia non differant a mortalibus ex sola conditione personæ peccantis, quæ scilicet est fidelis, vel prædestinata, ut docent Hæretici nostri temporis, constat ex Scriptura, ex qua habemus, Adam, David, Petrum & Magdalenam peccasse mortaliter, & tamen certum est illos fuisse prædestinatos & fideles, & non peccasse peccato infidelitatis. Ratio etiam suffragatur: nam dignitas personæ non minuit, sed auget rationem culpæ, ut docet & probat D. Thomas supra qu. 71. artic. 1c. & infra qu. 89. art. 3. Unde tantum abest quod peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cum a fideli seu Christiano committitur, quin potius ex circumstantia illa personæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvianus lib. 4. de gubern. ubi sic in Christianos peccantes invehitur: *Omnis Christianorum culpa, divinitatis injuria est: atrocius sub sancti nominis professione peccamus, ipsa errores nostros religio quam profitemur accusat.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

11 OBjicies primo: Christus Matth. 5. ait: *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum*, id est, rejicitur a regno cælorum, & minime in id vocabitur, ut plures Interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas; *minimus vocabitur in regno cælorum, idest, nullus; quia non erit ibi.* Ergo non solum peccata mortalia, quæ sunt contra maxima mandata, sed etiam venialia, quæ sunt contra minima, excludunt a regno cælorum, & per consequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12 Respondeo primo cum Cajetano super hunc locum Matthæi, quod sicut peccatum veniale non est peccatum simpliciter, sed secundum quid (utpote non contra, sed præter legem) ita mandatum circa venialia non est mandatum simpliciter, sed secundum quid; ac per hoc appellatione mandatorum non veniant, nisi illa quibus prohibentur mortalia, & quæ si violenter, fit contra legem. *Minima vero appellantur* (inquit S. Thomas ibidem) *moralia, vel legalia aliqua, quia minute sunt significativa, vel minima quantum ad remunerationem, in temporalibus ad illa quæ Christus dixit. Unde Chrysostomus: Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut non occidas; ideo in remuneratione modica, & in peccato magna; sed mandata Christi, ut non irascaris, in actu difficilia, & ideo in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocantur etiam minima, non re, sed æstimatione Phariseorum, qui diligere inimicos, abstinere a concupiscentia carnis, mandata minima appellabant.

Secundo responderi potest, eo loco non dici tantum, 13 *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis*; sed addi, *docuerit sic homines, minimus vocabitur*, seu non vocabitur *in regnum cælorum*. At non est peccatum tantum veniale, docere homines solvenda esse Dei mandata, quantumvis minora aliis, hoc enim non potest provenire, nisi ex contemptu legis, qui est lethaliter culpabilis, quamvis lex minima præcipiat. Loquitur ergo Christus de solventibus mandata minima, modo Pharisaico: Pharisæi autem, ut dicitur eo loco, solvebant minima mandata, ea eludendo prava interpretatione, & dicendo prohiberi tantum lege divina homicidium, vel adulterium, reipsa executione positum, non autem affectum utriusque, corde conceptum. Unde ibidem subditur: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum.*

Objicies secundo: Augustinus lib. 22. contra Faustum 14 sic definit peccatum: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale: Ergo omne peccatum est mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, quantum est ex se, inducit. Unde Ezechiel. 28. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*: & ad Rom. 6. *Stipendia peccati mors*. Non igitur veniale peccatum distinguitur a mortali ex natura sua, sed tantum ex divina lege, aut misericordia, decernente quod illud, non vero illud, reatum mortis æternæ inferat.

Respondeo, hæc testimonia Scripturæ & Augustini in- 15 telligenda esse de peccato mortali: Tum quia peccatum, ut infra dicemus, analogice dicitur de mortali & veniali; analogum autem stat pro famosiori significato, ut communiter dicitur. Tum etiam quia in communi modo loquendi, res quæ aliquo nomine quantitatem aliquam significante exprimuntur, tunc tantum simpliciter fortiuntur hoc nomen, quando sunt sub quantitate perfecta, nomine illo expressa: verbi gratia planta, quæ nondum justam suam magnitudinem est adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud solum in Scriptura peccatum simpliciter & antonomastice dicitur, quod perfectum & consummatum per consensum, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1. Veniale autem, præsertim si sit tale defectu perfectæ deliberationis & consensus, non dicitur peccatum simpliciter, sed quasi conceptus peccati, & initium seu dispositio ad illud.

Objicies tertio: Augustinus variis in locis asserit ne- 16 minem fore salvum, si absque misericordia judicetur a Deo: At hoc non esset verum, si venialia non excluderent a salute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cum multi sint qui in morte non habent nisi venialia peccata: Ergo &c.

Respondeo Augustinum solum velle, neminem reipsa 17 consecuturum vitam æternam sine misericordia, quatenus venialia etiam debent remitti, ut quis salvus fiat, & ingrediatur regnum cælorum, in quod nihil inquandum & coinquinatum intrare potest. Quod autem in hoc sensu loquatur, patet ex lib. 9. confess. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre sua defuncta, *ut* (inquit) *confequatur Dei misericordiam*: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, sed venialia tantum: Ergo illorum remissio est misericordia quædam, necessaria cuicumque ut recipiatur in vitam æternam.

Objicies quarto: Quæ Deus præcipit vel prohibet sub 18 veniali, potuisset præcipere vel prohibere sub mortali, ut nostram exerceret obedientiam, vel supremum dominium quod in nos habet manifestaret, in quo casu omnes transgressiones illorum præceptorum essent peccata mortalia, ut patet: Ergo quod aliquod peccatum non sit mortale, sed dumtaxat veniale, non provenit ex natura rei, seu ex intrinseca levitate illius, sed ex divina misericordia, quæ noluit illud sub mortali prohibere.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequen- 19 tiam: Tum quia si hic discursus valeret, probaret non esse ex natura rei, sed ex divina solum benignitate & misericordia, quod actus indifferens, verbi gratia, manducatio pomi, mortem & pœnam æternam non inferat; quia Deus ex absoluto dominio potuisset hunc sub mortali prohibere, in quo casu qui scienter & libere illum eliceret, peccaret mortaliter, sicut de facto Adamus lethaliter deliquit, cum pomum vetitum comedit: Tum etiam quia ad discernendum an aliquod peccatum de se & ex natura sua sit veniale aut mortale, non est attendendum, an Deus possit de absoluta potentia illud prohibere sub veniali aut mortali, sed an ipsa peccata, attenta

eorum natura, & materia circa quam versantur, ita prohiberi postulent.

20 Objicies quinto: Offensa infinita meretur de se & ab intrinseco pœnam æternam, &, secundum durationem, infinitam. Sed peccatum veniale est offensa infinita, cum per illud offendatur Deus, qui infinitus est. Unde Bernardus Epist. 42. ad Henricum Archiepiscopum Senonensem: *Singuli illicitis motus animi sui, suus quodam in se Deus convicia: para iracundia meretur, in manifestationem suam; invidia, in cæcitatem; turpitudinis, in cæcitatem, & innumera his similia, quæ de cænoso loco prurientis pectoris sui, etiam nunc incessanter ebullunt, inundantes, & impingentes in fermentatem profligantis unitus sui.* Ergo de se & ab intrinseco pœnam æternam meretur; subindeque non habet ex levitate sua intrinseca quod veniale sit, sed tantum ex divina lege & misericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat.

21 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, licet enim peccatum veniale sit offensa Dei infiniti, non tamen est offensa infinita, sicut peccatum mortale, quia non offendit illum simpliciter, tollendo ab eodem rationem ultimi finis secundum attectum, sicut culpa mortalis; Sed tantum secundum quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis intra patebit.

§. IV.

Secunda differentia resovitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale exponuntur discrimina.

Dico secundo, peccatum mortale non distingui a veniali, per hoc quod illud sit contra præceptum, illud vero solum contra consilium.

22 Probatur primo: De ratione omnis peccati est quod sit violatio alicujus obligationis, & transgressio alicujus legis, ubi enim non est lex, neque prævaricatio esse potest: At consilium, præcise ut tale, non judicit obligationem, neque habet vim legis, sed proponitur nobis ut omnino libere amplectendum: Ergo cum peccatum veniale sit verum peccatum, non sufficit ad ejus rationem oppositio ad consilium.

23 Probatur secundo: De ratione peccati venialis est quod sit malum moraliter: At quod est contra consilium, non est malum moraliter, sed potest esse bonum; cum consilium sit de meliori bono, subindeque quod ipsi opponitur sit minus bonum: Ergo quod est contra consilium, non est veniale peccatum.

24 Confirmatur: Qui manet in sæculo, & uxorem ducit, facit contra consilia evangelica, & tamen non peccat, etiam venialiter, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccasti, & si nupserit virgo, non peccavit:* Ergo facere contra consilium, non est peccatum etiam veniale.

25 Dico tertio, inter peccatum mortale & veniale quinque præcipua reperiri discrimina.

Probatur conclusio, illa discrimina exponendo. Primum consistit in eo quod peccatum mortale opponitur gratiæ & caritati, destruitque illas; veniale vero solum opponitur caritatis fervori, & neque ipsam caritatem, neque gratiam corrumpit. Hoc discrimen assignat S. Thomas quæst. 7. de malo art. 1. his verbis: *Si caritas excludatur, est peccatum mortale: si autem sit talis defectus refrigidinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale.* Hinc denominatio illa mortalis & venialis desumitur: cum enim caritas, qua anima Deo conjungitur, sit veluti forma qua vivit vita supernaturali, *peccatum quod illam destruit, recte mortale* dicitur, utpote causans mortem spiritualem in anima: illud vero quod eam relinquit in subjecto, *veniale* appellatur, quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subjecto aliquid per quod eam potest obtinere. Hanc differentiam tangit D. Augustinus serm. 5. de verbis Domini, ubi sic ait: *Sicut anima est vita corporis, sic anima vita est Dei: Sicut exspirat corpus cum animam amittit, ita exspirat anima cum Deum amittit. Deus amissus, mors animæ: anima amissa, mors corporis.*

26 Secundum discrimen in eo situm est, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, seu aversionem & deordinationem ab ultimo fine, venialia vero habent deordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem. Quod discrimen ortur ex præcedenti: nam cum caritas sit quæ convertit seu ordinat hominem in ultimum finem, consequens est ut peccatum quod caritatem excludit, avertat & deordinet ab ultimo fine: illud vero quod eam non expellit, talem aversionem & deordinationem non causset.

27 Ex hoc discrimine sequitur aliud, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam, ut discurrit D. Thomas hic art. 1. ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis: unde sicut error circa prima principia est incorrigibilis, seu irreparabilis; ita peccatum quod inducit aversionem ab ultimo fine reparari nequit per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam: e contra vero illud quod non importat inordinationem a fine, sed tantum a mediis, reparari potest per aliquod principium intrinsecum, scilicet per rectam intentionem finis: sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii.

Ex quo oritur quartum discrimen consistens in eo quod 28
peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ: veniale autem pœnam solum temporalem meretur. Ut enim idem Sanctus Doctor quæstione præcedenti art. 3. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit ordinem divinæ justitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantum est de se irreparabilem, subindeque æternam, importat: illud vero meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab intrinseco reparabilem, proindeque de se transitoriam & temporalem.

Ultima differentia, quam assignat D. Thomas hic art. 1. 29
ad 1. & 2. 2. q. 105. art. 1. consistit in eo quod peccatum mortale simpliciter est contra legem, & veniale præter legem, seu contra legem secundum quid. Ut autem verificetur aliquem actum esse contra legem simpliciter, duo requiruntur: primum est, quod lex cui opponitur, sit de numero illarum quæ simpliciter leges vocantur, eo quod omnino necessariæ sint ad finem ultimum assequendum; quæ affectio est præcipuus, & veluti substantialis legis effectus: secundum, quod talis actus simpliciter tendat contra talem, seu simpliciter illam transgrediatur: nam ly *simpliciter*, positum in illa differentia, afficit tam modum essendi contra legem, quam legem ipsam, atque adeo ex cujuscumque parte deficiat, a ratione culpæ mortalis deficiet. Ceterum ut verificetur esse contra legem secundum quid, satis est quod unum illorum deficiat; atque adeo quod vel lex non sit simpliciter necessaria ad finis ultimi assecutionem: vel quod actus non violet simpliciter talem legem, neque simpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt a ratione peccati mortalis omnia illa quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocosum, verbum otiosum, superfluus ludus, &c. quia leges quibus ista prohibentur, non sunt leges simpliciter, & ut ita dicam, substantiales, eo quod illarum observatio ad finem ultimum consequendum non sit simpliciter necessaria. Ex secundo vero capite deficiunt a ratione mortalis cetera omnia, quæ vel ob parvitatem materiæ, vel obdefectum plenæ deliberationis, venialia vocamus, ut furtum rei parvæ, & motus contra fidem non plene deliberatus; quamvis enim leges quibus hæc peccata opponuntur sint leges simpliciter, & simpliciter necessariæ ad finem ultimum consequendum, non tamen simpliciter violantur per talia peccata, neque hæc simpliciter illis contrariantur. Non enim lex justitiæ, quæ prohibet rei alienæ acceptionem, simpliciter violari dicitur per unius pomi vel ovi acceptionem, ob levitatem materiæ, nec si materia sit gravis, per actum non simpliciter liberum: quia sicut leges solis agentibus liberis imponuntur, ita ab iis solum violari censentur, qui libere simpliciter operantur.

Hanc ultimam differentiam inter assignatas existimo esse præcipuam & quasi primariam: tum quia primo & immediatius convenit peccato, cui ex sua communi ratione per se primo convenit esse aliquo modo contra legem; atque adeo esse contra legem simpliciter, vel tantum secundum quid, primario & per se illi advenit; sicut quia animal secundum suam communem & genericam rationem est vivens sensibile, nulla differentia prius illi advenit, aut magis habet per se, quam talis vel talis modus sentiendi. Tum etiam quia aliquæ ex differentiis assignatis extrinsecæ sunt & a posteriori, seu ex effectibus peccati mortalis & venialis desumptæ: nam hoc quod est expellere vel non expellere gratiam & caritatem, & reatum pœnæ æternæ, vel tantum temporalis inducere, se habent ut effectus peccati mortalis & venialis, subindeque differentiam constitutivam & distinctivam illorum ad invicem supponunt. Unde S. Thom. quæst. 7. de malo art. 1. cum dixisset, quod peccatum mortale & veniale differunt secundum reatum; nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale vero temporalem, subdit: *Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit ipsam: non enim ex hoc est tale peccatum, quia æ" pœna ei debetur, sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum, nam peccatum mortale privat gratia; veniale vero non. Sed neque ista est differentia quam quærimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: eo enim quod peccatum est, talem effectum habet, & non e converso.*

Advertendum tamen est, quod si ly *excludere caritatem*, 31
non significaret auferre habitum caritatis (quod est peccati mortalis effectus, sicut & privare gratia sanctificante) sed significaret facere aliquid contrarium caritati Dei vel proximi, ex qua universa lex pendet, ut dicitur Matth. 22. & quæ est finis præcepti, ut testatur Apostolus 1. ad Tim. 1. differen-

differentia illa est essentialis, & a priori, & coincidit cum ultima, quam diximus esse præcipuam: Si autem quæras, quanam peccata contrarientur caritati Dei & proximi?

Respondeo cum D. Thoma loco citato, *illa esse per quæ tollitur subjectio & reverentia hominis ad Deum, ut est blasphemia, idolatria, & hujusmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium & hujusmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 5. sic ait: *Quando aliquis peccat in his, sine quibus recte servatis, non remanet subjectio hominis ad Deum, & fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere . . . . sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, & hujusmodi. Similiter etiam societas humanæ vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est, & ideo furtum, & alia species injustitiæ, sunt peccata mortalia ex genere: & similiter est in omnibus aliis. Ea vero sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus; sicut superfluus ludus, & aliquid hujusmodi, & talia dicuntur venialia ex genere.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

32 Ex dictis de differentia inter mortale & veniale facile colligi possunt cetera quæ docet D. Thomas q. 88. Ex his enim infertes primo, malitiam peccati mortalis & malitiam venialis essentialiter & specie inter se differre, subindeque divisionem peccati in mortale & veniale esse essentialem, si illa consideretur in ratione peccati, seu mali moralis formaliter. Patet hoc corollarium ex dictis: Nam, ut supra ostendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis pertingit usque ad finem, & ipsum destruit; inordinatio vero, seu malitia peccati venialis, non pertingit usque ad finem, sed fixit in ipsis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, sed dumtaxat habitualiter, ut infra dicemus: Atqui inordinatio & malitia pertingens ad finem, essentialiter & specie differt ab illa quæ fixit in mediis, & quæ usque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter & specie differt a malitia peccati venialis.

33 Confirmatur: Eo ipso quod malitia mortalis deordinet voluntatem usque ad finem ultimum, detrahendo ipsum finem; malitia autem venialis solum retardet a finis consecutione, ita se habent sicut finis & id quod est ad finem, & sicut dispositio & forma ad quam dispositi: Sed quod est ad finem, distinguitur essentialiter a fine, & dispositio a sua forma: Ergo & malitia peccati venialis a malitia peccati mortalis. Unde D. Thomas hic art. 6. ait quod cum peccatum, quod ex genere suo effici mortale, fit veniale propter imperfectionem deliberationis aut consensus, *fit debitur species*, atque adeo non manet illa species malitiæ, quæ esset in consensu plene deliberato, sed alia diversa resultat. Et art. 5. sic habet: *Circumstantia non potest de veniali facere mortale, manens circumstantia, sed solum tunc quando transiit in aliam speciem, & sic quodammodo differentia specifica mortalis actus.* Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter solum differret a malitia peccati venialis, non requireretur necessario mutatio aut dissolutio speciei, ut unum in alterum transiret, sed sufficeret mutatio quoad aliqua accidentia quæ sunt extra speciem: Ergo &c.

34 Dices: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specifice non differunt: Sed objecta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt specie, ut patet in objecto furti: nam ejusdem speciei est res aliena, sive sit in parva, sive in magna quantitate: Ergo peccatum mortale & veniale sunt ejusdem speciei in ratione peccati.

35 Confirmatur: Magis & minus non diversificant speciem: Sed peccatum mortale & veniale differunt solum penes magis & minus, ut patet in furto gravi & levi: Ergo non differunt specie. Unde S. Thomas supra q. 72. art. 5. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum.

36 Confirmatur amplius: Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicito cum semiplena, quam amor elicitus cum cognitione clarissima & perfectissima, qualis est amor Dei in patria, ab amore elicito cum cognitione obscura & imperfecta, qualis est amor viæ: At isti duo actus non differunt essentialiter, sed solum penes majorem vel minorem perfectionem intra eamdem speciem: Ergo nec peccatum veniale ex defectu perfectæ cognitionis & deliberationis, specie differt a peccato mortali circa idem objectum, cum plena & perfecta deliberatione commisso.

37 Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt, formaliter & in esse objecti, concedo Majorem: materialiter tantum & in esse rei, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Objecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt specie, materialiter & in esse entis, concedo Minorem: formaliter & in esse objecti, nego Minorem: nam in hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis & speciei in objecto moraliter & venialiter tantum peccaminoso, cum primum dicat improportionem aversivam & destructivam ipsius finis, non vero alterum: quæ diversa improportio constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & reinditit in actus ad illa terminatos distinctionem essentialem in ratione peccati seu mali moralis.

Ad primum confirmationem dicendum cum D. Thoma 38
qu. 7. de malo art. 1. ad 19. *quæ magis & minus, quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem.* Et ita est in proposito: nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem usque ad finem ultimum; in objecto vero furti levis, parvum solum deordinat circa talem finem: unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto causant, magnum & parvum constituunt peccata specie diversa. Quare cum idem S. Doctor supra q. 18. art. 11. agens de circumstantiis quæ non mutant speciem, ait quod *tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati*, loquitur de magno & parvo, præcise ut talia sunt, seu quæ nullam aliam involvunt differentiam, nisi penes magis & minus sub eodem modo oppositionis ad rationem (quo pacto se habent furtum majus & furtum minus, quando vel utrumque est intra quantitatem sufficientem ad culpam mortalem, vel utrumque non excedit quantitatem culpæ venialis) non vero loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt discrimina, & diversas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando vero art. 5. quæst. 72. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis, quæ sumitur a reatu pœnæ: hæc enim, cum non sit primaria & essentialis, sed secundaria tantum & accidentalis, diversitatem specificam peccatorum constituere nequit. Non negat tamen, peccatum mortale & veniale essentialiter & specifice inter se differre in ratione peccati seu mali moralis, penes aliam differentiam quam assignavimus, nempe penes hoc, quod unum avertat & deordinet ab ultimo fine, non vero aliud, subindeque unum sit simpliciter contra legem, aliud vero præter legem, seu contra legem secundum quid, ut antea exposuimus.

Ad secundam confirmationem, nego Majorem: Quia 39
cognitio plena, sive sit clara, sive obscura, potest applicare objectum sub eadem formali ratione: eadem enim bonitas formalissime, quæ in patria clare cognoscitur per visionem beatificam, cognoscitur in via obscure per fidem. At vero cognitio semiplena & imperfecta nequit applicare eamdem rationem formalem objectivam, quam plena & perfecta applicat; hæc enim potest applicare & proponere rationem finis ultimi, & aversionem ab illo, ad quam illa non potest pertingere.

Infertes secundo cum D. Thoma hic art. 1. ad 1. divisio- 40
nem peccati in mortale & veniale, non esse univocam, sed analogam. Ratio est, quia divisio illa est analoga, in qua divisum inæqualiter participatur a membris dividentibus: Sed ratio peccati, quæ est divisum in tali divisione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali: Ergo divisio illa est analoga. Major communiter supponitur: Minor vero suadetur. Ratio peccati ut sic consistit in hoc quod est esse contra legem, seu tendere in objectum ut disforme legi: Sed esse contra legem, seu tendere in objectum ut disforme legi, peccatis mortalibus convenit simpliciter, venialibus autem solum secundum quid, ut in ultimo discrimine peccati mortalis a veniali expositum: Ergo ratio peccati mortali & veniali inæqualiter convenit.

Addo quod malitia aversiva a fine, & malitia quæ solum ponit inordinationem in mediis, valde inæquales sunt; sicut ipse finis, & ea quæ sunt ad finem, valde sunt inæqualia: Sed malitia peccati mortalis deordinat & avertit ab ultimo fine; malitia autem venialis solum ponit inordinationem in mediis, ut ex supra dictis patet: Ergo &c.

Dices: In omnibus quæ analogice dicuntur, ratio no- 41
minis nulli competit, nisi per attributionem ad unum, quod per prius & simpliciter dicitur tale: Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad mortale; quia si non esset aliquod peccatum mortale, nihilominus posset dari veniale: Ergo ratio peccati non convenit illi analogice.

Respondeo ex Cajetano hic art. 2. concessa Majori, ne- 42
gando Minorem: Nam licet omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitæ, quæ est infirmitas mortalis, & simpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat fine, qui est principium vitæ moralis. Unde ad probationem in contrarium dicendum cum eodem Cardinali, quod licet peccatum veniale possit esse in hoc vel illo fine mortali simpliciter, tamen non potest esse absque mortali, sicut neque infirmitas curabilis absque incurabili, qualis est mortalis. Addit peccatum mortale esse contra legem Dei simpliciter; peccatum autem veniale solum esse contra illam secundum quid, ut antea declaravimus: esse autem contra legem Dei secun-

secundum quid non potest intelligi, non praintellecto esse contra legem Dei absolute & simpliciter, sicut neque album secundum quid, sine albo simpliciter.

43 Infertur tertio, peccatum veniale disponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita posse aggravari, ut transeat in mortale, neque ex multis venialibus posse fieri unquam unum mortale. Ita D. Thomas hic art. 3. 4. & 5.

Probatur breviter hoc corollarium, quantum ad singulas partes. Et in primis quod peccatum veniale disponat ad mortale, patet: quia homo negligendo venialia, paullatim & sensim assuescit contemptui & transgressioni legis, quo fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui spernit modica, paullatim decidet*. Unde eleganter Cassianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domus neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primo quidem voluti minutissimæ quædam penetrant animam stillicidia peccatorum, quæ si velut parva & levia negligantur, corrumpunt trigas virtutum, quibus destruitis, in animam rudem desuper imbres largissimi vitiorum*. Quo Sapiens Eccli. 10. procul dubio respexit, dum dixit: *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perstillabit domus*. Hinc Chrysostomus Cassiani magistar homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimiram majori sollicitudine aliquo modo cavendum esse a venialibus, quam a mortalibus: *Scio mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quam parva & vilissima: illa enim ut averseamur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parva sunt, desides reddunt, & duris consuescunt, non potest ad expellendum eorum animos generosa insurgere: unde sæpe ex parvis magna sunt, negligentia nostra*.

Quod vero peccatum veniale nunquam possit ita augeri & aggravari, ut transeat in mortale, non minus evidens est. Nam ea quæ sunt ordinis inferioris, quantumcumque intra primum speciem augeantur, nunquam possunt pertingere ad ea quæ sunt ordinis superioris: Sed malitia peccati venialis est inferioris ordinis, & diversæ speciei a malitia mortalis, cum ista sit aversiva ab ultimo fine, & destructiva illius: non vero illa, ut ex supra dictis patet: ergo peccatum veniale nunquam potest transire in mortale.

44 Ex quo probata manet tertia pars corollarii: nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non possunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ æternæ inducere: Ergo non possunt facere unum mortale per integritatem: sicut nec ex multis punctis simul junctis potest linea consurgere. Unde quando Augustinus tract. 12 in Joann. ait: *Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt*, solum intendit, quod illa occidunt dispositive, disponendo scilicet ad mortale; non vero formaliter, privando animam gratia & caritate, ut explicat S. Thomas hic art. 4. ad 1.

45 Dices primo: Dispositio potest fieri habitus: Ergo si peccatum veniale disponat ad mortale, poterit fieri mortale.

46 Respondeo cum D. Thoma ibidem in solut. ad 4. *Quid dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus: sed veniale peccatum est dispositio diversi generis: sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur*.

47 Dices secundo: Plura furta levia multiplicata, constituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale potest effici.

Respondeo, negando Antecedens: Nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis simul junctis & collectis resultat unum peccatum mortale: quia licet tale furtum sit rei secundum se levis, ex conjunctione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo: ut explicant Casuistæ circa septimum Decalogi præceptum, & in materia de restitutione.

ARTICULUS II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat?

NEgat Adrianus quodlib. 7. art. 3. affirmant ceteri omnes Theologi tam domestici quam extranei. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura constituere: si non expresse & formaliter, virtualiter saltem & interpretative.

48 Probatur primo ex Scriptura, nam ad Philipp. 3. de gulosis dicitur: *Quorum Deus venter est*: quia, ut ibidem lect. 3. ait S. Thomas: *Proprium Dei est, ut sit primum principium & finis ultimus; unde qui pro fine habet aliquid, illud est Deus suus*. Quare olim quidam epulo ab amico interrogatus, cui tot dives & vitulos, quos in ejus armento videbat, immolaret? respondit: *Huic ventri Deorum maximo*. Item ad Ephes. 5. avaritia, *Idolorum servitus* appellatur: quia, ut idem S. Doctor lect. 3. observat, *Idolatria est quando honor soli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idolatriæ. Hoc autem facit avarus qui finem summum in re creata ponit, & etiam totam suam fiduciam*. Unde Chrysostomus hom. 18. in epist. ad Ephes. *Qui inanimato* (inquit) *servilunt auro, eiarum est ejusmodi idolorum esse cultores*. Hinc Hebræi vitulum aureum adoraverunt, & Judas triginta argenteos, quos a principibus Sacerdotum in pretium sanguinis Christi acceperat, projecit in templum, non in sterquilinium: quia (ut ait Ambrosius) *talibus diis summa templum deservire*. Denique Hieronymus exponens hunc versum Psalmi 80. *Non erit in te Deus recens, &c.* hæc scribit: *Quot viris habemus, tot recentes habemus Deos*. Cui consonat illud Poetæ Christiani:

Luxuri venter Deus est, & nummus avaro:
Et cui sunt Veneris, gaudia prima Venus.
Huic honor, & vere Deus est pro nomine fama,
Quem sæpe eximulat non sedanda sames.
Cui nimio Christus studii vilescit amore,
An non is studium animinis instar habet?

Hinc Tertullianus in libro de Idol. c. 3. infert „ quod „ extra templum & fine idolo agi potest idolotatria, nec „ refert quale sit idolum, ex qua materia, qua effigie &c." Et cap. 6. his verbis increpat peccatorem: „ Potes lingua „ negasse quod manu confiteris? verbo destruere quod facto struis? Unum Deum prædicare, qui tantos efficis? „ verum Deum profiteri, qui falsos facis? ... Colis non spiritu vilissimi nidoris alicujus, sed tuo proprio; nec anima pecudis impensas, sed anima tua. Illis ingenium immolas, illis fudorem tuum libas, illis prudentiam tuam accendis. Plus es illis quam facerdos, tum per te habeant facerdotem."

Probatur secundo conclusio ex Augustino, qui lib. 83. quæstionum quæst. 30. totam perversitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Christian. cap. 4. & 5. frui non est aliud quam alicui tamquam ultimo fini adhærere: Ergo qui peccat, & aliquam creaturam inordinate contra Dei præceptum diligit, tali creaturæ, ut fini ultimo, adhæret. 49

Probatur tertio conclusio ratione, quam insinuat Sanctus Thomas quæst. 20. de verit. art. 2. Omnis qui mortaliter peccat, diligit plus appretiative creaturam quam Deum; siquidem ejus voluntatem & præceptum propter illam contemnit: Unde Joann. 12. dicitur: *Dilexerunt gloriam hominum plusquam Dei*. Et Matth. 10. *Qui amat patrem aut matrem plusquam me, non est me dignus*. Item Chrysostomus de avaritia loquens, ait: *Scatera ejus iniquissima est, plus enim in ea penderat obolus, quam Deus: plus nummus, quam anima*: Sed finis est id quod maxime diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, a Deo avertitur, & ad creaturam, tamquam ad ultimum finem, convertitur. Unde Jeremiæ 2. Deus de peccatoribus conqueritur, dicens: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, &c.* Quibus verbis aversio a Deo, & conversio ad creaturam, quæ in peccato mortali includuntur, fontis & aquæ similitudine aptissime declarantur; nam sicut aqua appetitur, ut satiet & sitim extinguat, sic bonum commutabile creaturæ amatur a peccatoribus, ut satiativum sui appetitus, quod est proprium ultimi finis: Deus autem omnium bonorum fons & origo, qui solus potest creaturæ rationalis appetitum perfecte satiare, animæ nostræ sitim extinguere, ab illis deseritur & contemnitur. 50

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis mortaliter peccans, directe & formaliter non intendat amittere amicitiam Dei, aut privari beatitudine, vel averti a Deo ut ab ultimo fine, & converti ad creaturam, bene tamen virtualiter & interpretative: quia ita se gerit, ac si vellet ea omnia: in primis enim cum graves offensæ dissolvant amicitias, qui Deum graviter offendit, vere vult eum non habere amicum; & qui contemnit & rejicit media ad consecutionem ultimi finis necessaria (qualia sunt Dei præcepta, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*) virtualiter & interpretative non vult ipsum adipisci; item qui vult aliquid oppositum Deo, ut dilecto amore amicitiæ, plus appretiative diligit illud quam Deum, subindeque virtualiter & interpretative vult a Deo averti, & converti ad creaturam: Atqui peccatum mortale est gravis offensa Dei, habens proinde oppositionem cum ejus amicitia & dilectione, ejusque vitatio est medium necessarium ad consequendam beatitudinem: item qui mortaliter peccat, vult aliquid oppositum Deo ut dilecto amore amicitiæ: Ergo virtualiter saltem & interpretative vult ab ejus amicitia discedere, & ab ipso ut ab ultimo fine averti, & converti ad creaturam, & si non verbis, saltem factis, dicit illud Lucæ 19. *Nolumus hunc regnare super nos*: id est, nolo habere Deum pro ultimo fine, nec curo de ejus amicitia & fruitione. 51

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

52 OBjicies primo: Qui peccant mortaliter ex zelo inordinato, aut ex ignorantia vincibili, non diligunt plus appretiative creaturam, quam Deum, cum illi tunc arbitrentur obsequium se præstare Deo, ut dicitur Jo. 16. unde Chrysologus serm. 157. ait de S. Paulo: *Per zelum legis insequebatur legem, & in Deum Dei amore peccabat*: Ergo falsum est quod per quodcumque peccatum mortale homo avertatur a Deo ut ultimo fine, & convertatur ad creaturam.

53 Respondeo negando Antecedens: nam peccatum ex imprudenti zelo non provenit ex Dei dilectione, sed ex inordinato amore sui, & rei quæ agitur; ex hoc enim provenit, quod ille qui peccat ex tali zelo, negligit disquirere veram voluntatem Dei, & ita virtualiter falsem in effectu præfert creaturam Deo. Idem dicendum de eo qui peccat ex ignorantia vincibili: quamvis enim cognita veritate forte non peccaret, dum tamen quantum potest non curat ignorantiam depellere, non movetur ex vero desiderio placendi Deo, sed ex amore alicujus creaturæ, ex cujus appetitu & occasione negligit inquirere ea quæ tenetur scire; unde illam habet pro fine proximo, pro ultimo autem bonum proprium & privatum, ex quo tamquam ex prima radice amor inordinatus talis creaturæ pullulat, ut patebit ex infra dicendis.

54 Objicies secundo: Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato constitueret, maxime in eo quod est objectum peccati; illud enim est quod appretiative diligitur plusquam Deus: Sed tale objectum non potest esse finis ultimus peccantis: Ergo &c. Minor probatur: Primo quia de ratione ultimi finis est quod super omnia diligatur, subindeque non referatur ad aliud: Atqui peccans mortaliter non semper diligit super omnia creaturam illam propter quam peccat, sed eam refert ad aliam, ut patet in eo qui furatur ut fornicetur, nam rem alienam quam tollit, ut medium ad fornicandum appetit: Ergo &c. Secundo, si peccans mortaliter constitueret ultimum finem in objecto peccati, homo posset simul habere plures ultimos fines; cum sicut plura peccata habentia diversa objecta dispurata committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine disp. 1. art. 6. fuse ostendimus: Ergo & illud.

55 Quidam Recentiores ut ab hoc argumento se expediant: concedunt quidem eum qui peccat mortaliter, habere creaturam quæ est objectum peccati pro ultimo fine, dicunt tamen hanc non esse finem ultimum positive (quem ipsi vocant *finem operantis*) quia non refert omnia in creaturam tamquam in optimum, sed negative, (quem *finem operis* appellant) quia creaturam non refert in alium finem. Cum enim (inquiunt) duo sint de ratione finis ultimi, nempe quod ad alium non ordinetur, & quod cetera ordinentur ad ipsum, illa res quæ solum participat primum, recte dici potest *finis ultimus negative*; ea vero cui utrumque convenit, *finis ultimus positive* appellari potest. Unde dicunt nullum esse inconveniens, quod voluntas habeat simul plures ultimos fines negative; cum de ratione hujus finis non sit quod totaliter fatiet appetitum, & omnia referantur ad ipsum, sed solum quod non ordinetur ad ulteriorem finem.

Sed hæc solutio falso supponit quod peccans mortaliter constituat finem ultimum negative in creatura propter quam peccat, seu quæ est objectum peccati, eo quod illam non referat ad ulteriorem finem: nam, ut infra ostendemus, semper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & privatum, quod in singulis peccatis formaliter, aut virtualiter saltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo positive, ut constabit ex infra dicendis.

56 Confirmatur: Nihil omnino operatur homo cum advertentia & deliberatione, quod actualiter, aut saltem virtualiter, non ordinet ad ultimum finem simpliciter, ut in tractatu de fine ultimo disput. 1. art. 7. ostensum est. Sed ille qui mortaliter peccat, non ordinat suum actum in Deum ut finem ultimum simpliciter, ut patet; Ergo illum ordinat in aliquam creaturam ut in ultimum finem simpliciter, subindeque illam habet pro ultimo fine, non solum negative, sed etiam positive.

Respondent secundo alii cum Suarez hic disp. 3. sect. 11. peccatorem non constituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expresse & formaliter, sed virtualiter & interpretative: quia cum propter illud Deum verum finem ultimum deferat, eo ipso convincitur ultimum finem ibi constituere. Quamvis autem expresse & formaliter voluntas nequeat plures fines ultimos appetere, non repugnat tamen (ait ille) quod eos appetat interpretative.

57 Sed contra primo: non stat volitio alicujus interpretativa, cum oppositæ volitione formali; immo fundamentum ad aliquem actum interpretandum, est privatio actus oppositi: Sed ille qui furatur v.g. apprehendit multoties expresse, & formaliter objectum furti tamquam bonum partiale & inadequatum, & sub hac ratione illud appetit, ut patet in eo qui furatur ad fornicandum: Ergo sequit interpretative appetere tale objectum, ut bonum adequatum & plene satiativum, subindeque nec ut ultimum finem simpliciter.

Denique quod formaliter aut virtualiter appetitur propter aliquid, non appetitur ut finis ultimus, etiam interpretative, quonjam hujusmodi finis, si semel diligitur tamquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere: At sæpe peccator formaliter propter aliud appetit objectum circa quod peccat, ut cum appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mœchiam: Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretative. Unde 58

Tertio respondent alii, ultimum finem peccatoris non 59 esse objectum particulare cujuslibet peccati sed bonum inordinatum ut sic; & prout ab hoc vel illo bono inordinato abstrahit, per quod evitatur quod peccator habeat simul plures fines ultimos simpliciter.

Sed neque hæc solutio satisfacit: Nam de ratione ul- 60 timi finis est quod omnia ad ipsum referantur, seu propter ipsum appetantur, & ipse ad ulteriorem finem non ordinetur. Sed peccator interdum appetit plura, quæ non refert ad bonum inordinatum, ut cum tribuit eleemosynam propter bonum misericordiæ, vel cum appetit fruitionem Dei per actum spei informis; multoties etiam refert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, secundum se non inordinatum, ut dum furatur ad dandam eleemosynam, vel ad sustentandum patrem; Ergo bonum inordinatum ut sic non est ultimus finis peccatoris.

Ad objectionem ergo, quam Cajetanus *argumentum Ne-* 61 *storianum* appellat, in forma respondeo, negando sequelam Majoris; nam creatura in qua mortaliter peccans finem ultimum constituitur, non est illa quæ est objectum peccati mortalis (hæc enim est tantum finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut sic; sed bonum proprium & privatum, non præcise secundum se, confideratum, sed ut connotans privationem gratiæ & caritatis. Ita communiter docent nostri Thomistæ cum Cajetano supra quæst. 1. art. 5. ubi hæc scribit, *Peccator nec in gula, nec in injustitia apparenti bona, seorsim constituit ultimum finem; cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit; sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur referuntur ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsemet; quoniam ipsa appetit ut conservetur ab bonum proprium, ita quod hujusmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi particulares, ut scilicet partes boni proprii quod est simpliciter finis ultimus illius, & consequenter in omni peccato mortali*. Quam doctrinam desumpsit ex D. Thoma in 2. dist. 42. qu. 2. art. 1. ubi ait: *Finis ultimus in amore communabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia quærit; & ideo si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures*. Ubi S. Doctor asserendo ultimum finem peccantis mortaliter esse ipsum peccatorem, appetit & indicat primam radicem, unde petitur unitas finis ultimi in peccatore; illa enim fumitur ex habitudine quam omnia particularia bona, quæ potest peccator ut talis appetere, dicunt ad suppositum naturæ appetentis, tamquam ad finem *Cui* perficiendum. Unde peccator non solum est finis *Cui* actus peccaminosi, sed etiam pertinet ad finem *Cujus gratia*, non quidem formaliter & in recto, sed connotative & in obliquo, quatenus scilicet est id penes quod mensuratur bonum proprium & privatum ipsius, quod ut diximus est ejus finis ultimus simpliciter.

Ratio etiam huic solutioni & doctrinæ suffragatur: Il- 62 lud enim est finis ultimus peccatoris, propter quod, & sub cujus ratione appetit omnia bona particularia quæ prosequitur: Sed quidquid peccator appetit, etiam cum Deum videtur appetere, appetit sibi ipsi, & sub ratione boni proprii & privati, & in hoc vult suum appetitum expleri & satiari: Ergo bonum proprium & privatum est finis ultimus ipsius peccatoris: sicut bonum Dei est finis ultimus justi, quia totum quod justus vult per caritatem, etiam cum amat seipsum, vult Deo, & sub ratione boni ipsius. Quod ut magis percipiatur,

Advertendum est, quod cum omnis amor sit quædam 63 inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipsa ut ita dicam radicata, ac veluti quoddam pondus naturæ, juxta illud Augustini: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*, semper tendit in bonum ipsi naturæ conjunctum, & conveniens; alias non corresponderet suo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter se proportionem haberent. Unde cum caritas radicetur in gratia sanctificante, quæ est divinæ naturæ participatio, & ut sic loquar, quædam natura deifica, semper inclinat justum in bonum ipsius Dei, & omnes

ejus

ejus effectus bono divino subjicit & subordinat: propterea Paulus dicit, *Caritas non quærit quæ sua sunt*. E contra vero *philautia*, seu inordinatus amor sui, qui caritati opponitur, cum dimanet a natura corrupta & vitiata & in ea radicetur, semper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium, & privatum; juxta illud ejusdem Apostoli, *Homines qui sui sunt amatores*. Quare Aristoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos seu peccatores vocat *philautos*, seu amatores sui, & ibidem ait quod *Pravus sui gratia cuncta agit, & exacto magis, quanto pravior*. Et Apostolus 2. ad Timoth. 3. ut significet quod tempore Antichristi homines omni genere peccatorum erunt inquinati, ait: *Erunt homines seipsos amantes*. Item Augustin. 14. de civitat. cap. 28. docet quod sicut amor Dei, usque ad contemptum sui, ædificat civitatem Jerusalem, seu Justorum; sic amor sui, usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babylonis seu peccati. Denique S. Th. hic qu. 77. artic. 4. docet amorem sui esse principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tamquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit quæst. 8. de malo artic. 1. ad 19. dicens: *Amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quicunque bona, videtur amare seipsum; & ideo amor sui ipsius non ponitur secundum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale; quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem*. Ex qua doctrina manifestè patet, ultimum finem peccantis mortaliter, esse bonum proprium & privatum, non præcise & secundum se consideratum; sed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter est inreferibilis in Deum, & ipsi oppositus; bonum autem proprium secundum se non importat talem oppositionem & inreferibilitatem, sed abstrahit a relatione vel exclusione relationis in finem supernaturalem: connotando tamen gratiæ privationem, quæ est in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino inreferibile in Deum, & ipsi oppositum.

68 Ex quo intelliges, quod etsi omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, non tamen per omnes in ipso constituit ultimum finem, sed per illos dumtaxat qui in eo sistunt privative, excludendo gratiam & caritatem, per quam bonum proprium potest quantum est ex se ad bonum supernaturale referri: nam cum de ratione finis ultimi simpliciter sit excludere relationem ad aliud, & non tantum ab ea præscindere, per illos dumtaxat actus absolute dicendum est constitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & hujusmodi sunt peccata mortalia; alii vero actus, sive honesti, sive veniliter peccaminosi, qui in bono proprio sistunt dumtaxat præcisive, non dicuntur proprie constituere in illo finem ultimum; quia quod ibi sistant, respiciuntque tale bonum ut absolute ultimum, non convenit illis per se, sed ratione connotati, scilicet privationis gratiæ, quæ solum per actus mortaliter peccaminosos inducitur. Per quod soluta manet instantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri solet.

65 Ex hoc etiam inferes, omnes actus existentes in peccato mortali, non esse malos & peccaminosos, sed aliquos esse honestos & moraliter bonos, sicut colere parentes, subvenire egenis, diligere amicos, &c. Nam licet omnes illi actus in peccatore sistant in bono proprio, & nullus ad supernaturalem ordinem transeat, non tamen sistunt in tali bono privative, excludendo gratiam & caritatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem, sed præcisive tantum, non excludendo talem relationem, sed ab ea præscindendo; & quamvis terminentur ad bonum alias inreferibile, non tamen formaliter ut inreferibile, ex quo proinde nullam deformitatem contrahunt.

66 Nec refert si objicias: Omnis actus per quem diligitur aliquid plusquam Deus, est peccaminosus: Sed si peccator referret omnes suos actus in bonum proprium tamquam in finem ultimum, per omnes diligeret hujusmodi bonum plusquam Deum: Ergo omnes essent peccaminosi & moraliter mali. Respondetur enim, quod omnis solum ille actus est peccaminosus, per quem proprium bonum diligitur contrarie plusquam Deus, cujusmodi sunt illi qui ex propria ratione habent excludere a subjecto gratiam & caritatem, ac sistunt in bono proprio privative: alii vero, qui quantum est ex se gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad aliquid dilectum plusquam Deum negative, eo quod in illo sistant, non vero in Deo, non sunt tamen peccaminosi, quia non excludunt quantum est de se majorem Dei dilectionem, sed ab ea præscindunt, nec sistunt in bono proprio privative, sed tantum præcisive, ut dictum est.

§. IV.

Solvuntur quædam instantiæ.

COntra principalem solutionem, qua diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & caritatis, esse finem ultimum peccantis mortaliter, quædam possunt fieri instantiæ, quas breviter hic proponemus ac diluemus.

In primis objici potest, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitiæ, ipsum non diligit sub ratione boni proprii, alias eum non diligeret amore amicitiæ, sed consumptionis: Ergo non refert omnia quæ agit in bonum proprium tamquam in ultimum finem. 67

Secundo: Finis ultimus peccatoris debet opponi fini supernaturali qui est Deus, & excludere relationem ad illum: Atqui bonum proprium in tota sua latitudine id non habet, sed tantum bonum inordinatum ut sic: Ergo non illud, sed illud est finis ultimus peccatoris.

Tertio: Ultimus finis peccatoris debet aliquid superaddere ultimo fini in communi, per quod peccator a justis discernatur: Sed bonum proprium nihil videtur addere supra rationem ultimi finis in communi, per quod peccator discernatur a justo: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Bonum proprium in tota sua latitudine non habet majorem determinationem, quam bonum satiativum proprii appetitus. Sed bonum satiativum proprii appetitus est ipse finis ultimus in communi, in quo conveniunt justi & peccatores: Ergo bonum proprium nihil superaddit ultimo fini in communi, per quod peccator a justis discernatur.

Denique arguitur: Aliter debet assignari finis ultimus existentis in mortali peccato, ac existentis in puris naturalibus absque peccato & gratia: Sed finis ultimus existentis in puris naturalibus esset bonum proprium & privatum: Ergo illud non potest esse finis ultimus peccatis.

Sed hæc levia sunt, & ex fundamentis supra statutis facile dilui possunt. Unde ad primam instantiam, nego Antecedens: amicitia enim, nisi sit caritatis, quæ ex amore Dei ortum habet, semper oritur ex amore sui ipsius, & omne bonum quod appetitur amico, ordinatur ultimate ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia est aliquod sui, seu potius quia est alter ipse, juxta illud commune effatum, *Amicus alter Ego*. Unde Aristoteles 9. Ethic. cap. 4. ait: *Amicabilia ad alios ex his quæ sunt ad seipsum profecta esse videntur*: Et cap. 5. *Amantes amicum* (inquit) *id amant quod sibi ipsis est bonum: vir enim bonus factus amicus, bonus fit ei cujus jam est amicus; uterque igitur & id quod sibi bonum est amat*. Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Respondet cuidam objectioni tacitæ, cuiusmodi est enim supra, quod unicuique est amabile quod est ei bonum; contra quod videtur esse quod homo amat amicum ipsius gratia. Sed ipse respondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod est bonum sibi ipsis; nam quando ille qui est bonus in se, efficitur amicus alterius, fit etiam bonum amico suo, & sic uterque dum amat amicum, amat quod sibi bonum est*, &c. 68

Ad secundam, concessa Majori, nego Minorem: nam licet bonum proprium absolute & secundum se non excludat relationem ad Deum, nec ipsi opponatur, bene tamen prout connotat privationem gratiæ & caritatis, quæ est in quolibet peccante mortaliter, ut ex supradictis patet.

Ad tertiam, concessa Majori, nego similiter Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem: aliquid enim superaddit bonum proprium, quod non importatur in ratione boni satiativi ut sic, nempe quod tatiet ut perfectio naturæ aut suppositi appetentis, & tamquam bonum ordinatum ad ipsum appetens sicut ad finem *cui*, ita quod proprium suppositum sit quasi regula & mensura talis boni ut supra exposuimus. Hoc autem sufficit ad hoc ut bonum proprium constituat in peccatore finem ultimum particularem, distinctum a fine ultimo justi: nam quamvis finis ultimus justi comparetur ad ejus voluntatem ut satiativus, non tamen per modum perfectivi ipsius appetentis, & tamquam bonum ordinatum ad ipsum ut ad finem *Cui*, cujus commensuratum, sed ut propria perfectio alterius naturæ, scilicet divinæ, quam proinde perfectionem appetit & ordinat ad suppositum in quo est talis natura, tamquam ad finem *cui*; quia in justo præter proprium naturam reperitur gratia, quæ est participatio divinæ naturæ, & caritas, quæ est talis naturæ appetitus seu inclinatio, quæ inclinat hominem ad bonum proprium illius suppositi in quo est talis natura, scilicet Dei, ut supra declaravimus.

Ad ultimam dicendum est, ultimum finem hominis in puris naturalibus esse proprium bonum præcise secundum se, non connotando privationem gratiæ, sed simplicem ejus carentiam & negationem, atque adeo neque includendo, nec positive aut privative excludendo relationem ad finem supernaturalem, sed omnino præscindendo ab ea: in quo satis distinguitur a fine ultimo peccatoris, qui (ut supra ostendimus) prædictam relationem positive excludit, cum in aliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

ARTI-

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale in homine justo habitualiter referatur in Deum?

69 CErtum est, peccatum veniale, ut tale est, in homine justo, nec actualiter, nec virtualiter posse referri in Deum: cum Deus in genere causæ finalis non moveat, nec movere possit ad committendum quodcumque peccatum: unde solum difficultas est, an possit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine justo?

Partem negativam tenent plures ex Recentioribus, non valentes concipere quo pacto id quod revera Deo displicet, sicut displicet quodcumque peccatum, & quod ab ipso ut primo principio nequit procedere, possit aliquo modo referri in ipsum tamquam in ultimum finem. Nihilominus

70 Dicendum est in aliquo vero sensu posse affirmari, peccatum veniale in homine justo habitualiter referri in Deum. Ita docet S. Thomas variis in locis: nam hic q. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit caritatem, qua habitualiter ordinat in Deum*. Et in solutione ad 3. dicit, quod *ille qui peccat venialiter inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu*. Eamdem doctrinam tradit 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. his verbis: *Quod amatur in peccato veniali* (intellige a justo) *propter Deum amatur habitu, etsi non actu*. Et in 1. dist. 1. quæst. 3. artic. unico ad 4. *Quamvis* (inquit) *ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum finem operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter profine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum &c.* Denique qu. 8. de malo art. 1. ad 4. reddens rationem cur justus peccans venialiter non frustur creatura, nec constituat in ea finem ultimum, sic ait; *Dicendum quod ille qui peccat venialiter non fruitur creatura, referendo eam habitualiter in Deum, licet non actu*. Non potest ergo revocari in dubium, nostram conclusionem esse de mente Divi Thomæ, unde ut ejus doctrinam a Recentiorum impugnationibus vindicemus, oportet explicare verum ejus sensum, seu declarare in quo modo prædictæ relationis habitualis consistat.

71 Prima explicatio, seu primus dicendi modus est, eatenus peccatum veniale in homine justo referri habitualiter ad Deum, quatenus non destruit habitum caritatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum, etiam peccatum veniale, si esset in ipsum referibile: unde quod de facto illud in Deum non referat, non est ex defectu caritatis, sed ex eo quod tale peccatum est incapax hujus relationis. Ita Cajetanus 1. 2. quæst. 24. art. 10. §. *Ad 1us dicitur*, ubi postquam exposuit, quid sit actus & virtute, amare aut intendere, subdit: „ Amare autem „ habitu nec actualem relationem, nec præcedentem inten„ tionem perseverantem ponit, sed solum habitus concu„ mitantiam & efficaciam; quantum est ex parte habitus, „ importat: ita quod sicut nihil aliud est dicere, amat „ habitu Deum, quam dicere, habet habitum quo Deus „ amari possit; ita nihil aliud est dicere, amatur hoc ha„ bitu propter Deum, quam habere habitum quo propter „ Deum hoc amari potest. Et per hoc patet, quod non „ oportet amantem habitu hoc propter Deum, ordinare „ illud intentione habituali in ipsum, ut prima objectio „ supponebat: & similiter non oportet hoc esse amabile „ propter Deum, quia intelligitur amare hoc habitu pro„ pter Deum, quantum est ex parte habitus, hoc est, „ quantum est ex efficacia & natura habitus, quem ho„ mo in caritate existens habet, amare potest hoc propter „ Deum, quamvis aliter fit ex parte amabilis, quia non est „ referibile in Deum: & per hoc cessat secunda objectio."

72 Doctrinam hanc Cajetani approbant Suarez, tract. de ultimo fine, disp. 2. sect. 4. n. 2. & Vasquez ibid. disp. 5. cap. 2. ubi de hac Cajetani interpretatione loquens, ait: *Ego quidem existimo doctrinam hanc veram esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione D. Thomæ*.

Secunda expositio, seu secundus dicendi modus est Medinæ, Alvarez, & aliorum, qui existimant peccatum veniale in homine justo idcirco referri habitualiter in Deum, quia refertur ad ipsum qui peccat, seu ad proprium ejus bonum, quod in justo per habitum caritatis est habitualiter relatum in Deum. Quæ explicatio displicet Suarez, Curieli, & aliis: Quia (inquiunt) ut primum medium referatur in finem, mediante secundo, quod est finis primi, necesse est quod secundum medium, quod est finis primi, quatenus terminat habitudinem primi, ordinetur in finem: At bonum proprium ejus qui peccat venialiter, non refertur, nec potest referri ad Deum, sub ea ratione qua est terminus peccati venialis, cum tale peccatum non sit in Deum referibile: Ergo peccatum veniale non potest dici referri in Deum, ex eo quod refertur ad bonum proprium ipsius peccantis, quod in Deum per habitum caritatis referibile est.

Sed hæc instantia & ratiocinatio levis & frivola est: facile enim respondetur, Majorem esse veram de primis illis mediis, quæ mediante secundo in finem formaliter aut virtualiter ordinantur, secus autem de illis quæ solum habitualiter in ipsum referuntur; nam minus requiritur ad ordinationem habitualem, quam ad actualem aut virtualem: si autem secundum medium, sub ea ratione qua terminat habitudinem primi, referretur in finem primum non solum habitualiter, sed etiam virtualiter in illum referretur, quia ordinatio primi maneret virtualiter saltem in secundo, sub ea ratione qua istud refertur in finem.

Tertia explicatio, seu tertius modus dicendi, est Sal- 73
manticensium supra in tract. de fine ultimo, disp. 4. dubio 4. §. 2. ubi docent peccata venialia hominis justi referri in Deum habitualiter, non directe, quasi fiant propter ipsum, sed indirecte, & quasi permissive, quia est in potestate caritatis prohibere illa ne fiant, & de facto prohiberet, si ejus fini adverserentur; quæ potestas est quidam modus relationis & dominii indirecti; qui enim habet potestatem impediendi aliquid ne fiat, quamvis de facto non impediat, censetur habere dominium supra illud, potestque actu tale dominium exercere, non movendo aut imperando ut fiat, sed prohibendo ne fiat, & imperando ejus omissionem.

Dices: Ex hac doctrina & explicatione sequitur, justum non solum peccata venialia, sed etiam mortalia, referre habitualiter in Deum per caritatem; cum caritas non solum peccatorum venialium, sed etiam mortalium omissionem imperare possit, & prohibere ne tam ista quam illa fiant.

Sed negatur sequela: nam ut aliquid denominetur re- 74
latum habitualiter in Deum per caritatem, debet ipsi caritati coexistere; si enim ipsi non coexistat, ex defectu materiæ capacis denominationis, suspenditur talis denominatio: peccata autem mortalia non coexistunt caritati, sicut venialia; unde licet caritas illa prohibere possit, & eorum omissionem imperare, non possunt dici relata habitualiter in Deum per caritatem, sicut peccata venialia.

ARTICULUS IV.

Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

SUpponendum est tamquam certum, quod venialiter pec- 75
cans aliquem finem ultimum actualiter intendit. Ratio est, quia peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est vere & proprie actio humana, cum vere demereamur per illud, & incurramus pœnam, ac puniamur: Sed omnis actio humana est propter ultimum finem, seu ex motione alicujus finis ultimi procedit, ut docet D. Thom. supra quæst. 1. art. 6. Ergo peccatum veniale, saltem quando fit cum deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verum quinam sit ille finis, non levis est difficultas, nec parva inter Theologos controversia & dissensio. Aliqui existimant peccatum veniale habere pro fine negative ultimo sui actus creaturam illam quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Ita Vasquez supra disp. 5. cap. 2. Suarez disp. 3. sect. 4. Salas disp. 8. sect. 4. & alii Recentiores communiter. Alii vero absolute concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam, eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, scilicet positive & absolute: hoc tamen inter peccantem mortaliter & venialiter differimen statuunt, quod creatura, quæ est ultimus finis peccati mortalis, est res gravis, & quæ potens est dissolvere amicitiam Dei, ac hominem a Deo avertere; res autem quæ est finis ultimus peccati venialis, est res levis, quæ non dissolvit Dei amicitiam, nec avertit hominem a Deo. Sententiam hanc referunt Montesino loco citato, & Medina supra quæst. 1. in Commentario artic. 5. Alii tandem, ut ab hac gravi difficultate facilius se expediant, asserunt finem ultimum peccati venialis non esse in particulari determinatum ad aliquam rem, sed solum esse assignandum in communi, scilicet bonum satiativum appetitus, in quem omnes actiones, sive bonæ, sive malæ possunt actu referri. Neque hinc fit, justum peccantem venialiter, plures ultimos fines habere: quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari, qui est Deus, neque omnino ab eo distinguitur, sed se habet sicut quo & quod, & sicut abstractum & concretum, quæ non ponunt in numero, nec censentur absolute plura.

Pro resolutione hujus gravissimæ difficultatis, antequam veram stabiliamus & declaremus sententiam, tres ista breviter confutandæ & refellendæ sunt. Unde incipiendo ab ultima, quæ ceteris videtur probabilior.

Dico primo: Peccans venialiter non solum habet pro 76
fine ultimo bonum in communi satiativum appetitus, sed etiam bonum aliquod determinatum & singulare, cui ratio illa communis boni ut sic applicatur.

Probatur

Probatur breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus disp. 1. art. 7. §. 1. concl. 3. Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est vere & propriè actio humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non solum formalem & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

77 Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit ad bonum proprium illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fuse declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solum ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinate bonum proprium talis naturæ, seu illius suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens.

Dico secundo, peccantem venialiter non habere pro fine positive vel negative ultimo creaturam illam quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

78 Prima pars hujus conclusionis, quoad finem ultimum positivum, manifesta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plene satiativum, nec diligit illam appretiative super omnia, neque omnia quæ appetit, propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo positive.

79 Secunda pars, nempe quod nec tale bonum diligat aut respiciat ut ultimum finem negative, facile potest ostendi contra Recentiores. Finis ultimus negative dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assertores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur assam ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: immo semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius: cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ, a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ est objectum peccati venialis, non est, nec esse potest finis ultimus, etiam negative, peccantis venialiter.

Dico tertio: Non potest absolute concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

80 Probatur breviter: Non potest absolute concedi, quod aliquis simul habeat duos fines simpliciter ultimos, ut ostendimus in tractatu de ultimo fine, disput. 1. artic. 5. At si ponamus quod creatura sit finis ultimus simpliciter justi venialiter peccantis, iste habebit duos ultimos fines simpliciter, nempe creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum caritatis ut in finem ultimum simpliciter conversus est: Ergo &c.

81 Confirmatur: Si peccans venialiter haberet creaturam absolute & simpliciter pro fine ultimo, etiamsi esset res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine simpliciter aliquam creaturam, averteretur a Deo ut ultimo fine, cum repugnet voluntatem simul esse conversam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines simpliciter: Sed illud peccatum quod avertit a Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum simpliciter, mortale est, & non tantum veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina: Ergo si peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine simpliciter, peccaret mortaliter, & non tantum venialiter. Neque obstat quod creatura illa sit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quam minuere rationem offensæ, quod scilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipse Ezechiel 13. de quibusdam pseudo-prophetis sic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis, &c.*

Dico ultimo, justum venialiter peccantem respicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non simpliciter & absolute, sed secundum quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcise actualis.

82 Prima pars patet ex supra dictis: cum enim actus qui in homine justo non imperantur a caritate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quam proprium operantis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quam bonum proprium & perfectivum talis naturæ, seu supposiți in quo illa existit; alias inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut supra art. 2. dicebamus.

Quod vero tale bonum non sit finis simpliciter & absolute ultimus, constat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibi ostendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, scilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc sufficit ut ratio finis absolute ei non conveniat, cum finis simpliciter & absolute ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in justo venialiter peccante, bonum proprium & privatum non potest dici nec esse finis simpliciter & absolute ultimus, sed cum addito tantum diminuente, nempe in ratione finis præcise actualis, seu per exclusionem dumtaxat relationis actualis in alium, non exclusa habituali; quod est esse ultimum solum secundum quid: atque ita solus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, potest dici finis simpliciter ultimus justi venialiter peccantis.

Dices: Dato quod hæc conclusio verum habeat, quando peccans venialiter est in statu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine, quid dicemus de illo qui est in statu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimo? 83

Respondeo quod ille, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine simpliciter, sed tantum secundum quid: quia, ut supra artic. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est quod non solum præscindat ab ordine ad finem ulteriorem; sed etiam quod talem relationem positive excludat; licet autem ille qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solum a tali relatione, non vero positive excludendo illam, ut ibidem exposuimus. Unde licet peccans mortaliter, constituat in bono proprio & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille qui solum venialiter peccat.

Contra primam & tertiam conclusionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra secundam

Objici potest cum Vasquez loco citato: Peccans venialiter fruitur creatura illa circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis: Sed fruitio est tantum respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra q. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, constituit ultimum finem in illa creatura quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 36. ubi asserit omnem perversitatem in eo consistere, quod homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non consistit in usu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, esset perversitas mortalis: Ergo consistit in fruitione utendorum, nempe creaturarum. 84

Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & usum: Unde Augustinus ait, quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed peccatum veniale non consistit in usu creaturarum; quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet consistere in illarum fruitione. 85

Ad objectionem respondeo negando Majorem: nam, ut ait D. Thomas hic quæst. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, non ut fruens, sed ut utens*. Et quæst. 7. de malo artic. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea*. Ad probationem in contrarium, ex auctoritate D. Augustini desumptam, respondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Augustinum loqui de perversitate, quæ est perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideo eam non comprehendi sub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfecte dumtaxat rationem culpæ attingit, & analogice solum cum peccato mortali convenit, ut artic. 1. ostendimus. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod propriè significat inversionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, & quod deberet esse medium, assumatur ut finis: veniale autem peccatum non destituit, neque invertit ordinem ad ultimum finem, sed servato illo, ponit dumtaxat deordinationem circa media: Ergo simpliciter & absolute non debet dici perversitas. 86

Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum suum dari aliquid medium, nempe usum mixtum & illicitum, qui proprie dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. dist. 42. art. 2. q. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, utrum sit usus vel fruitio? dicendum quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cum Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipis large usum & fruitionem, usum pro omni amore relato sive directe, vel indirecte, fruitionem pro amore non relato*. Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta est libro de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum, eumque *abusum* appellat. 87

Objicies

88 Objicies secundo: Justus venialiter peccans non amat objectum illius peccati propter Deum, alias diceretur peccare propter Deum, cum propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminosum amat: Ergo amat illud præcise propter ipsum, atque adeo ut finem saltem negative ultimum.

89 Respondeo peccantem venialiter neque amare objectum peccati propter ipsum, neque propter Deum, sed propter bonum proprium & privatum; cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, ut ex supra dictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatus habitualiter in Deum, in modis supra explicatis: Nec propterea concedendum est illud quod infertur, nempe justum peccare venialiter propter Deum, quia ly propter denotat influxum causæ finalis, qui non potest competere in Deum in ordine ad peccatum veniale; cum hoc pollit movere aut excitare moraliter voluntatem ad peccandum venialiter.

90 Objicies tertio contra ultimam conclusionem: Bonum quod habet rationem ultimi finis, est satiativum & adæquatum respectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non est satiativum voluntatis justi venialiter peccantis, cum propter illud per caritatem bonum superius & divinum appetat. Ergo bonum proprium non est finis ultimus justi venialiter peccantis.

91 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam bonum proprium est satiativum & adæquatum respectu voluntatis justi, non absolute, sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ: appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur: verumtamen quia justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet caritatem, quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & satiativum tantum secundum quid, respectu voluntatis justi venialiter peccantis (subindeque finis ejus ultimus non simpliciter & absolute, sed secundum quid & cum addito, nempe in ratione finis præcise actualis) non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appetitus quem satiat, habet supra se alium superiorem, scilicet caritatem, cui subordinatur, quæ bonum superius & divinum appetit.

ARTICULUS V.

Utrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92 Supponendum est primo, seu potius recolendum ex dictis artic. 1. §. 1. peccatum veniale esse in triplici differentia, aliud ex genere, seu ex propria materia & objecto, ut verbum otiosum; aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primo-secundi concupiscentiæ, sicut ibi latius exposuimus.

93 Supponendum secundo ex doctrina D. Thomæ q. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quod licet potentia intellectiva in homine non sit nisi unica, duo tamen diversa habet munera, atque adeo est virtualiter multiplex, propter quod diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ratio superior, quatenus speculatur vel consulit res æternas & increatas sibi superiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam sapientiam, veracitatem, & hujusmodi, per quas cetera omnia sive quæ agenda, sive quæ credenda & tenenda sunt, regulantur. E contra vero dicitur ratio inferior, in quantum rebus temporalibus intendit, & circa eas tamquam circa propriam materiam occupatur.

94 Supponendum tertio, duobus modis intelligi posse, aliquem carere potestate peccandi: primo ab intrinseco, ratione bonæ dispositionis interioris, & proevenientis ab aliquo dono sibi inhærente, ut contingit in beatis & confirmatis in gratia: secundo ab extrinseco propter extrinsecum Dei favorem & protectionem, seu a divina providentia præservante a peccato. His positis,

95 Circa propositam difficultatem quatuor reperio diversas Auctorum sententias. Prima docet absolute hominem in statu justitiæ originalis potuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21. quæst. 1. Gabriel, Major, Altisiodorensis, & alii.

Secunda, quæ est Almaini tract. 3. moral. cap. 21. & 22. & Duvalii hic quæst. 5. art. 5. fatetur quidem non potuisse hominem in illo statu committere aliquod peccatum veniale, quod esset tale ex subreptione, sive ex imperfecta deliberatione; asserit tamen peccata venialia ex genere suo, aut parvitate materiæ, fuisse cum illo statu compossibilia.

Tertia impotentem agnoscit hominem, durante statu justitiæ originalis, ad omnia prorsus peccata venialia; sed addit quod impossibilitas illa (saltem quantum ad peccata venialia ex genere suo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcise doni integritatis, sive justitiæ originalis, sed ex speciali tantum providentia & protectione, qua a Deo impediebatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis disp. 2. sect. 7. Vasquez hic disput. 148. cap. 3. num. 7. Curiel quæst. 79. art. 3. dubio unico, pro hac sententia citans Melchiorem Canum 2. p. relectionis de Sacramentis in genere.

Quarta sententia, quæ in schola Thomistarum communis est, docet hominem in statu justitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuisse committere; talemque impeccabilitatem habuisse ex vi doni integritatis, perfecte subjicientis inferiora superioribus, id est appetitum sensitivum rationi, & rationem inferiorem superiori, absque ulla speciali Dei manutenentia, seu protectione.

§. II.

Vera sententia triplici conclusione explicatur.

Dico primo. Homo in statu innocentiæ nullo modo 96
potuit peccare venialiter, hoc est non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo, esset veniale.

Probatur primo ratione quam habet Divus Thomas hic quæst. 89. artic. 3. in *fed contra*. Nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, sive justitiæ originalis: Sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere suo, fuisset veniale, aliquid pœnale eo ipso extitisset in illo statu: Ergo &c. Major est Divi Augustini 14. de civit. Dei, citati a D. Thoma, & ratio est, quia ille status erat omnimodæ perfectionis, & felicitatis. Minor vero probatur: Ex peccato veniali sequitur reatus pœnæ, etiam sensus: Ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu justitiæ originalis, aliquod pœnale eo ipso in tali statu esse potuisset.

Confirmatur: Magis repugnabat felicitati status justi- 97
tiæ originalis quævis culpa etiam levissima, quam quæcumque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum & major miseria: Ergo sicut fatentur Adversarii, nullam pœnam aut infirmitatem corporalem potuisse esse in tali statu, ita admittere tenentur, quod neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

Ad hoc argumentum respondent Adversarii, quod vel 98
ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus pœnæ, sed debitum dumtaxat habendi serventiorem actum caritatis, illius remissivum; vel si ex tali peccato sequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) solum esset quædam displicentia interna, qua remitteretur, non vero pœna externa.

Sed contra primum: Actus caritatis non habet quod 99
sit remissivus peccati venialis, nisi in quantum est virtualis pœnitentia de ipso, displicentiam formalem causans circa tale peccatum; quando memoriæ occurrit: Ergo eo ipso, quod homo in justitia originali posset habere actum caritatis remissivum peccati venialis, posset habere displicentiam formalem de illo, atque adeo aliquam pœnam.

Contra secundum vero facit, quod non minus felicitati 100
status innocentiæ repugnaret dolor internus, sive displicentia interior, quam dolor externus, sive pœna sensibilis. Unde Augustinus loco citato, de illo statu felicissimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem, aut animum hominis feliciter viventis offenderet.*

Probatur secundo conclusio: Si homo in statu innocen- 101
tiæ posset aliquod peccatum veniale committere, verbi gratia mendacium jocosum proferre, sequeretur quod ex illo actuali mendacio aliquoties repetito posset generari habitus mentiendi: Sed ejusmodi habitus repugnat cum statu justitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, sive ex imperfecta deliberatione, sive ex objecto, sive ex parvitate materiæ. Sequela majoris est evidens: si enim posset homo in justitia originali aliquod peccatum veniale semel committere, poterit & ipsum iterum atque iterum committere; nulla enim ratio disparitatis assignari potest, ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor vero suadetur: Habitus vitiosus (qualis esset qui produceretur prædictis actibus) cum ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in persecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & felicitati status innocentiæ: Ergo &c.

Probatur breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus disp. 1. art. 7. §. 1. concl. 3. Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est vere & propriè actio humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non solum formalem & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

77 Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit ad bonum proprium illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fuse declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solum ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinate bonum proprium talis naturæ, seu illius suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens.

Dico secundo, peccantem venialiter non habere pro fine positive vel negative ultimo creaturam illam quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

78 Prima pars hujus conclusionis, quoad finem ultimum positivum, manifesta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plene satiativum, nec diligit illam appretiative super omnia, neque omnia quæ appetit, propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo positive.

79 Secunda pars, nempe quod nec tale bonum diligat aut respiciat ut ultimum finem negative, facile potest ostendi contra Recentiores. Finis ultimus negative dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assertores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur assam ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: immo semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius: cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ, a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ est objectum peccati venialis, non est, nec esse potest finis ultimus, etiam negative, peccantis venialiter.

Dico tertio: Non potest absolute concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

80 Probatur breviter: Non potest absolute concedi, quod aliquis simul habeat duos fines simpliciter ultimos, ut ostendimus in tractatu de ultimo fine, disput. 1. artic. 5. At si ponamus quod creatura sit finis ultimus simpliciter justi venialiter peccantis, iste habebit duos ultimos fines simpliciter, nempe creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum caritatis ut in finem ultimum simpliciter conversus est: Ergo &c.

81 Confirmatur: Si peccans venialiter haberet creaturam absolute & simpliciter pro fine ultimo, etiamsi esset res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine simpliciter aliquam creaturam, averteretur a Deo ut ultimo fine, cum repugnet voluntatem simul esse conversam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines simpliciter: Sed illud peccatum quod avertit a Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum simpliciter, mortale est, & non tantum veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina: Ergo si peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine simpliciter, peccaret mortaliter, & non tantum venialiter. Neque obstat quod creatura illa sit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quam minuere rationem offensæ, quod scilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipse Ezechiel 13. de quibusdam pseudo-prophetis sic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis, &c.*

Dico ultimo, justum venialiter peccantem respicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non simpliciter & absolute, sed secundum quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcise actualis.

82 Prima pars patet ex supra dictis: cum enim actus qui in homine justo non imperantur a caritate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quam proprium operantis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quam bonum proprium & perfectivum talis naturæ, seu supposiți in quo illa existit; alias inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut supra art. 2. dicebamus.

Quod vero tale bonum non sit finis simpliciter & absolute ultimus, constat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam, ut ibi ostendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, scilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc sufficit ut ratio finis absolute ei non conveniat, cum finis simpliciter & absolute ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in justo venialiter peccante, bonum proprium & privatum non potest dici nec esse finis simpliciter & absolute ultimus, sed cum addito tantum diminuente, nempe in ratione finis præcise actualis, seu per exclusionem dumtaxat relationis actualis in alium, non exclusa habituali; quod est esse ultimum solum secundum quid: atque ita solus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, potest dici finis simpliciter ultimus justi venialiter peccantis.

Dices: Dato quod hæc conclusio verum habeat, quando peccans venialiter est in statu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine, quid dicemus de illo qui est in statu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimo? 83

Respondeo quod ille, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine simpliciter, sed tantum secundum quid: quia, ut supra artic. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est quod non solum præscindat ab ordine ad finem ulteriorem; sed etiam quod talem relationem positive excludat; licet autem ille qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solum a tali relatione, non vero positive excludendo illam, ut ibidem exposuimus. Unde licet peccans mortaliter, constituat in bono proprio & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille qui solum venialiter peccat.

Contra primam & tertiam conclusionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra secundam

Objici potest cum Vasquez loco citato: Peccans venialiter fruitur creatura illa circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis: Sed fruitio est tantum respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra q. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, constituit ultimum finem in illa creatura quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 36. ubi asserit omnem perversitatem in eo consistere, quod homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non consistit in usu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, esset perversitas mortalis: Ergo consistit in fruitione utendorum, nempe creaturarum. 84

Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & usum: Unde Augustinus ait, quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed peccatum veniale non consistit in usu creaturarum; quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet consistere in illarum fruitione. 85

Ad objectionem respondeo negando Majorem: nam, ut ait D. Thomas hic quæst. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, non ut fruens, sed ut utens*. Et quæst. 7. de malo artic. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea*. Ad probationem in contrarium, ex auctoritate D. Augustini desumptam, respondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Augustinum loqui de perversitate, quæ est perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideo eam non comprehendi sub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfecte dumtaxat rationem culpæ attingit, & analogice solum cum peccato mortali convenit, ut artic. 1. ostendimus. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod propriè significat inversionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, & quod deberet esse medium, assumatur ut finis: veniale autem peccatum non destituit, neque invertit ordinem ad ultimum finem, sed servato illo, ponit dumtaxat deordinationem circa media: Ergo simpliciter & absolute non debet dici perversitas. 86

Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum suum dari aliquid medium, nempe usum mixtum & illicitum, qui proprie dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. dist. 42. art. 2. q. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, utrum sit usus vel fruitio? dicendum quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cum Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipis large usum & fruitionem, usum pro omni amore relato sive directe, vel indirecte, fruitionem pro amore non relato*. Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta est libro de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum, eumque *abusum* appellat. 87

Objicies

88 Objicies secundo: Justus venialiter peccans non amat objectum illius peccati propter Deum, alias diceretur peccare propter Deum, cum propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminosum amat: Ergo amat illud præcise propter ipsum, atque adeo ut finem saltem negative ultimum.

89 Respondeo peccantem venialiter neque amare objectum peccati propter ipsum, neque propter Deum, sed propter bonum proprium & privatum; cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, ut ex supra dictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatus habitualiter in Deum, in modis supra explicatis: Nec propterea concedendum est illud quod infertur, nempe justum peccare venialiter propter Deum, quia ly propter denotat influxum causæ finalis, qui non potest competere in Deum in ordine ad peccatum veniale; cum hoc pollit movere aut excitare moraliter voluntatem ad peccandum venialiter.

90 Objicies tertio contra ultimam conclusionem: Bonum quod habet rationem ultimi finis, est satiativum & adæquatum respectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non est satiativum voluntatis justi venialiter peccantis, cum propter illud per caritatem bonum superius & divinum appetat. Ergo bonum proprium non est finis ultimus justi venialiter peccantis.

91 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: nam bonum proprium est satiativum & adæquatum respectu voluntatis justi, non absolute, sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ: appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur: verumtamen quia justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet caritatem, quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & satiativum tantum secundum quid, respectu voluntatis justi venialiter peccantis (subindeque finis ejus ultimus non simpliciter & absolute, sed secundum quid & cum addito, nempe in ratione finis præcise actualis) non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appetitus quem satiat, habet supra se alium superiorem, scilicet caritatem, cui subordinatur, quæ bonum superius & divinum appetit.

ARTICULUS V.

Utrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92 Supponendum est primo, seu potius recolendum ex dictis artic. 1. §. 1. peccatum veniale esse in triplici differentia, aliud ex genere, seu ex propria materia & objecto, ut verbum otiosum; aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primo-secundi concupiscentiæ, sicut ibi latius exposuimus.

93 Supponendum secundo ex doctrina D. Thomæ q. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quod licet potentia intellectiva in homine non sit nisi unica, duo tamen diversa habet munera, atque adeo est virtualiter multiplex, propter quod diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ratio superior, quatenus speculatur vel consulit res æternas & increatas sibi superiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam sapientiam, veracitatem, & hujusmodi, per quas cetera omnia sive quæ agenda, sive quæ credenda & tenenda sunt, regulantur. E contra vero dicitur ratio inferior, in quantum rebus temporalibus intendit, & circa eas tamquam circa propriam materiam occupatur.

94 Supponendum tertio, duobus modis intelligi posse, aliquem carere potestate peccandi: primo ab intrinseco, ratione bonæ dispositionis interioris, & proevenientis ab aliquo dono sibi inhærente, ut contingit in beatis & confirmatis in gratia: secundo ab extrinseco propter extrinsecum Dei favorem & protectionem, seu a divina providentia præservante a peccato. His positis,

95 Circa propositam difficultatem quatuor reperio diversas Auctorum sententias. Prima docet absolute hominem in statu justitiæ originalis potuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21. quæst. 1. Gabriel, Major, Altisiodorensis, & alii.

Secunda, quæ est Almaini tract. 3. moral. cap. 21. & 22. & Duvalii hic quæst. 5. art. 5. fatetur quidem non potuisse hominem in illo statu committere aliquod peccatum veniale, quod esset tale ex subreptione, sive ex imperfecta deliberatione; asserit tamen peccata venialia ex genere suo, aut parvitate materiæ, fuisse cum illo statu compossibilia.

Tertia impotentem agnoscit hominem, durante statu justitiæ originalis, ad omnia prorsus peccata venialia; sed addit quod impossibilitas illa (saltem quantum ad peccata venialia ex genere suo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcise doni integritatis, sive justitiæ originalis, sed ex speciali tantum providentia & protectione, qua a Deo impediebatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis disp. 2. sect. 7. Vasquez hic disput. 148. cap. 3. num. 7. Curiel quæst. 79. art. 3. dubio unico, pro hac sententia citans Melchiorem Canum 2. p. relectionis de Sacramentis in genere.

Quarta sententia, quæ in schola Thomistarum communis est, docet hominem in statu justitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuisse committere; talemque impeccabilitatem habuisse ex vi doni integritatis, perfecte subjicientis inferiora superioribus, id est appetitum sensitivum rationi, & rationem inferiorem superiori, absque ulla speciali Dei manutenentia, seu protectione.

§. II.

Vera sententia triplici conclusione explicatur.

Dico primo. Homo in statu innocentiæ nullo modo 96
potuit peccare venialiter, hoc est non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo, esset veniale.

Probatur primo ratione quam habet Divus Thomas hic quæst. 89. artic. 3. in *fed contra*. Nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, sive justitiæ originalis: Sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere suo, fuisset veniale, aliquid pœnale eo ipso extitisset in illo statu: Ergo &c. Major est Divi Augustini 14. de civit. Dei, citati a D. Thoma, & ratio est, quia ille status erat omnimodæ perfectionis, & felicitatis. Minor vero probatur: Ex peccato veniali sequitur reatus pœnæ, etiam sensus: Ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu justitiæ originalis, aliquod pœnale eo ipso in tali statu esse potuisset.

Confirmatur: Magis repugnabat felicitati status justi- 97
tiæ originalis quævis culpa etiam levissima, quam quæcumque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum & major miseria: Ergo sicut fatentur Adversarii, nullam pœnam aut infirmitatem corporalem potuisse esse in tali statu, ita admittere tenentur, quod neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.

Ad hoc argumentum respondent Adversarii, quod vel 98
ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus pœnæ, sed debitum dumtaxat habendi serventiorem actum caritatis, illius remissivum; vel si ex tali peccato sequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) solum esset quædam displicentia interna, qua remitteretur, non vero pœna externa.

Sed contra primum: Actus caritatis non habet quod 99
sit remissivus peccati venialis, nisi in quantum est virtualis pœnitentia de ipso, displicentiam formalem causans circa tale peccatum; quando memoriæ occurrit: Ergo eo ipso, quod homo in justitia originali posset habere actum caritatis remissivum peccati venialis, posset habere displicentiam formalem de illo, atque adeo aliquam pœnam.

Contra secundum vero facit, quod non minus felicitati 100
status innocentiæ repugnaret dolor internus, sive displicentia interior, quam dolor externus, sive pœna sensibilis. Unde Augustinus loco citato, de illo statu felicissimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem, aut animum hominis feliciter viventis offenderet.*

Probatur secundo conclusio: Si homo in statu innocen- 101
tiæ posset aliquod peccatum veniale committere, verbi gratia mendacium jocosum proferre, sequeretur quod ex illo actuali mendacio aliquoties repetito posset generari habitus mentiendi: Sed ejusmodi habitus repugnat cum statu justitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, sive ex imperfecta deliberatione, sive ex objecto, sive ex parvitate materiæ. Sequela majoris est evidens: si enim posset homo in justitia originali aliquod peccatum veniale semel committere, poterit & ipsum iterum atque iterum committere; nulla enim ratio disparitatis assignari potest, ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor vero suadetur: Habitus vitiosus (qualis esset qui produceretur prædictis actibus) cum ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in persecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & felicitati status innocentiæ: Ergo &c.

102 Respondet Almainus loco citato, negando sequelam Majoris, quia (inquit) justitia originalis impediret ne generaretur iste habitus.

Sed contra primo: Justitia originalis non opponeretur formaliter habitui peccati venialis: Ergo illius productionem non impediret.

Contra secundo: Gratia sanctificans, & habitus supernaturales & infusi non impediunt ne ex actibus venialiter peccaminosis generentur mali habitus naturales. Ergo neque justitia originalis, quæ quantum ad perfectionem & effectum primarium non distinguebatur a gratia sanctificante, ut ostendimus in tractatu de statibus humanæ naturæ disp. 1. art. 5. id poterat impedire. Contra tertio: Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo si justitia originalis non posset impedire productionem actuum, non posset etiam impedire productionem habituum.

103 Respondent alii, quod Deus impediret hanc generationem, propter dignitatem illius status.

Sed neque hoc placet: Nam si propter dignitatem illius status Deus impediret generationem habitus vitiosi, multo magis impediret productionem actus vitiosi, utpote pejoris, saltem in genere moris, quam sit ipse habitus.

104 Tertio alii dicunt, quod quamvis generaretur ille habitus, tamen a justitia originali impediretur ne inclinaretur ad suum actum, sicut appetitus sensitivus ligabatur ne insurgeret contra rationem.

Sed hoc etiam frivolum est, nam si justitia originalis posset impedire & ligare ejusmodi habitum, non esset ratio cur non posset ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, præsertim cum hoc melius esset quam illud. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti.

105 Dico secundo: Non solum peccata venialia ex subreptione appetitus, aut ex indeliberatione, sed etiam ex genere, & ex parvitate materiæ, repugnabant statui innocentiæ ab intrinseco, & ex vi præcisæ doni integritatis.

Probatur primo ratione D. Thomæ hic art. 3. Homo in statu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, eb infallibilem ordinis firmitatem, qua inferius continebatur sub superiori: nomine autem inferioris non solum intelligit D. Thomas appetitum sensitivum, sed etiam rationem inferiorem, quatenus respicit ea quæ sunt ad finem, ut sic enim inferior est quodammodo seipsa quatenus respicit finem: Ergo licet ob perfectam subordinationem appetitus sensitivi ad rationem, quam donum integritatis præstabat in statu innocentiæ, huic statui ab intrinseco repugnabant peccata venialia ex subreptione appetitus, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, nisi cum appetitus sensitivus, antevertit rationem & ejus judicium perturbat) ita ob perfectam subordinationem rationis inferioris, respicientis media, ad superiorem, quæ considerat finem (quam etiam in statu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cum in illo felicissimo statu omnia inferioribus suis subjicerentur) repugnabant huic statui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiæ. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quod humanus animus inordinatur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiæ) *provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in operabilibus.*

106 Hanc rationem suam expendit quæst. 7. de malo art. 7. ubi sic discurrit: *Quia etiam in ratione superiori contingit esse peccatum veniale*, scilicet ex objecto, aut ex parvitate materiæ) *posset aliqui videri, quod interdum illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam sicut potentiæ distinguuntur secundum objecta, secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum: contingit autem & in objectis rationis esse ordinem superioris & inferioris, & in speculativis & in practicis: sicut enim principium indemonstrabile est principium supremum in speculandi, ita finis se habet in operabilibus: unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora, secundum conditionem illius status, sicut & in speculativis, quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supra dictis, quod peccatum veniale est per aversionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem: unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare primo venialiter quam mortaliter.* Incapacitas ergo peccandi venialiter in statu innocentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat solum ab extrinseca Dei providentia, Adamum a peccatis venialibus præservante: sed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo felicissimo statu faciebat, ita subjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem superiori, ut neque appetitus sensitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior a dominio superioris, quamdiu ipsa ratio superior, quæ est suprema pars hominis per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo subjecta & subordinata maneret.

Probatur secundo hæc conclusio ex dictis in præcedenti. Nam ut ibi ostendimus, ex natura & conditione status innocentiæ, atque adeo ab extrinseco, repugnabat homini quævis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo otitur difficultas bene operandi: Ergo & quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiæ. Consequentia manifesta est: nam quod cumque peccatum veniale, etiam ex genere, aut parvitate materiæ, miseria est, pœnam & tristitiam pœnitentiæ requirit ut remittatur, & habitum vitii generat, si multiplicetur, seu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vasquez, & Curiel, contra quos in præsenti disputamus. Unde illi Auctores non loquuntur consequenter, dum ex una parte concedunt omnem miseriam, tristitiam, & habitum vitiosum, ab intrinseco repugnare statui innocentiæ, ob summam hujus status felicitatem & perfectionem: & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiæ quæ sunt majus malum, & major miseria, quam quælibet pœna aut infirmitas corporalis, & quæ tristitiam pœnitentiæ requirunt ut remittantur, atque habitum vitii generant, si multoties repetantur, ut ipsi nobiscum arguunt contra Scotum, Almainum, & alios defensores primæ sententiæ. 107

Dico tertio, etiam Angelum non posse peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur: Angelus potest considerari quatuor modis, scilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequam peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc est quantum ad id quod ipsi convenit ex conditione suæ naturæ: Sed in nullo ex his statibus potest peccare venialiter: Ergo, &c. 108

Major patet, Minor probatur quantum ad singulas partes. Et in primis quantum ad primam, evidens est, quia non minus repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quam beatitudini hominis: quare sicut homo beatus non potest peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantum ad secundam non minus est certa, saltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita sunt obstinati in odio Dei, & in superbia, ut ad omnia quæ agunt moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Tertia vero suadetur ratione quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra*: Angelus ut conditus a Deo in statu gratiæ, non minoris erat perfectionis & felicitatis, quam homo creatus in statu justitiæ originalis: Ergo si homo in hoc statu felicissimo non poterat peccare venialiter, a fortiori nec Angelus in statu gratiæ conditus.

Ultima denique pars, quæ non videtur ita certa ac præcedentes, & quæ idcirco a Recentioribus negatur, aut revocatur in dubium, probatur ratione ejusdem S. Doctoris in corpore articuli, quæ sic potest proponi. Ille qui non fertur ad ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter: Sed Angelus ex sua natura id habet: Ergo ex conditione suæ naturæ habet quod non possit peccare venialiter. Major patet quia peccatum veniale committitur per hoc quod quis deordinate fertur in ea quæ sunt ad finem: Ergo qui non fertur, nec potest ferri in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter. Minor vero suadetur: Sicut se habet Angelicus intellectus ad principia & conclusiones, ita se habet ejus voluntas ad finem & ad media, in appetibilibus enim fines sunt sicut principia, ea vero quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, ut sæpe ait Aristoteles: Sed intellectus Angelicus, cum non sit discursivus, nec procedat a principiis ad conclusiones, seorsum utrumque intelligendo, ut in nobis contingit, non considerat conclusiones nisi prout sunt in principiis: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, & sic in Angelo non potest esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa ipsum finem, quæ est peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccat. 109

Confirmatur: Angelus, cum non habeat duplicem appetitum, sicut homo, non potest creari nisi cum integritate naturæ, subindeque cum subordinatione & subjectione rationis & voluntatis, prout versantur circa media, ad seipsas prout versantur circa finem: Sed ex tali integritate & subjectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut conclusione præcedenti ostensum est: Ergo Angelus ex conditione suæ naturæ habet quod non possit venialiter peccare. 110

§. III.

§. III.

Præcipua objectiones solvuntur.

111 CONtra primam conclusionem objicitur primo: Gratia & caritas ex meritis Christi in illo statu perfectius conjungunt hominem Deo & legi, quam conjungeret justitia originalis in statu innocentiæ: Sed homo cum gratia Christi potest modo peccare venialiter, priusquam mortaliter: Ergo & Adam id potuit in statu innocentiæ, seu originalis justitiæ.

112 Secundo: Adam in statu innocentiæ merebatur abstinendo a venialibus, ac proinde libere ab illis abstinebat; cum libertas sit conditio necessario requisita ad meritum: Ergo in illo statu poterat peccare venialiter; libertas enim contrarietatis potentiam ad opposita requirit.

113 Tertio: Qui potest eligere majus malum, a fortiori potest eligere minus: Sed peccare venialiter est minus malum quam peccare mortaliter: Ergo cum homo in statu innocentiæ posset peccare mortaliter, a fortiori poterat peccare venialiter.

114 Quarto: Adamus in statu innocentiæ poterat dicere mendacium jocosum cum juramento: Ergo & sine juramento: Sed mendacium jocosum sine juramento est peccatum dumtaxat veniale: Ergo Adamus in statu innocentiæ poterat peccare venialiter.

115 Quinto: Posset homo in illo statu habere motum infidelitatis non plene & perfecte deliberatum, sive ex subreptione, potest enim ille motus provenire ex deordinatione aut defectu virium superiorum, sine ullo motu appetitus sensitivi, ut docet D. Thomas sup. q. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non plene & perfecte deliberatus, est peccatum solum veniale: Ergo idem quod prius.

116 Sexto: Sicut Deus prohibuit primis parentibus esum ligni vetiti sub mortali, ita potuisset illum prohibere solum sub veniali; cum esus ille de se non esset malus: Sed hoc dato, potuisset Adam violare præceptum illud: Ergo potuisset peccare venialiter.

117 Denique: Datur status in quo potest homo peccare mortaliter & venialiter, nempe iste in quo existimus; invenitur etiam alius status, nimirum beatitudinis æternæ, in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter; item reperitur status in quo non potest peccare venialiter, sed solum mortaliter videlicet status damnationis æternæ: Ergo similiter dari poterit status, in quo possit peccare venialiter, & non mortaliter, ipso durante: ille autem status non potest alius excogitari, quam status naturæ integræ, sive justitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.

118 Hæc argumenta, licet primo aspectu appareant difficilia, ex fundamentis tamen supra in probatione primæ & secundæ conclusionis statutis facile dilui possunt. Unde ad primum, concessa Majori & Minori neganda est Consequentia: quia, ut recte advertunt Cajetanus & Conradus, committitur in eo iste defectus, quod assumitur pro caussa conclusionis id quod vere non est caussa, nam caussa propter quam homo in statu innocentiæ non posset peccare venialiter, non esset conjunctio hominis cum Deo, sed perfecta subordinatio inferiorum ad superiora, vel ut loquitur Divus Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, qua appetitus inferior rationi, & ratio inferior respiciens media, superiori finem consideranti & intendenti, plene subjiciebantur ratione doni integritatis, quem effectum non habet gratia medicinalis Christi in illo statu.

119 Ad secundum respondetur Adamum meruisse vitando venialia, quia licet in sensu composito, seu retinendo justitiam originalem, non esset liber ad peccandum venialiter, simpliciter tamen & absolute liber erat, quatenus poterat removere prohibens, scilicet justitiam originalem, illam destruendo per peccatum mortale: sicut dici solet de eo cui unicum tantum est medium ad consecutionem finis, licet enim suppositа intentione finis, ille non sit liber circa tale medium, absolute tamen est liber, quia potest cessare ab intentione finis, & quia necessitas ex suppositione, maxime si sit dependens a libero arbitrio, non aufert libertatem, ut sæpe dictum est; unde ratione talis libertatis potest esse meritum in electione talis medii.

120 Ad tertium dicendum, non esse inconveniens, hominem in statu innocentiæ non potuisse eligere minus malum, antequam eligeret majus: nam majus malum, quale est peccatum mortale, ita opponitur integritati illius status, ut ipsum corrumpere valeat, & hominem justitia originali privare: minus autem malum, quale est peccatum veniale, *Nec privare justitia originali poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis ad Deum, a quo venialia peccatum non separat: nec simul poterat cum eo esse, propter ordinem inferiorum sub superiori*, ut in 2. dist. 21. q. 2. art. 1. ad 4. & hic art. 3. ad 3. ait D. Thomas. Unde cum homo posset integritatem illius status destruere, & illa manente nullam posset inordinationem appetitus, vel rationis inferioris habere, poterat eligere majus malum, scilicet peccatum mortale; minus vero malum, peccatum veniale, non poterat immediate eligere, antequam majus eligeret; sicut non poterat eligere tristitiam, aut pœnam habere, ante culpam.

Ad quartum respondeo, quod quamvis Adam in statu innocentiæ potuerit dicere mendacium jocosum sine juramento, non tamen propterea sequitur quod potuerit peccare venialiter, priusquam mortaliter; quia in illo statu non poterat dicere mendacium, nisi vel ex contemptu, aut constituendo in eo ultimum finem, aut alio modo peccando mortaliter: nam ut videmus ex D. Thoma, ratione perfectæ subjectionis inferiorum ad superiora, quam donum integritatis præstabat, homo non poterat in felicissimo illo statu prius deordinari circa media quam circa finem. Unde 121

Ad quintum, nego Majorem: motus enim imperfecte deliberatus in ratione superiori, non potest provenire nisi ex subreptione, atque adeo ex deordinatione vel appetitus sensitivi, vel rationis inferioris, quæ in statu justitiæ originalis nulla esset. 122

Ad sextum respondent aliqui quod etsi Deus præcipisset Adamo sub veniali tantum abstinere ab esu ligni vetiti, nihilominus comedendo de illo, peccasset mortaliter; non quidem ratione præcepti sub veniali tantum obligantis, sed ratione damni & nocumenti gravissimi, quod sibi & suis posteris per talem comestionem intulisset, seipsum & posteros justitia originali privando. Sicut (inquiunt) Carthusianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comestionem prohibentis, cum illa non obliget sub mortali, sed ratione gravissimæ pœnæ cui se exponit & nocumenti maximi quod sibi infert. 123

Sed melius & conformius ad principia jam statuta respondetur, dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum obligans solum sub veniali negando quod Adamus potuisset illud transgredi, nisi post amissam justitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priusquam esset aversus & deordinatus a fine, ut ex supra dictis patet. Dixi, *Dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum*: Nam licet Deus absolute potuerit prohibere Adamo esum ligni vetiti, sub veniali tantum, non tamen ex hypothesi status innocentiæ, in quo, ut ostendimus, erat tanta subjectio appetitus sensitivi ad rationem & rationis inferioris ad superiorem, ut eo durante nullum peccatum veniale esse potuerit. 124

Ad ultimum dupliciter respondet D. Thomas quæst. 7. de malo art. 7. ad 8. Primo negando Consequentiam: sicut enim non valet, datur forma sine materia, ergo & materia sine forma: ita similiter, quamvis reperiatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non tamen inde sequitur dari posse aliud in quo peccatum dumtaxat veniale reperiri queat. Secundo respondet, dari statum aliquem hominis, sed diversum a statu justitiæ originalis, in quo non potest esse peccatum mortale, sed tantum veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptista, sanctificatis in utero, nec non in Apostolis, post adventum Spiritus Sancti, de quibus dicitur. *Ego confirmavi columnas ejus*, creduntur enim ita confirmati fuisse in gratia, ut mortaliter peccare non possent, sed tantum venialiter. 125

§. IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones.

CONtra secundam conclusionem objiciunt Curiel & Suarez: Status justitiæ originalis ab intrinseco & ex natura sua non habet præservare hominem a peccatis mortalibus, ut de se patet: Ergo multo minus a venialibus. Probant Consequentiam: quia non potest intelligi quod alicui dono seu dispositioni ab intrinseco & ex propria natura conveniat indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione majus malum, & ipsi repugnet ex natura sua indifferentia ad eligendum minus malum, quale est veniale peccatum. 126

Confirmatur: Justitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinseco & ex natura sua habet quod necessitet hominem ad non peccandum: cum habitus in non videntibus Deum subjiciantur libertati voluntatis, ita ut illis utamur dumtaxat quando volumus. Ergo justitia originalis non habebat ex ista natura inferre necessitatem ad non peccandum venialiter; & per consequens ea durante, Adam potuisset peccare venialiter, nisi speciali Dei providentia a venialibus fuisset præservatus. 127

Ad argumentum respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: Quia status justitiæ originalis non postulabat ex natura sua quod esset inamissibilis, nec proinde quod præservaret hominem a peccatis, propter quæ posset amitti, cujusmodi sunt peccata mortalia, at vero ab intrinseco & ex natura sua exigebat præservare infallibiliter hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cujusmodi sunt peccata venialia; præsertim 128

cum felicissimus ille status sint natura postularet excludere omnem dolorem & tristitiam, omnemque pœnalitatem; quod præstare non potuisset, si cum eo peccata venialia fuissent compossibilia, ut in prima probatione primæ conclusionis ostensum est.

139 Ad Confirmationem dicendum est, hoc esse speciale & proprium justitiæ originalis, quod necessitet vires inferiores hominis adhuc victoris ad submittendum se in omnibus rationi superiori, quandiu ipsa remanet perfecte Deo submissa, ita ut impossibilis sit rebellio in ipsis contra illam, nisi consequenter ad ejus rebellionem adversus Deum, & consequenter ad peccatum.

139 Objicies ultimo contra ultimam conclusionem: Angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, & ad alias hujusmodi levitates: Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito: Ergo Angelus potest peccare venialiter.

131 Respondeo cum D. Thom. hic art. 4. ad 3. *Quod omnia illa quæ videntur esse venialia, Dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.* In similibus ergo tentationibus, & actionibus, Cacodæmon non movetur nisi ex fine superbiæ, & ex amore propriæ excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili stimulatur invidia bonorum nostræ salutis, in cujus perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes secundum diversitatem occasionis, personæ, & temporis.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

138 SUppono primo peccatum mortale dupliciter considerari posse: nimirum in quantum est malum hominis peccantis, & quatenus est malum Dei offensi. Est malum hominis, primo quatenus illum privat recto ordine rationis, quæ est bonum proprium ipsius: Secundo quatenus deordinat ejus potentias, scilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias a subjectione erga voluntatem: Tertio quatenus privat hominem gratia, & caritate, aliisque virtutibus ac donis supernaturalibus, vel etiam virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quarto inquantum privat hominem ipso Deo, tumquam objecto propriæ beatitudinis ipsumque obligat ad pœnam æternam. Dicitur vero malum Dei, quatenus est ipsius injuria seu offensa: quæ ratio consistit in hoc quod peccans mortaliter, avertit se a Deo, & convertit se ad creaturam, in ea (ut supra ostendimus) rationem ult. finis constituens, in quo involvitur magnus contemptus divinæ Majestatis, cujus etiam legem homo peccato transgreditur, & in hoc contemptu ratio offensæ mortalis consistit.

133 Suppono secundo ut certum, & ab omnibus admissum, peccatum mortale, in quantum est malum hominis, non habere malitiam simpliciter & intrinsece infinitam. Ratio est, quia tantum est malum, quantum est bonum quod privat: Bona autem quibus peccatum mortale privat hominem, nimirum rectitudo orationis, gratia, caritas, dona Spiritus Sancti, virtutes infusæ &c. sunt bona finita & limitata, ut patet: Ergo peccatum mortale, in quantum est malum hominis, non est simpliciter & intrinsece infinitum. Nec valet si dicas, peccatum mortale privare hominem ipso Deo, qui est bonum simpliciter infinitum: adeoque privare ipsum bono infinito. Respondeo enim peccatum mortale non esse privationem Dei secundum se sumpti, sed ut participatur a nobis mediante gratia & caritate, aliisque habitibus & actibus supernaturalibus. Unde cum hæc participatio sit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, sed finito & limitato.

134 Suppono tertio, peccatum consideratum in ratione offensæ, & in quantum est malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, saltem secundum quid, intrinsece scilicet & objective: Nam omnis actus, qui respicit objectum infinitum habet infinitatem quamdam, saltem extrinsecam & objectivam, ut patet in visione beata, quæ quia objectum infinitum respicit, dicitur esse aliquo modo infinita, unde D. Thom. 1. p. quæst. 25. art. ad 4. docet Deum non posse facere aliquid ea excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui est dignitatis & perfectionis simpliciter infinitæ: Ergo peccatum mortale consideratum in ratione offensæ, continet malitiam secundum quid infinitem.

135 Solum ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter & intrinsece infinitæ, vel extrinsece tantum & secundum quid? Scotus enim, Suarez, Vasquez, & nonnulli ex nostris, in peccato mortali, ut habet rationem offensæ, malitiam & gravitatem secundum quid tantum infinitam agnoscunt. Alii vero contendunt illud continere malitiam & gravitatem simpliciter infinitam in esse moris, eo proportionali modo, quo satisfactio Christi, juxta communem sententiam, valore in esse amoris simpliciter infinito gaudet. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Joannes a S. Thom, Aravius Cornejo, & alii 3. p. quæst. 1. art. 2. agentes de necessitate Incarnationis ad condignam satisfactionem pro peccato primi parentis. Subscribunt Salmanticenses in tract. de peccatis disput. 7. dubio 2. §. 3. num. 24. & Illustrissimus Dominus Godoy, Episcopus Oxaniensis, in manuscriptis tractatus de Incarnatione, ex quibus pauca desumpsimus.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.

Dico igitur, peccatum mortale in ratione offensæ esse gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris.

Hanc conclusionem probant aliqui ex nostris Thomistis hoc discursu: Illa offensa est simpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantum offendibilis est; sicut visio illa esset infinita, & comprehensiva, per quam Deus cognosceretur quantum cognoscibilis est: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantum offendibilis est, non enim aliter offendi potest, quam auferendo ab illo, quoad affectum, rationem ultimi finis, & eam constituendo in creatura, quod in quodlibet peccatum mortale est in ratione offensæ simpliciter infinitum. 136

Alii vero sic arguunt: Actio destructiva termini infinite boni, est gravitatis vel malitiæ simpliciter infinitæ: Sed quodlibet peccatum mortale, quantum est de se, est destructivum Dei, qui infinite bonus est: Ergo quodlibet peccatum mortale est gravitatis simpliciter infinitæ. Major videtur certa: Quia non esse termini infinite boni est malum infinitum: Sed actio destructiva adæquatur in ratione mali cum non esse termini destruendi: Ergo actio destructiva termini infinite boni est simpliciter infinite mala. Minorem vero ex eo probant, quod per quodlibet peccatum mortale tollitur a Deo ratio ultimi finis, & in creatura constituitur, subindeque tale peccatum, quantum de se, Deum perimit, & a regno suo illum dejicere, & loco ejus alium Deum subrogare conatur. Unde Sanctus Bernardus serm. 3. de resurrect. Domini, voluntatis peccaminosæ malitiam expendens, sic loquitur: *Utinam vel rebus istis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictum) desæviret Auctorem: Nunc autem & ipsum (quantum in ipsa est) Deum perimit voluntas propria: Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum, qui quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut insipientem. Crudelis plane & omnino execranda malitia, qua Dei potentiam, justitiam, sapientiam perire desiderat.* 137

Verum neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licet quilibet actus caritatis auferat a creatura rationem ultimi finis, & illam in Deo quoad affectum constituat, quia tamen potest Deus ferventius ac ferventius amari, & in nullo actu totus conatus possibilis continetur, nullo illorum Deus diligitur quantum diligibilis est: Ergo quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo auferat, quoad affectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura constituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus possibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquat Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantum offendibilis est. 138

Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte objecti non aliter est diligibilis, quam si præponatur creaturis, & super omnia diligatur, quod fit per quemlibet actum caritatis; & tamen nullus actus caritatis adæquat diligibilitatem divinam, nec Deum diligit quantum diligibilis est: Ergo quamvis Deus ex parte objecti non aliter sit offendibilis, quam ablata ab ipso affective ratione ultimi finis, & hoc cuilibet peccato mortali conveniat, non inde colligitur, quodlibet peccatum mortale adæquari cum Deo in ratione offendibilis, seu ipsum offendere quantum offendibilis est. 139

Secunda etiam ratio non videtur magis efficax: Si enim illa valeret, sequeretur actum caritatis continere bonitatem moralem simpliciter infinitam, cum actus caritatis eodem modo sit (ut ita loquar) ædificativus Dei, quo peccatum mortale est illius destructivum: peccatum enim non effective, sed affective tantum, tollit esse divinum, sicut solum affective a Deo aufert rationem ultimi finis: actus vero caritatis rationem ultimi finis Deo quantum ad effectum restituit; cum per illum homo convertatur in Deum tamquam in ultimum finem. Unde sic arguo: Actus caritatis & conversionis in Deum, confert illi, quantum ad affectum, rationem ultimi finis, & consequenter ipsam 140

ipsam divinitatem, & tamen non habet bonitatem moralem simpliciter infinitam, ut omnes concedunt; Ergo ex eo quod per quodlibet peccatum mortale auferatur a Deo, quantum ad affectum, ratio ultimi finis, subindeque Deus affective destruatur, non recte colligitur gravitatem peccati mortalis esse simpliciter infinitam. His ergo rationibus prætermissis,

140 Probatur conclusio ratione fundamentali, quam D. Th. variis in locis insinuat. Gravitas offensæ crescit juxta dignitatem personæ cui irrogatur; unde injuria irrogata militi minor est illa, quæ irrogatur Equiti, & hæc minor est illa quæ irrogatur Regi, quia Rex Equitem, & Eques militem in dignitate excedit: Sed persona offensa per peccatum mortale, scilicet Deum, est dignitatis infinitæ simpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est gravitatis simpliciter infinitæ.

Simili discursu utitur Salvianus lib. 6. de providentia cap. 7. ad probandum quantum sit virus & malitia injuriæ cujuscumque in Deum. *Si enim illustrem* (inquit) *ac præpotentem virum nequaquam exhonorari a quoquam licet, & si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus fit, & injuriarum auctor jure damnatur, quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis: quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus qui facit. Et hic est quod legimus in lege, eriam eos qui videntur contra mandatum sacrum levia facisse, severissime tamen esse puniles: ut intelligeremus scilicet, nil ad Deum pertinens leve esse dicendum; quia etiam quod videbatur exiguum esse culpa, grande hoc facichat divinitatis injuria.* 141

Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, communiter respondent Adversarii, offensam non crescere arithmetice, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ cui irrogatur, sed solum geometrice, hoc est secundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus per peccatum offensus sit dignitatis infinitæ simpliciter, non sequitur quod peccatum in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ; sed solum quod excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas: sicut licet actus in perfectione crescat ex incremento perfectionis objecti, non sequitur actum attingentem objectum infinitum, perfectione infinita gaudere, sed solum excedere omnes actus inferiora objecta respicientes, & esse superioris ordinis ad illos, ut constat in visione beatifica, & in actu caritatis, qui actus licet circa objectum infinitum versentur, perfectione tamen & dignitate infinita non gaudent. 142

Sed contra: Ideo Deus offensus communicat offensæ in ipsum commissæ gravitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est: Sed non solum est dignitatis ordinis superioris, sed etiam dignitatis simpliciter infinitæ: Ergo offensæ in ipsum commissæ communicat gravitatem simpliciter infinitam. 143

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Persona offensa ex se non est minus potens dare infinitatem simpliciter, quam superioritatem ordinis, offensæ sibi irrogatæ, & alias ex parte offensæ non est assignabilis ratio, cur unum & non aliud participet: Ergo gravitas offensæ divinæ non solum est ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis, sed etiam infinita simpliciter.

Respondent Adversarii, personam infinitam impediri, ne communicet infinitam gravitatem offensæ, ex limitatione conatus peccantis: sicut enim objectum infinitum, potens quantum est de se transfundere infinitatem in actum si finito modo attingatur, infinitam illi perfectionem non confert; ita licet majestas divina offensa, quantum est de se sit potens communicare offensæ gravitatem infinitam, impeditur tamen ne illam communicet, ex limitatione conatus quo attingitur per peccatum. 144

Sed contra primo: Conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, non solum est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam. Atqui talis inferioritas ordinis non obstat quominus persona offensa, quia superioris ordinis est, communicet offensæ gravitatem ordinis superioris: Ergo limitatio conatus, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, nequit obstare quin persona offensa, quia infinita est, gravitatem infinitam offensæ communicet. 145

Contra secundo: Licet actus meritorii & satisfactorii Christi essent in ordine physico & in genere entis finiti & limitati, utpote procedentes ab anima & potentiis ejus, quæ in ordine physico finitæ & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa physica non obstabat quin a persona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes fere Theologi fatentur: Ergo licet conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens physice & in genere entis finitus sit, hoc tamen non obstabit, quin a persona offensa infinitæ dignitatis, traht gravitatem & malitiam in genere moris infinitam. 146

§. III.

Duobus aliis rationibus desumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur.

POtest etiam suaderi conclusio ex D. Th. in 4. dist. 42. qu. 1. a. 5. in corp. ubi sic habet: *Ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus, primo ex parte ejus in quem peccatur: qui est infinite magnus, scilicet Deus; unde & offensa illius injusta pœna digna est: quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur.* Et in solutione ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur sibi pœna infinita: non autem potest esse infinita in acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed compensatur per duralionem infinitam.* Ex qua doctrina sic arguo: Causa efficiens, continens moraliter infinitum effectum, non potest non esse infinita in genere moris: Sed peccatum mortale in ratione offensæ continet efficienter moraliter infinitum effectum, nimirum pœnam infinite acerbam quam meretur: Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum simpliciter in genere moris. Minor constat ex D. Th. cit. Major vero suadetur: Tum quia effectus infinitus non potest physice contineri in causa finita physice: Ergo nec effectus moraliter infinitus contineri poterit, nisi in causa infinita moraliter. Tum etiam quia effectus nequit sui causam efficientem principalem excedere in eo genere in quo est causa: excederet autem, si effectus in genere moris infinitus esset, causa vero finita in eodem genere. 147

Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione, contra Scotum, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis fincategorematice infinitis: Ergo vis demeritoria pœnarum fincategorematice infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensæ: Atqui (subsumo) hujusmodi vis in peccato mortali inventur, cum juxta D. Thom. dignum sit ut pœna infinita puniatur: Ergo in ratione offensæ est gravitatis simpliciter infinitæ. 148

Respondent Adversarii, ad hoc ut peccatum mortale pœnam infinitam contineat, non requiri quod sit infinitum simpliciter in genere moris, sed sufficere quod sit ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis. 149

Sed contra primo: Eadem ratione dici posset, ad hoc ut satisfactio Christi gaudeat vi satisfactoria sufficiente pro culpis fincategorematice infinitis, non requiri quod sit valoris simpliciter infiniti in esse moris, sed sufficere quod contineat valorem ordinis superioris ad offensam Deo illatam: Sed hoc Theologi communiter non admittunt; cum probent contra Scotum, & ejus Discipulos, infinitum valorem satisfactionis Christi, ex vi satisfactoria ejus pro culpis fincategorematice infinitis, qua gaudet; Ergo hæc responsio communi Theologorum doctrinæ repugnat.

Contra secundo: Ut effectus infinitus physice contineatur in causa, non sufficit quod illa sit ordinis superioris ad ipsum, sed requiritur necessario quod physice sit infinita; alias ex continentia effectuum sine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, sed solum quod esset in ordine superiori ad res omnes creabiles constituta: Ergo pariter ut effectus moraliter infinitus contineatur in aliqua causa, non sufficit quod illa sit ordinis superioris, sed necessario exigitur, quod in esse moris simpliciter infinita sit.

Potest adhuc probari conclusio alia ratione, quam insinuat S. Thom. 3. p. q. 1. ar. 2. ad 2. ubi sic discurrit: *Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ Majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur: unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis existens.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum desumi: D. Th. ex infinitate peccati colligit, ad condignæ satisfactionem pro illo, necessariam esse infinitam dignitatem & efficaciam operationum hominis Dei, nec puri hominis satisfactionem esse ad id sufficientem. At hic discursus non valeret, si peccatum haberet malitiam secundum quid tantum & extrinsece infinitam: Ergo S. Doct. agnoscit in peccato malitiam simpliciter infinitam. Minor probatur: Si peccatum in ratione offensæ habeat malitiam secundum quid tantum, seu extrinsece & objective infinitam, poterit æquari, seu ad æqualitatem compensari, per satisfactionem puræ creaturæ, v. g. per actum caritatis; cum ille habeat bonitatem infinitam secundum quid, seu extrinsece & objective, utpote tendens in objectum infinitum, nimirum in bonitatem divinam: Ergo ex infinita malitia peccati non recte colligeret S. Doctor, ad condignæ pro illo satisfaciendum, necessariam esse infinitam dignitatem & efficaciam operationum Christi Domini, & satisfactionem puri hominis esse ad id sufficientem. 150

151 Respondet Suarez tomo 1. in 3. disp. 4. sect. 7. quod licet peccatum mortale in ratione offensæ non sit gravitatis simpliciter infinitæ, habet tamen malitiam superioris ordinis ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem: unde cum res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intensione crescant, non possint adæquare id quod in ordine superiori existit, ex malitia & gravitate peccati, recte infert S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ satisfactio potest eam ad æqualitatem compensare, seu pro illa condigne satisfacere.

Sed hæc solutio & doctrina Suarez fuse impugnabitur in tract. de Incarnatione, disp. 4. art. 1. §. ... ubi ostendemus, quod licet offensa commissa contra Deum sit superioris ordinis ad omnes offensas irrogatas creaturis, non tamen est superioris ordinis ad omnes actus satisfactorios puræ creaturæ, nisi sit gravitatis simpliciter infinitæ. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem sæpius repetamus.

§. IV.

Ultima ratio nostræ conclusionis exponitur.

152 DEnum suaderi potest conclusio hoc discursu: Satisfactio tita crescit ad incrementum personæ satisfacientis, ut quando hæc est infinitæ dignitatis communicet actui satisfactorio valorem infinitum simpliciter, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione, agentes de satisfactione Christi, excepto Scoto & Discipulis ejus: Sed similiter gravitas offensæ crescit ad incrementum dignitatis personæ offensæ: Ergo ex persona infinitæ dignitatis, qualis est Deus per peccatum offensus accipiet gravitatem simpliciter infinitam in esse moris.

153 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Licet satisfactio non crescat in valore secundum æqualitatem arithmeticam cum persona satisfaciente; hoc est, ita ut satisfactio tanta sit, quanta est dignitas personæ; nihilominus ita crescit ad illius incrementum, ut a persona infinita valorem simpliciter infinitum recipiat: Ergo pariter quamvis gravitas offensæ, non augeatur arithmetice ad incrementum personæ offensæ, nihilominus ita augetur, ut si persona offensa sit infinitæ dignitatis, qualis est Deus, ipsa injuria seu offensa sit etiam malitiæ & gravitatis simpliciter infinitæ in esse moris.

154 Respondent primo Adversarii, negando consequentiam, & paritatem, & assignando hanc rationem discriminis, quod scilicet dignitas personæ satisfacientis, intrinsece (inquiunt) pertinet ad satisfactionem; cum non suam tantum operationem, sed etiam seipsam submittat: at vero personæ læsæ dignitas est omnino extrinseca offensæ, adeoque non pertinet ad intrinsecam ipsius gravitatem.

155 Sed contra: Personæ læsæ dignitas tam ingreditur rationem offensæ, quam satisfacientis dignitas valorem satisfactionis: Ergo nulla solutio, ac disparitas. Probatur Antecedens: Sicut ipse satisfaciens dupliciter considerari potest, primo ut principium actus satisfactorii, & sic mere extrinsece se habet; secundo ut ingreditur ipsum actum satisfactorium, tamquam objectum quod in recompensationem injuriæ exhibetur; & sic se habet intrinsece ad valorem satisfactionis: ita etiam personæ læsæ dignitas dupliciter potest considerari, primo ut concomitanter & per accidens se habens ad ipsam personam, prout attingitur per offensam; quomodo v. g. si quis ignorans aliquem esse Regem, illum offenderet, & sic mere extrinsece se habet: secundo potest se habere formaliter & per se, ut si quis offenderet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem, & talis dignitas vere intrinsece pertineret, seu potius redundaret in gravitatem offensæ: Cum ergo ratio summi boni & ultimi finis non se habeat in Deo, prout ostenditur per peccatum mortale, per accidens & materialiter, sed formaliter & per se; quandoquidem homo, quantum est de se, aufert illam dignitatem a Deo, & dat illam creaturæ: consequenter fit ut peccatum habeat gravitatem intrinsece infinitam in esse moris.

156 Confirmatur primo: Ideo dignitas personæ satisfacientis pertinet intrinsece ad rationem satisfactionis, quia ipsa persona satisfacientis transit velut in objectum quod exhibetur in compensationem offensæ: Atqui etiam ipsa persona offensa est objectum & principium formale gravitatis offensæ, cum ab ipsa specificetur: & licet persona sit extrinseca, ordo tamen transcendentalis ad illam est intrinsecus; qui ordo tanto major est, quanto ipsa persona est dignior: Ergo nulla est disparitas affignata, ut vero necessarium non est, quod ipsa persona offensa, secundum suam entitatem intrinsece rationem offensæ ingrediatur; sed sufficit quod ejus dignitas, tanta quanta est, redundet in gravitatem intrinsecam ipsius offensæ.

157 Confirmatur secundo: Etiam aliquo modo ipsa persona læsa ingreditur gravitatem offensæ, nam quando fit comparatio ac velut æstimatio duarum rerum, ipse valor utriusque intrinsece comparationem ingreditur: In peccato autem mortali fit æstimatio ipsius Dei & creaturæ, quæ illi præponitur: Ergo infinita Dei dignitas & perfectio, ingreditur aliquo modo gravitatem offensæ, per peccatum mortale ipsi irrogata.

Respondent alii affignando aliud discrimen inter satisfactionem & offensam: Nam persona satisfaciens (inquiunt) comparatur ad satisfactionem, non ut objectum sed ut subjectum, subindeque seipsa illam significat formaliter, & valorem satisfactorium influit ipsi æqualem, atque adeo infinitum, si talis persona sit infinita, non obstante limitatione principii proxime elicientis satisfactionem, & conatus actus satisfactorii: e contra vero persona offensa comparatur ad injuriam ipsi illatam, non ut subjectum; sed solum ut objectum; unde seipsa non gravificat offensam, nec ista per consequens constituitur infinite gravis ex infinita dignitate personæ offensæ. 158

Sed contra: Falsum est quod persona offensa comparetur solum per modum objecti, non vero per modum subjecti ad injuriam ipsi illatam: Ergo solutio tradita falso nititur principio. Consequentia patet. Antecedens probatur primo ex vulgari illo proloquio: *ipse ego in honorare: injuria autem in persona injuriata.* Secundo ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ invenitur: nam sub priori consideratione dicitur & est malum peccantis, sub posteriori vero non ipsius peccantis, sed Dei offensi malum dicitur: Ergo in ratione offensæ Deum ut subjectum morale respicit. Probatur tertio Antecedens ex communi modo loquendi: non enim offendens, sed persona offensa, dicitur pati offensam. Sed ille dicitur offensam pati, qui offensæ subjectum est: Ergo persona offensa est morale subjectum offensæ. 159

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo: D. Thom. 3. q. qu. 1. art. 2. ad 2. & in 3. dist. 20. qu. 1. art. 2. dicit peccatum habere quamdam infinitatem ex infinitate divinæ Majestatis: Sed particula illa *quamdam*, cum sit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate simpliciter, & esse tantum talem secundum quid: Ergo D. Th censet peccatum habere malitiam tantum secundum quid infinitam. Unde in 4. dist. 17. qu. 1. art. 3. qu. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate visionis beatæ, quæ secundum quid tantum, extrinsece scilicet & objective, infinita est. 160

Respondeo D. Thom. ideo addidisse particulam illam, *quamdam*, ut denotaret peccatum non esse infinitum physice & in genere entis, sed dumtaxat moraliter, seu in genere moris; illudque etiam non esse infinitum secundum omnem rationem moralitatis quæ in ipso involvitur; non enim habet malitiam simpliciter infinitam, in quantum est malum hominis, sed solum quatenus est malum Dei, & prout habet rationem offensæ. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet: Tum quia alias D. Th. ex infinitate malitiæ peccati non recte colligisset necessitatem satisfactionis infinitæ ab homine Deo exhibitæ, ut supra §. 4. arguebamus. Tum etiam quia idem Doctor Angelicus in 2. dist. 9. q. 1. art. 8. ad 2. ait gratiam Christi esse *quammodo* infinitam, & in 4. dist. 14. q. 2. art. 1. ad 4. dicit passionem Christi esse infiniti valoris *quammodo*: & q. 20. de verit. art. 3. ad 4. inquit quod meritum Christi habuit *quamdam infinitatem*; & tamen juxta communem Theologorum sententiam, gratia Christi, ejusque passio, & meritum, habent infinitatem simpliciter in genere moris: Ergo illa particula *quamdam*, non denotat defectum ab infinitate morali, tali simpliciter, sed defectum ab infinitate in genere physico, gratiæ ac merito Christi, & divinæ offensæ communem. 161

Ad id vero quod subditur ex quarto Sententiarum, dicendum est D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate visionis beatificæ, sed non modum infinitate unius cum modo infinitatis alterius, unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offensæ esse tantum infinitum secundum quid, sicut est ipsa visio beatifica. 162

Objicies secundo: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ. Probatur Consequentia: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quo major est malitia moralis, eo major est offensa: Ergo si malitia moralis peccati sit finita, gravitas offensæ peccati mortalis infinita esse nequit. 163

Respondent aliqui gravitatem offensæ non subsequi ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad objectum disconum legi, sed ex parte aversionis a Deo: licet autem (inquiunt) sub prima ratione finita sit, sub secunda tamen est infinita.

Sed

Sed hæc solutio supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est infinitum simpliciter & intrinsece sed tantum extrinsece & secundum quid, eo quod a bono infinito avertat: sicut actus caritatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinsece & secundum quid tantum infinitus est: unde sicut per caritatem homo potest magis & magis ad Deum converti, eique intimius uniri; ita & per odium potest magis & magis ab ipso averti, & veluti ab ipso magis & magis recedere. 164

Melius ergo respondetur, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem intellectam de gravitate personali: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad rationem malitiæ: effective, nego Majorem; subjective, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut in actu caritatis Christi v. g. reperitur valor ab objecto proveniens (qui etiam conducit ad meritum) & valor personalis, ex persona Christi sumptus: quorum primus est finitus, quia vel est ipsa bonitas sumpta ex objecto, vel ad illam sequitur effective; secundus autem infinitus est, quia licet bonitatem actus ut subjectatum seu subjectum supponat, ab illa tamen effective non provenit: ita in præsenti dictimus, gravitatem offensæ sumptam ex objecto, limitatam esse & finitam; quia vel est idem cum malitia sumpta ex objecto, vel ad illam effective sequitur, gravitas autem quæ ex persona offensa sumitur, est simpliciter infinita, quia licet malitiam actus præsupponat, non sequitur tamen ad illam effective, aut dimanative, sed solum subjective illam præsupponit in actu offensivo, ut ipsum in ordine gravitatis simpliciter infinitæ constituat. Sicut ergo non valet illa consequentia: Bonitas moralis actus caritatis in Christo est finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus est: ita nec ista: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ, loquendo de gravitate personali, seu desumpta ex persona offensa. 165

Objicies tertio: Actus caritatis, licet infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licet peccatum mortale, in ratione offensæ, attingat personam infinitæ dignitatis, & majestatis, non recte colligitur illud esse gravitatis simpliciter infinitæ. 166

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: Ratio autem discriminis patet ex supradictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum caritatis comparatur ut objectum; persona autem offensa comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est in ordine ad æstimationem prudentum: in hoc autem subjectum ab objecto distinguitur, quod illud totum quod ex se potest communicat actui, secus autem objectum, sed per commensurationem ad conatum actus, & influxum principii: & ideo licet divina bonitas actui caritatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas dat offensæ gravitatem infinitam simpliciter: sicut infinita dignitas personæ Christi actionibus ejus Theandricis, & supra Verbi suppositum reflexivis, conferebat valorem meritorium, & satisfactorium; in esse moris simpliciter infinitum, ut in tractatu de Incarnatione contra Scotum & ejus Discipulos ostendemus. Ex quo intelliges, quod licet persona Verbi, quia subjectum est actuum qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma, tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & satisfactorios constituens: ita quia Deus est subjectum morale offensæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gravificantis. Unde inter actum caritatis, & peccatum mortale in ratione offensæ, aliud discrimen repetitur, consistens in eo quod objectum actus caritatis, non sit habet ad illum ut forma moraliter denominans, sed tantum ut objectum terminans: persona autem offensa, non ut terminans tantum, sed ut forma denominans & constituens, ad offensam comparatur, & ideo offensa non solum extrinsece & terminative dicitur infinita, id est terminata ad personam infinitam, sed absolute & simpliciter, sumpta denominatione a forma infinita, illam moraliter informante. 167

Dices ex hac doctrina sequi, offensam peccati mortalis non solum moraliter, sed etiam physice, esse infinitam: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Persona divina, per peccatum mortale offensa, non solum moraliter, sed etiam physice infinita est: Ergo si ab illa, ut a forma denominante & constituente peccatum mortale in ratione offensæ, infinitam gravitatem & malitiam desumat, sequitur illud non solum moraliter, sed etiam physice infinitum esse. 168

Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico quod ut aliquid physice infinitum sit, non sufficit illud constitui per formam physice infinitam, sed insuper requiritur, ut talis forma ei physice uniatur ut forma, & quia Deus dans ut forma gravitatem offensæ, non unitur illi physice ut forma, sed solum moraliter, illam non physice, sed moraliter tantum infinitam constituit.

Si autem quæras, quid sit uniri ut formam moraliter, & non physice? Respondeo formam uniri solum moraliter, esse, sic uniri, ut licet physice non informet, præbeat tamen fundamentum prudenti existimationi ad judicandum taliter se habere ad illam respectu effectuum moralium, ac si physice uniretur. Sicut in probabili sententia omissio pura est actus moralis, quia æquivalenter est actus physicus, eo quod præbeat fundamentum ad prudenter judicandum voluntatem pure omittentem taliter se habere in ordine ad transgressionem legis ac si per physicum & positivum actum vellet omittere. 169

Objicies ultimo: Si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, unum peccatum in ratione offensæ alio majus non esset, sed omnia in ratione offensæ essent æqualia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odij, vel blasphemiæ v. g. Deus magis offenditur quam per peccatum intemperantiæ, puta per comestionem carnium die prohibito. Sequela vero Majoris probatur: Unum infinitum non est majus alio in eo genere in quo est infinitum. Ergo si peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, unum peccatum in hoc genere non erit majus alio, sed omnia in hoc genere, & sub hac ratione, erunt æqualia. 170

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando sequelam Majoris, Ad cujus probationem distinguunt Antecedens de infinito per essentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis, & asserunt quod licet loquendo formaliter de infinito in ratione infiniti, unum non sit majus alio, quia in negatione omnimoda termini, in qua ratio infiniti consistit, unum aliud non excedit: materialiter tamen de infinito loquendo, licet infinitum per essentiam, & in genere entis, petat a nullo excedi, infinitum tamen generis determinati, potest materialiter excedi ab alio infinito; & quia peccatum non est infinitum per essentiam, nec in genere entis, sed in genere determinato, scilicet in genere offensæ, unum peccatum in ratione offensæ alio majus esse potest. Hæc solutio probabilitate non caret. 171

Melius tamen, & facilius respondetur, gravitatem offensæ non solum sumi a persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intensione actus, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licet gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circumstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est, juxta objectorum & circumstantiarum inæqualitatem. 172

Potest hæc solutio illustrari & explicari ex doctrina desumpta ex tractatu de incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem distinguunt in actionibus Christi Domini, alterum ex objecto & circumstantiis, qui idcirco vocatur *objectivus*, alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis*; & asserunt primum valorem non fuisse infinitum, nec consequenter æqualem in omnibus actionibus Christi, sed majorem vel minorem, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum, secundum vero, utpote simpliciter infinitum, fuisse æqualem, immo & unicum in omnibus actionibus & passionibus Christi. Pariter ergo gravitas personalis competens peccato mortali ex majestate Dei offensa, simpliciter infinita, æqualis est in omni peccato mortali: gravitas autem ejus ex aliis capitibus sumpta, major aut minor est, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis. 173

ARTICULUS VII.

Utrum quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere; subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

NOtandum primo: Quod cum ratio significet intellectum, in quantum est vis ad discurrendum, puerum pervenire ad usum rationis, nihil est aliud quam ipsum pervenire ad eum statum, in quo habeat facultatem expeditam ad discurrendum, & discernendum inter bonum & malum morale: Hæc vero facultas tunc censetur pueris inesse: quando male agendo se abscondunt, aut erubescunt; potest enim contingere pueros sibi cibos quærere & præparare, & sibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & similia, qui tamen in genere morum nullo valent discursu, aut discretione. 174

Notandum secundo: Quod quando quærimus, an puer in primo instanti usus rationis teneatur ad Deum se convertere? nomine *instantis usus rationis* a nobis non intelligitur aliquod unum instans physicum & omnino indivisibile, sed tota illa duratio, qua homo indiget ad discernendum inter bonum honestum, & bonum delectabile aut sensi- 175

151 Respondet Suarez tomo 1. in 3. disp. 4. sect. 7. quod licet peccatum mortale in ratione offensæ non sit gravitatis simpliciter infinitæ, habet tamen malitiam superioris ordinis ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem: unde cum res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intensione crescant, non possint adæquare id quod in ordine superiori existit, ex malitia & gravitate peccati, recte infert S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ satisfactio potest eam ad æqualitatem compensare, seu pro illa condigne satisfacere.

Sed hæc solutio & doctrina Suarez fuse impugnabitur in tract. de Incarnatione, disp. 4. art. 1. §. ... ubi ostendemus, quod licet offensa commissa contra Deum sit superioris ordinis ad omnes offensas irrogatas creaturis, non tamen est superioris ordinis ad omnes actus satisfactorios puræ creaturæ, nisi sit gravitatis simpliciter infinitæ. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem sæpius repetamus.

§. IV.

Ultima ratio nostræ conclusionis exponitur.

152 DEnum suaderi potest conclusio hoc discursu: Satisfactio tita crescit ad incrementum personæ satisfacientis, ut quando hæc est infinitæ dignitatis communicet actui satisfactorio valorem infinitum simpliciter, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione, agentes de satisfactione Christi, excepto Scoto & Discipulis ejus: Sed similiter gravitas offensæ crescit ad incrementum dignitatis personæ offensæ: Ergo ex persona infinitæ dignitatis, qualis est Deus per peccatum offensus accipiet gravitatem simpliciter infinitam in esse moris.

153 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Licet satisfactio non crescat in valore secundum æqualitatem arithmeticam cum persona satisfaciente; hoc est, ita ut satisfactio tanta sit, quanta est dignitas personæ; nihilominus ita crescit ad illius incrementum, ut a persona infinita valorem simpliciter infinitum recipiat: Ergo pariter quamvis gravitas offensæ, non augeatur arithmetice ad incrementum personæ offensæ, nihilominus ita augetur, ut si persona offensa sit infinitæ dignitatis, qualis est Deus, ipsa injuria seu offensa sit etiam malitiæ & gravitatis simpliciter infinitæ in esse moris.

154 Respondent primo Adversarii, negando consequentiam, & paritatem, & assignando hanc rationem discriminis, quod scilicet dignitas personæ satisfacientis, intrinsece (inquiunt) pertinet ad satisfactionem; cum non suam tantum operationem, sed etiam seipsam submittat: at vero personæ læsæ dignitas est omnino extrinseca offensæ, adeoque non pertinet ad intrinsecam ipsius gravitatem.

155 Sed contra: Personæ læsæ dignitas tam ingreditur rationem offensæ, quam satisfacientis dignitas valorem satisfactionis: Ergo nulla solutio, ac disparitas. Probatur Antecedens: Sicut ipse satisfaciens dupliciter considerari potest, primo ut principium actus satisfactorii, & sic mere extrinsece se habet; secundo ut ingreditur ipsum actum satisfactorium, tamquam objectum quod in recompensationem injuriæ exhibetur; & sic se habet intrinsece ad valorem satisfactionis: ita etiam personæ læsæ dignitas dupliciter potest considerari, primo ut concomitanter & per accidens se habens ad ipsam personam, prout attingitur per offensam; quomodo v. g. si quis ignorans aliquem esse Regem, illum offenderet, & sic mere extrinsece se habet: secundo potest se habere formaliter & per se, ut si quis offenderet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem, & talis dignitas vere intrinsece pertineret, seu potius redundaret in gravitatem offensæ: Cum ergo ratio summi boni & ultimi finis non se habeat in Deo, prout ostenditur per peccatum mortale, per accidens & materialiter, sed formaliter & per se; quandoquidem homo, quantum est de se, aufert illam dignitatem a Deo, & dat illam creaturæ: consequenter fit ut peccatum habeat gravitatem intrinsece infinitam in esse moris.

156 Confirmatur primo: Ideo dignitas personæ satisfacientis pertinet intrinsece ad rationem satisfactionis, quia ipsa persona satisfacientis transit velut in objectum quod exhibetur in compensationem offensæ: Atqui etiam ipsa persona offensa est objectum & principium formale gravitatis offensæ, cum ab ipsa specificetur: & licet persona sit extrinseca, ordo tamen transcendentalis ad illam est intrinsecus; qui ordo tanto major est, quanto ipsa persona est dignior: Ergo nulla est disparitas affignata, ut vero necessarium non est, quod ipsa persona offensa, secundum suam entitatem intrinsece rationem offensæ ingrediatur; sed sufficit quod ejus dignitas, tanta quanta est, redundet in gravitatem intrinsecam ipsius offensæ.

157 Confirmatur secundo: Etiam aliquo modo ipsa persona læsa ingreditur gravitatem offensæ, nam quando fit comparatio ac velut æstimatio duarum rerum, ipse valor utriusque intrinsece comparationem ingreditur: In peccato autem mortali fit æstimatio ipsius Dei & creaturæ, quæ illi præponitur: Ergo infinita Dei dignitas & perfectio, ingreditur aliquo modo gravitatem offensæ, per peccatum mortale ipsi irrogata.

Respondent alii affignando aliud discrimen inter satisfactionem & offensam: Nam persona satisfaciens (inquiunt) comparatur ad satisfactionem, non ut objectum sed ut subjectum, subindeque seipsa illam significat formaliter, & valorem satisfactorium influit ipsi æqualem, atque adeo infinitum, si talis persona sit infinita, non obstante limitatione principii proxime elicientis satisfactionem, & conatus actus satisfactorii: e contra vero persona offensa comparatur ad injuriam ipsi illatam, non ut subjectum; sed solum ut objectum; unde seipsa non gravificat offensam, nec ista per consequens constituitur infinite gravis ex infinita dignitate personæ offensæ. 158

Sed contra: Falsum est quod persona offensa comparetur solum per modum objecti, non vero per modum subjecti ad injuriam ipsi illatam: Ergo solutio tradita falso nititur principio. Consequentia patet. Antecedens probatur primo ex vulgari illo proloquio: *ipse ego in honorare: injuria autem in persona injuriata.* Secundo ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ invenitur: nam sub priori consideratione dicitur & est malum peccantis, sub posteriori vero non ipsius peccantis, sed Dei offensi malum dicitur: Ergo in ratione offensæ Deum ut subjectum morale respicit. Probatur tertio Antecedens ex communi modo loquendi: non enim offendens, sed persona offensa, dicitur pati offensam. Sed ille dicitur offensam pati, qui offensæ subjectum est: Ergo persona offensa est morale subjectum offensæ. 159

§. V.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo: D. Thom. 3. q. qu. 1. art. 2. ad 2. & in 3. dist. 20. qu. 1. art. 2. dicit peccatum habere quamdam infinitatem ex infinitate divinæ Majestatis: Sed particula illa *quamdam*, cum sit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate simpliciter, & esse tantum talem secundum quid: Ergo D. Th censet peccatum habere malitiam tantum secundum quid infinitam. Unde in 4. dist. 17. qu. 1. art. 3. qu. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate visionis beatæ, quæ secundum quid tantum, extrinsece scilicet & objective, infinita est. 160

Respondeo D. Thom. ideo addidisse particulam illam, *quamdam*, ut denotaret peccatum non esse infinitum physice & in genere entis, sed dumtaxat moraliter, seu in genere moris; illudque etiam non esse infinitum secundum omnem rationem moralitatis quæ in ipso involvitur; non enim habet malitiam simpliciter infinitam, in quantum est malum hominis, sed solum quatenus est malum Dei, & prout habet rationem offensæ. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet: Tum quia alias D. Th. ex infinitate malitiæ peccati non recte colligisset necessitatem satisfactionis infinitæ ab homine Deo exhibitæ, ut supra §. 4. arguebamus. Tum etiam quia idem Doctor Angelicus in 2. dist. 9. q. 1. art. 8. ad 2. ait gratiam Christi esse *quammodo* infinitam, & in 4. dist. 14. q. 2. art. 1. ad 4. dicit passionem Christi esse infiniti valoris *quammodo*: & q. 20. de verit. art. 3. ad 4. inquit quod meritum Christi habuit *quamdam infinitatem*; & tamen juxta communem Theologorum sententiam, gratia Christi, ejusque passio, & meritum, habent infinitatem simpliciter in genere moris: Ergo illa particula *quamdam*, non denotat defectum ab infinitate morali, tali simpliciter, sed defectum ab infinitate in genere physico, gratiæ ac merito Christi, & divinæ offensæ communem. 161

Ad id vero quod subditur ex quarto Sententiarum, dicendum est D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate visionis beatificæ, sed non modum infinitate unius cum modo infinitatis alterius, unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offensæ esse tantum infinitum secundum quid, sicut est ipsa visio beatifica. 162

Objicies secundo: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ. Probatur Consequentia: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quo major est malitia moralis, eo major est offensa: Ergo si malitia moralis peccati sit finita, gravitas offensæ peccati mortalis infinita esse nequit. 163

Respondent aliqui gravitatem offensæ non subsequi ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad objectum disconum legi, sed ex parte aversionis a Deo: licet autem (inquiunt) sub prima ratione finita sit, sub secunda tamen est infinita.

Sed

Sed hæc solutio supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est infinitum simpliciter & intrinsece sed tantum extrinsece & secundum quid, eo quod a bono infinito avertat: sicut actus caritatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinsece & secundum quid tantum infinitus est: unde sicut per caritatem homo potest magis & magis ad Deum converti, eique intimius uniri; ita & per odium potest magis & magis ab ipso averti, & veluti ab ipso magis & magis recedere. 164

Melius ergo respondetur, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem intellectam de gravitate personali: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad rationem malitiæ: effective, nego Majorem; subjective, concedo Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut in actu caritatis Christi v. g. reperitur valor ab objecto proveniens (qui etiam conducit ad meritum) & valor personalis, ex persona Christi sumptus: quorum primus est finitus, quia vel est ipsa bonitas sumpta ex objecto, vel ad illam sequitur effective; secundus autem infinitus est, quia licet bonitatem actus ut subjectatum seu subjectum supponat, ab illa tamen effective non provenit: ita in præsenti dictimus, gravitatem offensæ sumptam ex objecto, limitatam esse & finitam; quia vel est idem cum malitia sumpta ex objecto, vel ad illam effective sequitur, gravitas autem quæ ex persona offensa sumitur, est simpliciter infinita, quia licet malitiam actus præsupponat, non sequitur tamen ad illam effective, aut dimanative, sed solum subjective illam præsupponit in actu offensivo, ut ipsum in ordine gravitatis simpliciter infinitæ constituat. Sicut ergo non valet illa consequentia: Bonitas moralis actus caritatis in Christo est finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus est: ita nec ista: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ, loquendo de gravitate personali, seu desumpta ex persona offensa. 165

Objicies tertio: Actus caritatis, licet infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licet peccatum mortale, in ratione offensæ, attingat personam infinitæ dignitatis, & majestatis, non recte colligitur illud esse gravitatis simpliciter infinitæ. 166

Respondeo, concesso Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: Ratio autem discriminis patet ex supradictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum caritatis comparatur ut objectum; persona autem offensa comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est in ordine ad æstimationem prudentum: in hoc autem subjectum ab objecto distinguitur, quod illud totum quod ex se potest communicat actui, secus autem objectum, sed per commensurationem ad conatum actus, & influxum principii: & ideo licet divina bonitas actui caritatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas dat offensæ gravitatem infinitam simpliciter: sicut infinita dignitas personæ Christi actionibus ejus Theandricis, & supra Verbi suppositum reflexivis, conferebat valorem meritorium, & satisfactorium; in esse moris simpliciter infinitum, ut in tractatu de Incarnatione contra Scotum & ejus Discipulos ostendemus. Ex quo intelliges, quod licet persona Verbi, quia subjectum est actuum qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma, tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & satisfactorios constituens: ita quia Deus est subjectum morale offensæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gravificantis. Unde inter actum caritatis, & peccatum mortale in ratione offensæ, aliud discrimen repetitur, consistens in eo quod objectum actus caritatis, non sit habet ad illum ut forma moraliter denominans, sed tantum ut objectum terminans: persona autem offensa, non ut terminans tantum, sed ut forma denominans & constituens, ad offensam comparatur, & ideo offensa non solum extrinsece & terminative dicitur infinita, id est terminata ad personam infinitam, sed absolute & simpliciter, sumpta denominatione a forma infinita, illam moraliter informante. 167

Dices ex hac doctrina sequi, offensam peccati mortalis non solum moraliter, sed etiam physice, esse infinitam: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Persona divina, per peccatum mortale offensa, non solum moraliter, sed etiam physice infinita est: Ergo si ab illa, ut a forma denominante & constituente peccatum mortale in ratione offensæ, infinitam gravitatem & malitiam desumat, sequitur illud non solum moraliter, sed etiam physice infinitum esse. 168

Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico quod ut aliquid physice infinitum sit, non sufficit illud constitui per formam physice infinitam, sed insuper requiritur, ut talis forma ei physice uniatur ut forma, & quia Deus dans ut forma gravitatem offensæ, non unitur illi physice ut forma, sed solum moraliter, illam non physice, sed moraliter tantum infinitam constituit.

Si autem quæras, quid sit uniri ut formam moraliter, & non physice? Respondeo formam uniri solum moraliter, esse, sic uniri, ut licet physice non informet, præbeat tamen fundamentum prudenti existimationi ad judicandum taliter se habere ad illam respectu effectuum moralium, ac si physice uniretur. Sicut in probabili sententia omissio pura est actus moralis, quia æquivalenter est actus physicus, eo quod præbeat fundamentum ad prudenter judicandum voluntatem pure omittentem taliter se habere in ordine ad transgressionem legis ac si per physicum & positivum actum vellet omittere. 169

Objicies ultimo: Si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, unum peccatum in ratione offensæ alio majus non esset, sed omnia in ratione offensæ essent æqualia: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odij, vel blasphemiæ v. g. Deus magis offenditur quam per peccatum intemperantiæ, puta per comestionem carnium die prohibito. Sequela vero Majoris probatur: Unum infinitum non est majus alio in eo genere in quo est infinitum. Ergo si peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, unum peccatum in hoc genere non erit majus alio, sed omnia in hoc genere, & sub hac ratione, erunt æqualia. 170

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando sequelam Majoris, Ad cujus probationem distinguunt Antecedens de infinito per essentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis, & asserunt quod licet loquendo formaliter de infinito in ratione infiniti, unum non sit majus alio, quia in negatione omnimoda termini, in qua ratio infiniti consistit, unum aliud non excedit: materialiter tamen de infinito loquendo, licet infinitum per essentiam, & in genere entis, petat a nullo excedi, infinitum tamen generis determinati, potest materialiter excedi ab alio infinito; & quia peccatum non est infinitum per essentiam, nec in genere entis, sed in genere determinato, scilicet in genere offensæ, unum peccatum in ratione offensæ alio majus esse potest. Hæc solutio probabilitate non caret. 171

Melius tamen, & facilius respondetur, gravitatem offensæ non solum sumi a persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intensione actus, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licet gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circumstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est, juxta objectorum & circumstantiarum inæqualitatem. 172

Potest hæc solutio illustrari & explicari ex doctrina desumpta ex tractatu de incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem distinguunt in actionibus Christi Domini, alterum ex objecto & circumstantiis, qui idcirco vocatur *objectivus*, alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis*; & asserunt primum valorem non fuisse infinitum, nec consequenter æqualem in omnibus actionibus Christi, sed majorem vel minorem, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum, secundum vero, utpote simpliciter infinitum, fuisse æqualem, immo & unicum in omnibus actionibus & passionibus Christi. Pariter ergo gravitas personalis competens peccato mortali ex majestate Dei offensa, simpliciter infinita, æqualis est in omni peccato mortali: gravitas autem ejus ex aliis capitibus sumpta, major aut minor est, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis. 173

ARTICULUS VII.

Utrum quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere; subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

NOtandum primo: Quod cum ratio significet intellectum, in quantum est vis ad discurrendum, puerum pervenire ad usum rationis, nihil est aliud quam ipsum pervenire ad eum statum, in quo habeat facultatem expeditam ad discurrendum, & discernendum inter bonum & malum morale: Hæc vero facultas tunc censetur pueris inesse: quando male agendo se abscondunt, aut erubescunt; potest enim contingere pueros sibi cibos quærere & præparare, & sibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & similia, qui tamen in genere morum nullo valent discursu, aut discretione. 174

Notandum secundo: Quod quando quærimus, an puer in primo instanti usus rationis teneatur ad Deum se convertere? nomine *instantis usus rationis* a nobis non intelligitur aliquod unum instans physicum & omnino indivisibile, sed tota illa duratio, qua homo indiget ad discernendum inter bonum honestum, & bonum delectabile aut sensi- 175

sensibile, & ad deliberandum quodnam ex prædictis bonis sit amplectendum: quæ duratio, quia regulariter brevissima est, totaque exigitur ad primum rationis usum plene exercendum, moraliter dicitur unum & primum instans quamvis physice verum tempus, adeoque plura instantia includat. Porro hæc duratio, sive instans morale in aliquibus est brevius, in aliis vero latius, juxta celeritatem & segnitiem ingenii unusquisque, & juxta diversum complexionem, & organorum ubi sensus interni residunt dispositionem: Nam ratione illorum quibusdam citius, quibusdam vero tardius datum est discurrere, & prædictam deliberationem complere: Sicut etiam ratione earumdem dispositionum quibusdam datum est citius, quibusdam tardius, ad rationis usum & discretionis annos pervenire.

176 Secundum tertio, dupliciter dari posse conversionem in Deum; unam explicitam & formalem, quæ consistit in actu dilectionis Dei cogniti ut talis per fidem, aut per lumen naturale rationis: aliam solum implicitam & virtualem, quæ fit per propositum sequendi in omnibus bonum honestum, seu per amorem boni honesti ut sic, in quo Deus, ut hujus boni auctor & finis, virtualiter & implicite continetur.

177 Ad plenam ergo & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, duo hic discutienda sunt: Unum, an puer cum primo pervenit ad usum rationis, teneatur ex præcepto naturali se convertere ad Deum? Alterum, qualis debeat esse illa conversio, an explicita & formalis, vel implicita solum & virtualis? Nam licet omnes discipuli D. Thomæ conveniant in statuendo obligationem conversionis in Deum, seu dilectionis Dei in primo instanti usus rationis, non tamen eodem modo hujusmodi obligationem & dilectionem declarant: sed adhuc inter eos vertitur dubium, an ad illam adimplendam exigatur amor Dei formalis & explicitus, an vero sufficiat implicitus & virtualis, contentus in ipso amore boni honesti in communi? Capreolus enim & quidam alii, intendentes quod hæc conversio, sive ordinatio sui in debitum finem, secundum quod a S. Doctore ponitur, est dispositio ad justificationem (ait enim S. Thom. hic art. 6. quod si puer ad usum rationis perveniens, *seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati*) existimant eam explicite & formaliter ad Deum ut auctorem supernaturalem debere terminari. Alii vero cum Cajetano, considerantes quæ & quanta sint requisita ad conversionem in Deum ut finem supernaturalem, eaque puero in primo instanti rationis convenire non posse, rideroque nimis hanc Capreoli sententiam judicant, & hanc ordinationem seu conversionem reducunt ad conversionem in bonum honestum, in quo, ut dicebamus, implicite & virtualiter continetur conversio in Deum ut finem ultimum. Pro resolutione primæ difficultatis

178 Dico primo, teneri omnino puerum, quamprimum ad usum rationis pervenit, sive in primo instanti morali usus rationis, convertere se ad debitum finem, eo modo quo potest. Ita D. Thomas hic art. 6. & omnes ejus discipuli, nullo excepto: Tam clare enim & tam firmiter in hac quæstione S. Doctor loquitur, & tam frequenter inculcat istam sententiam, ut merito, a Thomistarum classe eum rejiciendum putem, qui ab ejus vestigiis hac in parte recesserit. Eamdem sententiam tenet Abulensis super cap. 2. Matth. quæst. 749. Dionysius Carthusianus in 2. dist. 28. Vincentius Bellovacensis in speculo morali, Navarrus in manuali cap. 11. num. 7. Tolletus lib. 4. Summæ cap. 9. num. 9. Vega in Trident lib. 9. cap. 42. & plures alii, quos referunt Carmelitæ Salmanticenses disp. 20. dub. 1.

179 Probatur primo conclusio: Statim atque lex aliqua alicui sufficienter promulgata est, tenetur eam acceptare, & illi se subjicere; v. g. cum primo proponitur alicui lex Evangelica, ipsique veritatem talis legis sufficienter agnoscit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere secundum ipsam, saltem in communi; & nisi ita faciat, mortaliter peccat, ut satis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo instanti morali usus rationis, per dictamen syndereſis, & lumen naturale rationis intimatur a Deo lex naturalis, dictans bonum honestum esse sequendum; & præterendum utili ac delectabili: Unde SS. Patres, præsertim Cyrillus, illud Joann. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo instanti usus rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primo incipit vivere ut homo: Ergo in eo instanti tenetur homo tali legi se subjicere, & deliberare sequi bonum honestum & rationi consonum; quod est virtualiter & implicite in Deum se convertere, ut notabili tertio ostendimus.

180 Confirmatur: Cum Deus primo hominem prædicto modo illuminat, ostendendo ei finem legem naturalem; quasi notificat illi dominium morale quod habet in ipsum, simulque possessionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipsi debetur: Ergo tenetur ex tunc ipsa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ se submittere; non enim sine hac submissione possidetur moraliter a Deo, neque Deus suum morale dominium in eam exercet: sit autem talis submissio per electionem boni honesti, seu per propositum vivendi secundum rectam rationem & secundum ejus dictamen, ut ex supra dictis patet: Ergo in primo instanti usus rationis homo tenetur, implicite saltem, se in Deum convertere, & dominio illius se subjicere, deliberando sequi bonum honestum & consonum rationi.

Confirmatur amplius: Angelus astrictus fuit præcepto 181
diligendi Deum: & convertendi se in illum, in primo instanti suæ libertatis, quod fuit secundum suæ creationis, & correspondet primo nostro instanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc nostro instanti similem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo quo in illa ætate fumus capaces, id est explicite, vel implicite, secundum illuminationem quæ tunc nobis datur a Deo; utpote cum eadem ratio utrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plene exercet dominium suæ voluntatis, & agit ut omnino libera, teneatur se suo Creatori submittere, & primum amorem, velut primum voluntatis fructum illi consecrare. Et sane rationi valde consentaneum est, ut Deus talis creaturæ auctor, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujusmodi pensionem, utque primitias libertatis a se creatæ sibi consecrari expostulet; sicut olim in lege Mosaica præcipiebat offerri omnia primogenita animalium, & omnium frugum primitias.

Probatur secundo conclusio ratione quam insinuat S. Do- 182
ctor hic art. 6. & fuse ibidem expendit Cajetanus. Id quod primo occurrit homini, primum usum rationis habenti, est deliberare de seipso, hoc est ad quem finem se suasque actiones sit ordinaturus: Ergo tunc tenetur elicere actum, quo proponat sequi bonum honestum & rationi consonum, quod est se convertere implicite in Deum hujus boni auctorem & finem, ut notabili 3. exposuimus. Consequentia manifesta videtur: Quia si homo tunc deliberet ad quem finem se suasque actiones ordinet, tenetur se, suasque operationes in bonum naturæ rationali, ut talis est, & prout a brutis distinguitur, conveniens, referre & ordinare: Sed bonum consonum naturæ rationali ut tali, est bonum honestum, non autem bonum delectabile; cum illud magis naturæ animali quam rationali conveniens sit; unde Seneca Epist. 94. *Cur*, inquit, *mihi voluptatem nimiam? hominis bonum quæro; non pecudis aut bellui, quibus venter luxler est, & ad percipiendas corporis voluptates*: Ergo si homo in primo instanti usus rationis de seipso deliberet, & se suasque actiones in aliquem finem ordinet, tenetur ordinare in bonum honestum, & oppositum malum respuere. Antecedens autem, in quo est difficultas, sic probatur a Cajetano. Cum finis *Cui* omnium conspicibilium sit ipse homo (amicabilia enim quæ sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se, ut ait Aristoteles 9. Ethic. cap. 4.) oportet quod amor quorumcumque concupiscibilium supponat amorem sui ipsius: nam sicut cognitio principiorum præsupponitur ad cognitionem conclusionum; ita amor finis est prior amore eorum quæ sunt ad finem: Ergo etiam deliberatio circa quæcumque concupiscibilia, præsupponit in homine deliberationem circa seipsum, sicque manet, id quod primo occurrit homini habenti primum usum rationis, esse deliberare de ipso.

Dices primo: cogitationem primo occurrentem homini 183
in primo usu rationis, non esse de seipso, sed de discernendo inter bonum & malum oppositum.

Sed contra: Venire ad usum rationis, non est hominem discernere inter bonum & malum in abstracto, sed relative ad seipsum, discernendo quid sit bonum & malum sibi tamquam fini *Cui*: atque ita optime stat, quod quis homo est finis aliorum, sibi etiam primo occurrat in illo instanti, tamquam is cui sit bonum prosequendum.

Dices secundo: Si est finis aliorum: Ergo primum quod 184
sibi occurrit, non est deliberare de seipso, cum deliberatio non sit de fine, sed de mediis.

Sed contra: Licet homo sit finis aliorum extra se, non tamen est finis ultimus, sed intermedius, & per consequens se habet ut medium respectu Dei, qui est finis simpliciter ultimus omnium creaturarum: unde ex quo homo est finis aliorum, sibi primo occurrit; ex quo vero non est ultimus finis, sibi primo occurrit deliberare de se in ordine ad ultimum finem.

Probatur tertio conclusio: Datur præceptum naturale 185
diligendi Deum super omnia, & nos convertendi in illum, ut ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Zachariæ 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: quod præceptum cum sit affirmativum, non obligat semper & pro semper, sed pro aliquo determinato tempore, ut de præceptis affirmativis communiter docent Theologi: Atqui non potest aliud tempus magis proportionatum & conveniens observationi talis præcepti assignari, quam primum instans morale usus rationis: Ergo in illo homo

tenetur ad Deum se convertere, saltem implicite, proponendo sequi bonum honestum & rationi consonum, ut dicemus conclusione sequenti. Major patet, Minor vero probatur multipliciter. Primo quia, ut supra dicebamus, in primo instanti usus rationis lex naturalis, mediante syndereſi & lumine naturali, intimatur homini, subindeque tunc primo incipit obligare quantum ad omnia ipsius præcepta; inter quæ primum ac præcipuum est præceptum diligendi Deum super omnia, & nos convertendi in illum.

186 Secundo probatur Minor: Homo in illo primo instanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; unde sicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum sibi præfituere; ita & homo in primo illo instanti debet certam operandi regulam, certumque & fixum scopum, quo suas operationes dirigat, sibi proponere, nempe honeste & consonmitee ad dictamen rectæ rationis vivere: alias maximo errandi in decursu vitæ periculo se exponet, cum parvus error in principio, sit maximus in fine. Unde plures Doctores ad tioitum propositum explicant illud Psalmistæ: *Dominus custodiet introitum tuum, & exitum tuum*, de primo & ultimo instanti humanæ libertatis, in quibus præcipue indiget humana fragilitas a Deo custoditi. Illud ergo instans morale est tempus maximæ opportunitatis & necessarium ad observantiam prædicti præcepti. Hanc rationem insinuat S. Thomas q. 28. de verit. art. 3. ad 4. ubi sic ait: *Cum quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non possit, nisi præfituens sibi debito fine, tenetur quilibet, cum primo sua industria est compos, ad Deum se convertere; & in finem constituere.*

187 Tertio Minor probatur: Præceptum diligendi Deum super omnia est primum quod continetur in lege, juxta illud Matth. 22. *Hoc est maximum & primum mandatum*; unde *præceptum præceptorum* dici solet, quia cetera omnia illud supponunt, & in eo radicantur: adimpletioni autem primi præcepti debitum est primum tempus capax talis adimpletionis: quod est primum instans morale usus rationis & libertatis. Accedit quod tale præceptum est finis omnium præceptorum, & totius legis, juxta illud 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est caritas*: finis autem, licet in executione sit posterior, in amore tamen & intentione debet esse prior, utpote propter quem cetera diligantur: debet igitur præceptum diligendi Deum, & se convertendi in illum, in primo instanti usus rationis acceptari & adimpleri.

188 Denique probatur eadem Minor: omnia alia tempora, pro impletione hujus præcepti ab Adversariis assignata, non sunt ita apta & convenientia, sicut primum illud instans morale usus rationis, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. n. 1. ubi decem Theologorum sententias recenset: *Primum tempus* (inquit) *quod aliqui assignant, est initium usus rationis: secundum, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminate sumpta, ut saltem semel in ea ametur Deus: quartum, omnes dies festivi, in quibus debemus Deo specialiter vacare: quintum, tempus quo adultus suscipit baptismum: sextum, tempus quo quis suscipit Eucharistiam: septimum, quando forte sumitur martyrium: octavum, quando magnum a Deo accipit beneficium: nonum, quando audit aliquem contra Deum blasphemantem: decimum, quando gravi urgetur tentatione, præfertim odii Dei, cum periculo consensus, nisi ad Deum per amorem se convertat.* Patet, inquam, omnia illa tempora non esse ita apta & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, sicut initium usus rationis. Quod enim dicitur de instanti mortis, communiter reprobatur: quia cum præceptum dilectionis Dei traditam sit ad rectam vitæ humanæ institutionem, per relationem operationum nostrarum in Deum tamquam in ultimum finem, & ad conciliandam conservandamque amicitiam cum illo, rationi dissonat ut in solo vitæ exitu obliget, totumque vitæ spatium extra talem obligationem sit. Unde Dominus Soto lib. 2. de justitia & jure q. 3. art. 10. loquens de hac sententia; sic ait: *Si dixeris satis esse semel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profecto longe a naturæ præcepti aberras: cum enim præceptum hoc ceterorum omnium sit præambulum, &, ut ait Paulus, finis; (nam finis præcepti est caritas); ridiculum esset dicere, quod licuit transigere totam vitam antequam nos obliget.* Similiter alia sententia, quæ totum tempus vitæ determinate assignat, communiter rejicitur, eo quod cuilibet præcepto determinato certum & determinatum tempus, in quo obliget, assignari debeat: unde hic modus dicendi difficultatem non solvit, sed dissimulat. Aliæ etiam sententiæ, excepta ultima, omni probabilitate carent: cum elicere actum caritatis temporibus ab illis auctoribus designatis (puta diebus festivis, cum debet suscipi Baptismus, vel Eucharistia, vel dum instat tempus martyrii, aut magnum aliquod beneficium a Deo recipitur) non sit præceptum, sed dumtaxat consilium.

Solum potest esse difficultas circa ultimam sententiam, 189
quam docet Thomas Sanchez lib. 2. summæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum caritatis tunc solum obligare, cum graves odii Dei tentationes instant, & periculum illis succumbendi adest, nisi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum sufficientem esse demonstrant Salmanticenses loco supra citato, n. 5. Primo quia (inquiunt) obligatio ad actum, quæ est præcise ratione tentationis casu occurrentis & urgentis, non est obligatio per se, sed per accidens; sicut per accidens & non per se est quod talis tentatio tunc occurrerit, & alis via superari non posiit: tempus autem quod quærimus non est illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens; sed in quo obliget per se, quia certum est assignandum esse aliquod tempus hujus per se obligationis. Secundo quia talis obligatio debet esse communis omnibus adultis, & omnes illos constringere, sicut ipsum præceptum commune est, & omnibus imponitur: Sed illa occasio in qua urgent graves odii Dei tentationes, & periculum illis succumbendi, non est communis omnibus adulsis, plurimi enim sunt, qui toto vitæ tempore nullis hujusmodi tentationibus vexantur: Non igitur hac via alligantur sufficiens tempus prædictæ obligationi.

Ex his intelliges, D. Thomam non adinvenisse aut ex- 190
cogitasse novum præceptum, dum puerum pervenientem ad usum rationis asseruit teneri ad se convertendum in Deum, sed solum determinasse & declarasse tempus, quo primum & antiquissimum omnium mandatorum, scilicet caritatis præceptum, obligare incipit, nempe primum instans morale usus rationis & libertatis; in quo instanti magis hoc præceptum urgere, quam alia quacumque occasione vel tempore alligabili, quis non videat? *An forsitan periculosam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parum refert recentem testam bono liquore & odore imbuere? Vel tunc non magnum instas tentationis periculum, quando Adversarius noster Diabolus circuit quærens tenellam ovem quam devoret?* ait eleganter illustriss. D. de Marinis Avenionensis Archiepiscopus. Nec obstat, si hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem subeundam idones: nam facilius est puero talem conversionem seu dilectionem in illo instanti elicere, quando nulla adest indispositio ex aliquo peccato personali relicta, quam eo transacto, ubi talis indispositio posiit voluntatem retardare. Unde suavius egisse videtur divina providentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, quam si ulterius illud distulisset. Addo quod puer ad annos discretionis pervenieus, non tenetur se convertere in Deum, nisi juxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipsi communicatur; ita ut si notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; si implicita, ad implicitum tantum teneatur, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti.

Dico secundo: Quamvis præceptum dilectionis Dei 191
omnes ad rationis usum pervenientes per se obliget ad formalem & explicitam in Deum, ut auctorem & finem supernaturalem, conversionem, per accidens tamen multi excusantur ab impletione hujus præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excusatur ab ejus obligatione, quantum ad amorem Dei implicitam, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum.

Hæc conclusio conciliat sententias Capreoli & Caieta- 192
ni supra relatas: nam quando Capreolus asserit ad impletionem prædicti præcepti requiri amorem explicitum Dei, etiam ut auctoris & finis supernaturalis, loquitur de obligatione quæ per se oritur ex vi præcepti: quando vero Cajetanus & alii Thomistæ communiter docent ad ejus adimpletionem sufficere amorem Dei ut finis naturalis, implicite contentum in ipso amore & electione boni honesti, & in proposito vivendi secundum rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantiam invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei explicitum, excusantur. Hoc præmisso,

Probatur prima pars conclusionis: Præceptum diligendi 193
Deum obligat omnes homines, ex quo habent rationis & libertatis usum, seu in primo instanti morali usus rationis & libertatis, ut præcedenti conclusione ostendimus: Sed supposita elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem supernaturalem, tale præceptum jubet amorem formalem & explicitum Dei ut auctoris & finis supernaturalis, cum illum ut talem per fidem cognoscamus: Ergo per se & ex vi præcepti dilectionis Dei, puer ad annos discretionis perveniens, tenetur ad amorem explicitum & formalem Dei, ut auctoris & finis supernaturalis.

Confirmatur: Supposito quod amor explicitus Dei ut 194
auctoris supernaturalis aliquando sit debitus, ut omnes supponunt, rationes a nobis factæ sufficienter convincunt opportunissimum tempus talis obligationis esse prædictum instans, nullumque succedere in toto vitæ spatio magis vel æque opportunum. Ergo &c. Dixi autem *supposita elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem*: quia si

homo

homo sine tali elevatione, & in statu naturæ purè conderetur, præceptum diligendi Deum solum comprehenderet amorem ejus naturalem, & ad supernaturalem nequaquam se extenderet.

195 Quod autem multi ab obligatione hujus præcepti, quantum ad amorem Dei explicitum, per accidens excusentur, ut asserit secunda conclusionis pars, manifestum est: quia multi sunt, qui in primo instanti usus rationis non cognoscunt Deum explicite, etiam ut auctorem naturalem, sed laborant pro tunc ignorantia ejus invincibili, ut patet in illis qui sunt educati in sylvis, vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audiverunt aut cognoverunt de Deo: Sed nemo potest explicite amare quod explicite non cognoscit, cum nihil sit volitum, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilem excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis, & plures adhuc, quantum ad amorem Dei ut finis & auctoris supernaturalis. Non tamen excusantur omnes: quia multi sunt, ex iis præsertim qui inter Catholicos & animarum salutis studiosos nutriuntur, qui antequam ad annos discretionis perveniant, plura audiunt & apprehendunt de Deo, & de articulis nostræ fidei, quibus sufficienter instruuntur, ut in primo instanti moralis usus rationis & libertatis, per irradiationem luminis fidei vel syndereseos efformet verum & explicitum de ipso Deo judicium, etiam supernaturale, ex quo ad similem ejus amorem expressum & formalem incitentur; qui proinde non excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut auctoris supernaturalis. Unde D. Thomas hic art. 6. ait quod puer ad annos discretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *secundum quod in illa ætate est capax*, quia solum ad id tenetur juxta notitiam, quæ tunc ipsi communicatur, atque adeo si notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; si vero implicita, ad implicitum: sicut etiam si habeat notitiam Dei ut finis dumtaxat naturalis, solum astringetur ad hujus amorem; si vero ut finis supernaturalis, tenebitur quoque ad amorem istius finis.

196 Tertia pars conclusionis, quod scilicet nemo excusetur ab obligatione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis assertione præcedenti: ibi enim ostendimus, omnibus hominibus in primo instanti moralis usus rationis & libertatis, manifestari per dictamen rationis, seu lumen syndereseos, bonum honestum, & obligationem amplectendi ipsum, sequendique legem naturalem, quæ tunc quoad primas ipsius præcepta & principia ostenditur & intimatur: neque censetur complerum tale instans, quousque totum hoc cum plena advertentia & deliberatione inneteserat. Unde Cyrillus, ut supra vidimus, hunc locum Joannis: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligit de illuminatione, seu manifestatione boni honesti, quæ fit in primo instanti usus rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectus, & per dictamen syndereseos, movet & excitat hominem (qui in illo instanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis seu rationis incipit) ad vivendum honeste, & conformiter ad rectam rationem. In quo etiam sensu Chrysost. hom. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exiit primo mane conducere operarios in vineam suam*, interpretatus est: nam per *primum mane* intellexit initium diei humanæ libertatis, quod est primum instans usus rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam suam, quia tunc homines ad rectæ & honestæ vivendum excitat.

197 Denique hæc veritas adeo clara & manifesta est, ut ipsi etiam Ethnici eam agnoverint: nam apud Latinum Poetam decantatam habemus litteram Pythagoræ discrimine sectam bicorni, quæ humanæ vitæ speciem præ se ferre videtur, & ad rationis usum venienti puero utramque viam virtutis & vitii demonstrare. Constat etiam ex ipsis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam fuerunt duæ matronæ, virtus & voluptas, & unaquæque ipsum allicere conata est. Similia apud Auctores prophanos invenimus, quæ connaturalitatem dictaminis & præcepti a syndereseos significati, homini ad usum rationis quam primum pervenienti, manifeste declarant. Ergo nullus ab impletione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti virtualiter inclusum, ratione ignorantiæ invincibilis excusari potest; licet multi ab impletione præcepti dilectionis, quantum ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excusentur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

198 Contra præcedentes assertiones plura objiciunt Recentiores, quæ soluta manent ex dictis. Dicunt in primis præceptum illud se convertendi in Deum in primo instanti usus rationis, neque in Scriptura, neque in SS. Patribus contineri, subindeque gratis & sine ullo fundamento esse a D. Thoma excogitatum. Addunt nimis durum videri, astringere pueros præcepto adeo oneroso in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum esse virum doctum & timoratæ conscientiæ, qui sollicitus sit an impleverit hoc præceptum, & qui de ejus omissione in confessione se accuset. Dicunt etiam, sequi ex nostra sententia quod pueri baptizati fere semper amittant gratiam, dum primum perveniunt ad usum rationis; cum nulli vel pauci sint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum existeret, parvuli ad usum rationis pervenientes poterunt ignorantia illius invincibili laborare, cum multi viri docti, oppositæ sententiæ adhærentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adesse opinantur: Ergo ratione talis ignorantiæ poterunt ab ejus impletione excusari.

Hæc sunt præcipua adversæ sententiæ fundamenta, quæ 199
ut dixi, soluta manent ex dictis. Ostendimus enim præceptum illud, de quo agimus, non esse novum, nec a D. Thoma excogitatum, sed maximum habere fundamentum in Scriptura, & SS. Patribus: præsertim cum Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum super omnia, in quo hoc implicite continetur; immo ab eo non distinguitur, sed solum determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut supra annotavimus. Quod si Theologorum disputationi, arbitrio, & judicio relinquitur determinare tempus, in quo obligat præceptum caritatis; indeque factum fit ut nullus ex Theologis vel etiam Casuistis inveniatur, qui suam sententiam quoad hoc probare non audeat, ut supra vidimus apud Tamburinum, qui decem varias Auctorum opiniones circa hoc recenset; cur similiter non licebit Theologorum Principi & Coriphæo, suam circa hoc proferre sententiam, ac determinare tempus quo tale præceptum positivum obligat, nimirum primum instans morale usus rationis, quo (ut supra ostendimus) nullum in toto vitæ decursu magis vel æque opportunum dari potest?

Patet etiam ex supra dictis, præceptum istud non esse ni- 200
mis oneroſam & afflictivum; cum per illud puer solum teneatur se convertere in Deum eo modo quo potest, seu ut loquitur S. Doctor, *secundum quod in illa ætate est capax*, & juxta notitiam quæ tunc sibi communicatur, ut in secunda conclusione fuse declaravimus. Addo quod tunc pertinet ad Auctorem naturæ, manifestare & intimare hujusmodi obligationem, tamquam præceptum omnino primum, & initium cæterorum præceptorum, totiusque ordinis practici, ut inde homo per deliberationem & discursum reliqua præcepta naturalia deducat.

Ad id quod additur de viris doctis & timoratæ conscien- 201
tiæ, dicendum est plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adversariis probabilius existimant non dari tale præceptum; quilibet autem potest tuta conscientia sequi illam sententiam quam judicat probabiliorem, licet opposita sit tutior, ut in dissertatione Theologica de probabilitate ostendimus. Addo cum Cajetano, sufficere in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus.

Ad aliud quod subjungitur, neganda est sequela: nam 202
multi sunt pueri inter fideles nutriti & baptizati, ac probis moribus imbuti, qui reipsa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicite, vel saltem implicite, in instanti moralis usus rationis se convertunt. Quod Cajetanus hic art. 6. ex ipsa natura caritatis in baptismo infuse colligit: *Videtur mihi* (inquit) *quod quia amor Dei non est otiosus, caritas infusa hospitale infanti esse in actum in prima actu naturali, sicut de Angelis dictum fuit, & quod statim occurrente seipsa ut deliberabili infusa fides deliberandi solicitudinem foveat, ad præstandum bonum honestum cooperando, inclinando ad hoc intellectum, & consequenter caritas instinet appetitum ad honestum prosequendum. Et licet hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen sic esse in omnibus, non solum propter libertatem, sed propter complexionem, & malam assuetudinem aute annos discretionis. Unde fit quod pars sensitiva magis moveat ad assueta delectabilia mala, quam fides & caritas ad honestum. Propter quod non parvi refert, ut assuescat puer ad audienda spiritualia & honesta: determinatur enim habitus fidei infusus ex propositis ex auditu, & caritas illum sequitur.*

Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibi- 203
li prædicti præcepti, respondetur quod licet aliqui viri docti tale præceptum invincibiliter ignorare possint, non tamen pueri ad primum instans discretionis pervenientes. Ratio discriminis est, quia pueris ad instans discretionis pervenientibus illud ab Auctore naturæ pro illo instanti practice & in actu exercito proponitur, mediante dictamine syndereseos ita clare & evidenter, ut non relinquatur eis locus dubitandi: semel autem hæc propositione ab auctore naturæ facta, & cum tali instanti moraliter aut paulo post finita, opus est ad novam illius præcepti cognitionem acquirendam, uti ratiocinatione & discursu, qui a passionibus, vel rationibus dubitandi aliunde insurgentibus sæpe

sæpe obnubilatur. Ex quo fit quod non solum plures viri docti, de existentia illius præcepti dubitent, sed etiam quod nos ipsi, qui veram tenemus sententiam, minori firmitate & certitudine ei modo assentiamus, quam in statu morali usus rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti lumini, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modo vero discursus, per quem eamdem veritatem assequimur, deficiente illo lumine, seu dictamine syndereseos, ab Auctore naturæ immisso, solum concludit eam ut probabilem, & cum aliqua alterius partis formidine, ut recte observarunt Salmanticenses ubi supra n. 22.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

204 Hoc argumentum potest sic breviter & clare proponi. Si quilibet homo primo perveniens ad usum rationis teneretur se convertere in Deum, deberet ipsi dari auxilium sufficiens ad talem conversionem; Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet, nam obligatio inexcusabilis ad aliquem actum stare nequit absque auxilio sufficienti ad illum: cum Deus neminem obliget ad id quod est ei impossibile, & nullus peccet in eo quod vitare non potest. Minor vero, in qua est difficultas, sic ostenditur. Si quilibet homo ad annos discretionis perveniens, haberet auxilium sufficiens, quo posset se convertere in Deum, vel illud esset quoad substantiam & entitatem supernaturale, vel naturale? Neutrum dici potest. Ergo &c. Major patet. Minor quoad utramque partem suadetur. Et primo quod tale auxilium non esset supernaturale, videtur certum: Tum quia auxilia supernaturalia non dantur omnibus, sicut nec fides, cujus illuminatio tenet primum locum inter auxilia ordinis supernaturalis: ut ostendimus in tractatu de prædestinatione disp. 5. art. 5. §. 4. Tum etiam quia si quilibet homini ad usum rationis pervenienti daretur auxilium supernaturale, ut in Deum se converteret, nullus esset infidelis negative: quod tamen est contra S. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 2. ubi docet dari in illis hominibus, ad quorum aures prædicatio Evangelii non pervenit, infidelitatem negativam, seu ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei. Sequela probatur: Ille dicitur infidelis negative, qui nihil unquam audivit de mysteriis fidei, nec ullam habet cognitionem aut illustrationem supernaturalem: At si quilibet homo ad usum rationis perveniens, haberet in voluntate auxilium supernaturale, ut posset se convertere in Deum, nullus esset qui non haberet in intellectu aliquam illustrationem & cognitionem supernaturalem: Ergo nullus esset infidelis negative. Major patet, Minor etiam videtur certa: nam cum voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus & judicium ejus practicum, repugnat quod aliqua illius affectio vel motio ad supernaturalem ordinem pertineat, nisi illius illuminatio eumdem ordinem attingat, subindeque quod detur auxilium physicum supernaturale in voluntate, nisi præcedat ex parte intellectus auxilium morale etiam supernaturale; seu aliqua illustratio & cognitio supernaturalis.

205 Deinde quod auxilium illud, de quo est quæstio, non possit esse entitative & quoad substantiam naturale, eadem facilitate potest ostendi: Nam (præterquam quod, ut dicemus in tractatu de gratia disp. 1. art. 4. homo in natura ipsa non potest ex viribus naturæ diligere Deum ut auctorem & finem naturalem, dilectione efficaci, qualis debet esse amor de quo loquimur) ex hoc sequeretur, hominem ex viribus naturæ posse se disponere ad gratiam & justificationem. Sed hoc est Pelagianum: Ergo &c. Sequela patet: nam D. Thomas hic art. 6. docet quod si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequeretur remissionem originalis peccati: ex quo infert peccatum veniale non posse esse in aliquo cum solo originali, ut infra patebit: Ergo si puer ex solis viribus naturæ, & cum auxilio entitative & quoad substantiam naturali, possit in Deum se convertere, seu in debitum finem se ordinare, poterit ex iisdem viribus naturæ ad gratiam justificantem se disponere.

206 Nec valet si dicas, inter illum actum, & infusionem gratiæ, mediare aliquod auxilium supernaturale, quo puer prius tempore vel natura quam justificetur, & consequatur remissionem originalis peccati, illuminatur interius a Deo de rebus fidei, & se convertit in Deum ut auctorem supernaturalem; ac proinde gratiam & justificationem non correspondere viribus naturæ & conversioni naturali in Deum, sed auxiliis gratiæ, & conversioni supernaturali. Non valet (inquam) quia ex hoc sequitur quod saltem prima illa vocatio ad fidem, & auxilium illud supernaturale, correspondeant viribus naturæ, seu conversioni naturali, subindeque quod facienti quod in se est viribus naturæ, Deus infallibiliter conferat saltem auxilia gratiæ, nam ideo tale auxilium supernaturale, seu prima illa vocatio ad fidem, illi puero conferatur, quia ex viribus naturæ se convertit in bonum honestum, & in Deum ut finem naturalem. Hoc autem communiter negant nostri Thomistæ in Tractatu de gratia, ubi docent non dari certam & infallibilem connexionem gratiæ, vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicito viribus solius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente: unde S. Th. infra q. 109. art. 6. ad 2. & ad Roman. 10. lect. 3. axioma illud, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, intelligit de illo qui facit quod in se est, adjutus gratiæ auxiliis, non vero ex solis viribus naturæ. De quo plura diximus in tractatu de prædestinatione disp. 2. art. 3.

Ex his ergo patet nodus præsentis difficultatis, & quam 207
difficile sit in Caribdim vel in Scyllam non incidere: si enim dicatur actum dilectionis Dei, ad quem omnes tenentur in instanti usus rationis, elici ex solis viribus naturæ, sequitur quod ex viribus naturæ homo possit se ad gratiam disponere. Si vero asseramus ad talem conversionem & dilectionem hominem indigere auxilio & viribus gratiæ, supplentis virium naturalium defectum, in aliud inconveniens non minus grave, & in Scyllam non minus periculosam incidimus: nam fateri tenemur non dari infideles pure negative, nullique illuminationem interiorem de mysteriis fidei, qui primum tenet locum inter auxilia ordinis supernaturalis, a Deo in pœnam peccati originalis denegari: cujus oppositum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de prædestinatione fuse ostendimus disp. 5. art. 5. §. 4.

Huic difficili argumento respondent aliqui ex nostris 208
Thomistis, auxilium quod datur cuilibet homini ad usum rationis pervenienti, ut se convertat in Deum, esse entitative & quoad substantiam supernaturale. Ut autem cum hoc salvent dari infideles negative, distinguunt duplex auxilium supernaturale: unum quod est tale ex suo objecto, cujusmodi est illud quod datur ad credendum mysterium Trinitatis v. g. vel ad se convertendum explicite in Deum ut auctorem supernaturalem: aliud cujus entitas est supernaturalis ex modo tantum, quia non datur ad eliciendum aliquem actum supernaturalem, sed ad subveniendum infirmitati naturæ per peccatum debilitatæ: & ad reddendam illam completè potentem ad eliciendum aliquem actum naturalem, quam in statu sanitatis & integritatis ex propriis viribus elicere poterat: & hujusmodi (inquiunt) est illud auxilium, quod datur homini in statu naturæ corruptæ, ad conversionem in Deum ut ultimum finem naturalem. Unde per hoc evacuare putant difficultatem argumenti propositi, & duo illa inconvenientia supra adducta devitare: ex eo enim quod tale auxilium est supernaturale ex modo, habetur quod homo ex solis viribus naturæ non potest se disponere ad gratiam sanctificantem, vel ad ejus auxilia: ex eo quod non est supernaturale ex objecto, stare potest cum infidelitate negativa, quia illud habens non debet habere in intellectu revelationem de mysteriis fidei, vel aliquis objecti supernaturalis cognitionem.

Hæc solutio, quam aliqui Recentiores plurimum extol- 209
lunt & magnificant, sicut subtilitate non caret, ita nec difficultate. Primo quia ut aliquid efficatur quoad substantiam & entitatem supernaturale, non sufficit quod superet vires naturæ infirmæ, sed oportet quod excedat virtutem cujuslibet naturæ inferioris ad Deum, ut docent nostri Thomistæ in tractatu de gratia: Ergo ex eo quod dilectio efficax Dei ut auctoris & finis naturalis, superet vires naturæ infirmæ, & per peccatum debilitatæ, non sequitur auxilium collatum puero ad annos discretionis pervenienti, ad se convertendum implicite in Deum ut in auctorem & finem naturalem, esse quoad entitatem & substantiam supernaturale, sed solum esse speciale, intra ordinem naturæ.

Deinde cum specificatio actus ab objecto desumatur, 210
difficile intelligi potest, quomodo illuminatio, data puero in instanti usus rationis, sit quoad suam entitatem & speciem supernaturalis, & nihilominus nullum objectum supernaturale attingat, & Deum ut finem & auctorem solum naturalem respiciat.

Nec valet si dicas, quod licet lumen illud puero in 211
eo instanti collatum, explicite solum Deum ut auctorem naturalem respiciat, implicite tamen tendit in ipsum ut auctorem supernaturalem. Ex hoc enim manifeste requiritur, nullum dari infidelem negative, subindeque illos auctores incidere in illud inconveniens quod maxime vitare cupiunt. Sequela probatur: Sola cognitio implicita de rebus fidei, sufficit ad tollendam infidelitatem negativam: Ergo si quilibet homo ad usum rationis perveniens, habet cognitionem implicitam Dei ut auctoris supernaturalis, nullus erit infidelis negative. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expresse docet Cornelium ante instructionem Petri, & nondum ei manifestata Evangelii prædicatione, non fuisse infidelem negative, quia juxta Scripturam erat acceptus Deo, & consequenter habebat gratiam & fidem, sine quibus impossibile est placere Deo: qui vero habet habitum fidei, non est infidelis negative, cum

infi-

infidelitas sit carentia fidei; Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cornelius ante talem instructionem non habebat fidem explicitam, sed tantum implicitam: Ergo sola cognitio implicita de veritatibus supernaturalibus tollit infidelitatem negativam.

Confirmatur: Si Cornelius objisset ante instructionem Petri, & ante cognitionem explicitam de rebus supernaturalibus, fuisset salvatus, quandoquidem erat justus & acceptus Deo, ut ait Scriptura: Ergo cum nulli infideli pateat aditus ad regnum cælorum, vere propter solam cognitionem implicitam erat fidelis, subindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Itaque ergo solutione rejecta,

210 Melius ac solidius respondetur, quod licet auxilium efficax ad conversionem in Deum ut auctorem naturæ, sit entitative & quantum ad substantiam supernaturale, non tamen auxilium pure sufficiens. Ratio discriminis est, quia auxilium efficax dat actu agere: sufficiens vero confert solum potentiam ad agendum: quamvis autem in statu naturæ lapsæ actualis conversio in Deum, ut auctorem naturæ, nunquam ponatur sine auxilio gratiæ (eo quod talis conversio non possit stare cum originali peccato, neque illud auferri sine gratia) potentia tamen ad se convertendum in Deum ut auctorem naturæ stare potest, etiam in statu naturæ lapsæ, sine auxilio gratiæ, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, ut communius docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia. Ex quo patet solutio ad primam probationem in contrarium: nam quando Thomistæ docent in tractatu de gratia, hominem in statu naturæ lapsæ non posse diligere Deum ut auctorem naturæ, dilectione efficaci, sine gratia, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu separata (hanc enim dicunt hominem habere sine gratia, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis) sed de potentia consequente & applicata ad actum, seu cum illo conjuncta, quæ sine auxilio efficaci ordinis supernaturalis applicante potentiam ad agendum, stare nequit, cum repugnet hominem, in statu elevationis ad finem supernaturalem, actu & de facto se convertere in Deum ut auctorem & finem naturalem, nisi etiam simul se convertat in ipsum ut finem & auctorem supernaturalem, ut in eodem tractatu de gratia ostendemus.

211 Ex quo etiam patet solutio ad secundam probationem: cum enim fieri nequeat, quod in adimpletione actuali supradicti præcepti (quæ secundum se & divisim considerata fieri posset viribus naturæ) non admittantur de facto auxilia supernaturalia disponentia ad gratiam, non sequitur hominem ex solis viribus naturæ se disponere ad gratiam, vel gratiam justificationis, aut aliqua supernaturalia auxilia, dari infallibiliter facienti quod est in se ex solis viribus naturæ, sed solum ex auxilio gratiæ. Unde recte S. Thomas locis citatis, docet, axioma illud, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, debere intelligi de illo qui facit quod in se est, adjutus gratia. Et hic art. 6. ait quod *si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit in debitum finem, per gratiam consequitur remissionem originalis peccati*: nunquam enim contingit quod puer ad annos discretionis perveniens seipsum ordinet in debitum finem, & convertat in Deum ut auctorem naturæ, nisi etiam seipsum ordinet & convertat in Deum ut auctorem & finem supernaturalem, & mediante ista conversione se disponat ad gratiam sanctificantem quæ remittit seu delet peccatum originale; unde sequitur peccatum veniale non posse in aliquo cum solo originali reperiri, ut §. sequenti patebit.

§. IV.

Alia difficultas expeditur.

Dico tertio: Impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum solo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. sæpe citato, ubi id probat duplici ratione.

212 Prima, quæ habetur in argumento *sed contra* sumitur ab inconvenienti, quod sequeretur ex adversa sententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset: nam in lymbo puerorum pro solo originali puniuntur homines: ad purgatorium non descendunt nisi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cælum conscendant: ad infernum vero propter solum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

213 Nec valet quod aliqui dicunt, pertinere ad divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu, quousque aut justificetur, aut aliquod mortale committat: sicut non permittet peccatorem prædestinatum mori, quousque a peccato mortali exeat; neque justum reprobum, quousque in illud incidat. Non valet (inquam) nam præterquam quod hoc videtur gratuitum, & irridetur a pluribus, non evacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconveniens: illud enim non fistit in eo tantum quod anima cum peccato originali & veniali ab hac vita discedens, non inveniat tunc receptaculum in futura, in quo puniri possit; sed etiam in eo quod detur aliquis status hominis in hac vita, cui in futura nullus locus correspondeat, ad quem homo ipse secundum præsentem justitiam, & juxta merita in quibus invenitur, sit destinatus; quod sane absurdissimum est. Nam si inter alios status hujus vitæ, quos de lege communi possibiles admittimus, nullus est qui sibi non vendicet certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem statum, ex quo sunt in illo, adeoque ante mortem, destinentur; cur dicemus dabilem esse illum quem Adversarii volunt, nempe hominis habentis peccatum veniale cum solo originali, si in existentibus quatenus in eo sunt, nullus in altera vita correspondeat, ad quem secundum præsentem justitiam destinentur?

Quod potest confirmari & illustrari exemplo, ab ipsis 214
Adversariis adducto. Licet enim ad divinam providentiam pertineat res ita disponere, ut non permittat peccatorem prædestinatum mori, antequam gratiam recuperet, nec justum reprobum, antequam eam amittat; tamen dum sunt in hac vita, unusquisque ratione status in quo est, habet aliquem locum sibi correspondentem in alia, in quo puniri aut præmiari possit: nam justus quamdiu talis permanet (sive alias prædestinatus, sive reprobus fit) ex vi status, & secundum præsentem justitiam, destinatus est purgatorio vel cælo: peccator vero (sive alias reprobus, sive prædestinatus) dum peccator est, & secundum præsentem justitiam, inferno; Ergo similiter, esto quod speculet ad divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum, qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu, si tamen hic status sit possibilis, debet in eo existentibus, quatenus in eo sunt, ac secundum præsentem justitiam, assignari in alia vita aliquis locus, qui ipsi correspondeat: unde cum ille assignari nequeat, ut ostendimus, non leve argumentum est, hujusmodi statum esse impossibilem, & peccatum veniale non posse in aliquo cum solo originali reperiri.

Secunda ratio, quam S. Doctor habet in corpore ejus- 215
dem articuli potest sic proponi. Si in homine posset reperiri peccatum veniale cum solo originali, vel hoc conveniret ante primum instans usus rationis & libertatis, vel in ipso instanti, vel immediate post illud instans? Nullum ex his dici potest: Ergo &c. Major patet a sufficienti enumeratione. Minor vero probatur quantum ad singulas partes. In primis enim quod hoc non possit convenire homini ante primum instans usus rationis, manifestum videtur, quia ut homo possit peccare venialiter, debet esse rationis & libertatis particeps: Sed ante primum instans usus rationis & libertatis, nec rationis nec libertatis est compos, ut de se constat: Ergo sicut ante illud instans, defectu usus rationis & libertatis, non est capax peccandi mortaliter, ita nec venialiter. Quod vero non possit id ei competere in ipso instanti usus rationis & libertatis, vel immediate post, sic potest ostendi. Puer in primo instanti usus rationis, aut justificatur, aut peccat mortaliter? Ergo non potest in eo instanti, vel immediate post, reperiri in ipso peccatum veniale cum solo originali. Consequentia patet, nam si justificetur, consequetur per gratiam remissionem originalis peccati, si vero peccat mortaliter, peccatum veniale, quod postea committet, non erit cum solo originali. Antecedens vero probatur ex dictis in præcedentibus assertionibus: Nam ut ibi ostendimus, puer in primo instanti usus rationis tenetur inexcusabiliter se convertere in Deum, vel explicite, vel saltem implicite: si adimpleat hoc præceptum, eo ipso in eodem instanti a peccato originali mundatur per gratiam justificantem, quæ ipsi infunditur a Deo; quia amor Dei super omnia non est compossibilis cum hac culpa, sicut neque cum alia mortali, ut supra ostendimus: si vero adimplere omittat, peccat mortaliter peccato omissionis: Ergo puer in primo instanti usus rationis, aut justificatur, aut mortaliter peccat.

Hanc rationem D. Thomæ aliquibus instantiis enerva- 216
re conantur Adversarii. In primis objiciunt: Ratio in homine non expeditur omnino subito, sed successive & paullatim ligamina ejus tolluntur, priusque pervenit ad usum imperfectum & semiplenum, quam ad plenum & perfectum: Ergo cum imperfecta deliberatio sufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiscentiæ primo secundis (unde præter peccata venialia ex genere, vel ex levitate materiæ admittuntur a Theologis alia; quæ venialia dicuntur ex deliberatione, seu ex defectu plenæ & perfectæ deliberationis, ut supra declaravimus art. 1. §. 1. notabili 3.) puer ante primum instans morale usus rationis, in quo habet plenum & perfectum discursum, seu rationis & libertatis usum; poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: subindeque peccatum veniale cum originali tunc etiam in eo existere poterit.

Confirmatur & explicatur hoc magis: Indubitata do- 217
ctrina est apud Theologos, quod delectatio de illicito objecto mortali (quæ in somno nullum est peccatum, quia totaliter usus rationis & libertatis est ligatus, & in vigilia esset mortale peccatum) inter somnum & vigiliam est tantum peccatum veniale, ob imperfectum usum rationis & libertatis pro illo statu in quo non adest tanta libertas, quæ ad peccatum mortale sufficiat, idem est de vigilante ex ebrietate, vel ex amentia. Simpliciter ergo cum puer paulo antequam ad primum instans morale usus rationis & libertatis, perveniat, sit quasi inter somnum & vigiliam libertatis, & veluti in crepusculo usus rationis, nondum tamen perfectum ejus usum & illustrationem attingat, potest tunc peccare venialiter, licet defectu plenæ & perfectæ libertatis non possit peccare mortaliter,

218 Ad argumentum respondeo, dato Antecedenti; negando Consequentiam. Ad cujus probationem dico cum Cajetano hic art. 6. §. *Ad objectionem, Quod licet ad peccandum venialiter minus libertatis sufficiat in exercitio quam in mortali; quia absque deliberatione peccatur venialiter; non tamen sufficit in facultate, quia non peccatur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus, qua facultas absque plena liberate non est*: Unde cum puer ante primum instans morale usus rationis careat tali facultate, esti forte aliquem usum imperfectum libertatis & rationis habere possit, tamen tunc incapax est peccandi venialiter. Ex quo patet responsio ad confirmationem, & discrimen quod inter puerum ante primum instans usus rationis, & hominem inter somnum & vigiliam constitutum reperitur: ille enim in habitu habet facultatem plene deliberandi, licet non plene & perfecte expeditam, sed aliqualiter impeditam: ille vero nec in actu, nec in habitu illam habet: & sic licet primus sit capax peccandi venialiter, non tamen secundus.

219 Addunt Carmelitæ Salmanticenses hic dubio 2. §. 2. quod etsi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam & imperfectam ante perfectum usum rationis, hæc tamen est libertas solum ad operandum indifferenter physice, sed non moraliter: quia cum, ob imperfectum lumen, non possit ante perfectum usum rationis cognoscere consonantiam vel dissonantiam suorum actuum a lege, ante illud tempus est incapax omnis moralitatis; quæ in subjectione actus ad regulas morum consistit: subindeque exigit in agente morali aliquam consonantiæ & dissonantiæ a lege notitiam: unde cum ad peccandum venialiter requiratur libertas ad operandum indifferenter, non solum physice, sed etiam moraliter, eo quod peccatum veniale sit actus humanus & moralis; puer ante primum instans morale usus rationis non potest peccare venialiter, sicut tunc non potest bene moraliter agere, nec mereri.

220 Secundo opponunt nobis Adversarii ad enervandam eamdem rationem D. Thomæ, quod etsi ante instans morale usus rationis nequeat puer peccare venialiter, id tamen præstare poterit in instanti, antequam vel adimpleat præceptum dilectionis Dei, vel ejus omissione mortaliter delinquat: quia cum illud instans non sit mathematicum & omnino indivisibile, sed morale, claudens in se aliquod temporis spatium, & satisfiat tali præcepto, in toto illo instanti, vel in ejus termino adimpleatur, potest assignari tempus sufficiens ad peccandum venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam urgeat ejus adimpletio, illud nimirum quod ab initio illius instantis moralis usque ad terminum exclusive decurrit: cur enim in illa intermedia duratione non poterit aut loqui verbum otiosum, aut leve mendacium proferre, aut vanam aliquam cogitationem admittere?

221 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licet instans, pro quo urget præceptum dilectionis, non sit mathematicum, sed morale, subindeque includat tempus sufficiens ad deliberandum tam de aliis rebus, quam de adimpletione præcepti se convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concesso, ut quam primum possit, deliberet de seipso, & de ordinatione sui in bonum honestum: unde si non quam primum potest deliberet, eo ipso peccat mortaliter, retardans voluntarie adimpletionem præcepti: sicut peccaret non adimplendo illud, statim ac deliberationem perficeret. Porro qui in illo tempore necessario ad deliberandum diverteret attentionem ad verbum otiosum, vel mendacium proferendum, vel ad aliquid simile agendum, hoc ipso retardaret voluntarie deliberationem quæ instat, & per consequens præcepti adimpletionem. *Cum enim* (inquit Cajetanus) *virtus unita sit major se ipsa dispersa, & a majori virtute citius fiat aliquid, quam a minori, ceteris paribus, consequens est ut citius deliberet non divertens: ac per hoc qui ad aliud aspicit vane, non quam cito potest deliberat, libere suam vim minuens, & sic reus est omissionis præcepti, divertendo, & non quam cito potest deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur tamen ante terminum nullum impedimentum apponere caritati, & præterea apponendo peccat mortaliter ante terminum, sicut*

deliberationi operam non dans ante instans quod terminasset deliberationem, peccat omittendo.

Addo cum Salmanticensibus, quod cum in illo instanti 222
morali Auctor naturæ tunc speciali dictamine in intellectu pueri causato obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de seipso in ordine ad debitum, vel nullo modo, vel non nisi ex industria & data opera, potest puer ad aliud cogitandum diverti; & ideo si quæ tunc diversio fieret, vel ad dicendum mendacium, vel ad aliquid aliud, per quod deliberatio illa retardaretur, jam non quasi ex surreptione aut semiplena tantum advertentia incidens, damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo, & data opera, imputatur ad mortalem.

Objectio ultimo. Etsi puer in instanti usus rationis adim- 223
pleat supra dictum præceptum, & seipsum ordinet ad bonum honestum, aut explicite convertat in Deum auctorem & finem naturalem, non tamen necesse est ut in eo instanti justificetur, subindeque a peccato originali mundetur, sed potest ejus justificatio differri, saltem per aliquod breve tempus, in quo proinde dabitur locus, ut puer ante ipsum justificationem venialiter peccet, etiamsi nihil mortale committat: Ergo ruit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens probatur: Primo quia ad justificationem non sufficit amor Dei præcise ut finis naturalis: sed requiritur amor finis supernaturalis, qui est a caritate. Secundo, quia ad justificationem requiritur etiam cognitio mysteriorum quæ fides credit, ut docetur in tractatu de justificatione, & de fide. Sed hanc cognitionem pueri non semper habent in primo instanti usus rationis, quia illa non habetur nisi per instructionem, juxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* plurimi autem sunt pervenientes ad usum rationis, qui nihil audierunt de mysteriis fidei, neque habent a quo illa addiscant, ut patet de illis qui apud gentiles & barbaros, ubi nulla fulget lux Evangelii, nutriuntur: Ergo illi, etsi in instanti usus rationis prædictum præceptum adimpleant, & se in bonum honestum, aut in Deum ut auctorem naturæ convertant, non tamen statim justificantur, sed post tempus, in quo de mysteriis fidei instruantur, ut ea possint credere.

Confirmatur ex D. Thoma q. 14. de verit. art. 11. ubi 2
proponens sibi hunc casum, nempe quod aliquis nutritus in sylvis, vel apud barbaros, ubi nihil de nostra fide audiret, perveneretur per omnia ductum naturalem rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimpleret præceptum de quo agimus, non sit fore justificandum in eodem instanti, sed expectandum potius quousque Dei vel speciali revelatione manifestaret illi prædicta mysteria, vel mitteret illuc prædicatorem a quo instrueretur. *Si aliquis* (inquit in resp. ad 1.) *taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium*: Actorum 10. Sed ut prædicator mittatur, & missus perveniat, & perveniens instruat puerum, necessarium est tempus & dilatio aliqua, ut de se patet: Ergo puer ille sequens ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimplens præceptum de quo agimus, non statim justificaretur, sed ejus justificatio toto eo tempore differretur.

Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad 225
cujus primam probationem dicendum est, puero prædictum præceptum adimpleti infallibiliter a Deo conferri gratiam & caritatem, per quam justificatur: nam cum efficax conversio in Deum ut finem ultimum naturalem, sit incompossibilis cum aversione ab ipso ut fine supernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpa, quæ est averso ab isto fine, eliciat talem conversionem, nisi simul aut prius ab originali culpa mundetur; atque adeo nisi gratia & caritas ibi concurrant, saltem ut removentes illam aversionem, conversionem istam prohibentem.

Ad secundam probationem dico, ad justificationem non 226
esse necessarium necessitate medii cognoscere, & credere explicite omnia objecta & mysteria fidei, sed tantum aliqua. Quæ autem illa sint disputant Theologi in tractatu de fide, ubi aliqui docent, ad justificationem sufficere, si credatur explicite illud quod ait Apostolus ad Hebræos 3. nempe quod Deus est, & iis qui sperantibus in se remunerator est. Alii vero probabilius existimant, ad illam in lege Evangelica requiri explicitam mysteriorum Trinitatis & Incarnationis cognitionem. Nec obstat quod puer ad usum rationis perveniens, interdum nihil audierit de illis mysteriis, nec aliquem habeat a quo de illis instruatur. Nam si Deus suis infinita misericordia conferat illi auxilium efficax ad prædictam conversionem, per seipsum immediate illi manifestabit interius quæcumque expli-

explicite sub prædicta necessitate credenda sunt, neque specialior aut magis extraordinaria conferi debet hæc providentia, quam illa misericordis & voluntas absoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apostoli; *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hac interna manifestatione uti non vult.

227 Ad confirmationem ex auctoritate D. Thomæ desumptam, respondetur primo, S. Doctorem non dicere determinate, puerum in sylvis apud barbaras gentes educatum, & sequentem ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque implentem præceptum de quo agimus, esse per prædicatorem fide, quam Deus ad eum dirigeret, instruendum de mysteriis, necessario necessitate medii ad justificationem credendis, sed vel hoc modo, vel a solo Deo interius illuminante, seu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia simul proponente, quod fieri potest in eodem instanti, quo puer ille adimplet præceptum, & se convertit in Deum, subindeque in instanti potest a peccato originali mundari, cum tota prioritate naturæ & causalitatis, quæ inter gratiam justificantem & actus ad ipsam proxime disponentes reperitur, de qua in materia de justificatione.

228 Secundo respondeo cum Alvarez, Gonzalez & aliis Thomistis, quod instructio illa pueri in sylvis nutriti, & sequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem externum recurrit, non est instructio indispensabiliter necessaria ad justificationem, aut de illis mysteriis, quæ necesse est credere necessitate medii ad primam gratiam obtinendam, sed de aliis; sine quibus explicite creditis potest conferri talis gratia. Ut sunt mysteria Nativitatis, Resurrectionis, Ascensionis Christi, & alia hujusmodi, ad quæ addiscenda & explicite credenda tenetur homo, quam primum potest, necessitate præcepti. Unde recursus ille ad externum prædicatorem supponit puerum, ad quem instituendum mittitur, esse jam justificatum, & per internam illustrationem de mysteriis ad justificationem necessario credendis a Deo instructum & illuminatum, & solum a D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide plenius instruatur; sicut patet exemplo Cornelii, quo itidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum missus est Petrus, erat jam justificatus, & habebat fidem & gratiam; *Alioquin ejus operatio non fuisset accepta Deo, cui sine fide nullus placere potest*, ut ait idem Sanctus Doctor 2. 2. quæst. 10. artic. 4. ad 4. subdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate: unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS
DE LEGIBUS,

Ad Quæstionem 90. D. Thomæ, usque ad 109.

PRÆFATIO.

NOtai (*Amice Lector*) *ut in nostra Theologia velut integro corpore, hanc de legibus partem desiderares, quam ego sæpius in plurimis Theologis desideravi, quos prope exleges dixerim, quod hanc de legibus tractationem prætermiserint; quibus utilius nihil ad humanæ vitæ officia instituenda, aut necessarium magis esse potest; quæ, ut Tullius voluit, instar nervorum & sanguinis per membra effusi, Reipublicam servant; immo & quibus universa hæc rerum omnium series regitur & constat. Neque enim singulis solum hominibus, aut rebus publicis imposita esse leges existimandum est; cum ipsa rerum, elementorum, caloremque compages, quam universum & mundum dicimus, ita positis servatisque legibus constet, ut verissime dici possit, quod de rebus publicis Aristoteles scripsit 3. Rhetor. earum salutem in legibus constitutam esse. Cum Deus prima mundi fundamenta jaceret & immensam hanc corporum molem, velut extensa linea, ut loquitur Scriptura Job 28. metiretur, legimus posuisse legem aquis ne transirent fines suos Prov. 8. nec aliud mensura, numerus, pondusque rerum significant, quam æternam legem, qua omnia in ordinem cogit, res ad suos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim fates iratum turbatumque mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immensis aquarum voluminibus, quas procella, tempestatesque sonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hæc impressa littori scriptaque lege coercetur, eamque legem spiritum, ut e Patribus quidam dixit, maré pronum in littore, curvatisque fluctibus, tremini positorem aderat. Sed quid de cæteris mundi partibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Ultimam tam obtemperaret homo legi sibi infixæ, quam res inanimes & solius Dei imperii capaces, positis sibi legibus parent. Nec vero ita suo arbitrio hominem relictum esse censendum est, ut quilibet cum natura deceat legibus, honestæ, virtuti & rationi consentaneæ prosequi, & prava devitare. Habet homo* innatam nec ignetam sibi legem, *inquit Bernardus Lib. de diligendo Deo, quæ faciendo & prosequenda demonstrat, & quæ his contraria prohibet. Hanc legem Tullius summa eloquentia explicuit, & ut Lactantio referenti visum est, pene divina voce depinxit.* Est quidem (*Inquit Tull. apud eumdem Lact. Lib. 6. instit.*) vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec propagari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: Nec vero aut per senatum, aut populum solvi hac lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore: una lex & sempiterna & immutabilis continebit: unusque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator. *Hæc sane egregia legis natura, impressa mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verum præter eam naturæ legem, vel inditam homini rationis capaci, vel impressam creaturis, omnis sensus & rationis expertibus; alias inter homines a sapientibus promulgari leges necesse fuit; ad societatem hominum tuendam, ad instituendum regimen, ad suum cuique jus servandum, & improbum hominum petulantiam coercendam. Nam quod probis utiles, justo non est lex posita, & ut Aristoteles Lib. 1. Ethic. cap. 8. inquit,* politus & liberalis homo, ita animo affectus est, ut sibi lex esse velit. *Etenim nihil sapius de his naturali lege statuitur, qua in variis casibus, negotiis, causisque accidunt, de quibus sententia ferenda est: nec præterea omnium hominum arbitriis permittendum fuerat, ut de his rebus statuerent, & judicium ferrent, cum soleant variis affectibus duci, a quibus in eadem re, non eadem sapius judicia proficiscerentur. Relle enim T. Livius Lib. 8. dixit,* hominem esse a quo impetres, ubi jus, ubi injuria; esse gratiæ locum, esse beneficio; & irasci & ignoscere posse; inter amicum & inimicum discrimen esse. *Igitur constituenda leges erant, firmæ, immutabiles, quibus in causa pari, eadem vel supplicia vel præmia decernerentur. Unde legem dixit idem historiarum scriptor,* rem surdam, & inexorabilem esse, salubriorem, melioremque inopi, quam petenti, nihil laxamenti ac venie habere, si modum excesseris. *Sed quid de divinis legibus statuendum? An non præter eas leges quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam instituuntur, qua in re pectores habent & duces Philosophos, alia constituta sunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sane non omnia legibus constarent & regerentur, nisi Religio suas leges haberet; quibus & veri numinis cultum doceret, & illesam sanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, quæque Religionis partem præpiuam sectæ. Alteram veterem, qua pene oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, usumque revocaret; alteram gratiæ, qua imperfectam veterem perficeret & novam inferret, alteram, qua Judæi, ut servi timore; alteram qua Christiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregie enim Augustinus dixit, facili discrimine utramque legem distingui, timore & amore. Eximiæ quod perennitatis argumentum a Judæis existimatum est legem in tapidibus scriptam, ne apud Romanos ævis tabulis ad perpetuitatem leges inciderentur; verius inflexum legis veteris rigorem demonstrabat. Vix enim alia durior, rigidiorque lex esse potuit, quam qua tot cæremoniis eos quibus lata fuerat, baptismatibus, cæteris, ut vocat*

voces Apostolus, legis justitiis onerabat, ut importabile jugum dici potuerit; & qua tot victimarum sanguine sancita est, ut pene dixerim, quod de Draconis cujusdam legibus Aristoteles dixit, scriptam videri potuisse. Sed ejusmodi lex esse debebat imposita servis, qui nisi verberibus mulceri non sunt. Verum facilior legi veteri sanctiorque lex nova, filiis non imposita, sed data successit; qua scripta in cordibus tota gratia & amore constat, amore regit, amore servatur, & cum ultima sit, omnium absolutissima cui nihil desit, præter cæteras, quatuor datet habet qua in humanis legibus ac veteri desiderantur, quas summa eloquentia Vates explicat, ut D. Thomas advertit 1. 2. q. 91. art. 4. Immaculata est, quod nihil pravum aut jubent aut permittat. Convertens animas, *quod nodum externus hominum motus, sed internas etiam, intimasque animi sensus regat.* Testimonium fidele, *quod nulli errori obnoxia sit.* Sapientiam præstans parvulis, *quod ad æternam beatitudinem hominem voces & promereat. Hæc legum omnia officia & dotes: unde manifestum fit, rerum omnium naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis salutem, in legibus constitutam esse. Non putabam* (*Amice Lector.*) *me eam multa de legibus prafationis loco dicturum, sed dumtaxat voluerum paumper in limine eo sistere, ut te magis impellere, quam ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil earum prætermittere potui, ut probarem quod ex Philosopho a me propositum initio fuerat, verum omnium salutem, in legibus sitam esse, legibus totius universi ordines constare. Sed hoc saltem commodum reportabo, ut totius tractationis synopsim, & partitionem deliueaverim. Disputationibus enim quas instituo, tractationem omnem absolvam, & naturam, numera, dotes legum hoc ordine, in communi, æterna, naturalis, humana, divina, veteris, & novæ explicabo.*

DISPUTATIO I.

De lege in Communi.

Ad quæst. 90. Divi Thomæ, & duas sequentes.

GUm juxta Apostolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipsumque peccatum legis transgressio sit, ad perfectiorem Tractatus de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus subjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab universalibus ad particularia descendamus, primo agemus de lege in communi, deinde varias ejus species exponemus.

ARTICULUS I.

Utrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibusnam præmissis referuntur sententiæ?

1 NOtandum primo, hoc nomen *lex* dici, vel a legendo, eo quod homo in ipsa legit quod illi agendum vel omittendum est, aut quia leges olim scripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Isidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 2. de legibus censet, quia ipsa lex est regula eligendorum. Vel juxta D. Thom. hic art. 1. Cassiodorum, & Damascæni commentatorem, lib. 4. fidei cap. 23. a ligando, *quia per eam liganter subditi ad ipsius observantiam*, ut ait S. Doctor. Vel ut loquitur Cassiodorus apud prædictum Damascæni commentatorem, *eo quod animos nostros ligat, suisque teneat obnoxios constitutis.* Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges sæpius ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur: Psalm. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A sæculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti; Non serviam.*

2 Notandum secundo ex Sylvestro, verbo *Lex* num. 1. hæc nomina lex, jus, statutum, aut constitutio, idem significare. Dicitur enim jus, quatenus ostendit unicuique tribuendum esse quod suum est. Dicitur statutum, quia stabile & firmum debet esse ad omnes. Dicitur constitutio, quatenus plurium constitutum & consensus debet præcedere & concurrere ad stabiliendam legem. Denique dicitur lex, quatenus per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam.

3 Notandum tertio, nonnulla esse quæ non nisi improprie leges appellantur, cujusmodi est naturalis inclinatio & impulsio appetitus sensitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati: & naturalis æquarum necessitas a Deo impesita ne transeant fines suos Proverb. 8. *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis, ne transirent fines suos;* id est quando ponebat causas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum lex accipitur lato modo pro norma seu regula quarumcumque actionum tam intellectus, quam voluntatis, ut cum dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege sic late & improprie accepta, non agimus in præsenti, sed illam in propria & stricta acceptione, prout est regula & mensura actuum humanorum, consideramus.

4 Detnum existentiam seu necessitatem legum, ut certam & manifestam supponimus; eam enim insinuat ipsa natura creaturæ intellectuali, quæ cum non possit esse sibi regula moralium operationum, necessario eget aliquo superiore, a quo certa lege & norma in suis operationibus dirigatur, ne a fine ad quem creata est aberret. Cum enim ipsa natura defectibilis sit, & a fine honestatis ad quem inclinat, deflectere possit, necessaria ei est aliqua lex, quæ illam per certam normam ad suum finem dirigat. Quæ ratio non solum demonstrat necessitatem legis naturalis ad finem naturalem consequendum, sed multo magis necessitatem legis supernaturalis ad finem supernaturalem obtinendum; nam cum hic altior sit, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non potest ad illum pertingere, nisi & altiori lege dirigatur, & auxiliis supernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni statu legem necessariam fuisse creaturæ intellectuali, cum in omni statu maneat subjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos saltem actus, quibus finem suum naturalem vel supernaturalem consequatur.

Potest etiam legum necessitas ac utilitas ipsa experientia comprobari, cum constet nullam Rempublicam absque legibus stare posse; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus evertunt, impune grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini 4. de civit. cap. 4. *Remota justitia* (quæ per leges potissimum statuitur) *quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Cui etiam consonat illud Isidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Factæ sunt leges, ut humano meum humana coerceatur audacia, utaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Quare merito ait Aristoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ salutem in legibus constituram esse.

Huc revocari possunt quædam legis encomia; quibus ejus necessitas & utilitas optime declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus sic dicitur: *Lex est commune præceptum, virorum prudentium consultum, delictorum coercitio, communis Reipublicæ sponsio.* Dicitur etiam lex mens & consilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, justitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum ut de lege nova ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia acquireretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

His suppositis, quantum ad nomen, & necessitatem, atque exilentiam legis, ut ipsius quidditatem, & essentiam declaremus, inquirimus, an lex essentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus existat? in cujus difficultatis resolutione tres reperio Theologorum sententias. Alii enim censent, legem ad voluntatem pertinere, alii ad intellectum, alii ad utramque potentiam. Primum docent Alphonsus a Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de Oratione q. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe existentem ait esse actum ipsius voluntatis justæ & rectæ, quo vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundum asseritur a D. Thoma hic art. 1. & ab omnibus ejus Discipulis, quos sequuntur Vasquez, Valentia, Azorius, & alii. Tertiam denique sententiam, in utroque actu intellectus & voluntatis essentiam legis constituentem, tuentur Gerson Alphabeto a. de potestate Ecclesiæ, considerat. 13. quæ est de origine juris & legum, Gregorius Ariminensis in 1. dist. ultima, quæst. unica, & Becanus in Tractatu de legibus, cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præferatur.

DIco igitur, lex, quantum ad suam subsistantiam, consistit in actu intellectus, sed præsuppositive, & de connotato, importat actum voluntatis. 6

Prima pars est D. Thomæ hic art. 1. ubi illam probat primo, in argumento *sed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare: Sed hoc essentialiter pertinet ad intellectum, ut ostenderat supra q. 17. art. 1. ubi sic ait: *Imperare est essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis, est rationis.* De quo fuse in Tractatu de actibus humanis disp. 11. art. 3.

Deinde in corpore articuli sic discurrit: Lex nihil est aliud, quam regula quædam & mensura humanorum actuum, secundum quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: Sed regulare & mensurare actus humanos, ad ra-

explicite sub prædicta necessitate credenda sunt, neque specialior aut magis extraordinaria conferi debet hæc providentia, quam illa misericordis & voluntas absoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apostoli; *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hac interna manifestatione uti non vult.

227 Ad confirmationem ex auctoritate D. Thomæ desumptam, respondetur primo, S. Doctorem non dicere determinate, puerum in sylvis apud barbaras gentes educatum, & sequentem ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque implentem præceptum de quo agimus, esse per prædicatorem fide, quam Deus ad eum dirigeret, instruendum de mysteriis, necessario necessitate medii ad justificationem credendis, sed vel hoc modo, vel a solo Deo interius illuminante, seu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia simul proponente, quod fieri potest in eodem instanti, quo puer ille adimplet præceptum, & se convertit in Deum, subindeque in instanti potest a peccato originali mundari, cum tota prioritate naturæ & causalitatis, quæ inter gratiam justificantem & actus ad ipsam proxime disponentes reperitur, de qua in materia de justificatione.

228 Secundo respondeo cum Alvarez, Gonzalez & aliis Thomistis, quod instructio illa pueri in sylvis nutriti, & sequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem externum recurrit, non est instructio indispensabiliter necessaria ad justificationem, aut de illis mysteriis, quæ necesse est credere necessitate medii ad primam gratiam obtinendam, sed de aliis; sine quibus explicite creditis potest conferri talis gratia. Ut sunt mysteria Nativitatis, Resurrectionis, Ascensionis Christi, & alia hujusmodi, ad quæ addiscenda & explicite credenda tenetur homo, quam primum potest, necessitate præcepti. Unde recursus ille ad externum prædicatorem supponit puerum, ad quem instituendum mittitur, esse jam justificatum, & per internam illustrationem de mysteriis ad justificationem necessario credendis a Deo instructum & illuminatum, & solum a D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide plenius instruatur; sicut patet exemplo Cornelii, quo itidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum missus est Petrus, erat jam justificatus, & habebat fidem & gratiam; *Alioquin ejus operatio non fuisset accepta Deo, cui sine fide nullus placere potest*, ut ait idem Sanctus Doctor 2. 2. quæst. 10. artic. 4. ad 4. subdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelii veritate: unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS
DE LEGIBUS,

Ad Quæstionem 90. D. Thomæ, usque ad 109.

PRÆFATIO.

NOtai (*Amice Lector*) *ut in nostra Theologia velut integro corpore, hanc de legibus partem desiderares, quam ego sæpius in plurimis Theologis desideravi, quos prope exleges dixerim, quod hanc de legibus tractationem prætermiserint; quibus utilius nihil ad humanæ vitæ officia instituenda, aut necessarium magis esse potest; quæ, ut Tullius voluit, instar nervorum & sanguinis per membra effusi, Reipublicam servant; immo & quibus universa hæc rerum omnium series regitur & constat. Neque enim singulis solum hominibus, aut rebus publicis imposita esse leges existimandum est; cum ipsa rerum, elementorum, caloremque compages, quam universum & mundum dicimus, ita positis servatisque legibus constet, ut verissime dici possit, quod de rebus publicis Aristoteles scripsit 3. Rhetor. earum salutem in legibus constitutam esse. Cum Deus prima mundi fundamenta jaceret & immensam hanc corporum molem, velut extensa linea, ut loquitur Scriptura Job 28. metiretur, legimus posuisse legem aquis ne transirent fines suos Prov. 8. nec aliud mensura, numerus, pondusque rerum significant, quam æternam legem, qua omnia in ordinem cogit, res ad suos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim fates iratum turbatumque mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immensis aquarum voluminibus, quas procella, tempestatesque sonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hæc impressa littori scriptaque lege coercetur, eamque legem spiritum, ut e Patribus quidam dixit, maré pronum in littore, curvatisque fluctibus, tremini positorem aderat. Sed quid de cæteris mundi partibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Ultimam tam obtemperaret homo legi sibi infixæ, quam res inanimes & solius Dei imperii capaces, positis sibi legibus parent. Nec vero ita suo arbitrio hominem relictum esse censendum est, ut quilibet cum natura deceat legibus, honestæ, virtuti & rationi consentaneæ prosequi, & prava devitare. Habet homo* innatam nec ignetam sibi legem, *inquit Bernardus Lib. de diligendo Deo, quæ faciendo & prosequenda demonstrat, & quæ his contraria prohibet. Hanc legem Tullius summa eloquentia explicuit, & ut Lactantio referenti visum est, pene divina voce depinxit.* Est quidem (*Inquit Tull. apud eumdem Lact. Lib. 6. instit.*) vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec propagari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: Nec vero aut per senatum, aut populum solvi hac lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore: una lex & sempiterna & immutabilis continebit: unusque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, lator. *Hæc sane egregia legis natura, impressa mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verum præter eam naturæ legem, vel inditam homini rationis capaci, vel impressam creaturis, omnis sensus & rationis expertibus; alias inter homines a sapientibus promulgari leges necesse fuit; ad societatem hominum tuendam, ad instituendum regimen, ad suum cuique jus servandum, & improbum hominum petulantiam coercendam. Nam quod probis utiles, justo non est lex posita, & ut Aristoteles Lib. 1. Ethic. cap. 8. inquit,* politus & liberalis homo, ita animo affectus est, ut sibi lex esse velit. *Etenim nihil sapius de his naturali lege statuitur, qua in variis casibus, negotiis, causisque accidunt, de quibus sententia ferenda est: nec præterea omnium hominum arbitriis permittendum fuerat, ut de his rebus statuerent, & judicium ferrent, cum soleant variis affectibus duci, a quibus in eadem re, non eadem sapius judicia proficiscerentur. Relle enim T. Livius Lib. 8. dixit,* hominem esse a quo impetres, ubi jus, ubi injuria; esse gratiæ locum, esse beneficio; & irasci & ignoscere posse; inter amicum & inimicum discrimen esse. *Igitur constituenda leges erant, firmæ, immutabiles, quibus in causa pari, eadem vel supplicia vel præmia decernerentur. Unde legem dixit idem historiarum scriptor,* rem surdam, & inexorabilem esse, salubriorem, melioremque inopi, quam petenti, nihil laxamenti ac venie habere, si modum excesseris. *Sed quid de divinis legibus statuendum? An non præter eas leges quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam instituuntur, qua in re pectores habent & duces Philosophos, alia constituta sunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sane non omnia legibus constarent & regerentur, nisi Religio suas leges haberet; quibus & veri numinis cultum doceret, & illesam sanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, quæque Religionis partem præpiuam sectæ. Alteram veterem, qua pene oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, usumque revocaret; alteram gratiæ, qua imperfectam veterem perficeret & novam inferret, alteram, qua Judæi, ut servi timore; alteram qua Christiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregie enim Augustinus dixit, facili discrimine utramque legem distingui, timore & amore. Eximiæ quod perennitatis argumentum a Judæis existimatum est legem in tapidibus scriptam, ne apud Romanos ævis tabulis ad perpetuitatem leges inciderentur; verius inflexum legis veteris rigorem demonstrabat. Vix enim alia durior, rigidiorque lex esse potuit, quam qua tot cæremoniis eos quibus lata fuerat, baptismatibus, cæteris, ut vocat*

voces Apostolus, legis justitiis onerabat, ut importabile jugum dici potuerit; & qua tot victimarum sanguine sancita est, ut pene dixerim, quod de Draconis cujusdam legibus Aristoteles dixit, scriptam videri potuisse. Sed ejusmodi lex esse debebat imposita servis, qui nisi verberibus mulceri non sunt. Verum facilior legi veteri sanctiorque lex nova, filiis non imposita, sed data successit; qua scripta in cordibus tota gratia & amore constat, amore regit, amore servatur, & cum ultima sit, omnium absolutissima cui nihil desit, præter cæteras, quatuor datet habet qua in humanis legibus ac veteri desiderantur, quas summa eloquentia Vates explicat, ut D. Thomas advertit 1. 2. q. 91. art. 4. Immaculata est, quod nihil pravum aut jubent aut permittat. Convertens animas, *quod nodum externus hominum motus, sed internas etiam, intimasque animi sensus regat.* Testimonium fidele, *quod nulli errori obnoxia sit.* Sapientiam præstans parvulis, *quod ad æternam beatitudinem hominem voces & promereat. Hæc legum omnia officia & dotes: unde manifestum fit, rerum omnium naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis salutem, in legibus constitutam esse. Non putabam* (*Amice Lector.*) *me eam multa de legibus prafationis loco dicturum, sed dumtaxat voluerum paumper in limine eo sistere, ut te magis impellere, quam ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil earum prætermittere potui, ut probarem quod ex Philosopho a me propositum initio fuerat, verum omnium salutem, in legibus sitam esse, legibus totius universi ordines constare. Sed hoc saltem commodum reportabo, ut totius tractationis synopsim, & partitionem deliueaverim. Disputationibus enim quas instituo, tractationem omnem absolvam, & naturam, numera, dotes legum hoc ordine, in communi, æterna, naturalis, humana, divina, veteris, & novæ explicabo.*

DISPUTATIO I.

De lege in Communi.

Ad quæst. 90. Divi Thomæ, & duas sequentes.

GUm juxta Apostolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipsumque peccatum legis transgressio sit, ad perfectiorem Tractatus de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus subjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab universalibus ad particularia descendamus, primo agemus de lege in communi, deinde varias ejus species exponemus.

ARTICULUS I.

Utrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibusnam præmissis referuntur sententiæ?

1 NOtandum primo, hoc nomen *lex* dici, vel a legendo, eo quod homo in ipsa legit quod illi agendum vel omittendum est, aut quia leges olim scripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Isidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 2. de legibus censet, quia ipsa lex est regula eligendorum. Vel juxta D. Thom. hic art. 1. Cassiodorum, & Damascæni commentatorem, lib. 4. fidei cap. 23. a ligando, *quia per eam liganter subditi ad ipsius observantiam*, ut ait S. Doctor. Vel ut loquitur Cassiodorus apud prædictum Damascæni commentatorem, *eo quod animos nostros ligat, suisque teneat obnoxios constitutis.* Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges sæpius ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur: Psalm. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A sæculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti; Non serviam.*

2 Notandum secundo ex Sylvestro, verbo *Lex* num. 1. hæc nomina lex, jus, statutum, aut constitutio, idem significare. Dicitur enim jus, quatenus ostendit unicuique tribuendum esse quod suum est. Dicitur statutum, quia stabile & firmum debet esse ad omnes. Dicitur constitutio, quatenus plurium constitutum & consensus debet præcedere & concurrere ad stabiliendam legem. Denique dicitur lex, quatenus per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam.

3 Notandum tertio, nonnulla esse quæ non nisi improprie leges appellantur, cujusmodi est naturalis inclinatio & impulsio appetitus sensitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati: & naturalis æquarum necessitas a Deo impesita ne transeant fines suos Proverb. 8. *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis, ne transirent fines suos;* id est quando ponebat causas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum lex accipitur lato modo pro norma seu regula quarumcumque actionum tam intellectus, quam voluntatis, ut cum dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege sic late & improprie accepta, non agimus in præsenti, sed illam in propria & stricta acceptione, prout est regula & mensura actuum humanorum, consideramus.

4 Detnum existentiam seu necessitatem legum, ut certam & manifestam supponimus; eam enim insinuat ipsa natura creaturæ intellectuali, quæ cum non possit esse sibi regula moralium operationum, necessario eget aliquo superiore, a quo certa lege & norma in suis operationibus dirigatur, ne a fine ad quem creata est aberret. Cum enim ipsa natura defectibilis sit, & a fine honestatis ad quem inclinat, deflectere possit, necessaria ei est aliqua lex, quæ illam per certam normam ad suum finem dirigat. Quæ ratio non solum demonstrat necessitatem legis naturalis ad finem naturalem consequendum, sed multo magis necessitatem legis supernaturalis ad finem supernaturalem obtinendum; nam cum hic altior sit, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non potest ad illum pertingere, nisi & altiori lege dirigatur, & auxiliis supernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni statu legem necessariam fuisse creaturæ intellectuali, cum in omni statu maneat subjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos saltem actus, quibus finem suum naturalem vel supernaturalem consequatur.

Potest etiam legum necessitas ac utilitas ipsa experientia comprobari, cum constet nullam Rempublicam absque legibus stare posse; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus evertunt, impune grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini 4. de civit. cap. 4. *Remota justitia* (quæ per leges potissimum statuitur) *quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Cui etiam consonat illud Isidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Factæ sunt leges, ut humano meum humana coerceatur audacia, utaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Quare merito ait Aristoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ salutem in legibus constituram esse.

Huc revocari possunt quædam legis encomia; quibus ejus necessitas & utilitas optime declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus sic dicitur: *Lex est commune præceptum, virorum prudentium consultum, delictorum coercitio, communis Reipublicæ sponsio.* Dicitur etiam lex mens & consilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, justitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum ut de lege nova ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia acquireretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

His suppositis, quantum ad nomen, & necessitatem, atque exilentiam legis, ut ipsius quidditatem, & essentiam declaremus, inquirimus, an lex essentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus existat? in cujus difficultatis resolutione tres reperio Theologorum sententias. Alii enim censent, legem ad voluntatem pertinere, alii ad intellectum, alii ad utramque potentiam. Primum docent Alphonsus a Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de Oratione q. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe existentem ait esse actum ipsius voluntatis justæ & rectæ, quo vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundum asseritur a D. Thoma hic art. 1. & ab omnibus ejus Discipulis, quos sequuntur Vasquez, Valentia, Azorius, & alii. Tertiam denique sententiam, in utroque actu intellectus & voluntatis essentiam legis constituentem, tuentur Gerson Alphabeto a. de potestate Ecclesiæ, considerat. 13. quæ est de origine juris & legum, Gregorius Ariminensis in 1. dist. ultima, quæst. unica, & Becanus in Tractatu de legibus, cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præferatur.

DIco igitur, lex, quantum ad suam subsistantiam, consistit in actu intellectus, sed præsuppositive, & de connotato, importat actum voluntatis. 6

Prima pars est D. Thomæ hic art. 1. ubi illam probat primo, in argumento *sed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare: Sed hoc essentialiter pertinet ad intellectum, ut ostenderat supra q. 17. art. 1. ubi sic ait: *Imperare est essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis, est rationis.* De quo fuse in Tractatu de actibus humanis disp. 11. art. 3.

Deinde in corpore articuli sic discurrit: Lex nihil est aliud, quam regula quædam & mensura humanorum actuum, secundum quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: Sed regulare & mensurare actus humanos, ad ra-

ad rationem pertinet: Ergo lex quantum ad suum substantiam est aliquid rationis. Minor patet, Majorem vero sic ostendit. In unoquoque genere id quod est principium, est mensura, & regula illius generis; nam unitas quæ est principium numeri, est mensura omnium numerorum; & motus primi cæli, qui est primus in genere motuum, est mensura omnium motuum corporum inferiorum. Sed ratio est primum principium actuum humanorum: Ergo regulare & mensurare actus humanos, ad rationem pertinet.

7 Potest insuper suaderi conclusio hac ratione: Essentiale est legi obligare subditum sibi ad agendum vel omittendum aliquid, unde, ut supra ex D. Thoma, & Cassiodoro dicebamus, lex a ligando dicitur: Sed sola voluntas superioris non obligat subditum, quantumcumque cognoscat illam, donec ipsi intimetur: Ergo ratio legis non in actu voluntatis, sed in præcepto, aut intimatione intellectus consistit. Major constat, Minor etiam est certa, etsi enim aliquis sciat voluntatem Principis sui esse ut faciat aliquid, non tenetur facere, quousque sibi intimetur. Item Religiosus non tenetur facere voluntatem sui superioris ante intimationem. Contra vero, si aliquid præcipiat superior, etiam si non habeat voluntatem ut ponatur in executione, tenetur subditus exequi; sicut Abraham, instante præcepto Dei, tenebatur filium Isaac sacrificare, licet Deus non haberet voluntatem efficacem, ut sacrificaretur.

His addi possunt plura Scripturæ loca, quibus lex nomine lucis significatur: Psalm. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui*. Psalm. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos*. Prov. 7. *Mandatum lucerna est, & lex lux*. Item Chaldaice lex dicitur *Yrejeia*, a verbo *Yr*, quod est illuminare, quasi ejus munus sit lucere, splendescere & illuminare: Sed lumen ac illuminatio ad intellectum pertinent, cum illuminatio in spiritualibus, nihil aliud sit, quam veritatis manifestatio juxta illud ad Ephes. 5. *Omne quod manifestatur lumen est*: Ergo lex, quantum ad suam substantiam ad intellectum pertinet. Unde August. lib. 1. de libero arbit. cap. 6. legem definit, *rationem summam, cui semper obtemperandum est*. Et Cicero lib. 1. de legibus, legem naturalem sic describit: *Lex* (inquit) *est ratio summa insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria*.

8 Quod vero lex præsuppositive & de connotato importet actum voluntatis, ut secunda pars conclusionis asserit, manifestum est: Tum quia proprium est legis movere subditos ad aliquid agendum: Solus autem intellectus absque voluntate non potest movere. Tum etiam, quia lex non pertinet ad intellectum speculativum, sed ad practicum, & consistit, ut ostendimus articulo sequenti, in actu imperii: Sed actus imperii, licet elicitive, & quantum ad substantiam, sit ab intellectu, supponit tamen & connotat actum voluntatis, a quo efficaciam & vim movendi participat, ut docet D. Thomas supra quæst. 17. art. 1. Ergo licet lex quantum ad suam substantiam ad intellectum pertineat, præsupponit tamen actum voluntatis, illumque de connotato importat. Unde si nihil aliud velint Gregorius, & Becanus, aliique Auctores, qui legem ad intellectum & voluntatem pertinere existimant, a veritate non aberrant; si vero intendant, legem substantialiter ex æquo ad voluntatem & intellectum spectare, falsum asserunt, cum repugnet unum simplicem actum esse elicitive & quoad substantiam a duabus potentiis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

9 Objiciunt in primis Adversarii aliqua Scripturæ testimonia, in quibus lex Dei appellatur voluntas Dei: Psalm. 39. *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei*. Psalm. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas*, id est leges & præcepta sua. Et 2. Machab. 1. *Det vobis cor omnibus ut colatis eum, & faciatis ejus voluntatem*, id est legem ejus servetis.

Leges quoque civiles dicuntur esse placita Principum, Institut. de jure naturali, gent. & civili §. *Constat*, ibidemque §. *Sed & quod* dicitur: *Quod Principi placuit, legis habet vigorem*. Et Augustinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. *Arbitria* (inquit) *Principum pro legibus erant*. Demum Aristoteles in Rhetorica ad Alexandrum, cap. 1. affirmat legem esse communem civitatis consensum. Et Cicero lib. 1. de legibus docet legem ab electione dictam esse: Ergo lex non pertinet ad rationem, sed ad voluntatem.

10 Verum ad hæc facile respondetur cum Magistro Soto lib. 1. de justitia q. 1. art. 1. illa testimonia non convincere legem esse actum voluntatis elicitive, & quantum ad substantiam, sed solum illum præsupponere, & connotare; subindeque illa probare quidem secundam partem nostræ conclusionis, sed non impugnare primam. Lex ergo Dei in Scriptura Sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius, nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recensel D. Thom. 1. p. q. 19. art. 12. unum est lex seu præceptum. Interdum vero leges divinæ in Scriptura Dei judicia appellantur Psalm. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*; quia constituunt formaliter in actu intellectus intimante & denuntiante Dei voluntatem. Idem dicendum ad alia testimonia, lex enim electio, vel arbitrium Principis appellatur, quia arbitrium & electionem Principis sequitur, cum scilicet præcipitur quod Princeps elegit & decrevit.

Objiciunt secundo: Munus legis est movere subditos 11
ad recte operandum, seu ad eliciendam operationem ipsi conformem: Sed movere ad exercitium operationis in ordine ad aliquem finem, spectat ad voluntatem, ut docet D. Thomas supra quæst. 9. artic. 1. idque convincit ipsius ratio, nempe quia objectum voluntatis est finis, quæ est primum principium in agendis: Ergo lex ad voluntatem pertinet.

Respondeo, munus legis esse movere subditos ad recte 12
operandum, non quomodocumque, sed intimando, & loquendo, quod est proprium intellectus, non autem voluntatis, cui solum convenit movere per modum impellentis, & quantum ad exercitium actus.

Objiciunt tertio: Ferre legem est actus justitiæ legalis, 13
cum lex ordinetur ad bonum commune, quod a justitia legali respicitur: Sed justitia legalis est virtus in voluntate residens: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

Respondeo negando Majorem, nam condere legem non 14
est actus justitiæ legalis, sed prudentiæ politicæ aut regalis; unde divina Sapientia Proverb. 8. ita de se loquitur: *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*. Prudentia tamen politica vel regalis, quæ leges habet condere, actum justitiæ legalis bonum commune intendentis præsupponit. Unde lex essentialiter & formaliter ad intellectum pertinet, licet connotet ordinem ad voluntatem, ejusque actum præsupponat, ut in secunda parte conclusionis declaravimus.

Objiciunt quarto: Lex nihil aliud est, quam regula 15
quædam & mensura humanorum actuum ut supra dicebamus: Sed regulare humanos actus, pertinet ad voluntatem, ut docet D. Thomas 2. 2. q. 105. ubi asserit voluntatem divinam esse primam regulam, qua actiones humanæ regulari debent, voluntatem vero Prælatorum esse secundam regulam participatam a prima: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

Respondeo quod voluntas divina est prima regula hu- 16
manorum actuum, ut dirigatur a ratione divina, & non alias, ac proinde ratio primæ regulæ humanorum actuum competit per se primo rationi divinæ, & participative rationi creatæ; unde etiam voluntas Prælatorum non dicitur secunda regula actuum humanorum, participata a prima, nisi prout dirigitur a ratione creata, & sic intelligendus est D. Thomas loco citato, cum docet voluntatem divinam esse primam regulam actuum humanorum, & voluntatem Prælatorum secundam regulam, participatam a prima.

Objiciunt quinto Auctores tertiæ sententiæ, existiman- 17
tes legem ad intellectum & voluntatem ex æquo pertinere, D. Augustinum, qui lib. 22. contra Faustum cap. 27. legem æternam definiens ait, esse aut rationem, aut voluntatem divinam.

Verum hoc frivolum est, nam S. Doctor dicens, legem 18
æternam esse intellectum aut voluntatem Dei, non intendit illam ex æquo pertinere ad utramque potentiam, sed ad unam vel aliam, disjunctive, volens consulto ab his opinionibus abstinere, quia nihil ad suum propositum conducebant. Loco vero supra citato libri primi de libero arbitrio, determinans ex professo hanc quæstionem, quam in libris contra Faustum indecisam reliquerat, legem definit, rationem summam, cui semper obtemperandum est, subindeque eam ad solum intellectum quoad substantiam pertinere, manifeste declarat.

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis colligitur contra Lorcam, & quosdam alios Re- 19
centiores, legem non consistere essentialiter in actu judicii practici intellectus: sed in actu imperii, seu potius in aliquo per ipsum constituto.

Pro intelligentia hujus corollarii breviter explicandus est ordo actuum intellectus & voluntatis, qui ad legis constitutionem intervenit. Unde sciendum est, quod legislator cognoscens bonum commune, quod maxime in pace & tranquillitate Reipublicæ consistit, intendit hoc bonum, & ex ejus intentione statim sequitur consultatio de mediis quibus illud assequatur, quæ consultatio est actus intellectus practici, qui dicitur eubulia, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 1. & deinde sequitur judicium intellectus practici, quod est terminus consilii, & nihil est aliud quam sententia intellectus approbantis hoc medium pra illo, pro quo actu dirigendo ponitur alia virtus in intellectu, adjuncta prudentiæ, quæ dicitur synesis, ut tradit idem S. Doctor ibidem art. 3. Postea sequitur electio voluntatis, qua eligit medium quod judicatur convenientius in ordine ad affectionem finis, pro qua eligenda ponuntur virtutes morales in voluntate, & in appetitu sensitivo. Denique sequitur alius actus intellectus, qui dicitur imperium practicum, quo per modum ordinationis & intimationis intellectualis, Princeps efficaciter præcipit subditis id quod convenientius judicavit & eligit ad bonum Reipublicæ consequendum, pro quo actu ponitur prudentia, ut constat ex D. Thoma 2. 2. qu. 47. præcipue artic. 8. Dicimus ergo legem non consistere in actu illo judicii practici intellectus, qui antecedit electionem. Ratio est, quia, ut supra dicebamus, ad legem pertinet præcipere: Sed judicium de aliquo faciendo salvatur sine præcepto: Ergo lex non pertinet essentialiter ad actum judicii qui antecedit electionem, sed ad actum imperii qui electionem subsequitur.

Confirmatur: De ratione legis est obligare subditum ad 12
aliquid agendum, ut patet ex supra dictis: Sed in judicio intellectus practici non includitur hæc obligatio, nam optime stat Principem judicare esse conveniens ut subditus aliquid operetur, taleque judicium innotescere subdito, & tamen ex vi illius non obligari, dum non accedit intimatio qua ei præcipitur ut illud operetur: Ergo lex non consistit essentialiter in actu judicii practici, antecedente electionem, sed in actu imperii ad illam subsecuto, quo Princeps ordinat subditum ad aliquid agendum, intimando, vel denunciando.

20 Dixi autem, *vel potius in aliquo per ipsum constituto*, quia licet lex constituatur per ipsum actum imperii, in eo tamen non consistit formaliter, sed in aliquo ab imperio formaliter distincto, & ab ipso originato, nimirum in quodam dictamine aut verbo practico ipsius actus imperii, ut docet Conradus hic art. 1. dicens: *Lex est aliquid rationis sicut dictamen ejus, ab ipsa & in ipsa existens subjective tamquam terminus actus intelligendi practici, scilicet imperii*. Et infra circa solutionem secundi: *Lex* (inquit) *pertinet ad actum rationis practicæ, tamquam ejus dictamen & verbum practicum*.

21 Id etiam colligitur ex D. Thoma hic artic. 1. ad 2. ubi ait, quod sicut in operationibus externis est distinguere operationem & operatum per ipsam, sicut ædificatum ab ædificatione distinguitur; ita in actibus intellectus tam practici quam speculativi distinguuntur actio & terminus productus per illam, ut in intellectu speculativo terminus primæ operationis est definitio, secunda vero est enuntiatio, & tertiæ argumentatio: in practico autem sunt propositiones & dictamina practica, quæ fiunt per actiones practicas intellectuales, de quorum numero est lex, quæ est quoddam constitutum per actum rationis, nimirum quoddam dictamen practicum, seu verbum dictatum per actum imperii.

22 Ratio etiam id suadet: Lex enim habet se ad intellectum & ejus actum, sicut idea se habet ad intellectum artificis & artem, utrumque enim est mensura, regula, & exemplar, illa quidem morum, ista vero rerum per artem faciendarum; Sed idea est terminus media arte in intellectu productus, & verbum practicum illius.

23 Confirmatur: Lex est in intellectu Principis non tantum subjective, sed etiam objective, tamquam cognitum in cognoscente, Princeps enim dum legem profert, ad eam attendit, & ipsam cognoscit: Ergo non est actus intellectus practici, sed potius ipsum verbum practicum, terminus conceptionis practicæ, & imperii, quo Princeps subditos ordinat ad aliquid faciendum.

ARTICULUS II.

Verum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur?

§. I.

Triplici conclusioni hac triplex difficultas resolvitur.

24 Dico primo: De ratione legis est, quod sit propter bonum commune. Ita docuit Plato lib. 1. de legibus, ubi ait, *leges condendas esse publica pacis gratia*, & Cicero, qui similiter lib. 1. de legibus dicit, *constituendas esse leges publicæ salutis caussa*. Idem docet Isidorus lib. 5. Etymologiarum, ubi ait quod *lex est nulla privata commoda, sed pro communi utilitate civium conscripta*, juxta illud duodecim Tabularum, *Salus populi, suprema lex esto*. Item Sanctus Basilius homil. 12. in principium Proverbiorum, non longe ab initio, dixit leges debere esse ad consequendam in communi bono utilitatem, & non ad privata commoda respicientes. Idemque addit, in hoc tyrannum a Rege differre *quod ille sua ipsius quomodocumque, & undecumque respicit, ac tuetur; hic subditis consulere cantum quærit*. Et Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. initio: *Tyrannus* (inquit) *suam, Rex subditorum utilitatem spectat*. Demum omnes Theologi & Juristæ in eo conveniunt, de ratione & substantia legis esse, ut pro bono communi feratur. Unde lex naturalis tendit de se ad bonum commune totius naturæ humanæ; leges divinæ positivæ tendunt omnes ad Dei gloriam, & communem hominum utilitatem, juxta illud Isaiæ 51. *Lex a me exiet, & judicium meum in lucem populorum requiescet*. Leges quoque humanæ, tam civiles, quam Ecclesiasticæ, referuntur reipsa, & omnino referri debent ad bonum commune, & ad illud esse utiles, alioquin feruntur invalide, & vere leges non sunt; nam potestas ferendi leges non est data hominibus, sive a Deo, sive a Republica, nisi propter bonum commune.

Eamdem veritatem demonstrat S. Thomas hic artic. 2. 25
duplici ratione. Prima sic breviter ac perspicue a Conrado proponitur: Lex est in intellectu practico circa illa quæ sunt ad finem: Ergo debet reduci & regulari per primam principia intellectus practici: Sed primum principium in practicis est ultimus finis & beatitudo: Ergo lex omnis regulari debet & reduci ad ultimum finem seu beatitudinem, quæ est commune bonum. Unde lex naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem, quæ est bonum commune sibi proportionatum; lex vero supernaturalis, ad beatitudinem supernaturalem; civilis autem ordinat cives ad beatitudinem politicam civitatis aut regni, quæ est bonum sibi proportionatum, maximeque in tranquillitate & pace Reipublicæ consistit.

Dices contra hanc rationem: Lex essentialiter pertinet 26
ad intellectum, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo non respicit bonum commune ut ultimum finem. Consequentia videtur manifesta, ultimus enim finis non respicitur nisi a voluntate, cum sit ejus objectum.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Conse- 26
quens: Non respicit ultimum finem, sub ratione boni, concedo, sic enim pertinet ad voluntatem. Sub ratione veri, dirigendo scilicet & imperando in ordine ad illud, nego consequentiam, hoc enim proprium est intellectus.

Secunda ratio D. Thomæ est: Lex ordinat hominem ad 27
debitum finem illius: Sed debitus finis hominis est felicitas seu bonum commune: Ergo lex essentialiter respicit bonum commune. Major constat ex ratione præcedenti, Minor sic probatur a D. Thoma. Quælibet pars ex natura sua ordinatur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum: Sed homo est pars totius communitatis perfectæ: Ergo per se ordinatur ad totam communitatem: At hæc tota communitas per se ordinatur ad suam felicitatem & commune bonum, cum respiciat illud ut propriam perfectionem sibi proportionatam, & finem sibi proprium: Ergo de primo ad ultimum, homo ordinatur ad bonum commune, illudque ex propria natura respicit.

Demum suaderi potest conclusio hoc discursu: Potestas 28
legislativa, quæ est in Principe, respicit essentialiter bonum commune: Ergo & lex. Consequentia patet, nam actus cujuscumque potentiæ non potest extrahi a ratione formali potentiæ cujus est actus. Antecedens probatur; Omnis potestas condendi leges, quæ est in Principibus, vel est a Deo, vel a populo: Si a Deo, constat omnem conferri propter bonum commune, cum Deus tale bonum præcipue intendat. Si a populo, idem patet, nam sicut illam conferunt omnes, ita eo fine & animo conferunt, ut ad publicum ipsorum bonum exerceatur; non vero ad privatum ipsius Principis commodum referatur. Unde in Concilio Toletano VIII. cap. 10. præcipitur, *ut qui eligetur in Regem, juret non prospicere proprii juris commodi, sed providere patriæ gentique suæ*.

Confirmatur: Inter causam efficientem seu moventem, 28
& finalem, debet esse proportio: Atqui leges non conduntur, nisi ab iis qui præsunt multitudini, quique sunt superiores quolibet particulari homine, in ea multitudine contento: Ergo in bonum commune totius multitudinis dirigi debent.

Dico secundo, de ratione legis est, esse stabilem & per- 29
manentem, ac durare & obligare quoadusque revocetur, subindeque esse aliquo modo perpetuam.

Colligitur ex cap. ultimo *de officio legati*, ubi dicitur statutum legati habere vim legis & perpetuo durare. Unde Doctores communiter hoc discrimen ponunt inter præceptum ab homine datum, per modum præcepti personalis, & latum per modum legis seu constitutionis, quod purum præceptum exspirat per mortem præcipientis, leg. *Mandatum*, Cod. *Mandati*, non vero lex, seu statutum; quia lex non moritur, ut notant Abbas & alii in caput *præfragabili*, §. *Ceterum*, de officio Ordinarii.

Patet etiam hæc veritas inductione, nam lex æterna, 30
cum in mente divina exstat, perpetua est & immutabilis. Similiter lex naturalis, quæ participatio est æternæ, perpetuo durat. Lex etiam divina, tam vetus, perpetua fuit, constanter omnes obligando usque ad adventum

Christi, quam nova, quæ duratura est usque in finem mundi: Ergo etiam leges humanæ, quæ imitari debent, quoad fieri potest, naturalem & æternam, ex quibus deducuntur, debent esse permanentes & stabiles, ut sint convenientes humanæ gubernationi communitatis, quæ postulat stabilitatem & uniformitatem. Unde leges dicuntur esse quasi fundamenta Reipublicæ, quibus fixa haret, & veluti vincula & funiculi, quibus constricta, firma, ac fixa in corpore bono perseverat. Hinc Cicero oratione pro Cluentio, leges, nervos ac sanguinem Reipublicæ appellat, aitque quod sicut corpora nostra sine sanguine & nervis subsistere nequeunt, ita nec Respublica sine legibus.

31 Porro triplici respectu lex perpetua dicitur: Primo respectu ferentis, quia durat, illo licet amoto, vel mortuo; non enim exspirat lex per mortem ejus a quo fuit lata, ut dicitur cap. ultimo *de officio legati*, supra citato; alioquin magna fieret in Republica legum humanarum mutatio, non sine magno ipsius detrimento. Secundo respectu eorum quibus imponitur lex, quia non solum præsentes obligat, sed etiam quotquot erunt in posterum partes illius communitatis. Tertio respectu ipsius legis, quia talis est, ex intentione & modo quo fertur, ut semel lata, semper duret, donec vel abrogetur, vel ejus materia ita mutetur, ut justa esse desinat.

Dico tertio, lex debet ferri pro tota communitate.

32 Patet hæc conclusio, nam in hoc differt lex a præcepto, quod præceptum uni, lex omnibus imponitur, quatenus illud ad privatam directionem partis, hæc ad publicam gubernationem Reipublicæ ordinatur. Unde leg. 1. ff. *de legibus*, sic dicitur: *Lex est commune præceptum*. Et leg. *Jura*, eodem titulo: *Jura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur*. Et leg. *Leges sacratissimæ* Cod. eodem titulo: *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, ab omnibus intelligi debent, ut universi, præcepto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent, vel permissa sectentur*.

33 Ratio etiam suffragatur. Tum quia lex est principalis actus prudentiæ politicæ, vel regalis, quæ per se primo respicit bonum totius Reipublicæ, vel communitatis. Tum etiam, quia lex debet esse perpetua, ut conclusione precedenti declaravimus: At nulla persona est perpetua pro statu præsenti, pro quo maxime leges necessariæ sunt: Ergo lex non imponitur uni privatæ personæ, sed communitati, quæ perpetua est, quatenus durat per continuum successionem.

34 Hanc doctrinam confirmat universalis legum inductio: nam lex eterna ad omnes creaturas legis capaces se extendit; lex naturalis quæ æternæ legis participatio quædam est, omnes ligat; lex positiva divina, tam vetus, quam nova, pro capacitate personarum, earumque exigentia, ad omnes lata est: Ergo eadem ratio est de qualvis alia lege.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

35 OBjicies primo contra primam conclusionem: Multæ sunt leges, quæ privatum bonum respiciunt, ut lex naturalis de tuenda propria vita, lex eleemosynæ, lex correctionis fraternæ, lex confessionis Sacramentalis, quæ salutem supernaturalem pœnitentis respicit, & idem est de legibus aliorum Sacramentorum. Demum privilegium veram habet rationem legis, dicitur enim privata lex in c. *Privilegium* dist. 3. & tamen respicit bonum particulare alicujus personæ, illius scilicet in cujus favorem conceditur: Ergo non est de ratione legis ad bonum commune ordinari.

36 Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam aliud est loqui de materia proxima circa quam versatur lex, aliud de motivo formali propter quod versatur circa talem materiam; cum enim lex sit regula humanorum actuum, sicut in actibus humanis illa duo distinguimus, ita in lege ea distinguere debemus. Lex ergo naturalis de tuenda propria vita, respicit bonum privatum personæ particularis, ut materiam proximam circa quam versatur, habet tamen bonum commune pro motivo, quod per se primo respicit: cum enim quilibet homo sit pars naturæ humanæ, & pars per se ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, sit quod bonum cujuslibet hominis in particulari per se ordinetur ad bonum totius naturæ humanæ; unde auctor & conservator totius naturæ, cujus interest respicere tale bonum, recte præcipit, ut quilibet conservet proprium vitam, ut conservetur bonum totius naturæ, quod nonnisi in individuis potest subsistere. Idem cum proportione dicendum de aliis præceptis in objectione recensitis; nam licet præceptum eleemosynæ, & correctionis fraternæ, respiciat bonum privatum particularis personæ, ut materiam proximam, tamen id totum ordinat in bonum commune, ad quod pertinet ut pauperes alantur, ne pestes aut furta grassentur in Republica, & quod vitia emendentur, quæ sunt contra bonum commune naturæ rationalis. Similiter licet leges Sacramentorum, & aliæ supernaturales, ad bonum particulare ordinentur, ut ad materiam proximam, hoc tamen totum est in ordine ad bonum commune, quod per se primo respiciunt; ordinantur enim ad cultum Dei ultimi finis, & ad perducendos homines, qui illis legibus utuntur, ad Deum ultimum finem supernaturalem, qui est bonum commune totius naturæ humanæ, ut ad illum elevatæ, non quidem communitate generis aut speciei, sed communitate finis, in quo omnes homines communicant, ut ait D. Thomas hic artic. 2. ad 2.

Ad id quod subditur de privilegio, respondent aliqui, 37
privilegium non habere rationem legis proprie dictæ, sicut nec præceptum, vel sententiam judicis. Sed quidquid sit de hoc, de quo infra, hoc dato, consequentia negando est. Licet enim privilegium respiciat bonum privatum alicujus personæ, ut materiam proximam, hoc tamen credit in bonum commune, quod aliqui sint privilegiati, propter strenue facta in obsequium Reipublicæ, ut alii accendantur ad promovendum bonum commune, per opera studiosa & ardua.

Objicies secundo: Leges positivæ exigentes tributa, 38
veræ leges sunt, tamen non respiciunt bonum commune, immo multoties illud videntur destruere, sed privatum Regis commoditatem: Ergo non est de ratione legis, quod bonum commune respiciat.

Respondeo, leges tributorum respicere privatam Regis 39
commoditatem, ut materiam proximam, sed hanc ordinare ad Reipublicæ felicitatem, ut nimirum Rex per vectigalia thesaurum acquirat, Respublica in bello defendatur, & in pace conservetur.

Objicies tertio contra secundam conclusionem: Lex ve- 40
tus duravit solum usque ad adventum Christi, & multæ sunt leges humanæ, quæ successu temporis mutantur: Ergo non est de ratione legis quod sit perpetua: præsertim si firmo sit de legibus humanis, quia homines legem ferentes, cum sint mortales, non possunt obligare in perpetuum.

Respondeo, legem veterem fuisse perpetuam pro eo 41
statu pro quo lata fuit; nam quamdiu per Evangelicam, ad quam ut ad perfectiorem disponebat, revocata non fuit, semper obligabat. Quod ut melius percipiatur, Notandum est, quod perpetuitas quæ legi adscribitur, non est positiva, scilicet quæ semel lata, nunquam mutari possit, sed negativa, ut quamdiu consuetudine, vel consensu & voluntate Principis non revocatur, semper obligandi vim obtinet; hæc enim perpetuitas sufficit ad distinguendam legem a præcepto, quod non modo negative, sed etiam positive temporale est, durans tantum ad vitam præcipientis, nisi expresse confirmetur ab habente potestatem. Ex quo patet, quod leges etiam humanæ ex natura sua sunt perpetuæ, tametsi successu temporis voluntate Principis revocari possint.

Nec obstat quod homines legem ferentes sint mortales, nam leges Ecclesiasticæ feruntur auctoritate Christi, qui non moritur, & hanc potestatem contulit Ecclesiæ: Civiles vero feruntur auctoritate Reipublicæ, quæ similiter non moritur: nam illa jus suum transtulit in eos quos constituit gubernatores & legislatores.

Objicies quarto contra tertiam conclusionem: In jure Canonico distinguunt Canones legem privatam a publica, & hanc quidem volunt imponi communitati, illam vero privatæ personæ, Cod. *libet*, de Regularibus, & Cod. *Bus sunt*, 19. quæst. 2. Idemque traditur in jure Civili: Nam institut. *de jure naturali, gentium, & civili*, §. *sed & quod*, dividuntur leges Principis, in generales, quæ omnes tenent, & personales, *quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult. Nam quod alicui ob meritum indulsit, vel si quam panam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non transfreditur*: Ergo de ratione legis non est quod feratur pro tota communitate.

Respondeo Canones citatos, per legem privatam intel- 42
ligere votum ex speciali inspiratione Spiritus Sancti factum, vel ipsam inspirationem, quæ lex impropric dicitur & analogice, eo quod scribatur in corde, & impellat, vel obliget, ut lex. Instituta vero loco citato, per legem personalem, intelligunt eam, quæ fertur in favorem aut in pœnam alicujus personæ, & successorum: vel cujus executio ad illam pertinet. Sed non negant fieri communitati respective, id est pro illis, ut membris communitatis, & in commune bonum, sed mediate, quatenus, ut jam supra dixi, expedit communi bono merita aliquorum & excellentium privilegiis donari, ut alii accendantur ad bonum Reipublicæ promovendum per opera ardua & studiosa.

§. III.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

43 EX dictis colligitur, hæc tria, præceptum, sententiam, & privilegium, non habere veram rationem legis. Triplex enim inter simplex præceptum & legem reperitur differentia. In primis enim licet præceptum possit imponi toti communitati, hoc tamen non exigit necessario, sed potest imponi personæ particulari; lex vero semper communitatem personarum respicit necessario, ut in tertia conclusione ostensum est. Secundo, præceptum expirat morte vel amotione imponentis, etiam si absolute & sine limitatione imponatur: lex autem non expirat morte legislatoris, cum ex natura sua perpetua sit, ut in secunda conclusione declaravimus. Tertio, præceptum potest imponi a quocumque superiori, lex vero ferri nequit nisi ab eo qui a Deo vel a Republica habet potestatem legislativam.

Similiter sententia differt a lege, licet aliquid de illa participet; Lex enim est ipsa ordinatio superioris, sententia vero potius est applicatio & executio legis circa privatam personam & eventum, quam legis impositio. Unde D. Thomas infra q. 69. art. 1. ad 1. sic ait: *Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt sententiæ, quæ pro jure habentur*. Participat vero aliquid de lege, in quantum habet perpetuitatem, sicut illa, nec expirat morte aut amotione ferentis sententiam. Cujus ratio est, quia sententia habet vigorem in virtute legis, & sic est perpetua, sicut illa. Verum est tamen, quod ad ferendam sententiam non requiritur suprema potestas legislativa Principis, sed inferior Judex, per auctoritatem derivatam ab illo, potest eam ferre, ut ex usu constat. Et ratio est, quia sicut in artificialibus disponere formam domus pertinet ad architectum, applicare tamen illam, inducendo eam in aliquam singularem materiam, dolando scilicet ligna & aptando lapides, spectat ad inferiores artifices: sic in moralibus, ad Principem, qui est architectonicus regiminis, pertinet disponere formas legum ad bonum commune procurandum; applicare vero illas ad singulares casus & personas, ad particulares judices attinere potest.

Demum lex a privilegio differt, quia lex semper respicit pluralitatem personarum, & bonum commune Reipublicæ; privilegium autem potest respicere particularem personam, & illius bonum particulare. Unde privilegium ex Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 8. dicitur quasi privata lex, seu lex privatorum. Convenit autem cum lege in hoc quod est perpetuum, sicut illa. Quia vero exemptionem a lege, seu exceptionem legis, solum facere potest ille qui legem condere potest, hinc fit quod privilegium in concedente, supremam potestatem legislativam requirat, sicut ipsa lex in condente.

ARTICULUS II.

Apud quos residens potestas legislativa?

44 DIco primo, condere legem civilem, solum pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui curam habet multitudinis, sive sit unus, ut in imperio monarchico; sive sint multi, ut in imperio democratico. Ita D. Th. hic art. 3. ubi rationem affert, quia lex primo & principaliter ordinatur ad bonum commune, ut art. præcedenti ostensum est: Sed ordinare aliquid in bonum commune, pertinet ad communitatem, vel ad eum qui ejus curam habet, quia sicut pars respicit bonum particulare ut finem sibi proportionatum & proprium, ita tota communitas bonum commune: Ergo condere leges civiles, solum pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui præest multitudini & habet curam illius.

Dices, Conditor legis debet esse superior ei quem lege sua obligat: Sed Respublica non est superior sibi: Ergo non potest condere leges quæ ipsam obligent.

45 Respondeo, Rempublicam dupliciter posse considerari, uno modo quatenus gerit vices Dei, a quo omnis potestas ferendi leges descendit, juxta illud Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*: alio modo ut est gubernabilis in ordine ad bonum commune. Primo modo considerata, est legislativa, secundo autem modo spectata, est susceptiva legis; quia primo modo est quodammodo superior ad ipsam: secundo modo considerata, quod sufficit ut sit legislativa. Potestque id explicari & illustrari exemplo Satisfactionis Christi Domini, nam in Christo idem est suppositum quod satisfacit, & cui exhibetur satisfactio, sed satisfacit, in quantum humanum, & sit ei satisfactio in quantum est divinum, sicque est superius ad seipsum primo modo consideratum. De quo fusius in Tractatu de Incarnatione.

Ex his intelliges, potestatem legislativam immediate 46
& jure naturæ residere in communitate, in Rege vero, aut quolibet alio habente potestatem condendi leges, mediate solum & jure humano: cum enim potestas condendi leges civiles, non possit commode a tota communitate exerceri per seipsam, transferri solet ad unum, qui sit caput morale communitatis, & Princeps supremus reliquorum omnium, si monarchicum regimen instituatur: vel in paucos, & optimos, si aristocraticum: vel in plures, & plebejos, si democraticum.

Sed advertendum est, tale jus dupliciter transferri a 47
Republica in alium, proxime scilicet & remote; proxime, quia aliquando Respublica immediate eligit aliquem ad supremum regimen; remote vero, ut quando aliquem eligit in Regem, pro se & suis successoribus; tunc enim in successores dicitur transferre remote suam potestatem, quia non immediate eligit illos, sed mediante illorum progenitore.

Dices, Apostolus ad Rom. 13. ait: *Non est potestas nisi* 48
a Deo, & qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit: Ergo Reges & Principes habent potestatem legislativam immediate a Deo, non vero a communitate seu Republica.

Confirmatur: Si Reges acciperent suam potestatem a regno, sequeretur regnum esse supra Regem: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Ad instantiam respondeo, verba illa Apostoli significare solum potestatem Regum & Principum esse a Deo in radice, quatenus Deus, qui est auctor naturæ, & omnium bonorum naturalium, dedit hominibus potestatem & jus submittendi se alteri, & constituendi sibi superiores.

Ad confirmationem nego sequelam, Reges enim sup- 49
posita electione pure & simpliciter monarchica, fiunt superiores regno, licet ab ipso regiam potestatem accipiant, quia scilicet regnum eis se libere subjecit. Quemadmodum, quando quis alteri se libere subjicit, aut vendit in servum, fit illi inferior, quamvis potestas quam hero tradit, oriatur ab ipsius voluntate.

Dico secundo, in Ecclesia Catholica esse potestatem 50
condendi leges quibus omnes fideles obligentur.

Hæc conclusio est certa de fide, & definita in Concilio Constantiensi, ubi proscribitur error wiclephi talem potestatem Ecclesiæ denegantis; constatque ex traditione Ecclesiæ, quæ a temporibus Apostolorum usque nunc, in omnibus Conciliis aliquas leges & canones statuit, ad componendos mores fidelium.

Ratio etiam suffragatur: Nam, ut supra dicebamus, 51
in omni Republica bene instituta, est potestas imperandi quæ utilia sunt ad ejus conservationem, & prohibendi quæ sunt nociva: Sed Ecclesia est Republica Christiana recte instituta a Christo: Ergo illi non deest facultas condendi leges necessarias vel utiles ad componendos fidelium mores: Quamvis enim dederit Christus suis fidelibus legem Evangelicam, hæc tamen lex multa continet in universali, quæ debent determinari per legem Ecclesiasticam, vel quantum ad modum, vel quantum ad tempus, ut conflat in præceptis de receptione sacramentorum.

Dico tertio, potestatem condendi Canones & leges Ecclesiasticas, apud Summos Pontifices, & Concilia legitime congregata residere.

Prima pars patet ex illo Matth. 16. *Quodcumque li-* 52
gaveris super terram, &c. Ubi Christus Dominus immediate per seipsum contulit D. Petro & ejus successoribus potestatem regendi Ecclesiam: Sed præcipuum vinculum regiminis est lex: Ergo immediate contulit illi potestatem condendi leges. Similiter Joann. 21. Christus verbis illis: *Pasce oves meas*; D. Petro & successoribus ejus contulit potestatem pastoralem, quæ est potestas regendi Ecclesiam, & condendi leges ad ejus regimen necessarias. Unde hoc versatur discrimen inter Summos Pontifices & Principes sæculares, quod isti, ut supra dicebamus, a Republica potestatem legislativam recipiunt, illi vero eam non habent ab Ecclesia, sed a Christo immediate. Unde in cap. *Novit*, de judiciis, sic loquitur Pontifex de Pontificia auctoritate: *Cum non humana constituerit, sed divina inviterat; quia potestas nostra non ex homine, sed ex Deo est*.

Quod vero etiam apud Concilia legitime congregata re- 53
sideat auctoritas condendi leges Ecclesiasticas, manifestum est, quia illa Concilia representant totam Ecclesiam, in qua, ut præcedenti conclusione ostendimus, est potestas condendi leges quibus fideles obligentur. Unde in Concilio Apostolorum, quod primum omnium fuit, hæc lex lata est, Act. 15. *Ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione*.

Episcopi etiam possunt in suis Diœcesibus quos expedire 54
judicaverint leges condere, quæ constitutiones synodales, vel statuta Episcoporum appellantur, hocque etiam extra Synodum, ut colligitur ex cap. *Siquis* de majorit. & obed. Capitula vero Ecclesiarum, licet aliqua decreta, quæ & actus capitulares vocantur, efficiant, statuta tamen ut leges condere nequeunt, sine consensu aut commissione

Episcopi aut Papæ. De quo vide Sylvestrum verbo *Lex*, q. 4. Similiter Prælati Religionum habent quidem jus præcipiendi, sed non leges condendi, quod tantum penes Congregationes generales, seu Capitula generalia residet.

ARTICULUS IV.

Verum promulgatio sit necessaria, & essentialis legis?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

Dico primo, ut lex obliget in actu secundo, aliqualis ejus promulgatio necessario requiritur. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 4. ubi sic discurrit: Lex se habet per modum regulæ & mensuræ actuum humanorum, quam homines sequi debent, eique suas actiones conformare; Sed id præstare nequeunt, nisi eis lex innotescat, neque lex eis potest innotescere nisi per promulgationem: Ergo ut lex obliget, aliqualis ejus promulgatio necessario requiritur.

56 Confirmatur: Lex suapte natura est quid dirigens & illuminans, ut constat ex dictis art. 1. At quod domi latet, & est in pectore Legislatoris reconditum, non potest dirigere & illuminare; Ergo lex nondum cognita non potest officium legis exercere, & obligare subditos in actu secundo. Unde *lege 1. Codice de legibus*, sic dicitur: *Leges sacratissimæ, quæ cunctorum hominum versari, intelligi ab omnibus debent.*

Confirmatur amplius, quia cum voluntas non possit ferri in incognitum, sequeretur homines obligari ad impossibile, si teneretur legem servare ante sufficientem illius promulgationem.

57 Advertendum tamen est, me ex industria in conclusione dixisse, ut lex obliget in actu secundo, *aliquatenus ejus promulgationem* necessario requiri; quia promulgatio non requiritur æqualiter in omnibus legibus, sed diversimode, juxta naturam cujuslibet; nam ut omittamus legem æternam & naturalem, de quibus suo loco dicemus, lex divina positiva non eget tam solemni promulgatione, sicut lex humana; aliquando enim lex divina promulgatur sola interna revelatione, ut multis Prophetarum contigit; aliquando per solam externam propositionem, factam a Deo, sine aliqua solemnitate, qua ratione Christus Dominus promulgavit suam legem Apostolis; aliquando vero per aliqua signa externa, cum solemnitate quadam; & hoc modo lex Mosaica promulgata fuit in monte Sina, & lex Evangelica in die Pentecostes. Lex tamen humana semper debet promulgari per signa externa, cum aliqua solemnitate, & sic obtinuit usus tam in Republica sæculari, quam Ecclesiastica. Ratio vero hujus differentiæ est, quia cum Deus legis divinæ institutor, sit Supremus Dominus simpliciter & omnibus modis, potest modo quo voluerit intimare legem & obligare ad ejus observantiam: homo vero qui non habet hoc supremum dominium, id non potest, sed cum agat veluti duplicem personam, publicam scilicet & privatam, Princeps sic debet proponere legem, ut ex modo proponendi significet se proponere illam ut Principem condentem legem, & non ut particularem personam: hoc autem non fit nisi adhibita aliqua solemnitate publica, id significante. Ergo lex humana semper promulgari debet per signa externa cum aliqua solemnitate. Utrum vero sufficiat ad hujusmodi solemnem promulgationem quod denuntietur in curia Principis, an vero requiratur quod denuntietur in singulis provinciis regni, dioecesibus, aut civitatibus, dicemus infra disp. 4. cum de lege humana agemus.

Dico secundo, promulgationem est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita, ut actualiter obliget sibi subditos. Est contra Medinam, Montesino, Vasquez, & alios, existimantes, promulgationem esse de essentia legis, & rationem ejus formalem ingredi. Pro qua sententia Andreas Duvallius citat S. Thomam hic art. 4. sed immerito, cum S. Doctor ibidem oppositum doceat; ut constabit ex mox dicendis.

58 Probatur ergo primo conclusio ex D. Thoma art. 4. ubi asserit promulgationem esse applicationem legis ad illos qui per illam obligantur: Sed applicatio alicujus rei supponit rem jam constitutam in sua ratione formali: Ergo promulgatio supponit legem jam constitutam in sua ratione formali, & sic non est ratio formalis illius, sed dumtaxat conditio necessario requisita ut actualiter obliget.

59 Confirmatur: Ita se habet, ut ait S. Doctor, promulgatio legis ad legem, sicut applicatio mensuræ ad mensuratum: Sed applicatio mensuræ ad mensuratum, supponit mensuram in sua ratione formali constitutam, ut patet inductione in omnibus mensuris: Ergo etiam promulgatio legis, cum supponit in sua ratione formali constitutam, subindeque ejus essentiam vel rationem formalem non ingreditur.

60 Probatur secundo conclusio ratione: Lex est actus prudentiæ existentis in Principe, ut constat ex dictis art. 1. Sed tota ratio formalis hujus actus salvatur ante actualem promulgationem factam subditis, Ergo & tota essentia legis. Probatur minor: Actus prudentiæ est actus intellectus practici dictantis aliquid esse faciendum: Sed ante actualem promulgationem salvatur hujusmodi dictamen: Ergo, &c.

Probatur tertio: Lex in pectore Legislatoris recondita, 61
nondum promulgata, apta est ad inducendam obligationem: Sed talis aptitudo sufficit ad essentiam legis, nam res per aptitudinem & actum primum, ut docent Philosophi, denuntiantur, & non per actum secundum, qui modo est, modo vero non est: Ergo tota essentia & definitio legis salvatur, ante ipsius promulgationem.

Ut ista conclusio magis illustretur, & Adversariorum 62
argumenta facilius dilui possint, Notandum primo, conditionem requisitam ad aliquam rationem formalem esse in duplici differentia. Alia enim est pure accidentalis, & mere extrinseca, quæ proinde a Deo suppleri potest, sicut approximatio agentis ad passum. Alia est intrinseca & essentialis, quæ a Deo suppleri non potest, & modus intrinsecus vocari solet, qualis est apprehensio seu cognitio in objecto voluntatis, bonum enim est ratio formalis talis objecti, apprehensio vero est conditio: adeo tamen necessaria, ut bonum non possit, etiam de potentia absoluta, terminare actum voluntatis, nisi sit apprehensum, juxta illud Augustini: *Invisa amare possumus, ita cuiquam.*

Cum ergo dicimus in conclusione, promulgationem esse conditionem necessario requisitam, ut lex obliget in actu secundo, loquimur de conditione hujus secundi generis, seu intrinseca & essentiali, non vero de pure intrinseca & accidentali.

Notandum secundo, quod sicut in calore ignis duo pos- 63
sumus considerare, nempe quod sit calefactivus, & quod actu calefaciat: primum autem convenit illi essentialiter, secundum vero accidentaliter; primum antecedenter ad actualem applicationem, secundum non nisi post illam: sic in lege considerare possumus, & quod sit obligativa in actu primo, ut ita dicam, & quod actualiter obliget. Primum est illi essentiale, eique convenit ante actualem promulgationem, secundum locidit ei, cum fit actus secundus respectu primi, & non convenit ei, nisi post promulgationem. Dicimus ergo in conclusione, quod sicut applicatio non est ratio formalis, neque conditio ut calor ignis sit calefactivus, bene tamen est conditio ut actu calefaciat: ita promulgatio non est ratio formalis, immo nec conditio ut lex sit obligativa in actu primo, subindeque non ingreditur illius essentiam, sed totam illam supponit, sicut applicatio caloris supponit totam essentiam caloris, est tamen conditio ut actualiter obliget sibi subditos; cum hac differentia, quod applicatio caloris possit suppleri a Deo, quia est tantum conditio accidentalis; promulgatio vero non potest suppleri ab illo, quia est conditio essentialiter requisita, cum requiratur per modum propositionis objecti voluntatis, quæ cum sit appetitus rationalis, id est sequens ductum rationis & cognitionem intellectus, non potest ferri in incognitum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primo contra primam conclusionem: Ad re- 64
vocationem legis non requiritur promulgatio: Ergo nec ad ejus constitutionem.

Respondent aliqui, negando consequentiam & paritatem, quia (inquiunt) plura requiruntur ad constituendum, quam ad destruendum. Sed hæc solutio displicet, nam licet ut plurimum plus requiratur ad ædificationem, quam ad destructionem, hoc tamen non semper est verum: sed contingit aliquando, totum quod requiritur ad constitutionem, requiri ad destructionem; maxime quando modus destructionis est ejusdem rationis ac modus constitutionis, ut contingit quando una lex revocatur per aliam. Immo contingere potest, id quod sufficit ad constitutionem non sufficere ad destructionem, ut patet in matrimonio, in quo consensus utrinsque conjugis sufficit ad constitutionem matrimonii, non vero ad ejus dissolutionem. Unde melius respondetur, negando Antecedens, dum enim lex non revocatur per solemnem promulgationem, censetur moraliter perseverare cum sua prima & legitima promulgatione, & consequenter obligare in actu secundo, sicut dum valor moneta non revocatur revocatione solemni, intimata subditis, moraliter loquendo, censetur manere, ut constat ex usu.

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Gra- 65
tianus cap. *in istis* dist. 4. sic ait: *Leges instituuntur, cum promulgantur*: Ergo ante promulgationem non sunt, subindeque promulgatio pertinet ad rationem formalem earum.

Confirmatur ex D. Thoma hic art. 4. dicente quod ut lex virtutem habeat obligandi, necesse est ut promulgetur:

tur: Ergo ante promulgationem non habet rationem formalem legis. Consequentia patet, quia ad rationem formalem legis pertinet vis ad obligandum, unde lex a ligando dicitur, ut idem S. Doctor art. 1. asserit.

66 Confirmatur amplius, quia in definitione legis quam tradit S. Thomas hic art. 4. ad calcem corporis articuli, ingreditur promulgatio, ut constabit ex infra dicendis: Ergo illa pertinet ad rationem formalem legis, nam definitio debet explicare rationem formalem rei, sicut explicat illius essentiam.

Ad objectionem respondeo auctoritate illa Gratiani solum probari, quod per promulgationem solum instituuntur leges complete, tamquam per conditionem, quantum ad vim obligandi in actu secundo, non vero tamquam per rationem formalem & quidditativam.

Ad primam confirmationem similiter dicendum, quod quando D. Thomas ait quod ut lex virtutem habeat obligandi, necesse est ut promulgetur, solum intendit, legem ante promulgationem non habere vim obligandi in actu secundo, quia promulgatio, licet non sit de essentia legis, aut ratio formalis illius, est tamen conditio essentialiter requisita, ut lex actualiter obliget sibi subditos, ut in secunda conclusione diximus. Unde quando dicitur, quod ut lex habeat vim obligandi in actu secundo, requiritur ut promulgetur, ly *ut* reduplicat tantum conditionem intrinsecam, non vero rationem formalem; sicut quando dicitur quod ut bonum habeat vim movendi voluntatem in actu secundo, requiritur ut cognoscatur, illique per intellectum proponatur, particula *ut* exprimit solum conditionem intrinsecam, non vero rationem formalem objecti motivi voluntatis. Ex quo patet ad secundam confirmationem, in definitione enim alicujus non solum potest ingredi id quod se habet ut ratio formalis, sed etiam id quod se habet per modum conditionis aut modi intrinseci: sic in definitione objecti voluntatis ingreditur apprehensio, non tamquam ratio formalis, sed ut conditio vel modus intrinsecus illius. Sic etiam juxta aliquos in definitione fidei ingreditur obscuritas, de quo in Tractatu de fide, disp. 1. art. 5. Sic ergo D. Thomas definiens legem, non solum quantum ad rationem formalem illius, sed etiam ut est in esse completo obligandi in actu secundo, posuit in ejus definitione promulgationem, quæ est modus intrinsecus illius ut obligantis in actu secundo.

67 Objicies tertio: Si promulgatio non esset de essentia legis & ratione formali illius, sed dumtaxat conditio, sequeretur quod ante promulgationem lex humana obligaret subditos, quomodocumque eis innotesceret: Sed hoc dici nequit, ut omnes fatentur: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Si promulgatio non sit de essentia legis, lex humana ante promulgationem habebit totam suam essentiam & rationem formalem: Ergo quomodocumque illa innotescat, obligabit subditos, cum vis obligandi sit inseparabilis a ratione formali legis.

Nec valet si dicas, quod licet lex humana ante promulgationem habeat omnem suam rationem formalem, deest tamen ei applicatio, quæ sit per promulgationem, & sic non habet vim obligandi. Nam semel constituta lege per suam rationem formalem, sufficienter applicatur per notitiam ejus, quomodocumque habeatur, cum applicatio ad nihil aliud requiratur, nisi ut lex veniat in notitiam subditorum.

68 Respondeo, negando sequelam Majoris, & ad ejus probationem, approbo responsionem datam, & ad illius impugnationem dico, quod ut lex humana obliget in actu secundo, debet innotescere & applicari subditis, non per quamcumque notitiam, sed per notitiam legi humanæ proportionatam: hæc autem solum habetur, cum Princeps illam proponit, non ut persona privata, sed ut persona publica, subindeque cum eam facit intimare cum aliqua sollemnitate; unde si alio modo innotescat, illa notitia non sufficit ad obligandum.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

69 Ex dictis colligitur legem sic recte definiri a D. Thoma hic art. 4. in calce corporis articuli: *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Quam definitionem elicit S. Doctor ex quatuor articulis hujus quæstionis, in quibus totam legis essentiam declarat. Nam in primo ostendit, quod sit ordinatio rationis. In secundo, quod debeat respicere bonum commune. In tertio, quod debeat ferri ab eo qui curam habet communitatis. In quarto denique, quod debeat ab eo esse promulgata. Nihil vero aliud ad essentiam legis requiritur.

Occasione solutionis ad tertium, art. 4. hujus quæstionis, ubi S. Doctor ait, quod *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, qua quodam modo semper legem promulgat*: quærunt hic aliqui, an sit de ratione legis, quod sit scriptis mandata?

Respondeo negative: Id enim constat primo ex Aristotele 1c. Ethicor. cap. ultimo, ubi sic ait: *Scripta ne sint, an non scripta leges, interesse nihil videtur.* Secundo, ex jure civili Institut. de jure naturali, gentium, & civili, §. *Sed & quod constitutum est*, ubi sic dicitur: *Quodcumque constituit Imperator per epistolam, vel cognoscens decrevit, legem esse constat.* Ubi dividit decretum a scriptura, & utrumque legem esse affirmat. Tertio ex jure Canonico: nam in cap. *Consuetudo* dist. 1. dicitur *non referre quod lex scriptura an ratione consistat, quoniam ratio legem commendat.* Id demum variis exemplis suaderi potest: Nam in statu innocentiæ præceptum de non edendo cibo vetito, quod Deus primis parentibus imposuit, scriptum non erat, ut ex cap. 2. Geneseos constat; & tamen illud veram rationem legis habebat, cum non tantum primos parentes, sed eorum etiam posteros, si in statu innocentiæ permansissent, obligaret. Lex etiam Decalogi, quæ præcepta naturalia (unico dempto, quod est de Sabbato observando) continet, & quæ propterea in lege naturæ obligabat, non fuit scriptis mandata, nisi post duorum annorum millia, nempe cum Moyses legem illam, quam in duabus tabulis lapideis, digito suo Deus conscripserat, scriptis consignavit. Similiter lex Evangelica veram haberet rationem legis, tametsi non esset scriptis mandata, per hoc solum quod verbo tenus esset a Christo instituta & promulgata, & in cordibus hominum, id est, in eorum memoria, scripta maneret, juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Quod ponderans Apostolus ad Hebræos 8. & 10. asserit hanc esse prærogativam novi Testamenti, ut non atramento, sed spiritu in cordibus hominum scribatur. Unde, ut docet D. Thomas 3. part. quæst. 42. artic. 4. Christus Dominus doctrinam & legem suam non scripto, sed verbo tradidit, eaque multo tempore obligavit, spatio scilicet octo annorum, antequam litteris mandaretur, ut docent Theophylactus in præfatione in Matthæum, Irenæus lib. 3. contra hæreses cap. 1. & Chrysostomus homil. 1. in Matthæum. Denique consuetudo vim legis habet, ex communi Jurisconsultorum axiomate, & tamen non solet nec debet scribi, saltem a Legislatore, alias rationem consuetudinis non haberet: Ergo non est de essentia legis, quod sit scriptis mandata.

Verum tamen est, quod ad melius, & ut suavis ordo constituendi legem observetur, oportet illam scripto tradi, quia cum ex natura sua sit stabilis, immobilis, & perpetua, conaturaliter petit illum modum ad sui consistentiam, quo melius immobilitas & perpetuitas illius conservetur, & tenacius ac firmius memoriæ hominum infigatur: hic autem modus est scriptura, ut de se patet, & docet S. Thomas verbis supra relatis, quibus ait quod *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, qua quodammodo semper legem promulgat*: Ergo, &c.

ARTICULUS V.

Quanam sit Legis divisio?

Lex generaliter dividitur in divinam & humanam: 70
Lex divina est illa, quæ a Dei auctoritate immediate vim habet, licet ejus promulgatio non fiat a Deo immediate, sed interventu Angeli vel hominis. Cujusmodi fuit lex vetus a Deo tradita Moysi per Angelos, & per eum promulgata, & lex Evangelica, a Christo lata, & partim per ipsum, partim per Apostolos publicata. Lex humana est illa, quæ fertur immediate humana auctoritate, licet a Deo accepta. Primas vero inter homines Legislator fuit Moyses apud Hebræos, Phoroneus apud Græcos, Trismegistus apud Ægyptios, Solon apud Athenienses, Lycurgus apud Lacedæmonios, & Numa Pompilius apud Romanos.

Lex divina subdividitur in æternam, naturalem, & po- 71
sitivam, quia lex Dei spectari potest vel ut ab æterno concepta, vel ut impressa cujuslibet hominis intellectui, vel ut publica promulgatione manifestata. Lex vero divina positiva, in veterem & novam subdividitur. Prima est illa quam Deus dedit Moysi, per ministerium Angelorum, in monte Sinai, & per Moysem populo Israelitico: Secunda ea est quam tulit Christus, novi testamenti auctor, & partim per seipsum, partim per Apostolos promulgavit. Sicut autem vetus triplici generis præcepta continebat, nempe, moralia, cæremonialia, & judicialia; sic nova etiam triplicia præcepta complectitur, nempe, fidei, Sacramentorum, & morum, ut suo loco exponemus infra, cum de lege nova differemus.

Lex humana in Ecclesiasticam & civilem subdividi- 72
tur. Illa fertur potestate Ecclesiastica, ut Papæ, & Conciliorum; ista potestate sæculari, ut Regum & Imperatorum. Prima jus Canonicum, altera jus Civile appellatur.

Corpus juris Canonici dividitur in decretum & decreta- 73
les. Decreti collector & ordinator est Gratianus, Monachus Ordinis S. Benedicti, qui post veteres canonum &

decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & compositit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & sententiis Sanctorum Ecclesiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit auctoritate Gregorii XIII. Summi Pontificis.

Decretum vero in tres partes dividitur. Prima pars continet distinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæque ad disciplinam Ecclesiasticam spectant, tractatur. Secunda continet causas triginta sex, & quæliber causa in varias quæstiones distribuitur. Causse autem trigesimæ sextæ inseritur Tractatus de pœnitentia, qui distinctionibus quinque perficitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de consecratione, quinque distinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine proprie significantur rescripta seu Epistolæ Summorum Pontificum, ad petentium preces aut relationes emissæ, eæ fuerunt collectæ auctoritate Gregorii IX. Summi Pontificis, per S. Raymundum, Ordinis Prædicatorum, ipsius Capellanum, & Pœnitentiarium, & divisæ in quinque libros. Quoties autem decretales simpliciter allegantur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorii, additus est alius liber decretalium a Bonifacio VIII. Summo Pontifice, quem librum ideo Sextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacii volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ constitutiones seu decretales, quæ auctorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus successore Joanne XXII. solentque appellari Clementinæ, & divisæ sunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ sunt ab eodem Joanne Papa constitutiones viginti, quæ *Extravagantes* appellantur, quasi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique sunt aliæ constitutiones a diversis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inscriptæ sunt, & quinque libros continent.

Affignat autem Gratianus a dist. 14. usque ad 25. sex principia seu fontes, ex quibus totum jus canonicum eruitur, seu derivatur, nimirum Scripturam sacram, Traditiones, quæ ab Apostolis tamquam ab Evangelii præconibus promulgatæ sunt; Canones Apostolorum, qui tantæ auctoritatis non sunt, quantæ sunt Traditiones, Decreta Summorum Pontificum, & Conciliorum generalium; Concilia particularia Summi Pontificis calculo confirmata; & Epistolas decretales Summorum Pontificum.

74 Librorum vero juris civilis, ab Imperatore Justiniano collecti, ordo & divisio est hujusmodi. Justinianus cum animadverteret jus Romanum quod civile per excellentiam appellatur, in immensam & confusam molem excrevisse, statuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipsius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & constitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodosianus: ex quibus unum confecit, quem de suo nomine nuncupavit. Peracto Codice Justinianus, animum adjecit ad veterum Jurisconsultorum volumina, quorum infinitam prope multitudinem, & in duo millia librorum dispersam, coarctavit ac digessit in quinquaginta libros, qui ideo libri Digestorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine a græcis vocibus παν δεκτας, hoc est *totum capio*, quia universam veteris jurisprudentiæ scientiam continent. Deinde ut haberent legum cupidi adolescentes facilem & simplicem viam, qua progredi possent ad amplissimam juris scientiam, Justinianus componi curavit quatuor Institutionum libros, ut essent totius juris elementa atque principia. Sed quoniam priori illi Codici pleraque deesse videbantur, Justinianus alium auctiorem & emendatiorem edidit, quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic est Codex, quem habemus, & quo utimur. Denique idem Imperator varias constitutiones, quas deinceps imperii sui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has constitutiones modo Novellas, modo Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile constat, & compositum est ex Codice, qui duodecim libris absolvitur, & quinquaginta libris Digestorum, seu Pandectarum, ex quatuor libris Institutionum, & unico libro Novellarum.

ARTICULUS VI.

Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur.

75 Dico primo, duo esse præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prima pars patet, nam de ratione mensuræ & regulæ est quod sit directiva mensurati & regulati: Sed lex est mensura & regula actuum humanorum, ut constat ex dictis artic. 1. Ergo est directiva hominum, essique ostendit quid agere vel omittere debeant. Quam ob caussam vocatur lex Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Et Psalm. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.*

Secunda etiam manifesta est, lex enim a ligando dicitur, *quia per eam* (ut ait S. Thomas) *obligantur subditi ad ejus observantiam.* Vel, ut loquitur Cassiodorus, *eo quod animos vestros ligat, suisque teneat connexos constrictos.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est, vel ex potestate & voluntate superioris, si positiva est.

Dico secundo, præcipuus legis effectus est facere bonos subditos. Ita S. Thomas hic quæst. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat subditos obedientes sibi: Ergo ut eos faciat bonos, cum subditorum propria virtus, per quam fiunt boni, consistat in eo quod bene obediant legi, sicut propria virtus Principis est, ut bene subditis imperet. 76

Porro lex facit subditos bonos, vel simpliciter, vel secundum eam rationem, qua ei subjecti sunt, ut patet ex intentione cujusque legis. Lex enim divina, præsertim Evangelica, intendit ut homo fiat simpliciter bonus, non modo in exteriori opere, sed etiam in interiori animo, atque adeo ut fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exterius faciat ea quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, ut fiat bonus Clericus, qui satisfaciat suo muneri.

Dico tertio, quatuor sunt actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, & punire. Ita S. Doctor quæst. citata art. 2.

Probatur primo, quantum ad tres primos, ratione quam ibidem insinuat: Dantur legis effectus correspondentes humanorum actuum differentiis: Ergo sicut sunt tres humanorum actuum differentiæ generica, scilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cum actus humani sint vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere seu ex objecto indifferentes: sic legis in genere tres effectus sunt, scilicet præcipere, prohibere, & permittere, nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes. 77

Probatur etiam quantum ad quartum, quia lex efficaciter actus bonos præcipere & malos prohibere non posset, nisi subditos ex timore pœnæ posset ad bonum inducere, & retrahere a malo: Ergo punitio est etiam actus legis. 78

Dices, sicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur a malo, per pœnas: ita etiam & per præmia: Ergo sicut punire est actus legis, ita etiam & præmiare, & sic erunt quinque actus legis, & non solum quatuor. 79

Sed nego consequentiam & paritatem, ob triplicem rationem discriminis. Prima est D. Thomæ hic q. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere potest, & sic cum non sit actus superioris, non potest esse actus legis. Punire vero non potest pertinere, nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur, unde est actus superioris & legis. Secunda est, quia punire inducit ad operandum, per modum cujusdam coactionis, præmium vero non ita, sed per modum cujusdam exhortationis & quasi consilii, ac proinde illud est actus legis, non vero illud. Tertia est, quia virtus secundum seipsam habet sufficientem honestatem, ut propter seipsam appetatur, unde sibi ipsi est sufficiens præmium, subindeque ad inducendum ad virtutem, quod sit per legem, non requiritur propositio alterius præmii; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum sensus proni sunt ad malum ab adolescentia sua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non sequantur passiones, sed legi obediant, & sic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, observandum est primo cum Conrado hic quæst. 92. art. 2. quod illi non dicuntur actus legis, quasi sint eliciti ab ipsa, quoniam lex non est habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; sed illa quatuor dicuntur esse actus legis, quasi integraliter, quia quodam modo integratur lex ex illis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia illa, sed quia ad legem in communi pertineant; ita quod lex civilis v.g. integretur ex hoc quod præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adversus transgressores pœnas decernit. 80

Advertendum est etiam, permissionem, quæ est tertius actus legis, non consistere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut existimat Lorca hic disp. 2. membro 2. circa finem, sed esse actum positivum, quod legislator in ordine ad bonum commune, & ut majora mala vitentur, statuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parum malos, & permittere ut impune fiant. Talis est lex *Graccbus* in Cod. ad legem Juliam de adulteriis & stupro, quæ sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehensum, occideret. Et lex *Nec lex ea*, ff. ad legem Juliam, de adultiis coercendis, quæ statuit non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & usuarios in civi- 81

in civitatibus, statuuntque, ut ob bonum communis Reipublicæ, usuræ & simplices fornicationes a Judicibus non puniantur. Licet enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui est bonum rationis, pessimi sint, subindeque per legem naturalem non permittantur, sed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui est bonum temporale Reipublicæ, indifferentes sunt, aut parum mali; malum enim Reipublicæ, quod consurgit in illis ex una parte, refarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occisio namque adulteræ mala est Reipublicæ, in quantum ab ea tollitur una pars ejus, sed hoc compensatur aliunde, ex eo nimirum quod timore occisionis plura evitantur adulteria.

DISPUTATIO II.

De Lege æterna.

Ad quæstionem 93. Divi Thomæ.

Postquam de lege in communi egimus, restat ut de ejus speciebus in particulari differamus, & primo quidem de lege æterna, cum aliæ sint tantum illius participationes, ab eaque ut rivuli a fonte deriventur, & dependeant. Unde fit

ARTICULUS I.

An, & quid sit Lex æterna?

§. I.

Dupliti conclusione veritas declaratur.

1 Dico primo, lex æterna ponenda est in Deo. Ita Divus Thomas supra quæst. 91. art. 1. ubi sic discurrit: Lex nihil aliud est, quam dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo, respectu communitatis totius universi: Ergo in Deo reperitur lex qua totum universum gubernat. Major constat ex dictis disputatione præcedenti, Minor vero probatur. In Deo est providentia, qua totus mundus regitur, ut Sanctus Doctor ostendit 1. part. quæst. 22. artic. 1. & 2. Ergo tota communitas universi gubernatur ratione divina & dictamine rationis practicæ, existente in Deo, ut in supremo gubernatore. Hanc consequentiam non probat Sanctus Thomas, sed illam supponit. Potest tamen facile probari ex eo quod divina providentia, ut constabit ex infra dicendis, supponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur, sicut conclusio supponit principium ex quo infertur: Ergo si in Deo est providentia qua cuncta gubernantur, necesse est esse in illo illud dictamen rationis practicæ, cum quo habet necessariam connexionem, sicut conclusio cum suo principio. Tum ultra: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo existens, in quo consistit ratio legis, est æternum, quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex est æterna, illa videlicet, quæ est ratio gubernationis omnium rerum, in Deo existens.

2 Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philosophi, ut testatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc scribit: *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientia. Ita principem legem illam, & ultimam mentem dicebant esse: omnia ratione aut cogentis, id est prudentis, aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata.*

3 Dico secundo, lex æterna nihil est aliud quam ratio divinæ sapientiæ existens in Deo ab æterno, secundum quod est directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in ordine ad bonum commune totius universi. Est etiam D. Thomæ hic artic. 1. ubi sic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra diximus esse de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est, quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum & motionum.

Idem colligitur ex Augustino libro 22. contra Faustum cap. 27. ubi ait, quod lex æterna est *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbitr. cap. 5. & 6. dicit legem æternam esse *rationem in mente Dei existentem, qua res omnes per congrua media in suos fines ordinantur & diriguntur*: Ergo ex mente Sancti Augustini, & D. Thomæ, lex æterna consistit in ratione divinæ sapientiæ; secundum quod est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum. 4

Ratio etiam id suadet: nam lex æterna, generalissime loquendo, consistit in hoc quod sit regula & mensura ab æterno existens in Deo, qua mediante, omnia Deo subjecta mensurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipso intentum: Sed ratio divinæ sapientiæ ab æterno in Deo existens, quatenus est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, est hujusmodi: Ergo in illa, formalissime loquendo, lex æterna consistit. Major constat ex dictis artic. 1. & 2. disputationis præcedentis, ibi enim ostendimus, de ratione legis esse, quod sit regula & mensura actionum & motionum subditorum, in ordine ad bonum commune; ideo enim lex dirigitur ad subditos, ut subditi suas actiones & motiones legi conformentur & commensurent, propter bonum commune, quod per se primo respicit lex: Minor vero sic ostenditur: De ratione mensuræ & regulæ est, quod sit directiva regulati & mensurati per illam: Ergo ratio divinæ sapientiæ, quæ est directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula est & mensura illarum. 5

§. II.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colligitur primo, legem æternam multipliciter ab idea differre. Idea enim respicit rem ut creabilem, lex vero æterna ut gubernandam. Lex æterna connotat & supponit voluntatem seu liberum Dei decretum de condendis creaturis; idea vero præscribens modum rei faciendæ, antecedit decretum: unde lex æterna verissime solum circa creaturas futuras, Deo in sua æternitate præsentes; idea vero est etiam de creaturis possibilibus, quæ Deo in sua æternitate præsentes non sunt. Idea se habet per modum determinantis agens ad specificationem operis, ex parte objecti; lex vero per modum obligantis ad executionem operis. Demum licet ideæ in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica est, quia ideæ dicunt ordinem ad diversas creaturas secundum proprias & distinctas earum rationes & quidditates; lex vero æterna respicit actiones omnium creaturarum, sub una ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune universi. 6

Colligitur secundo: legem æternam differre in multis a providentia: lex enim æterna, per se primo respicit bonum commune universi, providentia bonum singulare uniuscujusque creaturæ. Lex æterna dicit in sua ratione vim obligandi, non vero providentia. Lex æterna non est Deo imposita, sed creaturis, non consistit in imperio monastico respiciente actiones Dei, sed in imperio regali subditos respiciente: At providentia consistit in imperio monastico, & immediate respicit actum Dei liberum, qui dicitur usus, & mediate executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei disputat. 8. artic. 2. declaravimus. Demum providentia comparatur ad legem æternam ut conclusio particularis ad principium universale, ut docet S. Thomas quæst. 5. de veritate artic. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, verbi gratia diligendum esse Deum, parentes honorandos, &c. juxta quas regulas, prudentia hic & nunc colligit esse operandum; Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis universi, v.g. lapidem deorsum, ignem sursum inclinari; providentia vero juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari disponit, & ideo providentia legem æternam habet pro principio. 7

Colligitur tertio cum D. Thoma hic artic. 2. nullum præter Deum posse cognoscere legem æternam, ut est in seipsa, cum illa, ut ostendimus, nil aliud sit, quam ratio divinæ sapientiæ, existens in Deo ab æterno; omnes tamen creaturas rationales posse eam cognoscere secundum aliquam ejus irradiationem, seu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoscunt, saltem quantum ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione; omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro de vera Religione, cap. 18. 8

Colligitur quarto cum eodem S. Doctore, artic. 3. ejusdem quæstionis, universas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus secundi moventis derivatur a primo movente; unde cum lex æterna sit 9

decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & compositit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & sententiis Sanctorum Ecclesiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit auctoritate Gregorii XIII. Summi Pontificis.

Decretum vero in tres partes dividitur. Prima pars continet distinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæque ad disciplinam Ecclesiasticam spectant, tractatur. Secunda continet causas triginta sex, & quæliber causa in varias quæstiones distribuitur. Causse autem trigesimæ sextæ inseritur Tractatus de pœnitentia, qui distinctionibus quinque perficitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de consecratione, quinque distinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine proprie significantur rescripta seu Epistolæ Summorum Pontificum, ad petentium preces aut relationes emissæ, eæ fuerunt collectæ auctoritate Gregorii IX. Summi Pontificis, per S. Raymundum, Ordinis Prædicatorum, ipsius Capellanum, & Pœnitentiarium, & divisæ in quinque libros. Quoties autem decretales simpliciter allegantur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorii, additus est alius liber decretalium a Bonifacio VIII. Summo Pontifice, quem librum ideo Sextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacii volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ constitutiones seu decretales, quæ auctorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus successore Joanne XXII. solentque appellari Clementinæ, & divisæ sunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ sunt ab eodem Joanne Papa constitutiones viginti, quæ *Extravagantes* appellantur, quasi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique sunt aliæ constitutiones a diversis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inscriptæ sunt, & quinque libros continent.

Affignat autem Gratianus a dist. 14. usque ad 25. sex principia seu fontes, ex quibus totum jus canonicum eruitur, seu derivatur, nimirum Scripturam sacram, Traditiones, quæ ab Apostolis tamquam ab Evangelii præconibus promulgatæ sunt; Canones Apostolorum, qui tantæ auctoritatis non sunt, quantæ sunt Traditiones, Decreta Summorum Pontificum, & Conciliorum generalium; Concilia particularia Summi Pontificis calculo confirmata; & Epistolas decretales Summorum Pontificum.

74 Librorum vero juris civilis, ab Imperatore Justiniano collecti, ordo & divisio est hujusmodi. Justinianus cum animadverteret jus Romanum quod civile per excellentiam appellatur, in immensam & confusam molem excrevisse, statuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipsius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & constitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodosianus: ex quibus unum confecit, quem de suo nomine nuncupavit. Peracto Codice Justinianus, animum adjecit ad veterum Jurisconsultorum volumina, quorum infinitam prope multitudinem, & in duo millia librorum dispersam, coarctavit ac digessit in quinquaginta libros, qui ideo libri Digestorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine a græcis vocibus παν δεκτας, hoc est *totum capio*, quia universam veteris jurisprudentiæ scientiam continent. Deinde ut haberent legum cupidi adolescentes facilem & simplicem viam, qua progredi possent ad amplissimam juris scientiam, Justinianus componi curavit quatuor Institutionum libros, ut essent totius juris elementa atque principia. Sed quoniam priori illi Codici pleraque deesse videbantur, Justinianus alium auctiorem & emendatiorem edidit, quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic est Codex, quem habemus, & quo utimur. Denique idem Imperator varias constitutiones, quas deinceps imperii sui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has constitutiones modo Novellas, modo Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile constat, & compositum est ex Codice, qui duodecim libris absolvitur, & quinquaginta libris Digestorum, seu Pandectarum, ex quatuor libris Institutionum, & unico libro Novellarum.

ARTICULUS VI.

Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur.

75 Dico primo, duo esse præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prima pars patet, nam de ratione mensuræ & regulæ est quod sit directiva mensurati & regulati: Sed lex est mensura & regula actuum humanorum, ut constat ex dictis artic. 1. Ergo est directiva hominum, essique ostendit quid agere vel omittere debeant. Quam ob caussam vocatur lex Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Et Psalm. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.*

Secunda etiam manifesta est, lex enim a ligando dicitur, *quia per eam* (ut ait S. Thomas) *obligantur subditi ad ejus observantiam.* Vel, ut loquitur Cassiodorus, *eo quod animos vestros ligat, suisque teneat connexos constrictos.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est, vel ex potestate & voluntate superioris, si positiva est.

Dico secundo, præcipuus legis effectus est facere bonos subditos. Ita S. Thomas hic quæst. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat subditos obedientes sibi: Ergo ut eos faciat bonos, cum subditorum propria virtus, per quam fiunt boni, consistat in eo quod bene obediant legi, sicut propria virtus Principis est, ut bene subditis imperet. 76

Porro lex facit subditos bonos, vel simpliciter, vel secundum eam rationem, qua ei subjecti sunt, ut patet ex intentione cujusque legis. Lex enim divina, præsertim Evangelica, intendit ut homo fiat simpliciter bonus, non modo in exteriori opere, sed etiam in interiori animo, atque adeo ut fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exterius faciat ea quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, ut fiat bonus Clericus, qui satisfaciat suo muneri.

Dico tertio, quatuor sunt actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, & punire. Ita S. Doctor quæst. citata art. 2.

Probatur primo, quantum ad tres primos, ratione quam ibidem insinuat: Dantur legis effectus correspondentes humanorum actuum differentiis: Ergo sicut sunt tres humanorum actuum differentiæ generica, scilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cum actus humani sint vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere seu ex objecto indifferentes: sic legis in genere tres effectus sunt, scilicet præcipere, prohibere, & permittere, nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes. 77

Probatur etiam quantum ad quartum, quia lex efficaciter actus bonos præcipere & malos prohibere non posset, nisi subditos ex timore pœnæ posset ad bonum inducere, & retrahere a malo: Ergo punitio est etiam actus legis. 78

Dices, sicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur a malo, per pœnas: ita etiam & per præmia: Ergo sicut punire est actus legis, ita etiam & præmiare, & sic erunt quinque actus legis, & non solum quatuor. 79

Sed nego consequentiam & paritatem, ob triplicem rationem discriminis. Prima est D. Thomæ hic q. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere potest, & sic cum non sit actus superioris, non potest esse actus legis. Punire vero non potest pertinere, nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur, unde est actus superioris & legis. Secunda est, quia punire inducit ad operandum, per modum cujusdam coactionis, præmium vero non ita, sed per modum cujusdam exhortationis & quasi consilii, ac proinde illud est actus legis, non vero illud. Tertia est, quia virtus secundum seipsam habet sufficientem honestatem, ut propter seipsam appetatur, unde sibi ipsi est sufficiens præmium, subindeque ad inducendum ad virtutem, quod sit per legem, non requiritur propositio alterius præmii; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum sensus proni sunt ad malum ab adolescentia sua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non sequantur passiones, sed legi obediant, & sic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, observandum est primo cum Conrado hic quæst. 92. art. 2. quod illi non dicuntur actus legis, quasi sint eliciti ab ipsa, quoniam lex non est habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; sed illa quatuor dicuntur esse actus legis, quasi integraliter, quia quodam modo integratur lex ex illis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia illa, sed quia ad legem in communi pertineant; ita quod lex civilis v.g. integretur ex hoc quod præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adversus transgressores pœnas decernit. 80

Advertendum est etiam, permissionem, quæ est tertius actus legis, non consistere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut existimat Lorca hic disp. 2. membro 2. circa finem, sed esse actum positivum, quod legislator in ordine ad bonum commune, & ut majora mala vitentur, statuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parum malos, & permittere ut impune fiant. Talis est lex *Graccbus* in Cod. ad legem Juliam de adulteriis & stupro, quæ sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehensum, occideret. Et lex *Nec lex ea*, ff. ad legem Juliam, de adultiis coercendis, quæ statuit non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & usuarios in civi- 81

in civitatibus, statuuntque, ut ob bonum communis Reipublicæ, usuræ & simplices fornicationes a Judicibus non puniantur. Licet enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui est bonum rationis, pessimi sint, subindeque per legem naturalem non permittantur, sed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui est bonum temporale Reipublicæ, indifferentes sunt, aut parum mali; malum enim Reipublicæ, quod consurgit in illis ex una parte, refarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occisio namque adulteræ mala est Reipublicæ, in quantum ab ea tollitur una pars ejus, sed hoc compensatur aliunde, ex eo nimirum quod timore occisionis plura evitantur adulteria.

DISPUTATIO II.

De Lege æterna.

Ad quæstionem 93. Divi Thomæ.

Postquam de lege in communi egimus, restat ut de ejus speciebus in particulari differamus, & primo quidem de lege æterna, cum aliæ sint tantum illius participationes, ab eaque ut rivuli a fonte deriventur, & dependeant. Unde fit

ARTICULUS I.

An, & quid sit Lex æterna?

§. I.

Dupliti conclusione veritas declaratur.

1 Dico primo, lex æterna ponenda est in Deo. Ita Divus Thomas supra quæst. 91. art. 1. ubi sic discurrit: Lex nihil aliud est, quam dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo, respectu communitatis totius universi: Ergo in Deo reperitur lex qua totum universum gubernat. Major constat ex dictis disputatione præcedenti, Minor vero probatur. In Deo est providentia, qua totus mundus regitur, ut Sanctus Doctor ostendit 1. part. quæst. 22. artic. 1. & 2. Ergo tota communitas universi gubernatur ratione divina & dictamine rationis practicæ, existente in Deo, ut in supremo gubernatore. Hanc consequentiam non probat Sanctus Thomas, sed illam supponit. Potest tamen facile probari ex eo quod divina providentia, ut constabit ex infra dicendis, supponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur, sicut conclusio supponit principium ex quo infertur: Ergo si in Deo est providentia qua cuncta gubernantur, necesse est esse in illo illud dictamen rationis practicæ, cum quo habet necessariam connexionem, sicut conclusio cum suo principio. Tum ultra: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo existens, in quo consistit ratio legis, est æternum, quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex est æterna, illa videlicet, quæ est ratio gubernationis omnium rerum, in Deo existens.

2 Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philosophi, ut testatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc scribit: *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientia. Ita principem legem illam, & ultimam mentem dicebant esse: omnia ratione aut cogentis, id est prudentis, aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata.*

3 Dico secundo, lex æterna nihil est aliud quam ratio divinæ sapientiæ existens in Deo ab æterno, secundum quod est directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in ordine ad bonum commune totius universi. Est etiam D. Thomæ hic artic. 1. ubi sic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum, rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra diximus esse de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum & motionum, quæ inveniuntur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est, quam ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum & motionum.

Idem colligitur ex Augustino libro 22. contra Faustum cap. 27. ubi ait, quod lex æterna est *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbitr. cap. 5. & 6. dicit legem æternam esse *rationem in mente Dei existentem, qua res omnes per congrua media in suos fines ordinantur & diriguntur*: Ergo ex mente Sancti Augustini, & D. Thomæ, lex æterna consistit in ratione divinæ sapientiæ; secundum quod est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum. 4

Ratio etiam id suadet: nam lex æterna, generalissime loquendo, consistit in hoc quod sit regula & mensura ab æterno existens in Deo, qua mediante, omnia Deo subjecta mensurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipso intentum: Sed ratio divinæ sapientiæ ab æterno in Deo existens, quatenus est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, est hujusmodi: Ergo in illa, formalissime loquendo, lex æterna consistit. Major constat ex dictis artic. 1. & 2. disputationis præcedentis, ibi enim ostendimus, de ratione legis esse, quod sit regula & mensura actionum & motionum subditorum, in ordine ad bonum commune; ideo enim lex dirigitur ad subditos, ut subditi suas actiones & motiones legi conformentur & commensurent, propter bonum commune, quod per se primo respicit lex: Minor vero sic ostenditur: De ratione mensuræ & regulæ est, quod sit directiva regulati & mensurati per illam: Ergo ratio divinæ sapientiæ, quæ est directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula est & mensura illarum. 5

§. II.

Corollaria notatu digna.

Ex dictis colligitur primo, legem æternam multipliciter ab idea differre. Idea enim respicit rem ut creabilem, lex vero æterna ut gubernandam. Lex æterna connotat & supponit voluntatem seu liberum Dei decretum de condendis creaturis; idea vero præscribens modum rei faciendæ, antecedit decretum: unde lex æterna verissime solum circa creaturas futuras, Deo in sua æternitate præsentes; idea vero est etiam de creaturis possibilibus, quæ Deo in sua æternitate præsentes non sunt. Idea se habet per modum determinantis agens ad specificationem operis, ex parte objecti; lex vero per modum obligantis ad executionem operis. Demum licet ideæ in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica est, quia ideæ dicunt ordinem ad diversas creaturas secundum proprias & distinctas earum rationes & quidditates; lex vero æterna respicit actiones omnium creaturarum, sub una ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune universi. 6

Colligitur secundo: legem æternam differre in multis a providentia: lex enim æterna, per se primo respicit bonum commune universi, providentia bonum singulare uniuscujusque creaturæ. Lex æterna dicit in sua ratione vim obligandi, non vero providentia. Lex æterna non est Deo imposita, sed creaturis, non consistit in imperio monastico respiciente actiones Dei, sed in imperio regali subditos respiciente: At providentia consistit in imperio monastico, & immediate respicit actum Dei liberum, qui dicitur usus, & mediate executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei disputat. 8. artic. 2. declaravimus. Demum providentia comparatur ad legem æternam ut conclusio particularis ad principium universale, ut docet S. Thomas quæst. 5. de veritate artic. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, verbi gratia diligendum esse Deum, parentes honorandos, &c. juxta quas regulas, prudentia hic & nunc colligit esse operandum; Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis universi, v.g. lapidem deorsum, ignem sursum inclinari; providentia vero juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari disponit, & ideo providentia legem æternam habet pro principio. 7

Colligitur tertio cum D. Thoma hic artic. 2. nullum præter Deum posse cognoscere legem æternam, ut est in seipsa, cum illa, ut ostendimus, nil aliud sit, quam ratio divinæ sapientiæ, existens in Deo ab æterno; omnes tamen creaturas rationales posse eam cognoscere secundum aliquam ejus irradiationem, seu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoscunt, saltem quantum ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione; omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro de vera Religione, cap. 18. 8

Colligitur quarto cum eodem S. Doctore, artic. 3. ejusdem quæstionis, universas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus secundi moventis derivatur a primo movente; unde cum lex æterna sit 9

ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Addo quod, sicut Deus, ex eo quod est ens per essentiam, est causa universalis influens esse in omnes effectus; ita ex eo quod est lex per essentiam, est lex universalis vim habens in omnes leges creatas. Porro in quavis lege duo sunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur, & obligatio legitimam supponens in obligante potestatem: utrumque vero ab æterna lege derivari, testatur Scriptura, Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.*

19 Ad pleniorem hujus Corollarii intelligentiam duo breviter hic observanda sunt. Primum est, duplicem causalitatem legis æternæ erga leges creatas posse distingui, Alia est in genere causæ efficientis, quatenus Deus concurrendo cum natura intellectuali, per lumen rationis, quod est proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur causa universalis omnium legum. Altera vero pertinet ad genus causæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

11 Advertendum etiam, non omnes leges eodem modo ab æterna promanare, nam divina immediatius ab ea dimanat, cum sit ipsa lex æterna inadæquate sumpta, sola temporali promulgatione a seipsa distincta, naturalis medio rationis lumine, humana, media potestate; vel ab ipso Deo immediate, vel mediante Reipublicæ consensu, Principibus communicata.

12 Colligitur quinto cum D. Thoma artic. 4. ejusdem quæstionis, quod cum lex æterna sit ratio divinæ gubernationis, quæcumque divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ, quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Unde nulla operatio increata subjacet legi æternæ, sed est realiter ipsa lex æterna; omnes vero operationes creaturarum sive rationalium sive irrationalium ei subjiciuntur, quia omnes subjacent divinæ gubernationi.

13 Advertendum tamen, operationes quibus irrationales creaturæ ad suos fines diriguntur, subjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti & moventi ad suos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ sunt quasi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinseco pondere in fines propter quos sunt creatæ diriguntur. Ratio est, quia præceptum & obligatio dirigitur solum ad subjectum capax obedientiæ & obligationis, sunt enim hæc correlativa. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti supponunt liberam voluntatem exequendi quæ superior jubet: Ergo operationes quibus creaturæ insensibiles & rationis expertes, ad suos fines diriguntur, & subjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, seu ut ordinanti, & moventi, ut docet S. Thomas hic art. 5. in corp. sic ait: *Sicut homo imprimit denunciando quandam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia proprietatis actuum, & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ; secundum illud Psalmi 148. Præceptum posuit, & non præteribit; & per hunc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur. Unde alia modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, sunt creaturæ rationales.*

Notandum etiam cum eodem Sancto Doctore ibidem artic. 6. illud esse discrimen inter bonos & malos, quod boni perfecti subdunt legi æternæ, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem imperfecte quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud; at perfecte ex parte passionis, quatenus scilicet patiuntur, quantum lege divina præscriptum est: Quo fit, ut nihil fit in hoc universo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem subterfugiat. Nam quod una via ab illa deflectit, alia via in eamdem relabitur. Dum enim peccator male agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis se subtrahit, in eamdem justam pœnam taxantem incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fusius declaravimus.

ARTICULUS II.

Utrum lex æterna sit vere & proprie lex.

NEgant Vasquez supra qu. 91. art. 1. & Lorca disp. 5. membro 2. plurefque alii Recentiores, existimantes legem æternam non esse legem, nisi impropric & metaphorice, & per quamdam analogiam & similitudinem ad legem vere & proprie dictam. Sententia tamen affirmans, menti S. Doctoris, & principiis articulo præcedenti statutis conformior est, Unde

Dico breviter, legem æternam esse vere, & proprie 14
legem.

Patet ex supra dictis, nam D. Thomas legem æternam numerat tamquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Quare supra quæst. 91. art. 2. ait quod *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cum lex naturalis habeat vere & proprie rationem legis, a fortiori lex æterna erit vere & proprie lex. Quapropter Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, aitque quod est *lex vera, atque princeps.*

Ratio etiam suffragatur: Nam lex proprie dicta nihil 15
aliud est, quam quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis promulgata; Sed lex æterna est hujusmodi: Ergo vere & proprie legis rationem habet. Major constat ex definitione legis tradita a D. Thoma supra q. 90. art. 4. Minor etiam, quantum ad primam partem, nempe quod lex æterna sit ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam habet communitatis, constat ex dictis articulo præcedenti. Quantum vero ad secundam, quod nimirum sit a Deo promulgata ex objectionum solutione patebit.

Objicies ergo primo cum Vasquez: Lex æterna nihil 16
aliud est quam ideæ rerum in mente divina existentes: Atqui idea non habet vere & proprie rationem legis, sed tantum metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor constat ex dictis articulo præcedenti, Major vero probatur ex D. Thoma hic art. 1. asserente legem æternam esse ipsam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo est idea, ut docet idem S. Doctor 1. p. quæst. 15. Ergo lex æterna nihil aliud est, quam ideæ rerum in mente divina existentes.

Respondeo negando Majorem, longe enim diversa est 17
ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quidquid dicat Vasquez, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ essentiam & quidditatem penetravit. Nam quamvis idea sit ratio existens in Deo, & similiter lex æterna, diversimode tamen, ut enim constat ex D. Thoma 1. quæst. 15. art. 1. idea est ratio rei faciendæ, sive formæ, ad cujus similitudinem factus mundus est; lex vero æterna est ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præsupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo supponitur ratio ideæ ad rationem legis æternæ; sicut in creatura supponitur creatio ejus ad gubernationem ipsius in ordine ad ultimum finem. Plura alia discrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti §. 2. corollar. 1. adduximus.

Objicies secundo cum eodem Auctore: De ratione ve- 18
ræ legis est promulgatio: Sed nulla lex potest ab æterno promulgari: Ergo nulla est vere lex æterna. Major constat ex dictis disput. præcedenti art. 3. Minor vero probatur ex eo quod nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit.

Nec valet quod ait D. Thomas supra quæst. 91. art. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse suo Verbo ab æterno, & scriptura libri vitæ, licet ex parte creaturæ audientis aut intelligentis, non fuerit facta ab æterno, sed in tempore. Non valet, inquam: Primo quia promulgatio est per se requisita ad rationem legis, unde per se pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum & ejus processio, non pertinent per se ad rationem legis, quia lex æterna est aliquid essentiale in Deo, Verbum autem est aliquid personale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi Divini processionem, ad explicandam legis æternæ promulgationem.

Sed, Liber vitæ nihil aliud est quam æterna Dei scientia, & firma notitia, in qua res metaphorice dicuntur scriptæ: Sed hæc notitia non potest habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri iis quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in respons. ad 1. quod licet creatura non fuerint ab æterno in se ipsis, & in propria mensura, fuerunt tamen apud Deum præsentes ab æterno in mensura æternitatis, quod sufficit, ut quantum est ex parte Dei fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc responsionem instat Vasquez, eamque infringere conatur, tum ex eo quod præsentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & a Thomistis excogitata: Tum etiam, quia tametsi gratis admittatur, non sufficit ut aliqua lex dicatur fuisse creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Mosaica, quam dedit Deus in monte Horeb, potuisset dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua cum quibus facta est promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præsentia æternitati.

Addit Vasquez, quod promulgatio legis debet esse opus extra Deum, quod non dicitur simpliciter fieri ab æterno, sed tantum in tempore: Ergo quantumcumque creaturæ sint præsentes Deo in æternitate, hoc non sufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

Huic

19 Huic objectioni, quæ præcipua Vasquez, & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam vere & proprie rationem legis habere: Respondeo primo, promulgationem esse solum conditionem intrinsecam ut lex obliget in actu secundo, non vero ut habeat rationem legis, & sit obligativa in actu primo, ut disputatione præcedenti articulo 5. ostensum est. Unde argumentum illud Vasquez solum probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuisse obligare creaturas ab æterno; non convincit tamen, eam ab æterno non habuisse vere & proprie rationem legis; vimque obligandi creaturas in tempore producendas, subindeque objectio illa sponte corruit, & in fumum & auras evanescit.

20 Respondeo secundo, promulgationem legis posse considerari ex parte ipsius legislatoris promulgantis, & ex parte subditi cui promulgatur, posseque contingere, quod prius exiitat in legislatore promulgante, quam in subdito cui promulgatur; immo de facto ita contingere, etiam in humanis, cum videamus prius promulgari legem in curia a legislatore, & postea decursu alicujus temporis, pervenire ad subditos. Sic igitur dicendum est de lege æterna, eam scilicet ex parte Dei fuisse promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non pervenisse hujusmodi promulgationem, nisi in tempore. Unde ad objectionem in forma respondeo, data Majori distinguendo Minorem: Nulla lex potest ab æterno promulgari, promulgatione se tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione se tenente ex parte Dei supremi legislatoris, nego Minorem & Consequentiam. Unde optima est responsio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse Verbo Divino, & Scriptura libri vitæ, quamvis ex parte creaturarum fuerit solum facta in tempore.

21 Ad primam vero illius impugnationem, respondeo, data etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licet Verbum Divinum sit aliquid personale, illo tamen exprimitur non solum quod personale est in Deo & relativum, sed etiam quod est absolutum, tam necessarium, quam liberum, immo ipsa Dei opera illo declarantur, ut docet Divus Thomas hic art. 1. ad 2. ex Sancto Augustino libro 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expressio legis æternæ facta Verbo, proprie habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantumcumque lex sit aliquid absolutum in Deo, Verbo autem aliquid relativum.

22 Ad secundam de libro vitæ, transeat Major, & negatur Minor. Ad probationem illius dico quod ex eo quod creaturæ non fuerint ab æterno, solum infertur quod promulgatio, ut se tenet ex parte creaturarum non potuerit esse ab æterno, non vero ut se tenet ex parte Dei; nam ut sit ab æterno prout se tenet ex parte Dei, sufficit & requiritur quod creaturæ futuræ sint Deo præsentes ab æterno in æternitate, non vero exigitur quod sint ibi præsentes in seipsis, & in propria mensura. Ratio est, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria mensura. Unde non requiritur quod fuerint ab æterno in seipsis, sed sufficit quod fuerint ab æterno in mensura æternitatis, & quod ab æterno fuerint cognitæ & prædinatæ per legem æternam.

23 Ad instantiam in contrarium dicendum, præsentiam futurorum contingentium in æternitate, verissimam esse, & passim doceri a SS. Patribus, & a D. Thoma, ut in Tractatu de scientia Dei disput. 4. artic. 7. fuse ostendimus, eamque, si admittatur, sufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licet non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non sequitur, ut objicit Vasquez, quod lex Mosaica possit dici lex æterna, licet enim tam lex illa, quam tonitrua, populus, &c. fuerint a Deo præsentia in æternitate, ipsa tamen lex exterius data illi populo, in tempore data fuit, considerata in seipsa; unde non potest dici æterna, licet potuerit dici præsens Deo in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo existens, in seipsa fuit ab æterno, respiciens creaturas futuras in tempore, & Deo præsentes in æternitate: & sic jure optimo dicitur lex æterna.

Ad id quod additur, Respondeo promulgationem, ut se tenet ex parte creaturarum, esse opus ad extra, subindeque non esse ab æterno, sed in tempore; ut autem se tenet ex parte Dei, esse actum liberum pertinentem ad imperium intellectus divini, & sic non posse non esse ab æterno.

24 Quæres, quomodo lex æterna creaturis existentibus in tempore promulgetur?

Respondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quamdam impressionem luminis in intellectu, juxta illud Psalmi 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, creaturis vero naturæ carentibus promulgari per impressionem inclinationis & instinctus naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis secundum modum illis convenientem; Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus, alter vero rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ solo instinctu & inclinatione innata tendunt in suos fines.

Notandum tamen, quod impressio illa inclinationis seu 25
principii activi in creaturis irrationalibus, dupliciter potest considerari; primo per modum regulæ proximæ operationis, secundo per modum applicationis legis æternæ ipsi creaturæ irrationali. Primo modo considerata, habet rationem legis æternæ participative, ut est in mensurato & regulato per illam; secundo autem modo habet rationem promulgationis ejusdem legis.

Objicies tertio cum Lorca: Lex æterna non minus gu- 26
bernat & comprehendit creaturas irrationales, quam ratione præditas, omnes enim æque huic legi subjiciuntur, ut docet D. Thomas hic art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces legis vere & proprie dictæ, cum sint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non est vere & proprie lex, sed metaphorice tantum & improprie.

Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de legibus cap. 2. 27
Serra hic artic. 3. dubio unico in respons. ad 5. & Aravius hic difficultate 2. censent, quod licet lex æterna respectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis, tamen respectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, sed per impressionem inclinationis & activi principii, quo moventur ad suos fines, notificatur & promulgatur, non exercet rationem ac munus veræ & propriæ legis, sed tantum cujusdam providentiæ, sive principii gubernationis.

Alii vero existimant, legem æternam, non solum qua- 28
tenus est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, sed etiam quatenus est directiva actuum & motuum necessariorum creaturarum irrationalium, vere & proprie rationem legis habere, quamvis ut est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium specialissime, & perfectiori modo rationem legis exerceat; licet enim (inquiunt) promulgatio specialissime dicta, solum dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales, promulgatio tamen absolute dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur, hæc enim nihil aliud est, quam impressio alicujus principii directivi operationis creaturæ: sicut promulgatio specialissime dicta, est impressio principii directivi operationis moralis: qualibet autem creatura participat a lege æterna principium directivum suæ operationis, ac proinde qualibet participat suam promulgationem debitam & proportionatam suæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, respondetur, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dicendum, quod præceptum est duplex: aliud morale, quod est regula operationum moralium creaturæ rationalis; aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impressione principii motivi in ordine ad finem, juxta illud Psalm. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit, & ipsud Prov. 8. Cum legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Creaturæ igitur irrationales licet sint incapaces præcepti primo modo sumpti, non tamen præcepti secundo modo accepti; ideoque vera lex eis imponi potest, quia non expostulat alium modum præcepti, nisi loquamur de lege specialissime dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Utrique dicendi modus probabilis est, licet primus videatur probabilior, & menti D. Augustini & S. Thomæ conformior, cum ille quæst. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15. quæst. 1. afferat irrationalia esse incapacia legis proprie dictæ: iste vero supra quæst. 90. art. 1. dicat, quod lex proprie dicta est mensura humanorum actuum, subindeque rationem veræ & strictæ legis, respectu creaturarum irrationalium, quæ sunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoscere.

DISPUTATIO III.

De Lege naturali.

Ad quæstionem 94. Divi Thomæ.

CUm leges omnes a lege æterna deriventur, fintque illius participationes & manifestationes; primum quod eam nobis evidenter manifestat est lex naturalis, ideoque hæc ante alias explicanda est, & de ejus essentia, seu ratione formali, extensione, ac immutabilitate, breviter hic disputandum.

ARTI-

ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Addo quod, sicut Deus, ex eo quod est ens per essentiam, est causa universalis influens esse in omnes effectus; ita ex eo quod est lex per essentiam, est lex universalis vim habens in omnes leges creatas. Porro in quavis lege duo sunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur, & obligatio legitimam supponens in obligante potestatem: utrumque vero ab æterna lege derivari, testatur Scriptura, Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.*

19 Ad pleniorem hujus Corollarii intelligentiam duo breviter hic observanda sunt. Primum est, duplicem causalitatem legis æternæ erga leges creatas posse distingui, Alia est in genere causæ efficientis, quatenus Deus concurrendo cum natura intellectuali, per lumen rationis, quod est proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur causa universalis omnium legum. Altera vero pertinet ad genus causæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

11 Advertendum etiam, non omnes leges eodem modo ab æterna promanare, nam divina immediatius ab ea dimanat, cum sit ipsa lex æterna inadæquate sumpta, sola temporali promulgatione a seipsa distincta, naturalis medio rationis lumine, humana, media potestate; vel ab ipso Deo immediate, vel mediante Reipublicæ consensu, Principibus communicata.

12 Colligitur quinto cum D. Thoma artic. 4. ejusdem quæstionis, quod cum lex æterna sit ratio divinæ gubernationis, quæcumque divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ, quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Unde nulla operatio increata subjacet legi æternæ, sed est realiter ipsa lex æterna; omnes vero operationes creaturarum sive rationalium sive irrationalium ei subjiciuntur, quia omnes subjacent divinæ gubernationi.

13 Advertendum tamen, operationes quibus irrationales creaturæ ad suos fines diriguntur, subjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti & moventi ad suos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ sunt quasi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinseco pondere in fines propter quos sunt creatæ diriguntur. Ratio est, quia præceptum & obligatio dirigitur solum ad subjectum capax obedientiæ & obligationis, sunt enim hæc correlativa. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti supponunt liberam voluntatem exequendi quæ superior jubet: Ergo operationes quibus creaturæ insensibiles & rationis expertes, ad suos fines diriguntur, & subjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, seu ut ordinanti, & moventi, ut docet S. Thomas hic art. 5. in corp. sic ait: *Sicut homo imprimit denunciando quandam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia proprietatis actuum, & ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ; secundum illud Psalmi 148. Præceptum posuit, & non præteribit; & per hunc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur. Unde alia modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur a divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, sunt creaturæ rationales.*

Notandum etiam cum eodem Sancto Doctore ibidem artic. 6. illud esse discrimen inter bonos & malos, quod boni perfecti subdunt legi æternæ, tamquam semper secundum eam agentes; mali autem imperfecte quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud; at perfecte ex parte passionis, quatenus scilicet patiuntur, quantum lege divina præscriptum est: Quo fit, ut nihil fit in hoc universo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem subterfugiat. Nam quod una via ab illa deflectit, alia via in eamdem relabitur. Dum enim peccator male agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis se subtrahit, in eamdem justam pœnam taxantem incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fusius declaravimus.

ARTICULUS II.

Utrum lex æterna sit vere & proprie lex.

NEgant Vasquez supra qu. 91. art. 1. & Lorca disp. 5. membro 2. plurefque alii Recentiores, existimantes legem æternam non esse legem, nisi impropric & metaphorice, & per quamdam analogiam & similitudinem ad legem vere & proprie dictam. Sententia tamen affirmans, menti S. Doctoris, & principiis articulo præcedenti statutis conformior est, Unde

Dico breviter, legem æternam esse vere, & proprie 14
legem.

Patet ex supra dictis, nam D. Thomas legem æternam numerat tamquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Quare supra quæst. 91. art. 2. ait quod *lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cum lex naturalis habeat vere & proprie rationem legis, a fortiori lex æterna erit vere & proprie lex. Quapropter Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, aitque quod est *lex vera, atque princeps.*

Ratio etiam suffragatur: Nam lex proprie dicta nihil 15
aliud est, quam quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis promulgata; Sed lex æterna est hujusmodi: Ergo vere & proprie legis rationem habet. Major constat ex definitione legis tradita a D. Thoma supra q. 90. art. 4. Minor etiam, quantum ad primam partem, nempe quod lex æterna sit ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam habet communitatis, constat ex dictis articulo præcedenti. Quantum vero ad secundam, quod nimirum sit a Deo promulgata ex objectionum solutione patebit.

Objicies ergo primo cum Vasquez: Lex æterna nihil 16
aliud est quam ideæ rerum in mente divina existentes: Atqui idea non habet vere & proprie rationem legis, sed tantum metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor constat ex dictis articulo præcedenti, Major vero probatur ex D. Thoma hic art. 1. asserente legem æternam esse ipsam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo est idea, ut docet idem S. Doctor 1. p. quæst. 15. Ergo lex æterna nihil aliud est, quam ideæ rerum in mente divina existentes.

Respondeo negando Majorem, longe enim diversa est 17
ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quidquid dicat Vasquez, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ essentiam & quidditatem penetravit. Nam quamvis idea sit ratio existens in Deo, & similiter lex æterna, diversimode tamen, ut enim constat ex D. Thoma 1. quæst. 15. art. 1. idea est ratio rei faciendæ, sive formæ, ad cujus similitudinem factus mundus est; lex vero æterna est ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præsupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo supponitur ratio ideæ ad rationem legis æternæ; sicut in creatura supponitur creatio ejus ad gubernationem ipsius in ordine ad ultimum finem. Plura alia discrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti §. 2. corollar. 1. adduximus.

Objicies secundo cum eodem Auctore: De ratione ve- 18
ræ legis est promulgatio: Sed nulla lex potest ab æterno promulgari: Ergo nulla est vere lex æterna. Major constat ex dictis disput. præcedenti art. 3. Minor vero probatur ex eo quod nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit.

Nec valet quod ait D. Thomas supra quæst. 91. art. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse suo Verbo ab æterno, & scriptura libri vitæ, licet ex parte creaturæ audientis aut intelligentis, non fuerit facta ab æterno, sed in tempore. Non valet, inquam: Primo quia promulgatio est per se requisita ad rationem legis, unde per se pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum & ejus processio, non pertinent per se ad rationem legis, quia lex æterna est aliquid essentiale in Deo, Verbum autem est aliquid personale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi Divini processionem, ad explicandam legis æternæ promulgationem.

Sed, Liber vitæ nihil aliud est quam æterna Dei scientia, & firma notitia, in qua res metaphorice dicuntur scriptæ: Sed hæc notitia non potest habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri iis quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in respons. ad 1. quod licet creatura non fuerint ab æterno in se ipsis, & in propria mensura, fuerunt tamen apud Deum præsentes ab æterno in mensura æternitatis, quod sufficit, ut quantum est ex parte Dei fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc responsionem instat Vasquez, eamque infringere conatur, tum ex eo quod præsentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & a Thomistis excogitata: Tum etiam, quia tametsi gratis admittatur, non sufficit ut aliqua lex dicatur fuisse creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Mosaica, quam dedit Deus in monte Horeb, potuisset dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua cum quibus facta est promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præsentia æternitati.

Addit Vasquez, quod promulgatio legis debet esse opus extra Deum, quod non dicitur simpliciter fieri ab æterno, sed tantum in tempore: Ergo quantumcumque creaturæ sint præsentes Deo in æternitate, hoc non sufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

Huic

19 Huic objectioni, quæ præcipua Vasquez, & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam vere & proprie rationem legis habere: Respondeo primo, promulgationem esse solum conditionem intrinsecam ut lex obliget in actu secundo, non vero ut habeat rationem legis, & sit obligativa in actu primo, ut disputatione præcedenti articulo 5. ostensum est. Unde argumentum illud Vasquez solum probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuisse obligare creaturas ab æterno; non convincit tamen, eam ab æterno non habuisse vere & proprie rationem legis; vimque obligandi creaturas in tempore producendas, subindeque objectio illa sponte corruit, & in fumum & auras evanescit.

20 Respondeo secundo, promulgationem legis posse considerari ex parte ipsius legislatoris promulgantis, & ex parte subditi cui promulgatur, posseque contingere, quod prius exiitat in legislatore promulgante, quam in subdito cui promulgatur; immo de facto ita contingere, etiam in humanis, cum videamus prius promulgari legem in curia a legislatore, & postea decursu alicujus temporis, pervenire ad subditos. Sic igitur dicendum est de lege æterna, eam scilicet ex parte Dei fuisse promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non pervenisse hujusmodi promulgationem, nisi in tempore. Unde ad objectionem in forma respondeo, data Majori distinguendo Minorem: Nulla lex potest ab æterno promulgari, promulgatione se tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione se tenente ex parte Dei supremi legislatoris, nego Minorem & Consequentiam. Unde optima est responsio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse Verbo Divino, & Scriptura libri vitæ, quamvis ex parte creaturarum fuerit solum facta in tempore.

21 Ad primam vero illius impugnationem, respondeo, data etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licet Verbum Divinum sit aliquid personale, illo tamen exprimitur non solum quod personale est in Deo & relativum, sed etiam quod est absolutum, tam necessarium, quam liberum, immo ipsa Dei opera illo declarantur, ut docet Divus Thomas hic art. 1. ad 2. ex Sancto Augustino libro 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expressio legis æternæ facta Verbo, proprie habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantumcumque lex sit aliquid absolutum in Deo, Verbo autem aliquid relativum.

22 Ad secundam de libro vitæ, transeat Major, & negatur Minor. Ad probationem illius dico quod ex eo quod creaturæ non fuerint ab æterno, solum infertur quod promulgatio, ut se tenet ex parte creaturarum non potuerit esse ab æterno, non vero ut se tenet ex parte Dei; nam ut sit ab æterno prout se tenet ex parte Dei, sufficit & requiritur quod creaturæ futuræ sint Deo præsentes ab æterno in æternitate, non vero exigitur quod sint ibi præsentes in seipsis, & in propria mensura. Ratio est, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria mensura. Unde non requiritur quod fuerint ab æterno in seipsis, sed sufficit quod fuerint ab æterno in mensura æternitatis, & quod ab æterno fuerint cognitæ & prædinatæ per legem æternam.

23 Ad instantiam in contrarium dicendum, præsentiam futurorum contingentium in æternitate, verissimam esse, & passim doceri a SS. Patribus, & a D. Thoma, ut in Tractatu de scientia Dei disput. 4. artic. 7. fuse ostendimus, eamque, si admittatur, sufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licet non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non sequitur, ut objicit Vasquez, quod lex Mosaica possit dici lex æterna, licet enim tam lex illa, quam tonitrua, populus, &c. fuerint a Deo præsentia in æternitate, ipsa tamen lex exterius data illi populo, in tempore data fuit, considerata in seipsa; unde non potest dici æterna, licet potuerit dici præsens Deo in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo existens, in seipsa fuit ab æterno, respiciens creaturas futuras in tempore, & Deo præsentes in æternitate: & sic jure optimo dicitur lex æterna.

Ad id quod additur, Respondeo promulgationem, ut se tenet ex parte creaturarum, esse opus ad extra, subindeque non esse ab æterno, sed in tempore; ut autem se tenet ex parte Dei, esse actum liberum pertinentem ad imperium intellectus divini, & sic non posse non esse ab æterno.

24 Quæres, quomodo lex æterna creaturis existentibus in tempore promulgetur?

Respondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quamdam impressionem luminis in intellectu, juxta illud Psalmi 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, creaturis vero naturæ carentibus promulgari per impressionem inclinationis & instinctus naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis secundum modum illis convenientem; Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus, alter vero rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ solo instinctu & inclinatione innata tendunt in suos fines.

Notandum tamen, quod impressio illa inclinationis seu 25
principii activi in creaturis irrationalibus, dupliciter potest considerari; primo per modum regulæ proximæ operationis, secundo per modum applicationis legis æternæ ipsi creaturæ irrationali. Primo modo considerata, habet rationem legis æternæ participative, ut est in mensurato & regulato per illam; secundo autem modo habet rationem promulgationis ejusdem legis.

Objicies tertio cum Lorca: Lex æterna non minus gu- 26
bernat & comprehendit creaturas irrationales, quam ratione præditas, omnes enim æque huic legi subjiciuntur, ut docet D. Thomas hic art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces legis vere & proprie dictæ, cum sint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non est vere & proprie lex, sed metaphorice tantum & improprie.

Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de legibus cap. 2. 27
Serra hic artic. 3. dubio unico in respons. ad 5. & Aravius hic difficultate 2. censent, quod licet lex æterna respectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis, tamen respectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, sed per impressionem inclinationis & activi principii, quo moventur ad suos fines, notificatur & promulgatur, non exercet rationem ac munus veræ & propriæ legis, sed tantum cujusdam providentiæ, sive principii gubernationis.

Alii vero existimant, legem æternam, non solum qua- 28
tenus est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, sed etiam quatenus est directiva actuum & motuum necessariorum creaturarum irrationalium, vere & proprie rationem legis habere, quamvis ut est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium specialissime, & perfectiori modo rationem legis exerceat; licet enim (inquiunt) promulgatio specialissime dicta, solum dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales, promulgatio tamen absolute dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur, hæc enim nihil aliud est, quam impressio alicujus principii directivi operationis creaturæ: sicut promulgatio specialissime dicta, est impressio principii directivi operationis moralis: qualibet autem creatura participat a lege æterna principium directivum suæ operationis, ac proinde qualibet participat suam promulgationem debitam & proportionatam suæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, respondetur, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dicendum, quod præceptum est duplex: aliud morale, quod est regula operationum moralium creaturæ rationalis; aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impressione principii motivi in ordine ad finem, juxta illud Psalm. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit, & ipsud Prov. 8. Cum legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Creaturæ igitur irrationales licet sint incapaces præcepti primo modo sumpti, non tamen præcepti secundo modo accepti; ideoque vera lex eis imponi potest, quia non expostulat alium modum præcepti, nisi loquamur de lege specialissime dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Utrique dicendi modus probabilis est, licet primus videatur probabilior, & menti D. Augustini & S. Thomæ conformior, cum ille quæst. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15. quæst. 1. afferat irrationalia esse incapacia legis proprie dictæ: iste vero supra quæst. 90. art. 1. dicat, quod lex proprie dicta est mensura humanorum actuum, subindeque rationem veræ & strictæ legis, respectu creaturarum irrationalium, quæ sunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoscere.

DISPUTATIO III.

De Lege naturali.

Ad quæstionem 94. Divi Thomæ.

CUm leges omnes a lege æterna deriventur, fintque illius participationes & manifestationes; primum quod eam nobis evidenter manifestat est lex naturalis, ideoque hæc ante alias explicanda est, & de ejus essentia, seu ratione formali, extensione, ac immutabilitate, breviter hic disputandum.

ARTI-

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes sit certum, & referuntur sententiæ.

1 DAri legem naturalem in nobis, constat ex Apostolo ad Roman. 2. dicente, *Habemus legem scriptam in cordibus nostris*. Et paulo post: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & ostendunt opus scriptum in cordibus suis, & sane sibi ipsi lex, testimonium illis reddente conscientia*. Item Psalm. 4. ait Propheta, *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Statimque respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Quod de lumine naturalis rationis quo discernitur quid sit bonum & quid malum, quodque pertinet ad legem naturalem, interpretatur D. Thom. supra qu. 91. art. 2.

Hinc spectat quod habet August. 2. Confess. cap. 4. *Lex tua, Domine, in cordibus hominum scripta est, quam nec ulla iniquam delet aut delebit iniquitas*. Et in Psal. 57. *Veritas manu formata in cordibus nostris scripsit: Quod sibi fieri non vis, alteri ne feceris. Hoc ignorare nemo permissus est, etiam antequam lex daretur*. Item lib. 2. de serm. Domini in monte cap. 9. ait: *Nullam animam esse qua ratiocinari possit, in cujus conscientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit nisi Deus?* Ad idem pertinet quod ait Ambrosius lib. 9. Epist. 71. *Ea lex* (inquit) *non inscribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione, sed profusa quadam natura fonte in singulis exprimitur*. Demum Tullius lib. de legibus, summa eloquentia, & *pene divina voce*, ut loquitur Lactantius, legem hanc naturalem depinxit: *Est quidem* (inquit) *vera lex, recta ratio, naturæ congruens, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando, a fraude deterreat. Huic igitur legi, nec prorogari fas est, neque derogari aliquid licet. Nec tota abrogari potest. Nec vero per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus: nec est quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed & omnes gentes, & omni tempore una lex & sempiterna, & immutabilis continebit: unusquisque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus*.

2 Ratio etiam suffragatur, si enim datur in nobis lumen naturale pro rerum ipeculabilium cognitione, multo magis dabitur pro rerum agendarum notitia & judicio.

Confirmatur: Omnis creatura debet suum finem consequi posse: At nulla creatura rationalis suum finem consequi potest absque lege naturali: cum illum non possit consequi, nisi per rectam operationem, nec recte operari sine lege naturali, a qua in suis operationibus dirigatur: Ergo datur talis lex in creatura rationali.

3 Hoc supposito, difficultas & controversia est inter Theologos, in explicando quid sit lex illa naturalis, seu in quo formaliter consistat? Vasquez enim 1. 2. disput. 180. cap. 3. & Meratius disp. de legibus sect. 1. docent legem naturalem esse ipsammet naturam rationalem secundum se, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes, & honestæ; aliæ repugnantes & indecentes. Alonsus vero 3. p. quæst. 27. membro 2. & D. Bonavent. in 2. dist. 39. art. 2. quæst. 1. existimant legem naturalem esse habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquisitam & superadditam potentiæ, sed ipsum lumen intellectuale prout in actu primo spectatur, & est vis discernendi honesta & turpia moraliter. Alii legem naturalem collocant non in habitu, sed in actu; inter quos adhuc magna est dissensio: Ariminensis enim, Gabriel, Almainus, affirmant, legem naturalem esse dictamen rationis indicantis & ostendentis quid consentaneum aut dissentaneum sit naturæ rationali, docentque talem legem non esse imperantem, sed indicantem, eo quod nullum includat superioris imperium. Thomistæ vero, Suarez, Valentia, Azorius, Salas, & alii, censent legem naturalem non in dictamine solum ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo, consistere, esseque actum imperii, quo ad ea quæ tali lege præscripta sunt obligantis.

§. II.

Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

Dico primo: Lex naturalis non consistit in ipsa natura rationali, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes & honestæ, aliæ repugnantes & indecentes.

4 Probatur primo: Lex naturalis est vere & proprie lex, omnes enim Philosophi & Theologi loquuntur de illa tamquam de vera & propria lege: Sed ipsa natura rationalis præcise sumpta, non potest dici vere & proprie lex: Ergo lex naturalis in ea consistere nequit. Major constat, Minor probatur. Lex est aliquid rationis; idest actus intellectus practici, aut aliquid constitutum per ipsum, ut disp. 1. art. 1. ex D. Thoma ostendimus: Sed natura rationalis non est actus intellectus, aut aliquid constitutum per ipsum: Ergo natura rationalis præcise sumpta, non potest dici vere & proprie lex.

Probatur secundo: Effectus legis naturalis, quales sunt 5
dirigere, illuminare, obligare, & esse regulam humanarum actionum, immediate proveniunt a dictamine rationis: Ergo non in ipsa natura rationali, sed in dictamine rationis, consistit lex naturalis. Consequentia patet, quia in illo essentialiter consistit lex, quod immediate tribuit proprios effectus legis. Antecedens vero probatur, nam ante dictamen rationis quo indicatur vel ostenditur aliquid esse bonum vel malum; non obligatur homo moraliter, nec ejus operationes diriguntur aut regulantur in esse moris, ut de se patet, & constat in his qui usu rationis carent.

Probatur tertio: Lex debet distingui ab eo cui imponi- 6
tur, sicut id quod obligat, ab eo quod obligatur: Sed natura rationalis, cum sit ipsa essentia & natura hominis, non distinguitur ad homine: Ergo non potest esse lex naturalis respectu illius.

Demum probari potest conclusio, destruendo præcipuum 7
fundamentum adverse sententiæ: Idcirco enim Vasquez & Meratius legem naturalem in ipsa natura rationali consistere volunt, quia (inquiunt) ipsa natura rationalis est fundamentum & mensura legis naturalis, & honestatis ipsius, quatenus quæcumque præcipit aut prohibet lex naturalis, per se decent aut dedecent naturam rationalem: Sed hæc ratio nulla est: Ergo ruit præcipuum fundamentum adverse sententiæ. Minor probatur: Quidquid est fundamentum & mensura legis aut honestatis, non est propterea lex; nam v. g. felicitas publica est mensura & fundamentum legum humanarum, neque propterea est ipsa lex humana. Indigentia pauperum est fundamentum & mensura legis aut præcepti faciendi eleemosynam, sed non propterea est ipsa lex. Addo quod, si natura rationalis esset lex actuum nostrorum, eo quod illam decent, sequeretur pari modo naturam divinam esse legem actuum divinorum liberorum, quia pariter tales actus illam decent: Sed hoc dici nequit, cum nullas Patrum vel Doctorum sic loquatur: Ergo nec illud.

Dico secundo, lex naturalis non est ipsum lumen in- 8
tellectuale in actu primo, seu vis discernendi honesta & turpia. Hæc conclusio patet ex dictis in præcedenti, ostendimus enim legem naturalem consistere in ordinatione seu dictamine rationis: At ordinatio seu dictamen rationis non est ipsum lumen intellectuale in actu primo, sed actus secundus potentiæ intellectivæ: Ergo lex naturalis non est ipsum lumen intellectuale in actu primo, seu vis discernendi honesta & turpia. Addo quod, Deus habet lumen sibi connaturale, quo perfectissime cognoscit quæcumque honesta & turpia, & tamen non habet legem proprie dictam: Ergo tale lumen habituale non est proprie lex naturalis: si enim esset lex naturalis respectu nostri, esset etiam respectu Dei.

Dico tertio, lex naturalis non consistit in dictamine & judicio solum ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo, nimirum in actu imperii ad ea quæ tali lege præscripta sunt obligantis.

Probatur primo: Lex naturalis est vere & proprie lex, 9
omnes enim Philosophi & Theologi, ut supra dicebamus, de ea ut de vera & propria lege loquuntur: Ergo non consistit in judicio solum ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo. Consequentia patet, tum quia de ratione legis vere & proprie dictæ est præcipere, cum sit actus prudentiæ, quæ præceptiva est; unde illa consistit formaliter in actu imperii, ut disp. 1. art. 1. declaravimus. Tum etiam, quia lex vere & proprie dicta, est regula & mensura bonitatis aut malitiæ moralis actus humani, ut docet D. Thomas supra qu. 90. art. 1. Sed judicium solum ostensivum boni & mali, non potest esse regula & mensura bonitatis aut malitiæ moralis actus humani; quia supponit bonitatem & malitiam actus humani, & tantum indicat illam; regula autem & mensura alicujus regulati & mensurati, non potest supponere rectitudinem & commensurationem cum illo, aut obliquitatem & difformitatem, cum talis rectitudo & obliquitas dependeant a regula & mensura: Ergo &c.

Confirmatur primo: Quando homo peccat contra legem 10
humanam, præcedit judicium ostensivum malitiæ illius actus, & tamen hujusmodi judicium non habet rationem legis, ut de se constat: Ergo similiter quando peccat contra legem naturalem, licet præcedat judicium ostensivum malitiæ illius actus, tamen tale judicium, ut præcise & formalissime loquendo solum est ostensivum illius malitiæ, non habet rationem legis.

Confirmatur secundo: Deus habet judicium ostensivum 11
eorum, quæ decent aut dedecent suam naturam contra quod

quod ipse non potest operari, & tamen non habet legem proprie dictam: Ergo si lex naturalis sit vere & proprie lex, non potest consistere formaliter in dictamine & judicio solum ostensivo boni & mali, seu eorum quæ decent aut dedecent hominis naturam.

12 Probatur secundo conclusio: Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis æternæ in creatura rationali, ut docet D. Thomas qu. 91. art. 2. Ergo non consistit in dictamine & judicio solum ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo. Consequentia patet, quia lex æterna, prout sic, est præceptiva: Ergo id quod per modum legis participat illam, participat essentialiter vim præcipiendi.

§. III.

Solvuntur Objectiones.

13 OBjicies primo contra primam conclusionem: Sunt aliquæ operationes ita intrinsece malæ ex natura sua, v. g. odium Dei, ut nullo modo pendeat malitia earum ex dictamine intellectus: & aliæ ita intrinsece bonæ ex natura sua, v. g. honorare Deum, ut in sua bonitate non dependeant a judicio intellectus: Ergo dictamen rationis naturalis non habet rationem legis respectu illarum, sed ab ipsa natura rationali, cui convenientes aut disconvenientes sunt.

14 Confirmatur: Præcepta legis naturalis non continentur in aliquo dictamine libero humani aut divini intellectus: Ergo nullum tale dictamen habet rationem legis naturalis, subindeque ipsa natura rationalis in qua continentur ut illi conformia, rationem legis naturalis habebit. Consequentia patet, quia præcepta legis naturalis in lege naturali contineri debent, sicut præcepta artis continentur in arte. Antecedens vero probatur: Præcepta naturalia habent in se necessariam connexionem ex terminis, ut bonum est faciendum, malum est vitandum: Ergo independenter ab aliquo dictamine libero intellectus humani aut divini funt talia, subindeque non continentur in tali dictamine. Patet consequentia, quia quæ habent necessariam connexionem ex terminis, independentia sunt ab aliquo dictamine libero etiam divini intellectus, ut patet in creaturis possibilibus, quæ quia necessariam habent connexionem cum suis principiis essentialibus & quidditativis, independentes sunt ab aliquo judicio libero, etiam divini intellectus; unde non cognoscuntur a Deo per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiæ, ut in Tractatu de scientia Dei declaravimus.

15 Ad objectionem respondeo, in actibus intrinsece malis, vel intrinsece bonis, duplicem bonitatem & malitiam reperiri; aliam in esse naturæ, aliam in esse moris, primamque non desumi per ordinem ad aliquam legem, sed penes convenientiam aut disconvenientiam ad naturam rationalem, ut intelligitur habere inclinationem ad bonum consideratum in esse naturæ, antecedenter ad omnem legem; secundam vero sumi proxime quidem per ordinem ad dictam rationis naturalis, remote vero per ordinem ad legem æternam, & sic dictamen rationis naturalis, ut est participatio quædam legis æternæ, habet rationem legis naturalis, in ordine ad illos actus.

16 Ad confirmationem, nego Antecedens, & ad illius probationem dico quod præcepta naturalia, ut bonum est faciendum, malum est vitandum, possunt dupliciter considerari; uno modo per modum quidditatis & cujusdam essentiæ possibilis, & sic nullam dependentiam habent ab aliquo dictamine libero etiam intellectus divini, sicut aliæ creaturæ possibiles, sed prout sic præsupponuntur ad illud, subindeque a Deo cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ. Alio modo possunt considerari per modum exercitii, quatenus scilicet procedunt a Deo in ordine ad obligandam creaturam rationalem ad recte operandum, & sic dependent a dictamine practico intellectus divini, & continentur in dictamine rationis creaturæ rationalis, quod est participatio, quædam divini dictaminis.

17 Objicies secundo: Si lex naturalis non consisteret in ipsa natura rationali secundum se & secundum sua prædicata quidditative considerata, sed in aliquo dictamine libero Dei, vel in aliqua illius participatione, sequeretur Deum potuisse non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, ut amare Deum, parentes colere, & non prohibere illi actus intrinsece malos, ut mendacium, furtum, & odium Dei, subindeque hominem posse sine culpa omittere primos actus, & elicere secundos, cum nihil sit peccatum, quod non sit contra legem; ut constat ex definitione peccati, quæ communiter circumfertur ex Augustino: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris videtur manifesta, nam omne dictamen liberum potuit non esse in Deo: Ergo si lex naturalis sit aliquid dependens a dictamine libero Dei, & non ipsa natura rationalis, potuit Deus per talem legem non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, & non prohibere actus intrinsece malos.

18 Respondeo negando sequelam Majoris, & ad illius probationem dico, quod licet Deus absolute potuerit non habere dictamen, quo præciperet homini actus honestos naturaliter necessarios, & illi prohiberet actus intrinsece malos: ex suppositione tamen voluntatis creandi naturam rationalem, & eam gubernandi, non potuit non velle prohibere tali creaturæ actus intrinsece malos & præcipere actus honestos naturaliter necessarios. Sicut enim posito actu libero promittendi, necessitatur ad actum implendi promissum, & posita voluntate revelandi aliquid, necessitatur ad revelandum verum; ita supposita voluntate creandi & gubernandi hominem, necessitatur ad sapienter regendam creaturam intellectualem a se conditam, & ad curandum ut vivat conformiter suæ naturæ: non potest autem illam recte gubernare, nisi prohibendo actus malos qui repugnant fini ad quem ex natura sua ordinatur, & præcipiendo actiones liberas intrinsece bonas, quæ ex natura sua habent necessariam connexionem cum illo.

Objicies tertio contra secundam conclusionem: Lex naturalis semper manet in cordibus nostris; unde Apostolus & SS. Patres supra relati dicunt eam esse scriptam in cordibus hominum: Ergo illa non consistit in actu, qui fluit, & transit, sed in habitu, seu in lumine intellectuali in actu primo considerato, quod durat & permanet.

Confirmatur: Lex humana, non solum ut est actuale judicium legislatoris, aut subditi, sed etiam ut est permanens signum in aliqua scriptura, aptum ad excitandum talem cognitionem, dicitur lex: Ergo pariter lex naturalis, non solum ut est actuale judicium, sed lumen ipsum rationis in actu primo, ex se aptum ad tale judicium excitandum, vera lex dici potest.

Ad objectionem respondeo, quod sicut licet conscien- 19
tia formaliter sit actus quidam rationis, seu actualis notitia, ut ipsum nomen præ se fert, & Tullius docet libro de senectute, ubi sic ait: *Conscientia est bene acta vita, multorumque benefactorum recordatio jucundissima*, tamen quandoque a Patribus accipitur in sensu causali, & significatur nomine sui principii, scilicet habitus synderesis, ideoque ab Hieronymo appellatur synderesis, a Basilio naturale judicatorium, & a Damasceno lux nostri intellectus: ita lex naturalis, quamvis formaliter sit actus vel opus rationis, tamen interdum accipitur a Patribus in sensu causali, pro ipso lumine naturali intellectus, & habita synderesi, subindeque dicitur manens & scripta in cordibus nostris.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego con- 20
sequentiam, & paritatem, nam lex humana scripta perseverat in scriptura per modum actus secundi habituliter permanentis, in quo ut in signo conservatur judicium legislatoris; in lumine vero intellectuali lex scripta remanet solum per modum actus primi, qui sicut non sufficit ad legem constituendam, ita nec ad eam conservandam.

Objicies quarto contra tertiam conclusionem: Lex na- 21
turalis non est præceptum hominis ad alium, nec ad seipsum, neque Dei ad homines: Ergo non est præceptiva, sed solum ostensiva boni & mali. Consequentia patet a sufficienti divisione. Antecedens vero, quoad primam & secundam partem, manifestum est, quia præceptum hominis ad alium, pertinet ad legem humanam; imperium autem hominis ad seipsum, respectu suarum actionum, non habet veram rationem legis, cum lex sit superioris ad subditum, & nemo sit superior sibi ipsi. Probatur vero quoad tertiam partem, primo quia præceptum quo Deus aliquid hominibus præcipit, pertinet ad legem divinam, quæ secundum D. Thomam distinguitur a lege naturali. Secundo, quia soluto quocumque præcepto Dei, dictamen rationis naturalis, in quo consistit lex naturalis, dictat quid sit bonum, quid malum: Ergo lex naturalis non est præceptiva præcepto quo Deus aliquid hominibus præcipiat.

Respondeo, concesso Antecedente, quoad primam & 22
secundam partem, negando illud, quantum ad tertiam; Deus enim non solum sua lege æterna, sed etiam lege naturali, quæ est participatio legis æternæ in creatura rationali, præcipit hominibus ne furentur, ut parentes honorent, & alia hujusmodi, quæ sunt de lege naturæ. Ad primam vero probationem in contrarium, dicendum est legem naturalem esse legem divinam, ut docet Damascenus lib. 4. de fide cap. 33. ubi sic ait: *Lex Dei mentem nostram incendens, eam ad se pertrahit, conscientiamque nostram vellicat, qua & ipsa mentis nostræ lex dicitur*. Si vero quæras, ad quam Dei legem lex naturæ pertineat? Respondeo illam pertinere ad legem Dei æternam; Licet enim lex æterna & naturalis distinguantur plus quam genere, si in esse rei considerentur, quia lex æterna est aliquid increatum, & ipse Deus, lex vero naturalis est aliquid creatum, nempe aliqua participatio legis æternæ in creatura rationali: si tamen considerentur in ratione legis & mensuræ humanorum actuum, non sunt aliquid diversum, quia utraque refpicit eundem humanum actum, ut mensurabilem ab eis, ordine quodam: primario a lege

æter-

æterna, & secundario a lege naturali. Sicut virtus Dei caussativa gratiæ regenerantis, & virtus Baptismi, distinguuntur in esse rei plusquam genere; illa enim est ipse Deus, hæc vero aliquid creatum & participatum in Baptismo; in esse vero causæ, non ponunt in numero quatenus videlicet utraque respicit eumdem effectum producendum, scilicet gratiam regenerativam, primario producendam a virtute divina, ut est in Deo, & secundario ab eadem virtute, ut participatur in Baptismo.

Ad secundum probationem, nego Antecedens, cum enim dictamen quo Deus præcipit hominibus opera bona, & prohibet opera mala, ex lege Dei æterna derivetur, & sit quædam illius participatio, secluſa lege Dei æterna, & ejus præcepto, nullum esset dictamen rationis naturalis dictans in exercitio hominibus quid sit bonum, & quid malum.

§. IV.

Corollaria ex dicta.

23 EX dictis colligitur, hæc tria, quæ alias eadem natura possent, esse distinguenda, legem naturæ, conscientiam, & synderesim. Nam lex naturæ est ipsa ordinatio divinæ voluntatis, nobis a natura impressa. Synderesis, lumen ipsum naturale intellectus, per quod ipsum Dei ordinationem naturaliter cognoscimus. Conscientia vero est ipsa actio mentis, qua formaliter illam cognoscimus, seu judicium practicum, quo apprehendimus seu judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum. Addo quod conscientia est de aliquo agibili in particulari, lex vero naturæ est regula universalis de agendis & vitandis in communi. Conscientia est de futuris, de præsentibus, & jam factis; lex naturæ tantum disponit de futuris nec respicit jam facta. Demum conscientia potest esse erronea, non vero lex naturæ, cum rationi veræ legis repugnet esse erroneam.

24 Colligitur secundo contra Lorcam & Montesino, legem naturæ distingui a collectione præceptorum naturalium ex parte objecti, seu ab objectis præceptorum naturalium, v. g. Deum esse colendum, parentes honorandos, homicidium & furtum non esse faciendum; & similia. Lex enim naturalis formaliter & subjective est in homine, ideoque in Scriptura & SS. Patribus dicitur indita sive impressa cordibus hominum: Sed objecta præceptorum naturalium, non sunt subjective, sed objective tantum in nostro intellectu: Ergo lex naturæ non consistit formaliter in objectis talium præceptorum.

25 Colligitur tertio, Legem naturalem esse veluti partem quamdam legis æternæ, nam lex æterna extendit se ad omnes creaturas, tam rationales, quam irrationales, sicut divina providentia; at lex naturalis ad solam creaturam rationalem, ideſt ad homines & Angelos dumtaxat extenditur. Unde lex naturalis in brutis proprie non residet; quia licet ad ea quæ sibi naturaliter conveniunt inclinationem ab auctore naturæ habeant, hæc tamen inclinatio non se habet per modum cujusdam directionis & præcepti, sicut in homine, sed per modum cujusdam impressionis; quatenus scilicet Deus illis imprimit principia intrinseca ad agendum conformiter ad suam naturam, quæ impressio, magis instinctus naturalis, quam lex naturæ appellari debet.

26 Colligitur quarto, Legem naturalem esse in se simpliciter unam, quia licet præcepta legis naturæ sint plura, omnia tamen connectuntur in fine ultimo naturæ humanæ, ad quem ordinantur, & radicaliter continentur in illo primo & universalissimo principio: *Bonum est faciendum, & malum fugiendum*, quod est unum; unde ab unitate finis, & radicalis ac primi principii, lex ipsa naturalis, simpliciter una dicitur.

ARTICULUS II.

Utrum omnia præcepta Decalogi omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ?

27 QUidam Jurisperiti asserunt sub lege naturali contineri tantum prima principia practica per se nota; non autem conclusiones quæ ex illis deducuntur, cujusmodi sunt Decalogi præcepta, hæc enim existimant ad jus gentium potius quam ad jus naturæ spectare. Aliqui vero Theologi censent, prorsus a veritate alienum esse, quod docet D. Thomas hic art. 3. nimirum omnes actus virtutum esse de lege naturæ, cum plura (inquiunt) opera virtutum non sint de præcepto, sed tantum de consilio. Pro resolutione, sit

§. I.

Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primo, omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de sanctificatione sabbati, quod quantum ad determinationem temporis, est legis divinæ positivæ, & scriptæ) pertinere ad legem naturalem. Ita communiter docent Theologi & peritiores Juristæ, quos refert & sequitur Turrecremata cap. *Jus gentium* dist. 1. art. 1.

Probatur primo ex definitione juris naturalis, quod te- 28
ste Aristotele 5. Ethic. cap. 7. est illud *quod ubique vim habet*, videlicet ex ipsa rei natura, *& non quia videtur vel non videtur*; ideſt non quia voluntarie & arbitrarie instituitur. Vel ut alii dicunt, jus naturale est, quod nec genuit opinio, neque humana aliqua institutio, sed ex sola ratione naturali vim habet: Atqui tale est jus quo omnia Decalogi præcepta, excepta determinatione diei festi, observare tenemur; illud enim nec genuit opinio, nec humana aliqua institutio, sed ex vi solius rationis naturalis obligat; ut perspicuum est in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, & adulterio, quorum illa ex vi solius rationis, exequi, hæc vero vitare tenemur: Ergo omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de sanctificatione sabbati, quantum ad determinationem temporis) pertinent ad legem naturæ.

Probatur secundo ex differentia quæ reperitur inter le- 29
gem naturalem & positivam, lex enim naturalis in eo differt a pure positiva, quod illa supponit in objecto honestatem quam præcipit, moralemque necessitatem, & malitiam quam prohibet; unde quæ per illam præcipiuntur aut prohibentur, non sunt bona, quia præcepta, aut mala, quia prohibita; sed e contrario sunt præcepta, quia bona & moraliter necessaria ex natura rei; vel prohibita, quia mala & naturaliter indecentia: At vero lex pure positiva, non supponit in objecto quod præcipit aut prohibet, moralem necessitatem agendi aut omittendi ex ipsa natura rei, sed illam inducit, quæque per illam præcipiuntur, sunt tantum necessaria moraliter, quia præcepta, & quæ per illam prohibentur, sunt tantum mala & illicita, quia prohibita: Sed omnia quæ præcipiuntur vel prohibentur per Decalogum, excepta determinatione diei festi, sunt bona & honesta, vel turpia & indecentia, ex ipsa natura rei, & secluſa quacumque lege positiva, ut constat in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, furto, & adulterio: Ergo omnia præcepta Decalogi, cadunt sub lege naturæ, excepto præcepto sabbati, quod aliquid habet juris positivi divini, & aliquid juris naturalis. Quatenus enim cultum ipsius Dei præcipit, est de jure naturæ, si quidem natura satis docet, cultum esse Deo, pro collatis beneficiis, & pro suprema ejus excellentia persolvendum, sed quatenus præscribit certum diem potius quam alterum, est juris divini positivi; natura enim hunc diem non præscribit, sed Deus solus eum observandum Adamo & Evæ expresse præscripsit; eo quod, ut ait Scriptura, a creatione seu ab omni opere quod patrarat, die septimo requieverit; & sic dumtaxat fuit veteris legis abrogatione antiquatum per Evangelicam, in qua sabbato dies Dominica, Christi resurrectione consecrata, colenda a nobis, successit.

Dico secundo, omnes actus virtutum esse de lege na- 30
turæ, si spectentur secundum suam rationem generacum, sive in quantum sunt virtuosi, non vero si considerentur secundum seipsos, & in propriis speciebus. Ita D. Thomas hic artic. 3. ubi primam partem conclusionis hac ratione demonstrat: *Ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam: inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem, secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum; unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum virtutem, unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc unicuique propria ratio ut virtuose agat.*

Secundam vero ex eo probat, quod *multa secundum* 31
virtutem fiunt, ad quæ natura non primo inclinat, sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum, ut patet in actibus justitiæ commutativæ, qui in emptione & venditione, aliisque humanis contractibus exercentur.

Potest hæc conclusio, quoad utramque partem, hoc 32
exemplo declarari & illustrari: Actus temperantiæ v. g. secundum suam genericam rationem, seu ex genere suo, ideſt quatenus est actus virtuosus, talis est ut in eum natura inclinet, sicque ad legem naturæ dicitur pertinere: quod autem per abstinentiam a carnibus, & per jejunium quadragesimale debeat exerceri, hoc non est a lege naturali, sed positiva; pendet enim ex voluntate & præcepto Ecclesiæ.

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

33 OBjicies primo contra primam conclusionem: Lege *Omnes*, ff. de justitia sabbati, & lege *Bona fide*, ff. depositi, tribuuntur juri gentium multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem consequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi: Sed jus gentium distinguitur a jure naturali, ut docet D. Thomas qu. sequenti art. 4. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad legem naturalem.

34 Respondeo jus gentium duobus modis usurpari posse, stricte scilicet & proprie, seu effective, id est, a gentibus institutum; & large ac improprie, seu subjective; hoc est ab omnibus gentibus observatum, quo pacto coincidit cum jure naturali; cum enim jus naturale ab omnibus gentibus observetur, subjective & improprie, jus gentium dici potest, juxta illud Tullii Tusculana secunda: *in omni re omnium gentium consensus, lex naturæ putanda est*. Quando ergo prædictis legibus, multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem consequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi, dicuntur ad jus gentium pertinere, usurpatur jus gentium secundo modo, in qua acceptione, ut ostendimus, coincidit cum jure naturali, subindeque ex illis legibus nihil contra primam conclusionem inferri potest.

35 Objicies secundo contra secundam conclusionem: Opera virtutum quæ cadunt sub consilio, & dicuntur supererogationis, non sunt de lege naturæ; cum enim illa præceptiva sit, ea solum quæ cadunt sub præcepto, sub tali lege cadere videntur; Ergo falsum est, omnes actus virtutum esse de lege naturæ, ut docet S. Thomas hic art. 3.

36 Confirmatur; Si opera virtutum quæ cadunt sub consilio, ut virginitas, & alia ad quæ non tenemur ex præcepto, essent de lege naturæ, consilium esset actus legis naturalis: Sed hoc est falsum, ut patet ex dictis disp. 1. art. 7. ubi cum D. Thoma ostendimus esse quatuor tantum actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, & punire: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Si hæc opera essent de lege naturæ, lex naturalis inclinaret ad illa sicut & ad alia. Sed lex naturalis non inclinat ad aliquod opus virtutis, nisi mediante aliquo actu legis: cum igitur ad prædicta opera cadentia sub consilio non inclinet medio præcepto & prohibitione, permissione, aut punitione, sed solum medio consilio, si illa sint de lege naturæ, sequitur quod consilium sit actus legis.

37 Ad objectionem respondet Vasquez, concesso Antecedente, negando Consequentiam, quia, inquit cum S. Thomas docet, omnes actus virtutum esse de lege naturæ, non loquitur de actibus virtutum qui cadunt sub consilio, & qui dicuntur supererogationis; sed tantum de actibus præceptis lege naturæ.

Verum hæc interpretatio aperte repugnat menti S. Doctoris, ut patet ex verbis ejus supra addutis, & ex ratione qua utitur ad probandum nostram conclusionem, quæ universaliter concludit de omnibus actibus virtutum, cum omnes sint secundum inclinationem naturæ rationalis, ut virtuosi sunt, quæ est ratio D. Thomæ. Præterquam quod si D. Thomas tantum loqueretur de actibus præceptis lege naturæ, solum doceret quod omnes actus virtutum præcepti, sunt de lege naturæ, quod per se manifestum est, nec indiget probatione: Immo si tantum hoc vellet, videretur petere principium, & probare idem per idem, cum idem sit, formalissime loquendo actum esse de lege naturæ, quæ præceptiva est, ut fatetur Vasquez, ac esse præceptum lege naturæ.

38 Alteri ergo objectioni respondendum est, distinguendo scilicet Antecedens: Opera virtutum quæ cadunt sub consilio, & dicuntur supererogationis, non sunt de lege naturæ: in propriis speciebus considerata, concedo Antecedens. In quantum sunt virtuosa, & Consequentiam. Solutio patet ex dictis in secunda conclusione, in qua cum S. Doctore ostendimus, quod licet omnes actus virtutum in propriis speciebus considerati, non sint de lege naturæ, quia ad illos sic spectatos natura rationalis non inclinat, si tamen considerentur ut virtuosi, sunt de lege naturæ, quia ratio naturalis dictat esse studiose seu virtuose agendum. Quod ut magis declaretur,

39 Observandum est, dupliciter posse intelligi, quod ratio naturalis dictet virtuose agere etiam in operibus virtutum quæ cadunt sub consilio, & supererogationis dicuntur: Primo taliter ut præcipiat facere illos in quantum virtuosi sunt: Secundo taliter ut præcipiat quod si sunt, virtuose fiant. Primum non dictat ratio naturalis in illis. Sed tantum in actibus præceptis jure naturali. Secundo vero dictat tam in illis quam in omnibus precedentibus ab homine ut homo est, dictat enim ratio naturalis, quod si homo operetur ut homo, secundum formam hominis operetur, & conformiter ad rationem quod est virtuose operari. In tantum igitur dicimus, actus supererogationis & consilii, prout sunt virtuosi, esse de lege naturæ, in quantum lex naturalis dictat, quod si fiunt ab homine, virtuose & conformiter ad rectam rationem fieri debent.

Ad confirmationem nego sequelam Majoris, & ad il- 40
lius probationem dico, quod lex naturalis inclinat ad hujusmodi opera, ut virtuosa sunt, modo explicato, per actum præcepti, est enim lex præceptiva: prout sic autem non cadunt sub consilio, sed tantum prout in suis speciebus considerantur.

Objicies tertio: Non omnia peccata sunt contra legem 41
naturæ: Ergo neque omnes actus virtutum etiam naturalium ad legem naturæ pertinent.

Respondeo distinguendo Antecedens: Non sunt contra naturam animalem, seu omnibus animalibus communem, eo modo quo concubitus masculorum dicitur esse contra naturam, concedo. Non sunt contra naturam, id est contra rationem, quæ est natura hominis, nego. Quod ut magis explicetur,

Observandum est ex D. Thom. hic art. 2. in natura 42
hominis plures distingui gradus entis, animalis, & rationalis: Si spectetur juxta gradum entis, seipsum interficere dicitur peccatum, contra naturam, quia quisque quatenus est ens, seipsum conservare tenetur, juxta illud Tullii cap. 1. Offic. *Principio generi animantium omni est natura tributum, ut se, vitam, corpusque tueatur.* Si juxta gradum animalis, peccata nefanda carnis, ut sodomia, bestialitas, & mollities, dicuntur contra naturam, quia contra inclinationem naturalem omnibus animalibus insitam pugnant. Si secundum gradum rationalis quælibet peccata dicuntur contra naturam hominis pugnare, quia contrariantur rationi, quæ est natura hominis, ut in Tractatu de peccatis disp. 1. art. 2. fuse declaravimus. Nihilominus per antonomasiam, duo priora genera peccatorum pugnare contra naturam dicuntur, quia nefandissimum est committere id, a quo bruta ipsa, nec non entia omnia abhorrent.

Quærit D. Th. hic art. 4. utrum lex naturæ sit una apud 43.
omnes? Respondetque illam esse unam apud omnes, & secundum rectitudinem & secundum notitiam, quoad sua principia communia, quia quoad illa principia sic se habet ratio practica sicut speculativa, quæ procedit ex principiis, quæ sunt eadem apud omnes, & secundum veritatem, & secundum notitiam. Quantum vero ad quædam principia propria ex communibus deducta, docet non esse eamdem apud omnes, nec quoad rectitudinem, nec quoad notitiam, quia quantum ad hoc aliter philosophandum est de ratione speculativa & de ratione practica; ratio enim speculativa versatur circa principia propria, quæ sunt necessaria, & impossibile est aliter esse, unde absque aliquo defectu inveniuntur veritas in conclusionibus ex illis deductis; ratio vero practica versatur circa contingentia, nimirum circa operationes humanas, quas aliquando contingit impediri a unde lex naturalis, quantum ad hæc principia particularia, non est eadem apud omnes quantum ad rectitudinem & notitiam, sed solum ut in pluribus.

ARTICULUS III.

An possit dari ignorantia invincibilis juris naturalis, seu præceptorum legis naturæ?

PRo resolutione hujus celebris difficultatis, observan- 44
dum est, præcepta legis naturalis ad tres classes seu ad tria genera posse reduci. Prima sunt universalissima, quæ (ut supra dicebamus) non tam dicenda sunt præcepta, quam præceptorum omnium principia. Cujusmodi sunt illa: *Bonum est faciendum, Malum est fugiendum. Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Deus est colendus. Parentes sunt honorandi.* Alia sunt quæ ex illis per facilem discursum deducuntur, qualia sunt præcepta non furandi, non fornicandi, non mentiendi, & similia. Demum alia quæ ex primis non nisi longo ac difficili discursu deducuntur, qualia sunt præcepta quæ prohibent aliquos contractus, qui revera usurarii vel simoniaci sunt, at tales evidenter non apparent, sed de hoc difficultas & controversia est inter Doctores, aliis affirmantibus, aliis negantibus. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis proponitur.

Dico, non posse dari ignorantiam invincibilem & in- 45
culpabilem de præceptis naturalibus primi & secundi generis, bene tamen de illis quæ sunt tertiæ classis.

Prima & secunda pars hujus conclusionis docetur ex- 45
presse a D. Thom. hic q. 94. art. 6. ubi sic discurrit: *Ad legem naturalem pertinent primo quidam principia communissima quæ sunt omnibus nota, quædam autem secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia, lex naturalis non potest a cordibus hominum deleri in universali, deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impe-*

impeditur applicare communia principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem. Quarum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones (eodem quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias) vel etiam propter pravas consuetudines & habitus corruptos; sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1. Ex quibus probatæ manent duæ primæ partes nostræ conclusionis. Nam prima & universalissima præcepta legis naturæ, sunt cuilibet notissima, cum sint prima principia synderesis: Unde Augustinus concione 25. in Psalm. 118. dicit *quod nullus sinitur eo ignorare.* Et in Psal. 57. loquens de isto legis naturalis primo principio, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, ait quod *illud manu formatoris nostri in ipsis cordibus veritas scripsit. Hoc & antequam lex daretur, nemo ignorare permissus est, ut esset unde Judicaretur & quibus lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quererentur, scripsum est in tabulis quod in cordibus non legebant; non enim & scripsum non habebant, sed legere nolebant.* Ergo de primis & universalissimis præceptis legis naturæ non potest dari ignorantia invincibilis.

46 Quod vero non possit etiam dari de secundariis, quæ ex illis per facilem discursum deducuntur, patet etiam ratione D. Thomæ, quia etsi aliquæ gentes talia præcepta ignorent, existimantes licitum esse furari, & fornicari, tamen hæc ignorantia vincibilis & culpabilis est (non ex eo quod per peccatum primi parentis in hominum mentes invecta sit, ut docet Jansenius) sed, quia oritur ex propria hominis culpa, nempe ex prava consuetudine, & habitibus corruptis, ob quos in eam opinionem ignis adductus est, ut credat illud esse licitum, quod illiceitum esse cerneret, & cito judicaret, nisi esset prævorum affectuum tenebris obnubilatus & excæcatus, & nisi peccatis quæ contra legem naturalem committit divinæ illuminationi, & legis naturalis radiis, obstaculum culpabile poneret. Nam ut ait D. August. lib. 2. de Serm. Domini in monte c. 3. *Deus semper paratus est dare suum lucem nobis; non visibilem, sed intelligibilem & spiritualem, sed nec non semper parati sumus accipere, cum inclinamur in alia, & rerum corporalium cupiditate tenebramur.* Cui concinit fidelissimus ejus Discipulus S. Th. 9. 3. de malo art. 7. his verbis: *Deus quantum in se est, omnibus sese communicat, pro captu etiam; unde quod res aliqua a perfectione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinæ. Sic ergo quod gratia alicui non appropriatur, non est causa ex Deo, sed ex eo quod ipse cui gratia non appropriatur, impedimentum gratiæ præstat, in quantum averitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit.* Similia habet 3. cont. Gent. cap. 159.

47 Ex his probata manet tertia pars conclusionis: Ideo namque dari nequit ignorantia invincibilis præceptorum primi & secundi generis, quia illa sunt cuilibet immediate, & per se nota, ut constat, nec ab illis nisi magno labore & discursu difficili deducuntur; Ergo possunt invincibiliter ignorari a rusticis & indoctis, qui hujusmodi discursus sunt incapaces, & qui a Prælatis, Confessariis vel Doctoribus, non possunt interdum instrui, & scire, an talia præcepta sint de jure naturæ, & obligent indispensabiliter; tum quia non possunt semper illos adire: tum etiam quia interdum hoc ab illis ignoratur, cum de hoc inter Magistros & Doctores sæpe sit lis & controversia, alijs affirmantibus, alijs negantibus. Unde Medina in 1. 2. q. 76. art. 2. sic ait: *Circa præcepta naturalia qui eliguntur ex præceptis Decalogi per consequentiam non valde evidentem, potest esse ignorantia invincibilis per multum tempus &c.* Mercorus etiam Inquisitor Mantuanus, in libro de praxi opinionum, docet posse dari aliquam ignorantiam invincibilem juris naturalis. Cui subscribit Vincentius Baronius in posteriori parte manuductionis ad moralem Theologiam disp. 4. sect. 1. §. ultimo.

Ratio etiam id suadet: Lex enim vim obligandi non habet, nisi applicetur hominibus per promulgationem, seu intimationem, ut supra declaravimus: Sed lex naturalis non intimatur nec promulgatur omnibus hominibus, quantum ad omnia præcepta quæ continet, nimirum quantum ad illa quæ sunt remotissima a primis præceptis universalissimis, quæ sunt prima principia synderesis. Ergo non obligat omnes, quantum ad illa præcepta, subindeque potest dari de illis ignorantia invincibilis, & excusans a peccato. Major constat. Minor vero sic ostenditur. Promulgatio seu intimatio legis naturæ fit per dictamen rationis intimantis homini agenda, vel omittenda: Sed tale dictamen, quantum ad præcepta quæ sunt remotissima a primis præceptis universalissimis, non habetur ab omnibus, cum non habeatur, nisi per discursum difficilem, & magno labore, & studio, cujus plures viri simplices, rustici, & ignari sunt omnino incapaces: Ergo lex naturalis non intimatur nec promulgatur omnibus, quantum ad præcepta remotissima a primis præceptis universalissimis, omnibus notis.

Addo quod, nisi admittatur aliqua ignorantia juris naturalis, invincibilis, & a peccato excusans, sequitur incredibilis conscientiæ perplexitas, immo & peccandi hic & nunc inevitabilis & dura necessitas; quotiescumque aliquis probabiliter & bona fide judicat aliquid sibi agendum esse, neque posse omitti sine peccato; & tamen illud naturali jure illicitum est. Peccabit enim id faciendo, si nulla ignorantia juris naturalis excuset a peccato. Peccabit etiam non agendo, quia aget contra conscientiam, quæ ipsi dictat hoc esse agendum. Peccabit igitur quocumque se vertat, & sive hoc faciat sive non faciat, subindeque necessario peccabit, quod non solum est contra fidei dogmata, sed etiam contra prima luminis naturalis principia, nempe contra hoc principium: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest*; quod D. August. lib. de duabus animabus c. 11. usque adeo notum, & per se manifestum asseris, ut non solum a nemine ignoretur, sed insuper a toto genere humano decantetur & declametur: *Nemo* (inquit) *ista cantant & in montibus Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in locis sacris, & in orbe terrarum genus humanum.*

Ex hoc sequitur aliud absurdum & inconveniens, nimirum plerumque esse fortunæ, & non voluntatis, quod homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt est conforme vel difforme juri naturali ab eis ignorato, quod etiam absurdissimum est; cum vera & sola causa peccati sit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum.

Nec valet si dicas, prædictam conscientiæ perplexitatem, & peccandi duram necessitatem, esse voluntariam, indirecte & per accidens, his qui contra jus naturale peccant; quia oritur ex propria illorum culpa, & ex pravis habitibus & concupiscentiis, quibus divinæ illuminationi ponunt impedimentum. Licet enim hoc sit verum in his qui peccant ex ignorantia juris naturalis, prout continet præcepta secundaria, quæ ex primis per facilem discursum deducuntur, qualia sunt præcepta non furandi, non mentiendi, non fornicandi, & similia, ut in solutione argumentorum declarabitur; non tamen in illis qui ignorant præcepta naturalia, a primis remotissima, quia illa non deducuntur ab istis, nisi magno studio & labore, atque difficili & longo discursu, cujus cum plurimi rustici ignari sint incapaces, nec interdum possint ab aliis instrui, illorum ignorantia non potest conferri voluntaria per accidens & indirecte, ex eo nempe quod eorum notitiæ ponant impedimentum, sicut ignorantia præceptorum non furandi & similium.

§. I.

Solvuntur objectiones.

48 Contra primam partem conclusionis nullum militat argumentum difficile, sed contra secundam objicitur primo: Ut aliquid sit peccatum debet esse voluntarium, quod usque adeo verum esse testatur Aug. lib. de vera Relig. c. 14. *ut nulla Dei punitur, nulla indoctorum turba differetur.* Sed ignorantia juris naturalis facit actum esse prorsus involuntarium: Ergo excusat a peccato, subindeque invincibilis & inculpabilis est. Major patet. Minor probatur. Advertentia, seu cognitio malitiæ, requiritur ut peccatum sit voluntarium, cum de ratione voluntarii sit esse a principio intrinseco, cum cognitione, ut ex ejus definitione constat: Sed ignorantia juris naturalis, tollit advertentiam seu cognitionem malitiæ actus mali qui elicitur: Ergo facit quod tale peccatum non sit voluntarium. Unde S. Thom. q. 3. de malo art. 8. ait: *Cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum.*

Hinc difficili argumento varie respondent Auctores, in primis Jansenius ait ignorantiam juris naturalis, per culpam primi hominis in mentes hominum invectam esse, unde cum culpa Adami sit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates, in voluntate Adami ut capitis totius generis humani, quodammodo continebantur: ignorantia juris naturalis, ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis. Verum hæc responsio & doctrina Jansenii differt de opin. prob. art. 6. a nobis impugnata est: ostendimus enim quod licet ad peccatum originale sufficiat quod sit voluntarium voluntate capitis, non tamen ad rationem peccati actualis seu personalis, ut expresse docet D. Thom. in 2. dist. 30. q. 1. art. 1. his verbis: *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam & quoddam quod respicit personam: ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam persona. Unde ad culpam*

culpam personæ requiritur voluntas personæ; ad culpam vero naturæ (idest originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Idem constat ex August. lib. de duabus animabus cap. 10. ubi dicit, quod *nec peccatum nec recte factum imputari cuiquam juste potest, qui nihil fecerit propria voluntate.* Quibus ultimis verbis aperte declarat, ad peccatum actuale seu personale, non sufficere quod sit voluntarium voluntate capitis, sicut sufficit ad peccatum originale, sed requiri necessario, quod sit voluntarium voluntate propria illius qui peccat.

Respondet secundo Essius in 2. dist. 23. §. 14. quod *ignorantia juris naturalis nunquam facit actum prorsus involuntarium, etiam qua ratione peccatum est, quia non facit ut malum prorsus ignoretur, semper permittit ipsum aliquo modo sciri. Quamvis enim qui hac ignorantia laborat, ignoret hoc malum quod agit, sub ratione generis, ideo nescient esse peccatum, novit tamen sub ratione speciei, cui naturaliter & essentialiter tale genus competit. Exempli causa qui ministrat officiose, putans tale mendacium esse licitum, is quidem nescit tale mendacium pertinere ad genus peccati, ideoque putat non esse peccatum, scit tamen se mentiri, & proinde actum qui essentialiter malus est, voluntarie committit. Eadem est ratio in fornicatione, usura, simonia, ac ceteris per se malis, ideo quia non ideo mala sunt, quia prohibita sed ideo prohibita atque illicita, quia mala sunt.* Hæc solutio & doctrina consona videtur menti Augustini lib. 1. retract. cap. 15. sic dicentis: *Qui nesciens peccavit, nesciens peccatum esse quod fecit: ita nec tale peccatum sunt voluntate esse potuit, sed voluntate facili, non voluntate peracta, quod fieri non debuit.* Quibus verbis negat S. Doctor, operari ex ignorantia juris naturalis facta, esse involuntaria, quia sic operans bene cognoscit actum intrinsece malum, ac legi naturali difformem, tametsi ex sua culpa, non reflectat supra ejus malitiam, & supra difformitatem seu contrarietatem quam habet ad legem naturalem. Quod ut magis declaretur & elucidetur,

50 Respondeo tertio ad objectionem, concessa majori, negando minorem, & ad ejus probationem dico, ignorantiam juris naturalis tollere quidem cognitionem seu advertentiam malitiæ peccati, & difformitatis actus ad legem naturalem, non excusare tamen a peccato; quia licet talis carentia cognitionis seu advertentiæ malitiæ peccati, & difformitatis ejus ad legem naturalem, non sit voluntaria directe & in se, bene tamen indirecte & in sua causa, nempe pravis affectibus, concupiscentiis, & passionibus, quas voluntarie aliqui non reprimunt, & quibus divinæ illuminationi, & radiis legis naturalis, obstaculum culpabile ponunt. Unde Ambrosius lib. de bono mort. cap. 9. *Errat oculus, ubi errat affectus. Affectus ergo deceptio, est deceptio visus.* Quia ut ubi observat, sic corruptus, quærit ut concupiscat, non ut verum cognoscat. Quam rationem eleganter profequitur in Psal. 118. *serm.* 4. his verbis: *Tertia ista quam gerimus, meretricis mos quibusdam illecebris capit, & quasi vultus quosdam voluptatum corporalium que delectationum fucis illinit, ut lateat in his veritas, & forensi quadam specie decipiant appropinquantes.*

Hanc solutionem & doctrinam recte explicat Cajetanus supra qu. 74. ubi hæc scribit: *Contrarietas intrinseca ipsi peccato, a sciente peccante est sciente & per se volita, ab ignorante aut errante, per accidens tripliciter: Primo ex parte actus, quia est volita ad voluntarium actus. Secundo ex parte ignorantia voluntaria, quia in ipsa voluta sunt voliti omne ejus effectus, quorum unus est incurrere in hoc contrarium. Sicut homo voluntarie ebrius voluit incedere, vult in sua causa quidquid mali inde sequi natum est; unde si impingat in lapidem aliquod, voluntarie impingit, voluntate causæ, scilicet voluntatis, vel voluti incessus. Tertia &c.*

51 Ex his facile intelligitur & explicatur testimonium D. Thomæ desumptum ex qu. 2. de malo art. 8. ubi ait: *Cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum.* His enim verbis solum intendit, quod cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem formaliter facit fornicationem, sed non voluntarie formaliter facit peccatum: quia facit peccatum non cum advertentia malitiæ, sed ex ignorantia seu inadvertentia malitiæ, per accidens voluntaria. Quod vero hæc interpretatio legitima sit, constat ex verbis illis quæ idem S. Doctor scribit in hac parte supra qu. 19. artic. 6. *Si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error ipse provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur.* Quibus verbis aperte declarat, ignorantiam juris naturalis (prout continet secundaria legis naturæ præcepta, quale est præceptum non fornicandi) non excusare a peccato, quia nimirum semper est volita, saltem indirecte, per accidens, & in sua causa, modo superius explicato. Quod adeo verum est, ut Augustinus expositione inchoata in Epist. ad Roman. de peccatis carnalibus doceat, ne in ipsis quidem pueris & adolescentibus a mortali malitia expurgari per ignorantiam.

52 Objicies secundo: Potest dari ignorantia invincibilis & excusans a peccato juris positivi: Ergo & juris naturalis, prout secundaria legis naturalis præcepta complectitur. 1

Sed nego consequentiam & paritatem, cum enim jus naturale, prout includit præcepta secundaria legis naturæ, intimam habeat cum principiis lumine naturali notis colligationem, & ex communissimis morum notionibus, in ipsis humanæ mentis mediis & visceribus indelebiliter impressis, certa connexione dependeat, ejus notitiam quilibet in sua manu & potestate habet, nisi corruptæ voluntatis pravitate fuerit impedita; ex quo fit quod tale jus, quantum ad illa præcepta, non possit invincibiliter ignorari. E contra vero, cum ea quæ sunt juris positivi, & pendent a libera voluntate legislatoris humani vel divini, nullam habeant cum principiis lumine naturali notis connexionem, eorum notitiam non habemus in nostra potestate, subindeque de illis possumus habere ignorantiam invincibilem & inculpabilem.

Addo quod, ignorans legem positivam, & præcepta quæ ad illam pertinent, non cogitat se illorum scientiam debere comparare, nec aliquod lumen in se habet, in quo possit talem obligationem intueri; secus vero est de ignorante præcepta secundaria legis naturæ, nam ex conscientia ad illa instigante, emergunt plerumque cogitationes bonæ quibus nullus homo per totam vitam caret, unde si aliqui talia præcepta ignorent, ipsis imputandum est, qui conscientiam illorum admonentem audire noluerunt vel ne moneret, voluntarium obicem posuerunt.

Objicies tertio: Licet lumine naturali constet, actus 53 intrinsece malos, & legi naturali repugnantes, secundum se & absolute consideratos, nunquam esse licitos, nec posse excusari a peccato, aliqui tamen existimant, eos esse bonos ac licitos, si considerentur ut vestiti circumstantia boni finis: v. g. licitum esse furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, fœse polluere ad conservandam vel recuperandam sanitatem. Ergo potest dari aliqua ignorantia juris naturalis, prout complectitur præcepta secundaria legis naturæ.

Respondeo in prædictis casibus seu exemplis, ignorantiam vincibilem esse, potest enim vinci & depelli per illud principium lumine naturali notum, & cuilibet a natura insitum: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona.* Ex quo quilibet ratione utens, facile colligere potest, non esse licitum furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, & multo minus fœse polluere ad conservandam vel recuperandam sanitatem, immo nec ad vitæ dandam mortem. Unde S. Casimirus, gravi oppressus infirmitate, mori potius quam castitatis jacturam ex Medicorum consilio subire, constanter voluit; & de Verino Poeta Gallo, hi versus extant posteritati confecrati.

Sola Venus peterat lenee succurrere morbo,
Ne se pollueret, maluit ille mori.

Quare nedum improbabilis, sed & abominabilis est doctrina Caramuelis, asserentis in sua Theologia morali numero 1603. mollitiem juris naturæ prohibitam non esse; unde *si Deus eam non interdixisset; nunquam esset mala, sæpe esset bona, & aliquando obligatoria sub peccato mortali.* Hoc probabilitatis monstrum in dissertatione de probabilitate contrivimus, ubi & hos Martialis versus in Ponticum se polluentem retulimus:

Hoc nihil esse putas? scelus est mihi creda, sed ingens,
Quantum vix animo concipis esse tuo.
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum,
Illud quod digitis, Pontice, perdis, homo est.

Objicies quarto contra tertiam partem conclusionis: 54
Nullum probabile falsum, & legi naturæ dissonum, excusat a peccatis, quæ sunt contra jus naturale, quamvis appareat & existimetur verum, & legi naturæ consonum: Ergo nulla prorsus datur ignorantia invincibilis & inculpabilis juris naturalis. Consequentia patet. Antecedens vero probatur primo triplici testimonio D. Thomæ. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait: *Illud quod agitur contra legem* (æternam vel naturalem) *semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.* Secundum sumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi hæc habet: *Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat a toto, licet forte a tanto.* Tertium habetur quodlib. 3. art. 10. ubi hæc scribit: *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri, in talibus enim ignorantia non excusat.*

Probatur secundo ex SS. Patribus, qui id etiam aperte videntur docere: Augustinus enim epist. 154. sic ait: *Si quis bonum putaverit esse quod malum est, hoc putando utique peccat: ea sunt omnia peccata ignorantia, quando quisque bene fieri putat quod male fit.* Bernardus etiam lib. de præcepto, & disp. cap. 14. hæc habet: *Sive itaque malum putes bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est.* Item Tertullianus de Spectaculis cap. 20. *Erramus* (inquit) *nusquam & nunquam excusatur quod Deus damnat: nusquam & nunquam licet, quod semper & ubique non licet.*

Proba-

Probatur tertio idem Antecedens ex hac definitione peccati a S. Auguſt. tradita. Peccatum eſt *factum, dictum, concupitum contra legem Dei æternam:* Ergo omne opus a lege æterna, & naturali, quæ eſt ejus participatio, diſſidens, malum eſt & illicitum, quamvis bonum ac licitum exiſtimetur. Unde D. Thomas ſupra qu. 19. art. 5. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna.*

Hæc ſunt præcipua fundamenta illorum qui docent, nullam prorſus dari poſſe ignorantiam juris naturalis, quæ non ſit invincibilis & culpabilis, quibus facile reſponderi poteſt, juxta principia a nobis ſtatuta. Unde ad primum locum D. Thomæ reſpondeo, *illud quod eſt contra legem, ſemper eſſe malum, nec excuſari per hoc quod eſt ſecundum conſcientiam* erroneam errore craſſo & affectato, qui non excuſat a peccato, bene tamen id quod eſt ſecundum conſcientiam erroneam errore invincibili, quem a peccato eximere docet S. Doctor, non ſolum locis in tract. de peccatis cap. 5. relatis, ſed etiam in illo art. 13. quodlibeti 8. in argumento, *ſed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere poſſit probationes ſit licitum, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſibi peccato poſſit præbendas habere:* At tamen poteſt quod ſit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Unde idem S. Doctor in eodem quodlibeto artic. 15. ſic ait: *Error autem conſcientiæ quandoque habet vim abſolvendi ſeu excuſandi, quando ſollicitè procedit ex ignorantia ejus quod quis ſcire non poteſt, vel ſcire non tenetur.* Ex quibus liquet noſtram interpretationem legitimam eſſe: Unde traditur a S. Antonino 1. p. tract. 3. cap. 10. §. 10. ubi ait: *hæc verba D. Thomæ* (quibus aſſerit in dicto quodlibeto illud quod eſt contra legem ſemper malum) *non poſſunt intelligi niſi de his ubi manifeſte patet ex Scriptura vel determinatione Eccleſiæ quod ſit contra legem Dei, & non de illis intelligi ubi non apparet, aliter ſibi contradiceret.*

55 Ex his patet reſponſio ad alium locum ex quodlib. 9. deſumptum, quando enim S. Doctor ait, *Error qui non erroribus eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat a toto, licet forte a tanto*, loquitur de errore craſſo & affectato, vel de errore vincibili qui oritur ex negligentia addiſcendi, non vero de errore invincibili & inculpabili. Idem prorſus dicendum ad tertium textum quodlibeti 3. art. 10. ubi ait quod *nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem alterius Magiſtri:* hoc enim intelligendum eſt de eo qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionem illam ſequitur: ſecus vero de illo qui invincibiliter & culpabiliter talem errorem ignorat.

56 Ad teſtimonia SS. Patrum ſimiliter dicendum eſt, illos tantum locis adductis ſignificare voluiſſe, eos qui ex errore craſſo & affectato, aut errore vincibili, qui oritur ex negligentia addiſcendi, putant bonum eſſe quod malum eſt, aut malum quod bonum eſt, peccare ex conſcientia erronea, quæ non excuſat a peccato, ut in tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt. Unde quando Tertullianus ait, *nunquam excuſari quod Deus damnat*, hoc debet intelligi quando ſcienter & voluntarie fit, vel quando fit ex errore vincibili, non vero ſi ignoranter & involuntarie fiat, vel ex errore invincibili.

Ad tertiam probationem deſumptam ex definitione peccati, reſpondeo quod quando D. Auguſt. definit peccatum, *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut intimata & participata a dictamine rationis, quod eſt proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impreſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas ſupra qu. 19. art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectus, ſeu dictamen rationis homini non intimatur, ſed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nullum eſt dictamen rationis prohibens actum, quamvis legi æternæ contrarius ſit, non eſt peccatum formaliter, ſed tantum materialiter. Ex quo intelligeſ, quod quando D. Thomas ait, *bonitatem voluntatis pendere a lege æterna*, loquitur de lege æterna, & ut per divinam revelationem aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ut patet ex ſolutione ad 3. ubi ſic ait: *Licet lex æterna ſit nobis ignota ſecundum quod eſt in mente divina, innotueſcit tamen nobis vel per rationem naturalem, qua ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliquam revelationem ſuperadditam.*

57 Dices: Idem S. Doctor quodlib. 8. art. 13. docet duobus modis aliquem peccare, videlicet agendo contra legem Dei & agendo contra conſcientiam, ita ut ad peccandum ſufficiat alterum ex illis duobus: Ergo cenſet ad peccandum non requiri neceſſario intimationem legis æternæ, vel naturalis, quæ ſit per dictamen conſcientiæ.

Sed nego conſequentiam, ut enim ſupra oſtendimus, D. Thomas ibi non loquitur de conſcientia ſecundum ſe & abſolute conſiderata, prout importat dictamen rationis, legem æternam aut naturalem intimantis; ſed de conſcientia erronea, errore craſſo & vincibili. Unde ſolum intendit, quod ut aliquis actus ſit bonus, requiritur quod ſit ſecundum legem divinam & ſecundum conſcientiam talem legem nobis intimantem; ut vero ſit malus, alterutrum ex his duobus ſufficit, nempe vel quod ſit contra legem divinam, tametſi non ſit contra conſcientiam; vel quod ſit contra conſcientiam erroneam, licet non ſit contra legem divinam; quia conſcientia erronea non excuſat a peccato, ſed illud cauſſat, ut idem Doctor Angelicus docet ſupra qu. 19. art. 5. & 6.

Objicies ultimo: Plures antiqui Theologi, eruditione 58
inſignes, ut Alenſis, D. Bonaventura, Albertus Magnus, Durandus, Hugo Victorinus, Guillielmus Pariſienſis, Altiſiodorenſis & alii, docent nullam dari ignorantiam invincibilem juris naturalis. Unde Gerſon lib. de vita Spirituali lect. 14. corol. 3. teſtatur eam ſententiam ſuo tempore inter Theologos fuiſſe concordem: *Quidquid ſit* (inquit) *de ignorantia facti, aut juris humani poſitivi, concors eſt ſententia, nullam in his qua legis divinæ ſunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Id etiam videtur docere D. Thomas 3. p. qu. 89. art. 4. ad 5. his verbis: *Hoc quod non habet aliquis conſcientiam ſui peccati, poteſt contingere dupliciter: uno modo per culpam ſuam, vel quia per ignorantiam juris, qua non excuſat, reputat non eſſe peccatum quod eſt peccatum; puta ſi quis fornicator reputaret ſimplicem fornicationem non eſſe peccatum mortale, &c.* Quibus verbis aperte declarat ignorantiam juris naturalis non excuſare a peccato, ſubindeque non eſſe invincibilem & inculpabilem, ſed culpabilem & vincibilem. Unde Gratianus 1. qu. 3. *ignorantia* (inquit) *juris naturalis, omnibus adultis damnabilis eſt.*

Reſpondeo quod quando illi celebres & antiqui Theo- 59
logi docent, nullam dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, loquuntur de jure naturali, ut dicta notiſſima illa & generaliſſima principia morum quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habita notitia terminorum, ipſo lumine naturalis rationis, innoteſcunt; vel de aliis quæ per facilem diſcurſum ex iſtis deducuntur, non vero de illis quæ non niſi longo ac difficili diſcurſu ex primis deduci poſſunt, de quibus aſſerimus dari poſſe ignorantiam invincibilem. Eodem modo intelligendus eſt S. Thomas cum ait quod *ignorantia juris non excuſat a peccato*, loquitur enim de ignorantia juris naturalis, quantum ad præcepta ſecundaria legis naturæ, quæ ex primis ſine labore, & per diſcurſum facilem deducuntur, ut conſtat in exemplo quod affert de fornicatione; præceptum enim non fornicandi, ad ſecundaria legis naturalis præcepta pertinet. In eodem ſenſu intelligi & explicari debet Gratianus, dum ait quod *ignorantia juris naturalis, omnibus adultis damnabilis eſt.*

ARTICULUS IV.

Verum lex naturæ pati poſſit mutationem, diſpenſationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epiikiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, ſtatuuntur quatuor concluſiones quibus reſolvuntur difficultates propoſitæ.

NOtandum primo, duplicem poſſe dari vel concipi mu- 60
tationem legis; unam proprie dictam, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus lata eſt, quo finito ceſſat, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur a ſuperiore, vel quia reſtringitur per diſpenſationem, aliam impropriam & large ſumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipſa deſinit eſſe materia legis, & ſubjacere ejus obligationi, quæ mutatio maxime locum habet in his quæ pendent ab humano conſenſu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis, & ſimilibus.

Notandum ſecundo, diſpenſationem legis differre ab 61
irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejuſdem, quod diſpenſatio ſit quando quis in aliquo caſu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipſam manentibus obligatis; exempli gratia, infirmus diſpenſatur a lege jejunii propter ſuam infirmitatem, aliis qui ſani ſunt ea lege obſtrictis; irritatio, quando obligatio legis aboletur & auſertur ab aliquo, antequam per eam perfecte obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur a parentibus; cum enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfecte per hujuſmodi vota obligantur, adeoque locus eſt ea a parentibus irritandi. Abrogatio eſt, quando lex abſolute tollitur, ſeu aboletur, ſive per contrariam legem & conſuetudinem, ſive deſuetudinem, ut lex Apoſtolorum de abſtinendo a ſanguine & ſuffocato, quæ jamdudum deſiit, nec amplius obligat. Interpretatio vero, quando declaratur legem in aliquo caſu minime obligare, ſicque communiter dicitur ad diſpenſationem legis opus eſſe poteſtate & juriſdictione; ad interpretationem vero & declarationem, ſcientia & prudentia.

Notan-

62 Notandum tertio, epiikiam ex Philoſopho 5. Ethic. 10. eſſe *legis emendationem, ubi defectu propter univerſale.* Cum enim lex debeat eſſe univerſalis, & legislator ſingulos caſus prævidere non poſſit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epiikia, per præſumptam voluntatem legislatoris contra verba legis, eo quod, ſi ille adeſſet, in tali caſu non obligaret. Verum, ut recte obſervat Cajetanus 2. 2. q. 120. art. 1. duobus modis poteſt lex deficere in aliquo particulari, negative ſcilicet & contrarie. Deficit negative, quando ita deficit, ut ſi ſervetur, nihil mali ſequatur: contrarie, quando injuſtum eſt illam ſervare. In ſecundo tantum caſu locum habet epiikia, in primo, ſervanda eſt lex, cum ſemper præſtet cuſtodia legis, quando nihil mali ex ea ſequitur. His præmiſſis, pro reſolutione primæ difficultatis in titulo propoſitæ

Dico primo, legem naturalem non poſſe pati mutatio- 63
nem proprie dictam; bene tamen impropriam; ſcu ex parte materiæ.

Prima pars, quæ eſt D. Thomæ hic art. 5. facile poteſt ſuaderi ex dictis in primo notabili: Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis proprie dicta contingit, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus eſt lata, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur a ſuperiori, vel ab illo per diſpenſationem reſtringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati poteſt, non enim poteſt per ſeipſam deſinere, quia non eſt lata ad tempus, ſed ſine termino. Neque poteſt de juſta fieri injuſta, cum nihil præcipiat, quando non ſit intrinſece & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quod non ſit intrinſece & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, ſed oſtendit. Non poteſt etiam a Deo abrogari, vel per diſpenſationem reſtringi, ut ex infra dicendis conſtabit; Ergo mutationem proprie dictam pati nequit.

64 Quod vero mutatio impropria, & ex parte materiæ, in eam cadere poſſit, manifeſtum eſt; materia enim circa quam lex naturæ verſatur, non ſemper eodem modo ſe habet; ſed interdum variatur, propter aliquas circumſtantias occurrentes, unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, poſtea non ſit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ eſt, quod depoſitum ſit reddendum, quando res in depoſito conſtituta non petitur in damnum alicujus; ſed quia poteſt contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depoſiti, ratione cujus lex ipſa de reddendo depoſito improprie mutatur, nam antea dictabat depoſitum eſſe reddendum, quando ſcilicet non conſiderabatur hæc circumſtantia, modo vero contrarium dictat, ratione talis circumſtantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur in rem abſolute conſideratam, ſine debitis circumſtantiis, ſed ut ſtat ſub illis; dictat enim depoſitum eſſe reddendum, non utcumque, ſed dum non petitur in perniciem alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari poteſt, eſt enim intrinſece bonum, ſicut colere Deum, & honorare parentes.

65 Notandum tamen eſt, quod licet hæc variatio ratione materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; ſunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari poſſunt, cum materia illorum per ſe requiſita, ſit omnino invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo, mendacium enim adeo intrinſece malum eſt, quod nulla cauſſa, ratione, aut fine honeſtari poſſit, quod non contingit in redditione depoſiti.

Dico ſecundo, nullam poteſtatem, neque humanam, 66
neque divinam, poſſe diſpenſare propeie in lege naturali, relaxando obligationem, immutata materia præcepti, bene tamen improprie, mutando materiam ex qua proxime legis obligatio oriebatur. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui exiſtimant Deum in omnibus, vel ſaltem in aliquibus Decalogi præceptis, diſpenſare poſſe. Pro qua ſententia referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus, & alii ex antiquioribus Theologis.

Probatur prima pars ratione fundamentali: Duplicitер 67
tantum intelligi poteſt, quod fiat diſpenſatio in lege naturæ primo, manente illicito, ac inhoneſto, & naturæ rationali, diſſono actu in quod diſpenſatur, mendacio v. g. vel adulterio: ſecundo ita quod per diſpenſationem actus deſinat eſſe illicitus, & inhoneſtus, atque naturæ rationali diſſonus: Sed neutro modo fieri poteſt diſpenſatio in lege naturæ: Ergo repugnat, ullam poteſtatem, humanam, vel divinam, proprie & directe diſpenſare in lege naturæ. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur manifeſta, ſi enim Deus ita lege naturali diſpenſaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui non obſtante diſpenſatione maneret illicitus, inhoneſtus, & naturæ rationali diſſonus, diſpenſaret illum, ut peccaret, & actum intrinſece malum eliceret, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat. Probatur vero quantum ad ſecundam partem, quia præcepta negativa legis naturalis prohibent tantum actiones per ſe, intrinſece, & ex natura ſua malas, & diſſentaneas naturæ rationali, ut mentiri, furari, adulterium committere, falſum teſtimonium proferre, &c. Sed bonitas aut malitia intrinſeca actus, non pendet ab intrinſeca voluntate Dei, ſed intrinſeca natura objecti, ſuis omnibus circumſtantiis affecti: Ergo ſicut Deus efficere non poteſt, ut quod eſt ex ſe tale, manens invariatum quoad omnia, non ſit tale, ita nec efficere poterit per diſpenſationem, ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ rationali diſſonus, manens invariatus quoad omnia, non ſit inhoneſtus & moraliter malus, non minus quam implicat, ut calor, invariatus quoad ſuam entitatem, fiat connaturalis aquæ.

Quod diximus de præceptis negativis legis naturæ, idem cum proportione dicendum eſt de affirmativis; præcepta enim affirmativa legis naturalis, obligant tantum in illis occaſionibus, in quibus omiſſio actus præcepti eſſet intrinſece & per ſe mala: Ergo hæc omiſſio non poteſt non eſſe mala, & fieri nequit ut per diſpenſationem adimatur illi malitia, ita ut actus illi omiſſioni oppoſitus, non ſit adhuc moraliter neceſſarius.

Poteſt inſuper eadem pars ſuaderi ratione quam inſinuat 67
S. Thomas infra q. 100. art. 8. Præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ & virtutis, indiſpenſabilia ſunt: Sed præcepta Decalogi, quæ ut art. 2. oſtendimus, pertinent ad legem naturalem, continent ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ: Ergo in eis non poteſt fieri proprie diſpenſatio, Minor eſt certa, præcepta enim primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipſum ordinem ad bonum commune & finale, quod eſt Deus: præcepta autem ſecundæ tabulæ, continent ordinem juſtitiæ inter homines obſervandæ, ut ſcilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum. Major vero a D. Thoma ſic probatur: Si ponerentur hujuſmodi præcepta in aliqua communitate, quod nullus deſtitueret Rempublicam, neque proderet civitatem hoſtibus, aut quod nulli fiat indebitum, procul dubio eſſent omnino indiſpenſabilia, quia nimirum ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ continerent: Ergo præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ, indiſpenſabilia ſunt.

Secunda vero pars concluſionis, quæ aſſerit, Deum in præceptis naturalibus impropie diſpenſare poſſe, mutando materiam ex qua legis obligatio oriebatur, docetur ibidem a D. Thoma in reſp. ad 3. & 2. 2. q. 254. art. 2. ad 2. conſtabitque ex dicendis in ſolutione tertiæ objectionis. Et in hoc ſenſu loquuntur plerique Auctores, cum dicunt Deum diſpenſare poſſe in præceptis naturalibus, ſcilicet non relaxando obligationem, immutata materia præcepti: ſed mutando materiam, vel aliquam circumſtantiam, ex qua proximo oriebatur obligatio legis. In eodem ſenſu intelligendum eſt & explicandum quod ſcribit D. Bernardus lib. de præcepto & diſpenſat. non longe ab initio, ubi ſic ait: *Neceſſarium deinde, quod invioIabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, ſed divinitus promulgatum, niſi a Deo qui eradicat, nunquam omnino non patitur, ut exempli cauſſa, non occidas, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ legis ſcita, quæ eſſe nullam prorſus humanam diſpenſationem admittunt, nec unquam hominum ex his aliquo modo ſolvere aut licuit aut licebit; Dominus tamen eorum, quod voluit, & quando voluit, ſolvit; ſive cum ab Hebræis Æxpoliæ ſpoliari, ſive quando Prophetam cum muliere fornicaria miſceri voluit.* De quo fuſius in ſolutione tertiæ objectionis.

Dico tertio, lex naturalis nunquam poteſt abrogari, 68
nec illi unquam derogari.

Patet hæc concluſio, tum quia obligatio legis naturalis oritur ex ipſa rerum natura, quæ mutari non poteſt, tum etiam, quia lumen naturale, ſeu ſyndereſis, a qua lex naturæ procedit, non poteſt in homine totaliter extingui, vel aboleri: Ergo neque lex ipſa naturæ abrogari. Unde Auguſtinus lib. 2. Confeſſ. cap. 5. *Lex tua Domine* (per quam intelligit naturam) *ſcripta eſt in corde noſtro, quam nulla unquam delet iniquitas.* Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. Inſtit. cap. 8. *Huic legi* (nempe naturali) *nec prævgari fas eſt, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari poteſt: nec vero aut per ſenatum, aut per populum hac lege liberari poſſumus.* Per nullam ergo conſuetudinem aut deſuetudinem legi naturali derogatur, quippe cum conſuetudines illi contrariæ debeant dici potius corruptelæ, quam conſuetudines: quo ſenſu dicebat Auguſtinus, Chriſtum, cum venit in mundum, non dixiſſe, *Ego ſum conſuetudo, ſed ego ſum veritas*; ex quo præclare infert, conſuetudinem contra veritatem inductam, qualis eſt ea quæ contra jus naturæ pugnat, eſſe vetuſtatem erroris. Unde Codice *Cum tanto*, de conſuetudine, dicitur quod conſuetudo nunquam præſcribit contra jus naturale; nimirum, jus naturale prævalet poſitivo humano.

Dico quarto, ſimplex interpretatio locum habere po- 69
teſt in lege naturali, non tamen epiikia.

Probatur tertio idem Antecedens ex hac definitione peccati a S. Auguſt. tradita. Peccatum eſt *factum, dictum, concupitum contra legem Dei æternam:* Ergo omne opus a lege æterna, & naturali, quæ eſt ejus participatio, diſſidens, malum eſt & illicitum, quamvis bonum ac licitum exiſtimetur. Unde D. Thomas ſupra qu. 19. art. 5. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna.*

Hæc ſunt præcipua fundamenta illorum qui docent, nullam prorſus dari poſſe ignorantiam juris naturalis, quæ non ſit invincibilis & culpabilis, quibus facile reſponderi poteſt, juxta principia a nobis ſtatuta. Unde ad primum locum D. Thomæ reſpondeo, *illud quod eſt contra legem, ſemper eſſe malum, nec excuſari per hoc quod eſt ſecundum conſcientiam* erroneam errore craſſo & affectato, qui non excuſat a peccato, bene tamen id quod eſt ſecundum conſcientiam erroneam errore invincibili, quem a peccato eximere docet S. Doctor, non ſolum locis in tract. de peccatis cap. 5. relatis, ſed etiam in illo art. 13. quodlibeti 8. in argumento, *ſed contra*, ubi ſic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere poſſit probationes ſit licitum, nec invenit aliquid quod ipſum moveat ad hoc quod ſit illicitum, videtur quod ſibi peccato poſſit præbendas habere:* At tamen poteſt quod ſit contra legem divinam habere plures præbendas: Ergo ex S. Thoma ille non peccat qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Unde idem S. Doctor in eodem quodlibeto artic. 15. ſic ait: *Error autem conſcientiæ quandoque habet vim abſolvendi ſeu excuſandi, quando ſollicitè procedit ex ignorantia ejus quod quis ſcire non poteſt, vel ſcire non tenetur.* Ex quibus liquet noſtram interpretationem legitimam eſſe: Unde traditur a S. Antonino 1. p. tract. 3. cap. 10. §. 10. ubi ait: *hæc verba D. Thomæ* (quibus aſſerit in dicto quodlibeto illud quod eſt contra legem ſemper malum) *non poſſunt intelligi niſi de his ubi manifeſte patet ex Scriptura vel determinatione Eccleſiæ quod ſit contra legem Dei, & non de illis intelligi ubi non apparet, aliter ſibi contradiceret.*

55 Ex his patet reſponſio ad alium locum ex quodlib. 9. deſumptum, quando enim S. Doctor ait, *Error qui non erroribus eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat a toto, licet forte a tanto*, loquitur de errore craſſo & affectato, vel de errore vincibili qui oritur ex negligentia addiſcendi, non vero de errore invincibili & inculpabili. Idem prorſus dicendum ad tertium textum quodlibeti 3. art. 10. ubi ait quod *nullus excuſatur, ſi ſequatur opinionem alterius Magiſtri:* hoc enim intelligendum eſt de eo qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionem illam ſequitur: ſecus vero de illo qui invincibiliter & culpabiliter talem errorem ignorat.

56 Ad teſtimonia SS. Patrum ſimiliter dicendum eſt, illos tantum locis adductis ſignificare voluiſſe, eos qui ex errore craſſo & affectato, aut errore vincibili, qui oritur ex negligentia addiſcendi, putant bonum eſſe quod malum eſt, aut malum quod bonum eſt, peccare ex conſcientia erronea, quæ non excuſat a peccato, ut in tractatu de actibus humanis oſtenſum eſt. Unde quando Tertullianus ait, *nunquam excuſari quod Deus damnat*, hoc debet intelligi quando ſcienter & voluntarie fit, vel quando fit ex errore vincibili, non vero ſi ignoranter & involuntarie fiat, vel ex errore invincibili.

Ad tertiam probationem deſumptam ex definitione peccati, reſpondeo quod quando D. Auguſt. definit peccatum, *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum eſt de lege æterna, ut intimata & participata a dictamine rationis, quod eſt proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impreſſio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas ſupra qu. 19. art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectus, ſeu dictamen rationis homini non intimatur, ſed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, ſeu quando nullum eſt dictamen rationis prohibens actum, quamvis legi æternæ contrarius ſit, non eſt peccatum formaliter, ſed tantum materialiter. Ex quo intelligeſ, quod quando D. Thomas ait, *bonitatem voluntatis pendere a lege æterna*, loquitur de lege æterna, & ut per divinam revelationem aut dictamen naturale rationis nobis intimata, ut patet ex ſolutione ad 3. ubi ſic ait: *Licet lex æterna ſit nobis ignota ſecundum quod eſt in mente divina, innotueſcit tamen nobis vel per rationem naturalem, qua ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliquam revelationem ſuperadditam.*

57 Dices: Idem S. Doctor quodlib. 8. art. 13. docet duobus modis aliquem peccare, videlicet agendo contra legem Dei & agendo contra conſcientiam, ita ut ad peccandum ſufficiat alterum ex illis duobus: Ergo cenſet ad peccandum non requiri neceſſario intimationem legis æternæ, vel naturalis, quæ ſit per dictamen conſcientiæ.

Sed nego conſequentiam, ut enim ſupra oſtendimus, D. Thomas ibi non loquitur de conſcientia ſecundum ſe & abſolute conſiderata, prout importat dictamen rationis, legem æternam aut naturalem intimantis; ſed de conſcientia erronea, errore craſſo & vincibili. Unde ſolum intendit, quod ut aliquis actus ſit bonus, requiritur quod ſit ſecundum legem divinam & ſecundum conſcientiam talem legem nobis intimantem; ut vero ſit malus, alterutrum ex his duobus ſufficit, nempe vel quod ſit contra legem divinam, tametſi non ſit contra conſcientiam; vel quod ſit contra conſcientiam erroneam, licet non ſit contra legem divinam; quia conſcientia erronea non excuſat a peccato, ſed illud cauſſat, ut idem Doctor Angelicus docet ſupra qu. 19. art. 5. & 6.

Objicies ultimo: Plures antiqui Theologi, eruditione 58
inſignes, ut Alenſis, D. Bonaventura, Albertus Magnus, Durandus, Hugo Victorinus, Guillielmus Pariſienſis, Altiſiodorenſis & alii, docent nullam dari ignorantiam invincibilem juris naturalis. Unde Gerſon lib. de vita Spirituali lect. 14. corol. 3. teſtatur eam ſententiam ſuo tempore inter Theologos fuiſſe concordem: *Quidquid ſit* (inquit) *de ignorantia facti, aut juris humani poſitivi, concors eſt ſententia, nullam in his qua legis divinæ ſunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Id etiam videtur docere D. Thomas 3. p. qu. 89. art. 4. ad 5. his verbis: *Hoc quod non habet aliquis conſcientiam ſui peccati, poteſt contingere dupliciter: uno modo per culpam ſuam, vel quia per ignorantiam juris, qua non excuſat, reputat non eſſe peccatum quod eſt peccatum; puta ſi quis fornicator reputaret ſimplicem fornicationem non eſſe peccatum mortale, &c.* Quibus verbis aperte declarat ignorantiam juris naturalis non excuſare a peccato, ſubindeque non eſſe invincibilem & inculpabilem, ſed culpabilem & vincibilem. Unde Gratianus 1. qu. 3. *ignorantia* (inquit) *juris naturalis, omnibus adultis damnabilis eſt.*

Reſpondeo quod quando illi celebres & antiqui Theo- 59
logi docent, nullam dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, loquuntur de jure naturali, ut dicta notiſſima illa & generaliſſima principia morum quæ nullo indigent diſcurſu, ſed ſtatim habita notitia terminorum, ipſo lumine naturalis rationis, innoteſcunt; vel de aliis quæ per facilem diſcurſum ex iſtis deducuntur, non vero de illis quæ non niſi longo ac difficili diſcurſu ex primis deduci poſſunt, de quibus aſſerimus dari poſſe ignorantiam invincibilem. Eodem modo intelligendus eſt S. Thomas cum ait quod *ignorantia juris non excuſat a peccato*, loquitur enim de ignorantia juris naturalis, quantum ad præcepta ſecundaria legis naturæ, quæ ex primis ſine labore, & per diſcurſum facilem deducuntur, ut conſtat in exemplo quod affert de fornicatione; præceptum enim non fornicandi, ad ſecundaria legis naturalis præcepta pertinet. In eodem ſenſu intelligi & explicari debet Gratianus, dum ait quod *ignorantia juris naturalis, omnibus adultis damnabilis eſt.*

ARTICULUS IV.

Verum lex naturæ pati poſſit mutationem, diſpenſationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epiikiam?

§. I.

Quibuſdam præmiſſis, ſtatuuntur quatuor concluſiones quibus reſolvuntur difficultates propoſitæ.

NOtandum primo, duplicem poſſe dari vel concipi mu- 60
tationem legis; unam proprie dictam, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus lata eſt, quo finito ceſſat, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur a ſuperiore, vel quia reſtringitur per diſpenſationem, aliam impropriam & large ſumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipſa deſinit eſſe materia legis, & ſubjacere ejus obligationi, quæ mutatio maxime locum habet in his quæ pendent ab humano conſenſu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis, & ſimilibus.

Notandum ſecundo, diſpenſationem legis differre ab 61
irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejuſdem, quod diſpenſatio ſit quando quis in aliquo caſu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipſam manentibus obligatis; exempli gratia, infirmus diſpenſatur a lege jejunii propter ſuam infirmitatem, aliis qui ſani ſunt ea lege obſtrictis; irritatio, quando obligatio legis aboletur & auſertur ab aliquo, antequam per eam perfecte obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur a parentibus; cum enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfecte per hujuſmodi vota obligantur, adeoque locus eſt ea a parentibus irritandi. Abrogatio eſt, quando lex abſolute tollitur, ſeu aboletur, ſive per contrariam legem & conſuetudinem, ſive deſuetudinem, ut lex Apoſtolorum de abſtinendo a ſanguine & ſuffocato, quæ jamdudum deſiit, nec amplius obligat. Interpretatio vero, quando declaratur legem in aliquo caſu minime obligare, ſicque communiter dicitur ad diſpenſationem legis opus eſſe poteſtate & juriſdictione; ad interpretationem vero & declarationem, ſcientia & prudentia.

Notan-

62 Notandum tertio, epiikiam ex Philoſopho 5. Ethic. 10. eſſe *legis emendationem, ubi defectu propter univerſale.* Cum enim lex debeat eſſe univerſalis, & legislator ſingulos caſus prævidere non poſſit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epiikia, per præſumptam voluntatem legislatoris contra verba legis, eo quod, ſi ille adeſſet, in tali caſu non obligaret. Verum, ut recte obſervat Cajetanus 2. 2. q. 120. art. 1. duobus modis poteſt lex deficere in aliquo particulari, negative ſcilicet & contrarie. Deficit negative, quando ita deficit, ut ſi ſervetur, nihil mali ſequatur: contrarie, quando injuſtum eſt illam ſervare. In ſecundo tantum caſu locum habet epiikia, in primo, ſervanda eſt lex, cum ſemper præſtet cuſtodia legis, quando nihil mali ex ea ſequitur. His præmiſſis, pro reſolutione primæ difficultatis in titulo propoſitæ

Dico primo, legem naturalem non poſſe pati mutatio- 63
nem proprie dictam; bene tamen impropriam; ſcu ex parte materiæ.

Prima pars, quæ eſt D. Thomæ hic art. 5. facile poteſt ſuaderi ex dictis in primo notabili: Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis proprie dicta contingit, quando lex ipſa mutatur in ſe, vel quia deſinit in ſe, ut quando ad tempus eſt lata, vel cum de juſta fit injuſta, vel quia abrogatur a ſuperiori, vel ab illo per diſpenſationem reſtringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati poteſt, non enim poteſt per ſeipſam deſinere, quia non eſt lata ad tempus, ſed ſine termino. Neque poteſt de juſta fieri injuſta, cum nihil præcipiat, quando non ſit intrinſece & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quod non ſit intrinſece & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, ſed oſtendit. Non poteſt etiam a Deo abrogari, vel per diſpenſationem reſtringi, ut ex infra dicendis conſtabit; Ergo mutationem proprie dictam pati nequit.

64 Quod vero mutatio impropria, & ex parte materiæ, in eam cadere poſſit, manifeſtum eſt; materia enim circa quam lex naturæ verſatur, non ſemper eodem modo ſe habet; ſed interdum variatur, propter aliquas circumſtantias occurrentes, unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, poſtea non ſit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ eſt, quod depoſitum ſit reddendum, quando res in depoſito conſtituta non petitur in damnum alicujus; ſed quia poteſt contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depoſiti, ratione cujus lex ipſa de reddendo depoſito improprie mutatur, nam antea dictabat depoſitum eſſe reddendum, quando ſcilicet non conſiderabatur hæc circumſtantia, modo vero contrarium dictat, ratione talis circumſtantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur in rem abſolute conſideratam, ſine debitis circumſtantiis, ſed ut ſtat ſub illis; dictat enim depoſitum eſſe reddendum, non utcumque, ſed dum non petitur in perniciem alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari poteſt, eſt enim intrinſece bonum, ſicut colere Deum, & honorare parentes.

65 Notandum tamen eſt, quod licet hæc variatio ratione materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; ſunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari poſſunt, cum materia illorum per ſe requiſita, ſit omnino invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo, mendacium enim adeo intrinſece malum eſt, quod nulla cauſſa, ratione, aut fine honeſtari poſſit, quod non contingit in redditione depoſiti.

Dico ſecundo, nullam poteſtatem, neque humanam, 66
neque divinam, poſſe diſpenſare propeie in lege naturali, relaxando obligationem, immutata materia præcepti, bene tamen improprie, mutando materiam ex qua proxime legis obligatio oriebatur. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui exiſtimant Deum in omnibus, vel ſaltem in aliquibus Decalogi præceptis, diſpenſare poſſe. Pro qua ſententia referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ocham, Durandus, & alii ex antiquioribus Theologis.

Probatur prima pars ratione fundamentali: Duplicitер 67
tantum intelligi poteſt, quod fiat diſpenſatio in lege naturæ primo, manente illicito, ac inhoneſto, & naturæ rationali, diſſono actu in quod diſpenſatur, mendacio v. g. vel adulterio: ſecundo ita quod per diſpenſationem actus deſinat eſſe illicitus, & inhoneſtus, atque naturæ rationali diſſonus: Sed neutro modo fieri poteſt diſpenſatio in lege naturæ: Ergo repugnat, ullam poteſtatem, humanam, vel divinam, proprie & directe diſpenſare in lege naturæ. Major patet, Minor etiam quoad primam partem videtur manifeſta, ſi enim Deus ita lege naturali diſpenſaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui non obſtante diſpenſatione maneret illicitus, inhoneſtus, & naturæ rationali diſſonus, diſpenſaret illum, ut peccaret, & actum intrinſece malum eliceret, quod infinitæ ejus ſanctitati repugnat. Probatur vero quantum ad ſecundam partem, quia præcepta negativa legis naturalis prohibent tantum actiones per ſe, intrinſece, & ex natura ſua malas, & diſſentaneas naturæ rationali, ut mentiri, furari, adulterium committere, falſum teſtimonium proferre, &c. Sed bonitas aut malitia intrinſeca actus, non pendet ab intrinſeca voluntate Dei, ſed intrinſeca natura objecti, ſuis omnibus circumſtantiis affecti: Ergo ſicut Deus efficere non poteſt, ut quod eſt ex ſe tale, manens invariatum quoad omnia, non ſit tale, ita nec efficere poterit per diſpenſationem, ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ rationali diſſonus, manens invariatus quoad omnia, non ſit inhoneſtus & moraliter malus, non minus quam implicat, ut calor, invariatus quoad ſuam entitatem, fiat connaturalis aquæ.

Quod diximus de præceptis negativis legis naturæ, idem cum proportione dicendum eſt de affirmativis; præcepta enim affirmativa legis naturalis, obligant tantum in illis occaſionibus, in quibus omiſſio actus præcepti eſſet intrinſece & per ſe mala: Ergo hæc omiſſio non poteſt non eſſe mala, & fieri nequit ut per diſpenſationem adimatur illi malitia, ita ut actus illi omiſſioni oppoſitus, non ſit adhuc moraliter neceſſarius.

Poteſt inſuper eadem pars ſuaderi ratione quam inſinuat 67
S. Thomas infra q. 100. art. 8. Præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ & virtutis, indiſpenſabilia ſunt: Sed præcepta Decalogi, quæ ut art. 2. oſtendimus, pertinent ad legem naturalem, continent ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ: Ergo in eis non poteſt fieri proprie diſpenſatio, Minor eſt certa, præcepta enim primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipſum ordinem ad bonum commune & finale, quod eſt Deus: præcepta autem ſecundæ tabulæ, continent ordinem juſtitiæ inter homines obſervandæ, ut ſcilicet nulli fiat indebitum, & cuilibet reddatur debitum. Major vero a D. Thoma ſic probatur: Si ponerentur hujuſmodi præcepta in aliqua communitate, quod nullus deſtitueret Rempublicam, neque proderet civitatem hoſtibus, aut quod nulli fiat indebitum, procul dubio eſſent omnino indiſpenſabilia, quia nimirum ipſum ordinem ad bonum commune, ipſumque ordinem juſtitiæ continerent: Ergo præcepta quæ continent ipſum ordinem ad bonum commune, vel ipſum ordinem juſtitiæ, indiſpenſabilia ſunt.

Secunda vero pars concluſionis, quæ aſſerit, Deum in præceptis naturalibus impropie diſpenſare poſſe, mutando materiam ex qua legis obligatio oriebatur, docetur ibidem a D. Thoma in reſp. ad 3. & 2. 2. q. 254. art. 2. ad 2. conſtabitque ex dicendis in ſolutione tertiæ objectionis. Et in hoc ſenſu loquuntur plerique Auctores, cum dicunt Deum diſpenſare poſſe in præceptis naturalibus, ſcilicet non relaxando obligationem, immutata materia præcepti: ſed mutando materiam, vel aliquam circumſtantiam, ex qua proximo oriebatur obligatio legis. In eodem ſenſu intelligendum eſt & explicandum quod ſcribit D. Bernardus lib. de præcepto & diſpenſat. non longe ab initio, ubi ſic ait: *Neceſſarium deinde, quod invioIabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, ſed divinitus promulgatum, niſi a Deo qui eradicat, nunquam omnino non patitur, ut exempli cauſſa, non occidas, non mœchaberis, non furtum facies, & reliqua illius tabulæ legis ſcita, quæ eſſe nullam prorſus humanam diſpenſationem admittunt, nec unquam hominum ex his aliquo modo ſolvere aut licuit aut licebit; Dominus tamen eorum, quod voluit, & quando voluit, ſolvit; ſive cum ab Hebræis Æxpoliæ ſpoliari, ſive quando Prophetam cum muliere fornicaria miſceri voluit.* De quo fuſius in ſolutione tertiæ objectionis.

Dico tertio, lex naturalis nunquam poteſt abrogari, 68
nec illi unquam derogari.

Patet hæc concluſio, tum quia obligatio legis naturalis oritur ex ipſa rerum natura, quæ mutari non poteſt, tum etiam, quia lumen naturale, ſeu ſyndereſis, a qua lex naturæ procedit, non poteſt in homine totaliter extingui, vel aboleri: Ergo neque lex ipſa naturæ abrogari. Unde Auguſtinus lib. 2. Confeſſ. cap. 5. *Lex tua Domine* (per quam intelligit naturam) *ſcripta eſt in corde noſtro, quam nulla unquam delet iniquitas.* Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. Inſtit. cap. 8. *Huic legi* (nempe naturali) *nec prævgari fas eſt, nec derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari poteſt: nec vero aut per ſenatum, aut per populum hac lege liberari poſſumus.* Per nullam ergo conſuetudinem aut deſuetudinem legi naturali derogatur, quippe cum conſuetudines illi contrariæ debeant dici potius corruptelæ, quam conſuetudines: quo ſenſu dicebat Auguſtinus, Chriſtum, cum venit in mundum, non dixiſſe, *Ego ſum conſuetudo, ſed ego ſum veritas*; ex quo præclare infert, conſuetudinem contra veritatem inductam, qualis eſt ea quæ contra jus naturæ pugnat, eſſe vetuſtatem erroris. Unde Codice *Cum tanto*, de conſuetudine, dicitur quod conſuetudo nunquam præſcribit contra jus naturale; nimirum, jus naturale prævalet poſitivo humano.

Dico quarto, ſimplex interpretatio locum habere po- 69
teſt in lege naturali, non tamen epiikia.

Prima pars patet, cum enim omnia legis naturæ præcepta non sint æque nota, & æque intellectu facilia, quædam ex illis aliqua interpretatione indigent, ad hoc ut verus eorum sensus haberi possit. Exempli gratia lex naturalis quæ jubet servare secretum, eget aliqua interpretatione, cum illa non obliget in omni casu, in eo scilicet in quo custodia secreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum est id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel alia justa de caussa. Et in lege naturali præcipiente restitui alienum intelligendum est, si fieri possit sine periculo vitæ, vel famæ, quæ majus bonum est; vel sine damno domini, vel alterius, puta si furiosus ensem suum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendum.

Secunda vero pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, existimantes Epikiam in lege naturali locum habere posse. Epikia enim, ut supra dicebamus, est legis emendatio ex ea parte qua deficit propter universale; Sed lex naturæ, neque emendabilis est, neque deficere potest propter universale: Ergo epikia in eam cadere nequit. Major constat ex dictis in tertio notabili, Minor etiam quoad primam partem manifesta est; cum enim lex naturæ in recta ratione sita sit, dehcere non potest. Probatur vero quoad secundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet universaliter, si qui sint casus excipiendi, sed in iis solum casibus, in quibus actus præceptus est necessarius ex natura rei, & actus prohibitus est malus, ac necessario fugiendus. Quare lex naturalis se habet ut lex scripta, quæ omnes casus exciperet, quæque dicirco non egeret emendatione epikiæ. Quod licet non sit in legibus positivis & scriptis, quæ aliequi in immensum crescerent; fit tamen in lege naturali pure & integre sumpta, quæ est divina voluntas & ordinatio, denuntiata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei sunt agenda, vel non agenda, licita vel illicita.

Confirmatur: Epikia est interpretatio mentis legislatoris; quando expressa ab eo haberi non potest; unde si præsens ipse mentem suam explicet, talis mentis expressio a legislatore facta, epikia non est: At in lege naturali non est opus hac interpretatione, cum ipsa legislatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit, v. g. depositum esse restituendum, dictet illud non esse restituendum, dum petitur in damnum alicujus. Ergo epikia in lege naturali locum non habet.

§. II.

Subsumtur objectiones.

70 Objicies primo contra primam conclusionem, homines in multis mutasse legem seu jus naturale, eique derogasse, nam v. g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta est bonorum divisio & proprietas, & aliqui facti sunt servi: Ergo lex naturalis potest pati mutationem.

Confirmatur ex Gleff. in c. 17. Ecclesiastici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem scriptam: Sed hæc correctio veram & essentialem mutationem illius arguit: Ergo, &c.

Ad objectionem respondeo primo cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. communitatem bonorum, sicut & liberiatem hominum, non esse de jure naturæ positive, cum per jus naturale non præscribatur, sed negative tantum, quia divisionem bonorum aut servitutem non præcipit; quo sensu dicitur homo esse nudus naturaliter, non quod natura ei præceperit nuditatem, sed quia eum absque vestibus reliquit.

Respondeo secundo, quod licet omnia bona naturaliter sint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & sui ipsorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per divisionem rerum, & servitutem jure gentium introductam, est tantum extrinseca, nec omnino id quod de jure naturæ est infringit, cum non obstante illa rerum divisione & servitute, aliquando, videlicet in necessitate extrema, eadem rerum communitas, sicut & in crudelissima tyrannide, libertas hominum redeat, & servitus abrogetur, potest enim pauper extrema inopia laborans, accipere id quod sibi primum occurrit, ad subveniendum sibi, & ad conservandam vitam, quam alias certo perderet. Unde S. Th. hic art. 5. ait jus naturæ solum mutari per additionem, non tamen subtractionem, quasi ipsum jus penitus aboleatur & subtrahatur. Quare Gratianus dist. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primordia cœpit tempore & dignitate, capit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immobilis semper permanet.* Et dist. 6. cap. 3. *Naturale jus ab exordio uncturalis creaturæ incipiens, ut supra dictum est, manet immobile.*

Ad confirmationem respondet D. Th. art. citato in resp. ad 2. *quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est, quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quorum ad aliqua corrupta erat ita tantum, ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, & vitia corruptio consuetudine injungebat.*

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, sicut Princeps ad positivam, non enim minus naturalis conditor est Deus, quam creatus Princeps humanæ. Ergo non minus potest Deus in lege naturali dispensare, quam creatus Princeps in positiva. 71

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant nisi ex voluntate Dei, quæ potest ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali dispensare potest.

Confirmatur amplius: Si Deus non posset in præceptis legis naturalis dispensare, necessario vellet aliquid extra se, nempe non occidere; non furari, non mentiri homines: Sed hoc dici nequit, nam alia a se Deus libere vult: Ergo nec illud.

Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad positivam, nam hic totam vim obligandi legi tribuit, sola sua voluntate, per extrinsecum imperium promulgata; Deus autem aliquam obligationem ex parte subjecti supponit, quam tollere sua voluntate non potest; cum sit essentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ sunt legis naturalis, non obligant ex sola voluntate Dei, sed ex necessaria connexione quam cum recto fine rationis habent.

Ad secundam respondet Conradus, quod *quamvis Deus aliud creatum necessario velit, quinta existentium ordo, divina justitia necessario vult quoad specificationem aliud ex supposito sunt. Bene enim sito quod Deus non necessario creavit patrem & filium hominem, nec per consequens necessario dedit filio præceptum de honoratione patris; sed tamen si voluit esse patrem & filium, necessario voluit esse filium obligatum ad honorationem parentis; &c.*

Objicies tertio: Homicidium, furtum, fornicatio, polygamia, & dissolutio matrimonii, legi & juri naturali repugnant; At Deus in his omnibus dispensare potest, immo & de facto dispensavit: dispensavit enim cum Abraham, ut filium suum interficeret, & immolaret; & cum Israelitis, ut Ægyptum spoliarent, & vasa aurea & argentea, quæ commodato ab Ægyptiis acceperant, secum abducerent. Jussit quoque Oseæ Prophetæ, ut assumeret sibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis susciperet. Denum dispensavit cum Judæis, ut plures haberent uxores, eisque permisit uxores dimittere per libellum repudii, & alias ducere, ut constat ex verbis illis Moysis Deuter. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo sua. Cumque egressa alterum maritum duxerit & ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii & dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est, & abominabile facta est coram Domino*: Ergo Deus dispensare potest, & de facto sæpe in lege & jure naturæ dispensavit. 72

Respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem: Deus in his omnibus dispensare potest, immo & de facto dispensavit, dispensatione improprie & large sumpta, mutando scilicet materiam, ex qua proxime legis obligatio oriebatur, concedo Minorem. Dispensatione proprie & stricte accepta, prout dicit relaxationem obligationis, immutata materia præcepti, nego Minorem, & consequentiam, vel distinguo consequens, distinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prædictis casibus non dispensasse proprie in lege & jure naturæ, sed improprie tantum mutando materiam, & eam per mutationem subtrahendo legi naturali. Nam in primo exemplo, tamquam supremus Dominus vitæ & necis omnium dedit jus Abrahæ in vita innocentis; vel eo tamquam ministro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali casu.

In secundo, tamquam supremus Dominus bonorum omnium, habens in manu sua dominium creaturarum, transtulit dominium Ægyptiorum in Israelitas. Vel tamquam judex supremus punivit Ægyptios hac pœna, propter crudelitatem commissam in Israelitas, & usum facrilegum vasorum illorum, quæ ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 7. *Ægyptii* (inquit) *erant sacrilegi & iniqui, nam ex auro illo male utentes ad Creatoris injuriam, falsis ædolis serviebant, & homines peregrinos labore gravato injuste ac ochmente oppriment.* Vel denique Israelitis reddidit mercedem laborum suorum, qua fuerant fraudati ab Ægyptiis, ut loquitur Scriptura Sapient. 10. Quas rationes recenset Philo in libro de vita Moysis, ubi ait spolium illud Ægyptiorum, triplici titulo a peccato furti excusari, nimirum titulo laboris impensi, titulo injuriæ compensandæ, & titulo justi belli, *Primum* (inquit) *ut diuturni laboris necessarium mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis tempore quo servierant injuriis, si non pro merito, aliquid tamen damni reciperent. Sive ut bello victores, victos spoliarent bonis, &c.*

In tertio casu Deus tamquam supremus dominus corporum, potest efficere per se, quod faciunt mas & femina per mutuum consensum legitimum quoad corporum traditionem, dedit autem meretricem Oseæ in uxorem, antequam ad eam accederet, propter mysterium, quod eo facto tunc repræsentabatur; quatenus scilicet ipse Deus debebat in sponsam assumere naturam humanam, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, seipsam turpiter prostituerat, & meretrici infami similem se reddiderat: *Sub omni quercu frondosa tu prosternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus aliis, verumtamen revertere.* 73

Alii tamen existimant, verum & legitimum consensum conjugalem inter Oseam & mulierem illam, ante copulam carnalem intercessisse, quia (inquiunt) consensus est caussa formalis matrimonii, quæ a Deo suppleri nequit. Nec obstat quod talis mulier semper appelletur fornicaria, ideo namque sic appellatur, non quod tunc esset meretrix, sed quia antea fuerat talis; non est insolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum quæ antea erant: Eva enim post formationem suam appellata est ab Adamo os: *Hoc nunc os ex ossibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et serpens Moysi ex virga ejus productus, non definit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum*. Item Eucharistia post consecrationem, non desinit aliquando adhuc appellari panis, quia antea panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oseæ appellatur fornicaria, quia ante sum cum Osea matrimonium talis erat. Filii vero ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filii fornicationum.

In quarto casu, qui duas continet partes, alteram de polygamia, alteram de dimissione uxoris, per libellum repudii, dicendum est, Deum tamquam naturæ auctorem, cui subjacent matrimonii jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius speciei instituta, & tamquam supremum Dominum corporum, dominium corporis ab una in plures divisisse, quando plures simul habere uxores permisit; & irritasse prioris matrimonii vinculum, dum concessit Judæis uxores dimittere, per libellum repudii. Unde in utroque casu fuit solum mutatio materiæ, non vero stricta legis naturalis dispensatio; quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fieret matrimonium unius cum pluribus, Deo sic disponente de jure & contracta matrimonii, & impediente incommoda, quæ suapte natura ex pluralitate uxorum sequi solent. Similiter lex naturæ tantum prohibet repudium uxoris, quamdiu matrimonium manet insolutum; soluto autem matrimonii vinculo, non vetat quod conjuges possint transire ad alias nuptias. 74

Objicies quarto contra tertiam conclusionem: Per leges civiles derogatur juri naturali, ut constat legibus usucapionis, & præscriptionis, quæ auferunt a vero dominio quod suum est, illudque transferunt in dominium usucapientis; cum tamen sit juris naturalis, ut nullus propriis bonis ab altero spolietur: Ergo juri naturali per positivum derogari potest.

Respondeo, negando Antecedens, nam per leges usucapionis & præscriptionis, non derogatur proprie legi naturali præcipienti quod nullus propriis bonis ab altero spolietur, sed solum fit mutatio materiæ legi antea subjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantum ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cum vero per leges usucapionis & præscriptionis transfertur dominium bonorum præscriptorum, dominus non est rationabiliter invitus, quia nimirum leges illæ institutæ sunt ad bonum commune tuendum & conservandum, ne scilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & supra numerum multiplicentur.

Objicies primo contra secundam partem quartæ conclusionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cum ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de sanctificatione Sabbati) pertineant, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed tale præceptum pati potest interpretationem per epikiam, & dici non obligare in eo casu in quo aliquis a domino invito aliquid accipit in extrema necessitate: Ergo interpretatio per epikiam locum habere potest in lege naturali.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; cum enim quis declarat per legem illam *non furaberis*, non esse prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema necessitate sustentandam, hæc declaratio non pertinet ad epikiam, sed est simplex legis interpretatio; quia cum sit aliqua mutatio in objecto vel circumstantiis intrinsecis, propter quam actus definit esse malus, tunc proprie loquendo non est epikia, cum non versetur circa materiam a lege comprehensam, sed est declaratio materiæ legis.

§. III.

Corollarium precedentis doctrinæ.

Ex dictis colligitur, Deum proprie loquendo in nullo ex præceptis decalogi dispensare posse, tum quia talia præcepta (ut supra ostendimus) ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei, continent; tum etiam quia id quod eis præcipitur est intrinsece bonum, qualis est dilectio Dei, & quod per ipsa prohibetur est extrinsece malum, ut perjurium. Si tamen sit sermo de dispensatione impropria & late, ut se extendit ad immutationem qua cessat legis materia, aut lex ipsa, variatione circumstantiarum, & subtractione conditionis requisitæ, Deum dispensare posse in præceptis secundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ, cum sint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circumstantiæ mutari possit materia sufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod est contra Deum, non sit inordinatum, illicitum, & malum, unde odium Dei, aut cultus idoli, nulla circumstantia, potest fieri bene aut non male: quæ vero fiunt contra præcepta secundæ tabulæ, cum sint immediate contra proximum, contra quem aliquid potest fieri licite auctoritate divina, non ita habent conjunctam malitiam, ut variatione alicujus circumstantiæ mutari non possit materia sufficiens peccati, si enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum absque peccato potest occidere. 75

Nec obstat adimpletionem voti pertinere ad præcepta primæ tabulæ, & in voto posse dispensari. Respondetur enim cum D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 10. ad 2. quod adimpletio, durante voti obligatione, est de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ, per dispensationem autem voti, cessat ejus obligatio; sicque non relaxatur præceptum juris naturæ; nec in eo aliquo modo dispensatur; sicut nec quando dispensatur in lege humana, aliquo modo dispensatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per dispensationem fit, ut lex humana ejusque obligatio cesset in hoc casu. Verba S. Doctoris sunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ, & mandatum divinum; sed fit, ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu: ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur; in quantum determinatur in hoc casu, hoc non esse congruum materiam voti: Et ideo cum Prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini, sed determinate id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.*

DISPUTATIO IV.

De Lege Humana.

Ad quæstionem 95. D. Thomæ.

Cum leges humanæ a naturali ut rivuli a fonte derivantur, merito S. Doctor, postquam egit de lege naturali, statim differit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controversiæ, sequentibus articulis discutiendæ, & resolvendæ.

ARTICULUS I.

An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

Dico primo, præter legem naturalem & divinam, adhuc necessarias esse leges humanas. Ita D. Thomas hic artic. 1. ubi leguth humanarum necessitatem probat hoc discursu: Protervis & ad vitia pronis, qui verbis facile moveri non possunt, necessarium fuit, quod per vim & metum ab alio cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quod prius metu implebant, & sic fierent virtuosi: Sed hæc cohibitio cogens metu pœnæ, fit per disciplinam legum humanarum, juxta illud Isidori lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod affert S. Doctor in argumento sed contra: *Facta sunt leges, ut humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Ergo necessarium fuit, ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem 1

Prima pars patet, cum enim omnia legis naturæ præcepta non sint æque nota, & æque intellectu facilia, quædam ex illis aliqua interpretatione indigent, ad hoc ut verus eorum sensus haberi possit. Exempli gratia lex naturalis quæ jubet servare secretum, eget aliqua interpretatione, cum illa non obliget in omni casu, in eo scilicet in quo custodia secreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum est id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel alia justa de caussa. Et in lege naturali præcipiente restitui alienum intelligendum est, si fieri possit sine periculo vitæ, vel famæ, quæ majus bonum est; vel sine damno domini, vel alterius, puta si furiosus ensem suum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendum.

Secunda vero pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, existimantes Epikiam in lege naturali locum habere posse. Epikia enim, ut supra dicebamus, est legis emendatio ex ea parte qua deficit propter universale; Sed lex naturæ, neque emendabilis est, neque deficere potest propter universale: Ergo epikia in eam cadere nequit. Major constat ex dictis in tertio notabili, Minor etiam quoad primam partem manifesta est; cum enim lex naturæ in recta ratione sita sit, dehcere non potest. Probatur vero quoad secundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet universaliter, si qui sint casus excipiendi, sed in iis solum casibus, in quibus actus præceptus est necessarius ex natura rei, & actus prohibitus est malus, ac necessario fugiendus. Quare lex naturalis se habet ut lex scripta, quæ omnes casus exciperet, quæque dicirco non egeret emendatione epikiæ. Quod licet non sit in legibus positivis & scriptis, quæ aliequi in immensum crescerent; fit tamen in lege naturali pure & integre sumpta, quæ est divina voluntas & ordinatio, denuntiata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei sunt agenda, vel non agenda, licita vel illicita.

Confirmatur: Epikia est interpretatio mentis legislatoris; quando expressa ab eo haberi non potest; unde si præsens ipse mentem suam explicet, talis mentis expressio a legislatore facta, epikia non est: At in lege naturali non est opus hac interpretatione, cum ipsa legislatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit, v. g. depositum esse restituendum, dictet illud non esse restituendum, dum petitur in damnum alicujus. Ergo epikia in lege naturali locum non habet.

§. II.

Subsumtur objectiones.

70 Objicies primo contra primam conclusionem, homines in multis mutasse legem seu jus naturale, eique derogasse, nam v. g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta est bonorum divisio & proprietas, & aliqui facti sunt servi: Ergo lex naturalis potest pati mutationem.

Confirmatur ex Gleff. in c. 17. Ecclesiastici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem scriptam: Sed hæc correctio veram & essentialem mutationem illius arguit: Ergo, &c.

Ad objectionem respondeo primo cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. communitatem bonorum, sicut & liberiatem hominum, non esse de jure naturæ positive, cum per jus naturale non præscribatur, sed negative tantum, quia divisionem bonorum aut servitutem non præcipit; quo sensu dicitur homo esse nudus naturaliter, non quod natura ei præceperit nuditatem, sed quia eum absque vestibus reliquit.

Respondeo secundo, quod licet omnia bona naturaliter sint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & sui ipsorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per divisionem rerum, & servitutem jure gentium introductam, est tantum extrinseca, nec omnino id quod de jure naturæ est infringit, cum non obstante illa rerum divisione & servitute, aliquando, videlicet in necessitate extrema, eadem rerum communitas, sicut & in crudelissima tyrannide, libertas hominum redeat, & servitus abrogetur, potest enim pauper extrema inopia laborans, accipere id quod sibi primum occurrit, ad subveniendum sibi, & ad conservandam vitam, quam alias certo perderet. Unde S. Th. hic art. 5. ait jus naturæ solum mutari per additionem, non tamen subtractionem, quasi ipsum jus penitus aboleatur & subtrahatur. Quare Gratianus dist. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primordia cœpit tempore & dignitate, capit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immobilis semper permanet.* Et dist. 6. cap. 3. *Naturale jus ab exordio uncturalis creaturæ incipiens, ut supra dictum est, manet immobile.*

Ad confirmationem respondet D. Th. art. citato in resp. ad 2. *quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est, quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quorum ad aliqua corrupta erat ita tantum, ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, & vitia corruptio consuetudine injungebat.*

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, sicut Princeps ad positivam, non enim minus naturalis conditor est Deus, quam creatus Princeps humanæ. Ergo non minus potest Deus in lege naturali dispensare, quam creatus Princeps in positiva. 71

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant nisi ex voluntate Dei, quæ potest ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali dispensare potest.

Confirmatur amplius: Si Deus non posset in præceptis legis naturalis dispensare, necessario vellet aliquid extra se, nempe non occidere; non furari, non mentiri homines: Sed hoc dici nequit, nam alia a se Deus libere vult: Ergo nec illud.

Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad positivam, nam hic totam vim obligandi legi tribuit, sola sua voluntate, per extrinsecum imperium promulgata; Deus autem aliquam obligationem ex parte subjecti supponit, quam tollere sua voluntate non potest; cum sit essentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ sunt legis naturalis, non obligant ex sola voluntate Dei, sed ex necessaria connexione quam cum recto fine rationis habent.

Ad secundam respondet Conradus, quod *quamvis Deus aliud creatum necessario velit, quinta existentium ordo, divina justitia necessario vult quoad specificationem aliud ex supposito sunt. Bene enim sito quod Deus non necessario creavit patrem & filium hominem, nec per consequens necessario dedit filio præceptum de honoratione patris; sed tamen si voluit esse patrem & filium, necessario voluit esse filium obligatum ad honorationem parentis; &c.*

Objicies tertio: Homicidium, furtum, fornicatio, polygamia, & dissolutio matrimonii, legi & juri naturali repugnant; At Deus in his omnibus dispensare potest, immo & de facto dispensavit: dispensavit enim cum Abraham, ut filium suum interficeret, & immolaret; & cum Israelitis, ut Ægyptum spoliarent, & vasa aurea & argentea, quæ commodato ab Ægyptiis acceperant, secum abducerent. Jussit quoque Oseæ Prophetæ, ut assumeret sibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis susciperet. Denum dispensavit cum Judæis, ut plures haberent uxores, eisque permisit uxores dimittere per libellum repudii, & alias ducere, ut constat ex verbis illis Moysis Deuter. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, scribet libellum repudii, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo sua. Cumque egressa alterum maritum duxerit & ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii & dimiserit de domo sua, vel certe mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est, & abominabile facta est coram Domino*: Ergo Deus dispensare potest, & de facto sæpe in lege & jure naturæ dispensavit. 72

Respondeo, concessa Majori, distinguendo Minorem: Deus in his omnibus dispensare potest, immo & de facto dispensavit, dispensatione improprie & large sumpta, mutando scilicet materiam, ex qua proxime legis obligatio oriebatur, concedo Minorem. Dispensatione proprie & stricte accepta, prout dicit relaxationem obligationis, immutata materia præcepti, nego Minorem, & consequentiam, vel distinguo consequens, distinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prædictis casibus non dispensasse proprie in lege & jure naturæ, sed improprie tantum mutando materiam, & eam per mutationem subtrahendo legi naturali. Nam in primo exemplo, tamquam supremus Dominus vitæ & necis omnium dedit jus Abrahæ in vita innocentis; vel eo tamquam ministro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali casu.

In secundo, tamquam supremus Dominus bonorum omnium, habens in manu sua dominium creaturarum, transtulit dominium Ægyptiorum in Israelitas. Vel tamquam judex supremus punivit Ægyptios hac pœna, propter crudelitatem commissam in Israelitas, & usum facrilegum vasorum illorum, quæ ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 7. *Ægyptii* (inquit) *erant sacrilegi & iniqui, nam ex auro illo male utentes ad Creatoris injuriam, falsis ædolis serviebant, & homines peregrinos labore gravato injuste ac ochmente oppriment.* Vel denique Israelitis reddidit mercedem laborum suorum, qua fuerant fraudati ab Ægyptiis, ut loquitur Scriptura Sapient. 10. Quas rationes recenset Philo in libro de vita Moysis, ubi ait spolium illud Ægyptiorum, triplici titulo a peccato furti excusari, nimirum titulo laboris impensi, titulo injuriæ compensandæ, & titulo justi belli, *Primum* (inquit) *ut diuturni laboris necessarium mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis tempore quo servierant injuriis, si non pro merito, aliquid tamen damni reciperent. Sive ut bello victores, victos spoliarent bonis, &c.*

In tertio casu Deus tamquam supremus dominus corporum, potest efficere per se, quod faciunt mas & femina per mutuum consensum legitimum quoad corporum traditionem, dedit autem meretricem Oseæ in uxorem, antequam ad eam accederet, propter mysterium, quod eo facto tunc repræsentabatur; quatenus scilicet ipse Deus debebat in sponsam assumere naturam humanam, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, seipsam turpiter prostituerat, & meretrici infami similem se reddiderat: *Sub omni quercu frondosa tu prosternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus aliis, verumtamen revertere.* 73

Alii tamen existimant, verum & legitimum consensum conjugalem inter Oseam & mulierem illam, ante copulam carnalem intercessisse, quia (inquiunt) consensus est caussa formalis matrimonii, quæ a Deo suppleri nequit. Nec obstat quod talis mulier semper appelletur fornicaria, ideo namque sic appellatur, non quod tunc esset meretrix, sed quia antea fuerat talis; non est insolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum quæ antea erant: Eva enim post formationem suam appellata est ab Adamo os: *Hoc nunc os ex ossibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et serpens Moysi ex virga ejus productus, non definit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum*. Item Eucharistia post consecrationem, non desinit aliquando adhuc appellari panis, quia antea panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oseæ appellatur fornicaria, quia ante sum cum Osea matrimonium talis erat. Filii vero ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filii fornicationum.

In quarto casu, qui duas continet partes, alteram de polygamia, alteram de dimissione uxoris, per libellum repudii, dicendum est, Deum tamquam naturæ auctorem, cui subjacent matrimonii jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius speciei instituta, & tamquam supremum Dominum corporum, dominium corporis ab una in plures divisisse, quando plures simul habere uxores permisit; & irritasse prioris matrimonii vinculum, dum concessit Judæis uxores dimittere, per libellum repudii. Unde in utroque casu fuit solum mutatio materiæ, non vero stricta legis naturalis dispensatio; quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fieret matrimonium unius cum pluribus, Deo sic disponente de jure & contracta matrimonii, & impediente incommoda, quæ suapte natura ex pluralitate uxorum sequi solent. Similiter lex naturæ tantum prohibet repudium uxoris, quamdiu matrimonium manet insolutum; soluto autem matrimonii vinculo, non vetat quod conjuges possint transire ad alias nuptias. 74

Objicies quarto contra tertiam conclusionem: Per leges civiles derogatur juri naturali, ut constat legibus usucapionis, & præscriptionis, quæ auferunt a vero dominio quod suum est, illudque transferunt in dominium usucapientis; cum tamen sit juris naturalis, ut nullus propriis bonis ab altero spolietur: Ergo juri naturali per positivum derogari potest.

Respondeo, negando Antecedens, nam per leges usucapionis & præscriptionis, non derogatur proprie legi naturali præcipienti quod nullus propriis bonis ab altero spolietur, sed solum fit mutatio materiæ legi antea subjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantum ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cum vero per leges usucapionis & præscriptionis transfertur dominium bonorum præscriptorum, dominus non est rationabiliter invitus, quia nimirum leges illæ institutæ sunt ad bonum commune tuendum & conservandum, ne scilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & supra numerum multiplicentur.

Objicies primo contra secundam partem quartæ conclusionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cum ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de sanctificatione Sabbati) pertineant, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed tale præceptum pati potest interpretationem per epikiam, & dici non obligare in eo casu in quo aliquis a domino invito aliquid accipit in extrema necessitate: Ergo interpretatio per epikiam locum habere potest in lege naturali.

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; cum enim quis declarat per legem illam *non furaberis*, non esse prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema necessitate sustentandam, hæc declaratio non pertinet ad epikiam, sed est simplex legis interpretatio; quia cum sit aliqua mutatio in objecto vel circumstantiis intrinsecis, propter quam actus definit esse malus, tunc proprie loquendo non est epikia, cum non versetur circa materiam a lege comprehensam, sed est declaratio materiæ legis.

§. III.

Corollarium precedentis doctrinæ.

Ex dictis colligitur, Deum proprie loquendo in nullo ex præceptis decalogi dispensare posse, tum quia talia præcepta (ut supra ostendimus) ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei, continent; tum etiam quia id quod eis præcipitur est intrinsece bonum, qualis est dilectio Dei, & quod per ipsa prohibetur est extrinsece malum, ut perjurium. Si tamen sit sermo de dispensatione impropria & late, ut se extendit ad immutationem qua cessat legis materia, aut lex ipsa, variatione circumstantiarum, & subtractione conditionis requisitæ, Deum dispensare posse in præceptis secundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ, cum sint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circumstantiæ mutari possit materia sufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod est contra Deum, non sit inordinatum, illicitum, & malum, unde odium Dei, aut cultus idoli, nulla circumstantia, potest fieri bene aut non male: quæ vero fiunt contra præcepta secundæ tabulæ, cum sint immediate contra proximum, contra quem aliquid potest fieri licite auctoritate divina, non ita habent conjunctam malitiam, ut variatione alicujus circumstantiæ mutari non possit materia sufficiens peccati, si enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum absque peccato potest occidere. 75

Nec obstat adimpletionem voti pertinere ad præcepta primæ tabulæ, & in voto posse dispensari. Respondetur enim cum D. Thom. 2. 2. q. 88. art. 10. ad 2. quod adimpletio, durante voti obligatione, est de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ, per dispensationem autem voti, cessat ejus obligatio; sicque non relaxatur præceptum juris naturæ; nec in eo aliquo modo dispensatur; sicut nec quando dispensatur in lege humana, aliquo modo dispensatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per dispensationem fit, ut lex humana ejusque obligatio cesset in hoc casu. Verba S. Doctoris sunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cum dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ, & mandatum divinum; sed fit, ut hoc quod erat lex non sit lex in hoc casu: ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur; in quantum determinatur in hoc casu, hoc non esse congruum materiam voti: Et ideo cum Prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini, sed determinate id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circumspicere.*

DISPUTATIO IV.

De Lege Humana.

Ad quæstionem 95. D. Thomæ.

Cum leges humanæ a naturali ut rivuli a fonte derivantur, merito S. Doctor, postquam egit de lege naturali, statim differit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controversiæ, sequentibus articulis discutiendæ, & resolvendæ.

ARTICULUS I.

An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

Dico primo, præter legem naturalem & divinam, adhuc necessarias esse leges humanas. Ita D. Thomas hic artic. 1. ubi leguth humanarum necessitatem probat hoc discursu: Protervis & ad vitia pronis, qui verbis facile moveri non possunt, necessarium fuit, quod per vim & metum ab alio cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quod prius metu implebant, & sic fierent virtuosi: Sed hæc cohibitio cogens metu pœnæ, fit per disciplinam legum humanarum, juxta illud Isidori lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod affert S. Doctor in argumento sed contra: *Facta sunt leges, ut humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Ergo necessarium fuit, ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem 1

multo magis necessarium esse ex eo colligitur, quod in lege naturali nulla pœna decernatur; in divina vero, pœna in altero seculo duntaxat subeunda præscribitur, hæc autem propter sui dilationem & invisibilitatem, non ita homines deterrere solet, ac pœna, quæ per legem humanam statuitur, cum ipsa præsens sit & visibilis.

2 Præterea lex humana multum conducit ad hoc ut lex divina a rudioribus intelligatur, quippe cum humana lege interdum illa proponantur quæ sunt legis divinæ, & quæ eam explicant & elucidant: Multa etiam sunt ad humanam vitam conducentia, quæ tantum ex lege divina naturali probabiliter colliguntur (ut fures esse morte plectendos, illegitimos ad hæreditatem non esse admittendos) & quæ per legem humanam præscribuntur: opus ergo est dari leges aliquas humanas tam civiles quam Ecclesiasticas. Item necesse erat ut lex divina & naturalis, ad certum tempus & modum per legem humanam determinaretur, ut constat in præceptis Ecclesiasticis de jejunio quadragesimali, de confessione annua, & communione Paschali, quæ tempus & modum divinorum præceptorum determinant. Denum si nullæ essent leges humanæ, adulteria, furta, homicidia, & qualibet alia scelera, quæ statim Reipublicam funditus everterent, impune grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini: *Remota justitia* (quæ per leges humanas potissimum statuitur) *quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Unde merito dixit Aristoteles 2. Rhetoric. Reipublicæ salutem in legibus constitutam esse.

Dico secundo: Lex humana est ordinatio rationis humanæ ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet sufficienter promulgata. Vel distamen rationis practicæ in Principe communitatem aliquam perfectam gubernante.

3 Patet bonitas hujus definitionis: nam per illam exacte explicantur genus & differentia legis humanæ, per ordinationem enim seu distamen rationis ordinantis, explicatur ratio generica, in qua lex convenit cum consiliis & simplici mandato. Dum autem subditur: *ad bonum commune*, excluditur privilegium, quod in bonum privatum alicujus particularis duntaxat conceditur, & dum subjungitur, *a superiore perfectam communitatem gubernante*, explicatur vis & efficacia coactiva legis, a superiore habente supremam potestatem jurisdictionis emanans, excluditurque per hanc particulam consilium. Tum quia non est a superiori, ut tali, cum possit esse ab æquali vel inferiori: Tum etiam, quia non habet efficaciam & vim cogentem. Similiter defectu hujus secundæ conditionis excluditur a ratione legis per eandem particulam simplex ordinatio vel mandatum prælati, aut alterius superioris, sine præcepto. Demum per hæc verba, *sufficienter promulgata*, explicatur conditio quædam intrinseca & per se requisita ad complendam virtutem legis, ut disp. 1. art. 4. fuse declaravimus.

4 Aliæ a Jurisperitis traduntur legis humanæ definitiones: Gratianus enim cap. *Lex* dist. 2. ait quod *lex est constitutio populi, quæ majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Papinianus vero lege 1. ff. de legibus, sic eam describit: *Lex est commune præceptum, virorumque prudentium consultum, delictorum cohibitio, & communis Reipublicæ sponsio*. Demum Rebuffus in proœmio constitutionum regalium Glossa 1. num. 1. hanc tradit legis humanæ definitionem. *Lex est commune bonum, sine quo nihil unquam boni fieri possit*. Verum ea quam assignavimus, exactior est, meliusque genus, & differentiam legis humanæ declarat.

Dico tertio. Conditiones & qualitates legis humanæ recte deseribuntur ab Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 21. & a Gratiano cap. *Erit autem lex* dist. 4. his verbis: *Erit autem lex honesta, justa, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco & tempori conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nulle privato commodo, sed pro communi civium utilitate scripta.*

6 Probatur conclusio singulas legis humanæ conditiones seu qualitates explicando. In primis ergo lex debet esse honesta & justa, cum ordinetur ad componendos hominum mores, qui & honestate virtutis & justitia potissimum componuntur. Unde Cicero 1. de legibus, legem definit *virtutum emendatricem, commendatricemque virtutum*. Id etiam constat ex potestate ferendi leges, quæ vel divina est, vel a Deo manat aliquo modo juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*: Atqui Deus, qui summe bonus est & rectus per essentiam; non potest suis legibus nisi justa & honesta statuere: Ergo nec alii, qui potestatem minorem & ab illo derivatam habent, datamque in destructionem, sed in ædificationem, ut ait Apostolus 2. ad Corinth. 13. Unde Augustinus lib. 1. de libero arbit. cap. *Mihi lex ipse non videtur quæ justa non fuerit.*

7 Ad majorem hujus conditionis intelligentiam, observandum est, duplicitur intelligi posse, legem aliquam esse justum & honestum; nimirum vel quia id quod præcipit aut statuit est honestum antecedenter ad legem, vel saltem consequenter, quia licet sit de se indifferens, per legem relertur ad bonum finem, & in aliqua materia virtutis constituitur. Hoc secundum ad legem sufficit, possunt enim per leges aliqua statui, quæ erant antecedenter indifferentia, ut terre certum genus armorum, aut vestium, abstinere a certo genere ciborum, & similia. Illudque est discrimen inter legem naturalem & positivam, sive humanam, quod lex naturalis nihil præcipit aut prohibet, nisi antecedenter honestum, aut turpe; leges vero positivæ multa præcipiunt aut prohibent antecedenter indifferentia, & non bona, nisi quia præcepta in ordine ad bonum finem, aut non mala, nisi quia prohibita.

Advertendum est etiam, aliquod reperiri discrimen inter has duas legis humanæ qualitates, seu inter has duas partes cujus *honesta, & justa*; lex enim eatenus honesta dicitur quatenus præcipit quod honestum est, & non malum; justa vero, quia debet æqualiter & sine exceptione omnes subditos comprehendere. Vel ut ait D. Thomas hic art. 3. ly *honesta* refertur ad hoc quod religioni congruat, ly vero *justa*, ad hoc quod sit rationi conforme. 8
Unde prima qualitate carebat lex qua 2. Mach. 6. Eleazarus, & cap. 7. septem fratres, una cum matre apprehensi, compellebantur carnes porcinas manducare contra fas & religionem Judæorum. Altera vero carebant leges eorum, de quibus dicitur Isaiæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes.*

Secundo dicitur quod lex debet esse possibilis, quod 9
non solum intelligitur de possibilitate physica, sed etiam de morali, nempe ut sit subditorum viribus contemperata, quas non destruere sed juvare debet; unde regulariter loquendo non debet præcipere res multum arduas & difficiles, ac valde duras secundum hominis inclinationem & alias circumstantias. Lex enim humana talis debet esse quod dirigat multitudinem cui imponitur ad bonum commune: Sed lex humana quæ præciperet aliquid valde durum & difficile, non dirigeret hoc modo, quia potius tali lege multitudo perturbaretur; nec deserviret directioni & compositioni morum illius, sed potius esset illi laqueus, cum vix a paucissimis observaretur, ob difficultatem rei præceptæ, & humanam fragilitatem: Ergo non esset vera lex. Addo quod potestas humana ferendi leges, non est suprema, sed fragilitati humanæ accommodata, & ad regendum politice subditos ut cives, non ut mancipia.

Dixi *regulariter loquendo*, quia scilicet quando urget necessitas boni communis, pro ejus conservatione tenentur difficillimas leges servare, cujusmodi est lex de exponenda propria vita pro pace & concordia totius regni; nam sicut lex naturalis dictat, exponendam esse membrum pro conservatione totius suppositi; ita lex humana a naturali derivata, juste præcipere potest, pro conservatione totius corporis Reipublicæ, exponere membra civium. Verum etiam talis lex non debet censeri valde difficilis, quia licet absolute loquendo difficilis sit, attenta inclinatione hominis secundum se considerata, nihilominus hic & nunc cum iis circumstantiis difficilis censeri non debet, cum sit conforme inclinationi naturali, bonum commune maximum proprio anteponere, etiam maximo, quia sine conservatione boni communis proprium conservari nequit: unde semper stat, quod lex humana debet esse de possibili moraliter.

Ex his colligitur, quod si Prælatus tot leges aut præcepta imponat subditis, ut sit valde durum ea implere, subditi ab illorum observatione excusantur: quare Prælati a multitudine præceptorum cavere debent, ut docet D. Thomas 2. 2. q. 105. art. 1. ad 3. Unde in prologo constitutionum Ordinis nostri sic dicitur: *Parco Prælati omnes a multitudine præceptorum, & ordinationum abstineant, ne laqueum animabus subditorum injiciant.* Soto lib. 1. de Justitia q. 3. art. 3. hæc scribit: *Id maxime legislori deberous considerare, ne multitudine subditos obruerent, sed illis tantum essent contenti, qua sunt penitus necessaria, nam ipsa multitudo sæpe finem impossibili. Unde illico efficiuntur velut aranearum telæ, quibus muscæ arcentur, non leones. Leges, inquam, immodica turba hoc solum præstat, ut boni & mites, qui legibus non indigent, circumsepti vivant; pervicaces autem & indomiti leges plures habeant quas perfundant ad suas explendas libidines.* Hanc legum multitudinem reprehendunt etiam Seneca Epist. 94. Innocentius III. cap. *ubi periculum* in sexto, & D. Augustinus Epist. 119. cap. 19. circa finem, maxime in regimine Ecclesiastico.

Tertio additur, *secundum consuetudinem patriæ*: *Non* 10
enim (inquit S. Thomas) *potest homo solus in societate vivere, aliorum rerum non gerens.* Propter quod ubi est mos ne virgines e domo exeant, quousque marito copulentur, aut viduæ toto mense vel anno luctus, aut puerperæ diebus purificationis, a præcepto audiendi sacrum excusantur.

Quarto subditur, *loco & tempori conveniens*, quia debi- 11
tas circumstantias habere debet. Unde videmus (inquit Augustinus 3. Conf. cap. 7.) *aliud jam dudum licuisse, & post horam non licere, quiddam in illo angulo permitti, aut juberi, quod in isto jure vetetur & vindicetur.*

12 Quinto lex debet esse *necessaria*, ad remotionem scilicet malorum; si enim in Republica recte omnia constent, supervacanea videtur lex.

13 Sexto debet esse *utilis*; nam si nullam afferat communi bono utilitatem, erit frustranea & inanis, subindeque inefficax ad obligandum, cum omnis lex essentialiter ordinetur ad bonum commune conservandum & promovendum. Verum judicium hoc de utilitate legis non est penes subditos, sed penes superiorem; unde semper lex est servanda.

Septimo debet esse *manifesta*, id est claris perspicuisque concepta verbis, ut ab omnibus intelligi possit: nisi enim talis sit, nihil aliud quam captionem & laqueum continebit. Unde Justinianus C. de legibus: *Leges* (inquit) *sacratissimæ ab omnibus intelligi debent, ut universi profectum earum manifestius intellecto, prohibita declinent, & facta præscripta.*

14 Demum dicitur, legem nulli privato commodo, sed pro communi utilitate civium esse conscriptam, quia ad bonum commune lex ordinari debet, ut disput. 2. artic. 3. ostensum est: solerque ut tenacius & firmius memoriæ subditorum infigantur, scriptis mandari, licet hoc sit de essentia legis, sed aliquid ipsi mere accidentale, ut docet Aristotel. 10. Ethic. cap. ultimo dicens: *Scripta ne sint, an non scripta leges, interesse nihil videtur.* De quo fusius disp. 1. art. 4. § 3.

ARTICULUS II.

Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?

15 VAsquez hic disp. 156. cap. 2. & Lorca disp. 18. existimant, omnes leges tam Pontificias quam civiles esse sufficienter promulgatas, si in sola curia Regis aut Pontificis publicentur. Medina vero supra quæst. 90. art. 4. & Molina Tract. 2. de justitia & jure disp. 295. censent non sufficere promulgationem in curia Regis aut Pontificis, sed esse necessarium aliam magis specialem, in insignioribus locis regni, si lex est civilis, & in singulis diœcesibus, si leges fuerint Pontificiæ. Alii vero asserunt, leges Pontificias sufficienter promulgari in sola curia Romana, civiles vero non esse sufficienter promulgatas, nisi in singulis provinciis, & præcipuis regni civitatibus publicentur. Ita Sylvester verbo *Lex* quæst. 6. Joannes Andreas & Panormitanus, in cap. 1. *Novarine* de sent. excomm. Quos sequuntur Valentia, Suarez, Azorius, & alii. Pro resolutione

16 Notandum est, diversum judicium ferendum esse de promulgatione requisita & sufficienti ex natura rei, & de requisita ac sufficienti jure positivo. Nam ad promulgationem requisitam & sufficientem ex natura rei sufficit & requiritur quod lex taliter publicetur, quod de facili possit venire in notitiam subditorum. Ad promulgationem vero requisitam ex jure positivo, talis requiritur publicatio legis, qualis jure ipso & legislatoris voluntate præscribitur, licet attenta rei natura, ea non requiratur, sed alia sufficiat. Hoc præmisso, facile poterunt conciliari prædictæ sententiæ, & difficultas proposita resolvi.

17 Dico ergo primo, stando in solo jure naturali, ut lex tam civilis quam Pontificia censeatur sufficienter promulgata, sufficit quod publicetur in curia. Ratio est, quia ad promulgationem sufficientem ex natura rei, sufficit quod lex taliter publicetur, quod possit de facili venire in notitiam subditorum, ut supra dicebamus: Sed promulgatione facta in curia, lex in notitiam subditorum satis devenire potest; nam cum ad Principis sedem frequens fit recursus & concursus ex civitatibus omnibus quæ ejus imperio subsunt, facile est quod in curia agitur, in omnium notitiam venire: Ergo ad promulgationem legis sufficientem ex natura rei, sufficit quod promulgetur in curia.

Dico secundo, attento jure positivo civili, leges imperiales non obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur: immo non valent neque obligant in provincia nisi post duos menses a promulgatione ibi facta.

18 Probatur prima pars ex Auctentica: *Ut facta nova constitutiones*, quæ est constitutio 66. inter Novellas Justiniani, ubi decernitur, constitutiones novas non valere, usquequo dum per metropolitam palam factæ sint, id est usque dum publicentur in civitatibus metropolitanis. Ubi licet Imperator loquatur de legibus testamentorum, Glossa tamen ad omnes leges extendit, & hanc regulam Jurisperitorum affert: Quotiescumque verba rubricæ faciunt perfectum sensum, & non repugnant corpori legis, nigris literis exarato, & sub rubris contento rubrica habenda est pro textu: cum igitur rubrica illius auctenticæ loquatur universaliter de omnibus legibus, constitutio illa Justiniani, tametsi loquatur solum de legibus testamentorum, ad omnes tamen leges extendenda est, subindeque nullæ leges imperiales obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur.

Ex quo probata manet secunda pars, nam Auctentica illa decernit, quod leges non obligent in provincia, nisi post duos menses a promulgatione earum, ut patet ex rubrica, quæ est: *Ut facta nova constitutiones, post consummationem earum post duos menses valeant.* Idem constat ex bulla quadam Pii IV. super declaratione temporis observationis Concilii Tridentini, ubi sic ait: *Jure communi sancitum est, ut Constitutiones novæ non nisi post certum tempus vim obligandi obtineant.* His enim verbis alludit haud dubie ad prædictam Auctenticam, cum nullibi nisi in ea reperiatur aliquid sancitum circa tempus quo novæ constitutiones vim obligandi habent. 19

Quod diximus de legibus imperialibus, dicendum est etiam de legibus latis a Principibus, vel Regibus subjectis Imperatori; quia jus ferendi leges, quod habent ab Imperatore, fuit illis concessum, secundum jus commune imperii, & juxta modum ac limitationem quam servant ipsi Imperatores.

Dico tertio, stando in jure positivo communi, & ni- 20
si sit constitutio vel consuetudo contraria, leges Principum qui imperio non subduntur, ut leges Regis Galliæ, & Regis Hispaniæ, non requirunt promulgationem, in singulis provinciis, nec duos menses post promulgationem, sed sufficit promulgatio, quæ fit in curia Principis, id est, in urbe in qua residet, ex qua ad alia loca divulgetur.

Patet hæc conclusio, nam jure communi nihil aliud sancitum est quod arctius possit obligare, quam prædicta Justiniani Auctentica: Sed illa, cum sit imperatoria, non habet vim obligandi in terris imperio non subditis: Ergo &c.

Dixi, si non est constitutio, vel consuetudo contraria, quia fere ubique consuetudo est, ut lex regni, & Reges qui plures habent provincias, curent suas leges in singulis provinciis promulgari, neque aliter eas obligent. Et in Gallia regiæ leges non obligant, nisi a Parlamentis recipiantur. Unde aliquæ leges servantur v. g. Parisiis, quæ non obligant Burdegalæ, vel Tolosæ.

Dico quarto, stando etiam in jure positivo, ad sufficientem promulgationem, legum Pontificiarum, non requiritur alia promulgatio, quam quæ Romæ fit, nec spatium duorum mensium, ut leges illæ habeant vim obligandi.

Probatur ex praxi & consuetudine curiæ Romanæ, quæ 21
est optima legum interpres; nam qui Romæ non servant leges Pontificias, statim post promulgationem, nondum elapsis duobus mensibus, puniuntur teste Navarro, Consil. 1. de constitutionibus quæst. 4. n. 18. & leges Pontificiæ solent tantum Romæ promulgari, secundum quas judicant Rotæ auditores, Cardinales, & alii Judices Pontificii, de causis aliarum provinciarum, licet in illis promulgatio facta non fuerit, sed simplex tantum divulgatio, nisi ex concessione, vel consuetudine, gaudeant eo privilegio, & leges Pontificiæ ibi non obligent, nisi ibidem promulgentur, aut etiam recipiantur; ut fit in regno Galliæ.

Confirmatur ex illo receptissimo axiomate, *Papa habet* 22
pedes plumbeos, & non plumeos, quod ideo verum esse asserunt Joannes Monachus, cap. *In generali*, de regulis juris in sexto, & Navarrus in dicta q. 4. n. 20. quia Papa neque solet, neque tenetur discurrere per singulas provincias, deferendo per illas promulgationem suarum legum, eo quod sit totius orbis unicus Pastor ac Vicarius Christi in rebus spiritualibus ad animæ salutem conducentibus; de cujus proinde decretis agnoscendis majorem curam debent habere fideles, quam de legibus temporalibus, a Principibus secularibus editis.

Dices, Auctentica supra citata vim habet quantum ad 23
Pontificias leges: Ergo nisi illæ in singulis Diœcesibus aut provinciis publicentur, non censentur sufficienter promulgatæ. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. 1. de novi operis renunciatione, ubi sic dicitur: *Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum Canonum institutis, constitutionibus Principis adjuvantur.* Et cap. *In admittendis*, dist. 10. Glossa sic habet: *Quando desunt Canones, tunc leges citari possunt.* Quibus locis decernitur in causis Ecclesiasticis servandum esse jus civile, quando non est contrarium juri Canonico: Atqui jus civile, quoad necessitatem promulgationis, non contrariatur juri Canonico, nullibi enim in jure Canonico prædicta Auctentica Justiniani excluditur: Ergo illa vim habet non solum quoad leges imperiales, sed etiam quoad Pontificias.

Respondeo negando Antecedens, & ad probationem il- 24
lius in primis dico, capitibus citatis solum decerni, ut in judiciis causarum leges civiles serventur, ubi desunt Canonicæ, nullam vero ibi de legum promulgatione fieri mentionem.

Secundo respondeo, prædictam Justiniani Auctenticam, quantum ad hoc, non receptam, cum ex praxi Ecclesiæ Romanæ eppositum habeatur, ut ex supra dictis.

Ad pleniorem dictorum intelligentiam, & aliquorum 25
quæ in contrarium fieri solent argumentorum solutionem,

notandum est primo, posse leges esse sufficienter promulgatas, & consequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excusari ab earum observatione, eo quod invincibiliter ignorent promulgationem earum; quia videlicet non stat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoscant, ignorantia autem invincibilis excusat a peccato, ut in tractatu de peccatis ostendimus. Possunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel statuendi aliquid per modum decreti, ut lex de spuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus consanguinitatis, & aliis impedimentis matrimonii.

26 Observandum est secundo, cum ad valorem legis humanæ, vel decreti, necessarium sit, ut non sit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni simpliciter & communiter concessi, oportere ut decreta & statuta illa proponantur cum majori promulgatione, quæ si habeantur effectum circa ignorantes, essent in animarum perniciem, aut contra bonum commune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales sunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur concessiones & privilegia, reservantur casus, & similes. Nam si leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, gravissima incommoda, vel temporalia, vel spiritualia sequerentur: nam si contractus in damnum multorum essent irriti, matrimonia invalida consummarentur, absolutiones multæ essent nullæ, aut indirecte tantum circa ejusmodi casus reservatos, cum obligatione illos iterum subjiciendi sacramento pœnitentiæ: Unde hujusmodi leges, etiam per modum decreti, non possunt esse validæ, nisi per debitam insinuationem. Idecque Trident. sess. 24. in decreto de reformatione matrimonii cap. 1. constituit ut decretum de matrimoniis clandestinis, post triginta dies tantum a prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Constitutiones Apostolicæ, eb eamdem causam, limitantur ad eos qui scienter contra illas egerint.

27 Idem dicendum de revocatione cujuscumque privilegii, eam scilicet non valere, donec innotescat privilegiato eo utenti; unde eo uti potest quousque ei hujusmodi revocatio intimetur. Cujus ratio est, quia juxta communem regulam: *odia restringi, favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum esset, spoliare privilegiatum suo privilegio, ante notitiam revocationis illius, sufficitque pro rigore privare eum post notitiam revocationis, ut patet: Ergo existimandum est, Principem non velle privare privilegiatum suo privilegio, donec illi sui privilegii revocatio innotescat.

Confirmatur: Dum privilegium non innotescit privilegiato, illi non prodest, ut Panormitanus, Felinus, & alii Canonistæ passim docent: Ergo similiter revocatio privilegii illi non obest, donec venerit in ejus notitiam: alias magis extenderetur rigor juris, quam ejus favor, contra prædictam regulam.

ARTICULUS III.

An ut lex humana obliget requiratur consensus seu acceptatio populi?

28 Quæstio est de lege justa, & legitime promulgata & lata a Legislatore, qui vel a Deo, vel aliunde, habet absolutam potestatem condendi leges, si enim Legislator accepit potestatem condendi leges, cum dependentia a populi acceptatione; puta si populus ita eam alicui contulit, ut liberam sibi facultatem reservaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipso propositas, certum & indubitatum est, requiri populi consensum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmisso pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

Dico breviter, ad hoc ut lex humana obliget, non requiri consensum sive acceptationem populi, sed eam, si justa sit & legitime promulgata, obligare subditos, etiam dissentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licet Major, Navarrus, Armilla, & Covarruvia, quos ex Recentioribus sequuntur Valentia, Azorius & Becanus, illi dissentiant.

29 Probatur primo quoad leges civiles ex Auctentica: *Ut nova Constitutiones*, ubi post publicationem legis, & lapsum temporis designati, præcipue exigitur observantia legis neque ulla de acceptatione fit mentio; Par autem & major est ratio, ut leges Pontificiæ & Ecclesiasticæ obligent post sufficientem denunciationem, non expectata Ecclesiæ seu fidelium acceptatione. Cum enim Summus Pontifex suam potestatem immediate recipiat a Christo, & Christus illam dederit Petro, ejusque successoribus, independenter ab Ecclesia, siquidem illi, non Ecclesiæ dixit: *Tibi dabo claves. Pasce oves meas. Quodcumque ligaveris*, &c. non potest in usu illius pendere ab Ecclesiæ consensu; cum neque in collatione illius talis conditio exprimatur, neque ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; sæpe enim frustraretur, dissentiente populo, redderetur inefficax remedium, capiti dissentientibus membris minueretur subordinatio membrorum erga caput, daretur occasio relaxandæ disciplinæ, & demum tolleretur regimen monarchicum, quod Christus induxit in Ecclesiam. Unde certum omnino videtur, posse Summum Pontificem obligare Ecclesiam suis legibus, independenter a consensu & acceptatione illius. Immo Suarez lib. 4. de legibus cap. 16. ait id tuta fide negari non posse.

Probatur secundo: Præceptum particulare alicujus particularis obligat subditum in conscientia, non expectato consensu subditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non expectato consensu sive acceptatione populi: Antecedens est certum, & conceditur ab omnibus. Consequentia vero probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quam præceptum particulare particulares personas, nam sicut præceptum est mandatum particulare illius qui superior est particulari personæ; ita lex est præceptum commune illius qui superior est toti communitati. 30

Confirmatur: Obligatio legis oritur ex subjectione qua subditi prælatis subsunt, & obedientia quam illis præstare tenentur: At obedientiæ vis non oritur a subditi acceptatione, sed ab excellentia auctoritatis quam superiores habent in subditos; nam sicut in naturalibus oportuit ut per quamdam necessitatem moverentur inferiora a suis superioribus ad suas actiones naturales, puta corpora sublunaria a cœlestibus, per excellentiam naturalis virtutis divinitus illis communicatæ, ita in rebus humanis oportet quod inferiores per voluntatem moveantur a suis superioribus, secundum quamdam necessitatem moralem, in qua consistit obligatio legis, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 5. his verbis: *Obedientia movetur ad imperium præcipientis, quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris, necessitate naturæ*: Ergo obligatio legis non pendet a consensu seu acceptatione populi. 31

Confirmatur amplius: Valde inefficax & pene inutilis esset potestas Legislatoris, si non posset cogere subditos ad acceptandam & observandam legem justam & utilem. Immo nisi lex cogeret subditos, & obligationem induceret, absque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, subditique possent dissentire, esset bellum utrinque justum; nam & Prælatus juste exigeret obedientiam & observationem, & subditus juste resisteret, cum acceptatio legis ejus arbitrio communis esset: Sed hæc videntur absurda & inconvenientia: Ergo &c. 32

Advertendum est tamen, quod si populus aut major & sanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, si legem abroget, vel saltem suspendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliasque gravia inconvenientia, nam ut Proverb. 3. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem*. Dixi, *regulariter loquendo*, nam si ex abrogatione aut suspensione legis, graviora sequantur inconvenientia, prudentius aget, si non abroget vel suspendat eam: v. g. si ex abrogatione vel suspensione legis maxime enervaretur auctoritas Principis apud subditos, ita ut congrue illos gubernare non posset, vel si res præcepta esset majoris momenti quam carentia prædictorum inconvenientium, prudenter ageret Princeps non abrogans, aut non suspendens talem legem. 33

Notandum est etiam, quod quando Princeps, videns aut sciens subditos legem suam non servare, non punit aut reprehendit eos, cum possit, tacite legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt sufficere duos aut tres actus contra legem, sciente Principe, & non puniente, cum possit. Sunt etiam qui asserunt non esse necessarium hos actus fieri in præsentia principis, aut eo sciente, sed satis esse fieri scientibus ejus ministris, in curiis supremis, aut Episcopis, si lex fuerit Pontificia. 34

Tertio observandum est, quod quando major pars populi non acceptat nec observat legem, minor pars quæ remanet, potest licite majori se conformare, non acceptando, nec observando eam: ut quamvis primi qui non acceptaverunt legem justam, peccaverint non acceptando & non servando illam, & similiter illi qui eos primo secuti sunt; postquam tamen res pervenit ad eum statum, quod major pars populi non acceptet nec observet legem, tunc minor pars excusatur non acceptans nec observans: quia tunc Princeps censetur, moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cum illa minor pars habeat sufficientem causam excusationis, videns majorem partem non acceptare legem: ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel saltem virtualiter dispensat cum illa. 35

§. II.

Solvuntur objectiones.

36 Objicies primo: Cap. *in istis* dist. 4. refertur quædam sententia Augustini lib. 1. de vera religione cap. 31. sic dicentis *Leges fiunt, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur*: Ergo quantumcumque leges instituantur & promulgentur nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec a populo acceptentur. Unde in lege *De quibus nondum* ff. de legibus, sic dicitur: *Ipsa leges non alia de causa non tenent, quam quod judicio populi recepta sunt*. Et Aristoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, legem nullam vim habere ut sibi pareatur, nisi ex more, id est ex consuetudine & acceptatione populi.

37 Ad testimonium Augustini respondeo primo, illa verba non inveniri in Augustino, sed fuisse a Gratiano addita.

Respondeo secundo, quod auctoritas illa magis nobis favet quam nocet: nam si leges instituuntur quando promulgantur, sicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, sic instituuntur & obligant in actu secundo, independenter a tali acceptatione, cum hujusmodi obligatio in actu secundo, per modum proprietatis a lege promulgata oriatur. Cum autem dicitur in eadem auctoritate, quod leges moribus utentium firmantur, non significatur, quod ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, sed sensus est, quod cum prius habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium & confirmatur per usum, quatenus per eum removentur a periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ resistentiæ, vel contraria consuetudine præscribente. Unde ibidem subditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnulla leges bodie abrogata sunt, ita moribus utentium ipsa leges confirmantur.*

38 Ad secundum desumptam ex lege *De quibus*, respondeo id solum esse verum de legibus non datis a Legislatore supremo & independente sed dependente a consensu populi, legum approbationem sibi reservantis.

39 Ad locum vero Aristotelis dico, solum velle illis verbis legem non habere vim obligandi, si per contrariam consuetudinem fuerit abrogata. Vel, ut alii interpretantur, Aristotelem ibi loqui non de vi obligativa legis, quam supponitur habere ex Legislatoris voluntate, sed de allaesactione & facilitate eam servandi, quæ comparatur multorum actuum frequentatione, quæ longum tempus requirit. Est enim ibi Philosophi scopus, ostendere non esse facile leges mutandas, ne per hujusmodi frequentem mutationem subditi assuescant superiori non parere, cui facile parere assuevimus ex more, qui ex frequentatis actibus acquiritur.

Objicies secundo: Lex cui tota communitas repugnat, non expedit bono communi, immo vergit in damnum illius, & propter populi rebellionem & tumultum, magnum ex illa incommodum oritur: Ergo cum lex non obliget, nisi conducat ad bonum commune, immo vetam rationem legis non habeat, si ad bonum commune non ordinetur, ut disp. 1. art. 2. ostensum est, lex cui tota communitas repugnat, non obligat ob defectum consensus & acceptationis populi.

41 Respondeo, dato Antecedente, negando Consequentiam. Esto enim lex cui tota communitas repugnat, & reddita est inutilis & periculosa propter difficultatem eam servandi, non obliget, nego tamen eam non obligare ex defectu consensus & acceptationis populi; nam adhuc stante difficultate & populi repugnantia, posset superior legis observantiam urgere, quamvis non deberet, quando major pars communitatis repugnat. Ratio ergo cur lex in eo casu non obliget, sumitur ex eo quod tunc Princeps virtualiter derogat ipsi legi; unde potius voluntas Principis reddit tunc legem invalidam, quam non acceptatio populi, quæ tantum occasionaliter dicitur illam abrogare.

42 Objicies tertio: Consuetudo potest abrogare legem, ut communiter Jurisperiti docent: Ergo per non acceptationem potest lex non obligare. Consequentia patet, quia non acceptatio populi æquivalet consuetudini, cum consuetudo abrogativa legis nihil aliud sit quam quædam non acceptatio legis jam obligantis, & nondum firmatæ.

43 Respondeo, consuetudinem non habere vim abrogandi legem, nisi sit legitime præscripta: non præscribitur autem legitime, quando resistit & refragatur præscriptioni ille cujus interest: Atque ita populus non præscripsit neque acquisivit sibi jus non parendi legibus, nisi acceptentur; cum Legislatores huic usui pessime resistant, subditosque adigant ad legum acceptationem.

44 Objicies quarto; Legislator civilis accipit potestatem legislativam a Republica: Ergo dependenter a consensu illius leges fert, subindeque leges civiles sub hac tacita conditione feruntur, ut vim habeant, si fuerint acceptatæ & usu receptæ. Quod confirmari potest exemplo Ro-

manorum, apud quos referente Alexandro ab Alexandro lib. 6. dierum genial. cap. 16. non antea leges obligabant, quam fuissent a populo acceptatæ.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nam semel a populo in Principem translata potestate legislativa, penes ipsum tantum est leges condere, illique populum obligare, independenter ab ipsius consensu & acceptatione. Nec ullum fundamentum est asserendi, populum sub hac conditione, ut leges vim habeant, si fuerint acceptatæ, & usu receptæ, suam potestatem legislativam in Principem transtulisse, præsertim cum talis conditio valde debilitet obedientiam & subordinationem subditorum erga superiorem, quæ ad rectam gubernationem maxime necessaria est, ut passim docet Aristoteles in libris Politicorum. Unde licet populus Romanus initio sub hac conditione suam potestatem in legislatore transtulisset, idque tunc temporis eorum leges antea non obligarent, quam a populo acceptatæ fuissent; postea tamen idem populus totam suam potestatem transtulit in Legislatores & capita Reipublicæ, eaque sine ulla limitatione usi sunt. 45

D. Thomas hic art. 4. explicat divisionem legum humanarum ab Isidoro traditam, & dicit inter quod inter jus gentium & jus naturale reperitur. Verum quia de primo sufficienter egimus supra disp. 1. art. 5. & de secundo dicemus in Tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus, cum de jure, quod est objectum justitiæ, disseremus, ab utraque quæstione in præsenti abstinemus, ne eadem fepius repetamus. Unde sit

---

DISPUTATIO V.

De potestate legis humanæ.

Ad quæstionem 96. D. Thomæ.

Considerata existentia & quidditate legis humanæ, variisque ejus qualitatibus & conditionibus, superest ut de ejus potestate differamus, & ad quæ, & quos, illa obligare possit, breviter declaremus.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana possit obligare ad actus internos?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Pro intelligentia & resolutione hujus difficultatis, notandum est, illam procedere non solum de actibus internis secundum se, id est quatenus nullo modo connectuntur cum externis, seu qui sunt pure interni, sed etiam de iis, ut cum externis connexionem habent. Tripliciter autem potest connecti actus internus cum exteriori, primo ut causa & forma illius, qua ratione volitio efficax furandi connectitur cum furto exteriori, & hæc connexio est per se: Secundo modo etiam connectitur per se, saltem ut conditio necessario requisita ad subsistantiam. Hoc modo attentio connectitur cum oratione vocali, dolor internus cum confessione sacramentali, & intentio baptizandi cum actione externa baptizantis, non enim est vera oratio exterior in genere moris considerata, nisi procedat ex aliqua attentione, nec vera confessio sacramentalis, quæ non procedit ex dolore interno; nec vera actio baptizandi, quæ ex intentione ministri non sequitur. Est autem manifesta differentia inter actus primi & secundi generis, nam actus primi generis sufficienter manifestantur per exteriores: quis enim non videat volitionem furandi manifestari per furtum exterius? Actus vero secundi generis non sufficienter manifestantur per actus exteriores, recitatio enim exterior officii, non sufficienter manifestat attentionem & devotionem, cum possit esse sine illa. Tertio actus interior potest connecti cum exteriori, non per se, sed per accidens, etiam quantum ad esse morale actionis, sicut motivum pœnitentiæ per accidens conjunctum est externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemosynæ. Proposita ergo difficultas procedit universaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quam Ecclesiastica, possit obligare ad actus internos, tam secundum se, & ut sunt pure interni, quam ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis? 1

Triplex autem in ejus resolutione reperitur Auctorum sententia. Prima affirmat, legem humanam posse obligare ad actus interiores, non solum ut connectuntur cum exterioribus aliquo ex modis prædictis, sed etiam secundum se, & ut sunt pure interiores. Ita Adrianus quodlib. 8. art. 1. lit. H. Albertus Pighius lib. 6. Ecclesiasticæ Hierarchiæ cap. 26. & Summa Rosella verbo *hæresis*. Quam ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæst. 16. 2

notandum est primo, posse leges esse sufficienter promulgatas, & consequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excusari ab earum observatione, eo quod invincibiliter ignorent promulgationem earum; quia videlicet non stat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoscant, ignorantia autem invincibilis excusat a peccato, ut in tractatu de peccatis ostendimus. Possunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel statuendi aliquid per modum decreti, ut lex de spuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus consanguinitatis, & aliis impedimentis matrimonii.

26 Observandum est secundo, cum ad valorem legis humanæ, vel decreti, necessarium sit, ut non sit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni simpliciter & communiter concessi, oportere ut decreta & statuta illa proponantur cum majori promulgatione, quæ si habeantur effectum circa ignorantes, essent in animarum perniciem, aut contra bonum commune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales sunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur concessiones & privilegia, reservantur casus, & similes. Nam si leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, gravissima incommoda, vel temporalia, vel spiritualia sequerentur: nam si contractus in damnum multorum essent irriti, matrimonia invalida consummarentur, absolutiones multæ essent nullæ, aut indirecte tantum circa ejusmodi casus reservatos, cum obligatione illos iterum subjiciendi sacramento pœnitentiæ: Unde hujusmodi leges, etiam per modum decreti, non possunt esse validæ, nisi per debitam insinuationem. Idecque Trident. sess. 24. in decreto de reformatione matrimonii cap. 1. constituit ut decretum de matrimoniis clandestinis, post triginta dies tantum a prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Constitutiones Apostolicæ, eb eamdem causam, limitantur ad eos qui scienter contra illas egerint.

27 Idem dicendum de revocatione cujuscumque privilegii, eam scilicet non valere, donec innotescat privilegiato eo utenti; unde eo uti potest quousque ei hujusmodi revocatio intimetur. Cujus ratio est, quia juxta communem regulam: *odia restringi, favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum esset, spoliare privilegiatum suo privilegio, ante notitiam revocationis illius, sufficitque pro rigore privare eum post notitiam revocationis, ut patet: Ergo existimandum est, Principem non velle privare privilegiatum suo privilegio, donec illi sui privilegii revocatio innotescat.

Confirmatur: Dum privilegium non innotescit privilegiato, illi non prodest, ut Panormitanus, Felinus, & alii Canonistæ passim docent: Ergo similiter revocatio privilegii illi non obest, donec venerit in ejus notitiam: alias magis extenderetur rigor juris, quam ejus favor, contra prædictam regulam.

ARTICULUS III.

An ut lex humana obliget requiratur consensus seu acceptatio populi?

28 Quæstio est de lege justa, & legitime promulgata & lata a Legislatore, qui vel a Deo, vel aliunde, habet absolutam potestatem condendi leges, si enim Legislator accepit potestatem condendi leges, cum dependentia a populi acceptatione; puta si populus ita eam alicui contulit, ut liberam sibi facultatem reservaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipso propositas, certum & indubitatum est, requiri populi consensum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmisso pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

Dico breviter, ad hoc ut lex humana obliget, non requiri consensum sive acceptationem populi, sed eam, si justa sit & legitime promulgata, obligare subditos, etiam dissentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licet Major, Navarrus, Armilla, & Covarruvia, quos ex Recentioribus sequuntur Valentia, Azorius & Becanus, illi dissentiant.

29 Probatur primo quoad leges civiles ex Auctentica: *Ut nova Constitutiones*, ubi post publicationem legis, & lapsum temporis designati, præcipue exigitur observantia legis neque ulla de acceptatione fit mentio; Par autem & major est ratio, ut leges Pontificiæ & Ecclesiasticæ obligent post sufficientem denunciationem, non expectata Ecclesiæ seu fidelium acceptatione. Cum enim Summus Pontifex suam potestatem immediate recipiat a Christo, & Christus illam dederit Petro, ejusque successoribus, independenter ab Ecclesia, siquidem illi, non Ecclesiæ dixit: *Tibi dabo claves. Pasce oves meas. Quodcumque ligaveris*, &c. non potest in usu illius pendere ab Ecclesiæ consensu; cum neque in collatione illius talis conditio exprimatur, neque ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; sæpe enim frustraretur, dissentiente populo, redderetur inefficax remedium, capiti dissentientibus membris minueretur subordinatio membrorum erga caput, daretur occasio relaxandæ disciplinæ, & demum tolleretur regimen monarchicum, quod Christus induxit in Ecclesiam. Unde certum omnino videtur, posse Summum Pontificem obligare Ecclesiam suis legibus, independenter a consensu & acceptatione illius. Immo Suarez lib. 4. de legibus cap. 16. ait id tuta fide negari non posse.

Probatur secundo: Præceptum particulare alicujus particularis obligat subditum in conscientia, non expectato consensu subditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non expectato consensu sive acceptatione populi: Antecedens est certum, & conceditur ab omnibus. Consequentia vero probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quam præceptum particulare particulares personas, nam sicut præceptum est mandatum particulare illius qui superior est particulari personæ; ita lex est præceptum commune illius qui superior est toti communitati. 30

Confirmatur: Obligatio legis oritur ex subjectione qua subditi prælatis subsunt, & obedientia quam illis præstare tenentur: At obedientiæ vis non oritur a subditi acceptatione, sed ab excellentia auctoritatis quam superiores habent in subditos; nam sicut in naturalibus oportuit ut per quamdam necessitatem moverentur inferiora a suis superioribus ad suas actiones naturales, puta corpora sublunaria a cœlestibus, per excellentiam naturalis virtutis divinitus illis communicatæ, ita in rebus humanis oportet quod inferiores per voluntatem moveantur a suis superioribus, secundum quamdam necessitatem moralem, in qua consistit obligatio legis, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 5. his verbis: *Obedientia movetur ad imperium præcipientis, quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris, necessitate naturæ*: Ergo obligatio legis non pendet a consensu seu acceptatione populi. 31

Confirmatur amplius: Valde inefficax & pene inutilis esset potestas Legislatoris, si non posset cogere subditos ad acceptandam & observandam legem justam & utilem. Immo nisi lex cogeret subditos, & obligationem induceret, absque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, subditique possent dissentire, esset bellum utrinque justum; nam & Prælatus juste exigeret obedientiam & observationem, & subditus juste resisteret, cum acceptatio legis ejus arbitrio communis esset: Sed hæc videntur absurda & inconvenientia: Ergo &c. 32

Advertendum est tamen, quod si populus aut major & sanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, si legem abroget, vel saltem suspendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliasque gravia inconvenientia, nam ut Proverb. 3. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem*. Dixi, *regulariter loquendo*, nam si ex abrogatione aut suspensione legis, graviora sequantur inconvenientia, prudentius aget, si non abroget vel suspendat eam: v. g. si ex abrogatione vel suspensione legis maxime enervaretur auctoritas Principis apud subditos, ita ut congrue illos gubernare non posset, vel si res præcepta esset majoris momenti quam carentia prædictorum inconvenientium, prudenter ageret Princeps non abrogans, aut non suspendens talem legem. 33

Notandum est etiam, quod quando Princeps, videns aut sciens subditos legem suam non servare, non punit aut reprehendit eos, cum possit, tacite legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt sufficere duos aut tres actus contra legem, sciente Principe, & non puniente, cum possit. Sunt etiam qui asserunt non esse necessarium hos actus fieri in præsentia principis, aut eo sciente, sed satis esse fieri scientibus ejus ministris, in curiis supremis, aut Episcopis, si lex fuerit Pontificia. 34

Tertio observandum est, quod quando major pars populi non acceptat nec observat legem, minor pars quæ remanet, potest licite majori se conformare, non acceptando, nec observando eam: ut quamvis primi qui non acceptaverunt legem justam, peccaverint non acceptando & non servando illam, & similiter illi qui eos primo secuti sunt; postquam tamen res pervenit ad eum statum, quod major pars populi non acceptet nec observet legem, tunc minor pars excusatur non acceptans nec observans: quia tunc Princeps censetur, moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cum illa minor pars habeat sufficientem causam excusationis, videns majorem partem non acceptare legem: ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel saltem virtualiter dispensat cum illa. 35

§. II.

Solvuntur objectiones.

36 Objicies primo: Cap. *in istis* dist. 4. refertur quædam sententia Augustini lib. 1. de vera religione cap. 31. sic dicentis *Leges fiunt, cum promulgantur, firmantur, cum moribus utentium approbantur*: Ergo quantumcumque leges instituantur & promulgentur nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec a populo acceptentur. Unde in lege *De quibus nondum* ff. de legibus, sic dicitur: *Ipsa leges non alia de causa non tenent, quam quod judicio populi recepta sunt*. Et Aristoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, legem nullam vim habere ut sibi pareatur, nisi ex more, id est ex consuetudine & acceptatione populi.

37 Ad testimonium Augustini respondeo primo, illa verba non inveniri in Augustino, sed fuisse a Gratiano addita.

Respondeo secundo, quod auctoritas illa magis nobis favet quam nocet: nam si leges instituuntur quando promulgantur, sicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, sic instituuntur & obligant in actu secundo, independenter a tali acceptatione, cum hujusmodi obligatio in actu secundo, per modum proprietatis a lege promulgata oriatur. Cum autem dicitur in eadem auctoritate, quod leges moribus utentium firmantur, non significatur, quod ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, sed sensus est, quod cum prius habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium & confirmatur per usum, quatenus per eum removentur a periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ resistentiæ, vel contraria consuetudine præscribente. Unde ibidem subditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnulla leges bodie abrogata sunt, ita moribus utentium ipsa leges confirmantur.*

38 Ad secundum desumptam ex lege *De quibus*, respondeo id solum esse verum de legibus non datis a Legislatore supremo & independente sed dependente a consensu populi, legum approbationem sibi reservantis.

39 Ad locum vero Aristotelis dico, solum velle illis verbis legem non habere vim obligandi, si per contrariam consuetudinem fuerit abrogata. Vel, ut alii interpretantur, Aristotelem ibi loqui non de vi obligativa legis, quam supponitur habere ex Legislatoris voluntate, sed de allaesactione & facilitate eam servandi, quæ comparatur multorum actuum frequentatione, quæ longum tempus requirit. Est enim ibi Philosophi scopus, ostendere non esse facile leges mutandas, ne per hujusmodi frequentem mutationem subditi assuescant superiori non parere, cui facile parere assuevimus ex more, qui ex frequentatis actibus acquiritur.

Objicies secundo: Lex cui tota communitas repugnat, non expedit bono communi, immo vergit in damnum illius, & propter populi rebellionem & tumultum, magnum ex illa incommodum oritur: Ergo cum lex non obliget, nisi conducat ad bonum commune, immo vetam rationem legis non habeat, si ad bonum commune non ordinetur, ut disp. 1. art. 2. ostensum est, lex cui tota communitas repugnat, non obligat ob defectum consensus & acceptationis populi.

41 Respondeo, dato Antecedente, negando Consequentiam. Esto enim lex cui tota communitas repugnat, & reddita est inutilis & periculosa propter difficultatem eam servandi, non obliget, nego tamen eam non obligare ex defectu consensus & acceptationis populi; nam adhuc stante difficultate & populi repugnantia, posset superior legis observantiam urgere, quamvis non deberet, quando major pars communitatis repugnat. Ratio ergo cur lex in eo casu non obliget, sumitur ex eo quod tunc Princeps virtualiter derogat ipsi legi; unde potius voluntas Principis reddit tunc legem invalidam, quam non acceptatio populi, quæ tantum occasionaliter dicitur illam abrogare.

42 Objicies tertio: Consuetudo potest abrogare legem, ut communiter Jurisperiti docent: Ergo per non acceptationem potest lex non obligare. Consequentia patet, quia non acceptatio populi æquivalet consuetudini, cum consuetudo abrogativa legis nihil aliud sit quam quædam non acceptatio legis jam obligantis, & nondum firmatæ.

43 Respondeo, consuetudinem non habere vim abrogandi legem, nisi sit legitime præscripta: non præscribitur autem legitime, quando resistit & refragatur præscriptioni ille cujus interest: Atque ita populus non præscripsit neque acquisivit sibi jus non parendi legibus, nisi acceptentur; cum Legislatores huic usui pessime resistant, subditosque adigant ad legum acceptationem.

44 Objicies quarto; Legislator civilis accipit potestatem legislativam a Republica: Ergo dependenter a consensu illius leges fert, subindeque leges civiles sub hac tacita conditione feruntur, ut vim habeant, si fuerint acceptatæ & usu receptæ. Quod confirmari potest exemplo Ro-

manorum, apud quos referente Alexandro ab Alexandro lib. 6. dierum genial. cap. 16. non antea leges obligabant, quam fuissent a populo acceptatæ.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nam semel a populo in Principem translata potestate legislativa, penes ipsum tantum est leges condere, illique populum obligare, independenter ab ipsius consensu & acceptatione. Nec ullum fundamentum est asserendi, populum sub hac conditione, ut leges vim habeant, si fuerint acceptatæ, & usu receptæ, suam potestatem legislativam in Principem transtulisse, præsertim cum talis conditio valde debilitet obedientiam & subordinationem subditorum erga superiorem, quæ ad rectam gubernationem maxime necessaria est, ut passim docet Aristoteles in libris Politicorum. Unde licet populus Romanus initio sub hac conditione suam potestatem in legislatore transtulisset, idque tunc temporis eorum leges antea non obligarent, quam a populo acceptatæ fuissent; postea tamen idem populus totam suam potestatem transtulit in Legislatores & capita Reipublicæ, eaque sine ulla limitatione usi sunt. 45

D. Thomas hic art. 4. explicat divisionem legum humanarum ab Isidoro traditam, & dicit inter quod inter jus gentium & jus naturale reperitur. Verum quia de primo sufficienter egimus supra disp. 1. art. 5. & de secundo dicemus in Tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus, cum de jure, quod est objectum justitiæ, disseremus, ab utraque quæstione in præsenti abstinemus, ne eadem fepius repetamus. Unde sit

---

DISPUTATIO V.

De potestate legis humanæ.

Ad quæstionem 96. D. Thomæ.

Considerata existentia & quidditate legis humanæ, variisque ejus qualitatibus & conditionibus, superest ut de ejus potestate differamus, & ad quæ, & quos, illa obligare possit, breviter declaremus.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana possit obligare ad actus internos?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

Pro intelligentia & resolutione hujus difficultatis, notandum est, illam procedere non solum de actibus internis secundum se, id est quatenus nullo modo connectuntur cum externis, seu qui sunt pure interni, sed etiam de iis, ut cum externis connexionem habent. Tripliciter autem potest connecti actus internus cum exteriori, primo ut causa & forma illius, qua ratione volitio efficax furandi connectitur cum furto exteriori, & hæc connexio est per se: Secundo modo etiam connectitur per se, saltem ut conditio necessario requisita ad subsistantiam. Hoc modo attentio connectitur cum oratione vocali, dolor internus cum confessione sacramentali, & intentio baptizandi cum actione externa baptizantis, non enim est vera oratio exterior in genere moris considerata, nisi procedat ex aliqua attentione, nec vera confessio sacramentalis, quæ non procedit ex dolore interno; nec vera actio baptizandi, quæ ex intentione ministri non sequitur. Est autem manifesta differentia inter actus primi & secundi generis, nam actus primi generis sufficienter manifestantur per exteriores: quis enim non videat volitionem furandi manifestari per furtum exterius? Actus vero secundi generis non sufficienter manifestantur per actus exteriores, recitatio enim exterior officii, non sufficienter manifestat attentionem & devotionem, cum possit esse sine illa. Tertio actus interior potest connecti cum exteriori, non per se, sed per accidens, etiam quantum ad esse morale actionis, sicut motivum pœnitentiæ per accidens conjunctum est externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemosynæ. Proposita ergo difficultas procedit universaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quam Ecclesiastica, possit obligare ad actus internos, tam secundum se, & ut sunt pure interni, quam ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis? 1

Triplex autem in ejus resolutione reperitur Auctorum sententia. Prima affirmat, legem humanam posse obligare ad actus interiores, non solum ut connectuntur cum exterioribus aliquo ex modis prædictis, sed etiam secundum se, & ut sunt pure interiores. Ita Adrianus quodlib. 8. art. 1. lit. H. Albertus Pighius lib. 6. Ecclesiasticæ Hierarchiæ cap. 26. & Summa Rosella verbo *hæresis*. Quam ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæst. 16. 2

Secunda existimat legem humanam non posse præcipere aut prohibere actus pure internos, immo neque illos qui exterioribus connectuntur, nisi sint tales, ut per exteriores sufficienter exprimantur, sicut causa per proprium effectum. Ita Vasquez, 1. 2. disp. 160. cap. 7. & sequentibus, Salas disp. 9. de legibus sect. 1. Amicus in tract. de legibus disput. 5. sect. 5. Martinonus disput. 29. sect. 1. & alii.

Tertia, inter utramque veluti media, docet legem humanam non posse quidem præcipere actus internos cum exterioribus nullam connexionem habentes, bene tamen actus internos, ut conjunguntur cum exterioribus, non solum eos sufficienter manifestantibus, sed etiam si non sufficienter manifestent eos, dummodo tamen per se requirantur ad integritatem exteriorum in genere moris, saltem ut conditiones omnino necessariæ. Hanc tenent communiter Thomistæ, præsertim Cajetanus, in summa, verbo *Excommunicatio*, & verbo *Hora canonica*, & Soto libro ultimo de justitia quæst. 5. art. 5. quos sequuntur Suarez, Valentia, Azorius, Salas, Sylvius, & alii plures.

§. II.

Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.

3 Dico primo, lex humana non potest obligare ad actus pure internos, qui nullo modo per exteriores manifestantur, nec cum illis aliquam connexionem habent. Ita D. Thomas infra quæst. 100. artic. 9. ubi nostram conclusionem hac ratione demonstrat: Id tantum cadere potest sub præceptum aut prohibitionem legis humanæ, ad quod faciendum vel omittendum lex humana cogere potest: Sed lex humana non potest cogere actus pure internos, qui per exteriores non manifestantur: Ergo nec illos præcipere aut prohibere. Major constat, nam potestas legislativa ad præcipiendum vel prohibendum, est etiam ad cogendum, ut docet Aristotel. 10. Ethic. cap. 3. ubi ait potestatem legislativam debere necessario habere adjunctam potestatem coactivam, quia alioquin esset inutilis & inefficax. Minor vero sic ostenditur: Coactio legis est per metum pœnæ, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo: Sed pœna non infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit: cum igitur non possit legislator humanus judicare de actibus pure internis, quia homines vident ea quæ patent, ut dicitur 1. Regum 16. non potest cogere ad illos. Unde juris axioma est cap. *Christiana Religio* 32. q. 5. *Non habere latronis peccata vindictam.*

4 Vices, ex hoc discursu D. Thomæ sequi, legem humanam non posse prohibere aut præcipere actus externos occultos, ob defectum testium, cum tales actus non possint puniri per legem pure humanam.

Sed negatur sequela, quia actus exteriores occulti, ob defectum testium, sunt manifesti secundum se, & tantum per accidens occulti, unde cum lex non respiciat ad id quod est per accidens, ab illa per se præcipi & prohiberi possunt. Similiter tales actus sunt per se punibiles per legem humanam, licet per accidens ex defectu probationis puniri per homines non possint. Cujus signum est, quia quacumque ratione perveniat delictum ad sufficientem hominum notitiam, puniri poterit, licet in principio fuerit occultissime commissum, quod non ita est de actu mere interno.

5 Aliam rationem insinuat S. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 5. quæ sic potest proponi: Potestas legislativa per se primo tendit ad externum & commune Reipublicæ regimen: Sed actus pure interni non sunt apta materia humani regiminis: Ergo potestas legislativa ad actus pure internos, qui in pura mente consummantur, extendi nequit. Major patet, Minorem vero optime declarat Divus Thomas ex Seneca 3. de beneficiis, quia unus homo naturaliter non subditur alteri, secundum animam, sed secundum corpus: *Errat enim* (inquit ille) *si quis putat servitutem in totum hominem descendere, pars enim melior excepta est, Corpora obnoxia sunt & adscripta dominis, mens sui juris est.*

6 Dico secundo: lex humana potest præcipere vel prohibere actus internos, qui per se sunt causa actuum externorum, illos sufficienter manifestantium. Patet hæc conclusio, qui enim prohibet furtum, prohibet voluntatem efficacem furandi, & qui præcipit actum externum recitandi officium, præcipit voluntatem efficacem recitandi, quia isti actus per se connectuntur cum exterioribus, taliter quod sine illis exteriores morales esse non possunt: unde cum lex humana hujusmodi actus exteriores ut sunt morales præcipiat, aut prohibeat, etiam præcipit aut prohibet interiores a quibus imperantur, & qui per actus illos externos necessario manifestantur.

7 Dico tertio, lex humana potest præcipere aut prohibere actus internos per se requisitos ad integritatem exteriorum in genere moris, saltem ut conditiones necessarias, quamvis per exteriores non manifestentur.

Probatur breviter: Qui habet potestatem præcipiendi aliquid, habet etiam potestatem præcipiendi illud quod necessariam connexionem cum eo habet, ut illud subsistat, qua ratione lex humana potest præcipere vel prohibere actus internos, qui per se sunt causa actuum exteriorum, ut præcedenti conclusione dicebamus: Sed multi sunt actus exteriores, quos lex humana præcipere potest qui per se requirunt actus aliquos internos ad suam integritatem moralem, quamvis per exteriores non manifestentur: Ergo lex humana potest præcipere actus interiores per se requisitos ad integritatem exteriorum in genere moris, quantumcumque per exteriores non sufficienter manifestentur. Major constat, Minor vero probatur in intentione baptizandi, & administrandi alia sacramenta, in dolore ad confessionem requisito, & in attentione recitandi horas canonicas, sine quibus actus exteriores non habent integritatem moralem necessariam, quamvis actus illi interni, per exteriores sufficienter non manifestentur.

Hanc conclusionem fusius declaravimus in dissertatione Theologica de probabilitate, ubi contra Caramuelem ostendimus, præceptum Ecclesiasticum de horis canonicis recitandis, non solum ad attentionem & devotionem exteriorem, sed etiam ad interiorem obligare. Quod potest adhuc confirmari ex eo quod aliqui Pontifices cum aliquibus dispensarunt, ut etiamsi divinum officium cum mentis distractione recitaverint, modo id malitiose non fecerint, præcepto Ecclesiæ satisfaciant, ut concessit Leo X. Minoritis, prout refertur in compendio Privilegiorum Societatis Jesu, sub littera, *Hora canonica*, §. 5. Ex hoc inquam, confirmari potest sententia, quæ docet Ecclesiam præcipere attentionem internam, & non solum externam, in recitandis horis; dispensatio enim supponit legem, a cujus obligatione eximit: Ergo si Pontifices dispensarunt cum aliquibus, ut satisfacerent præcepto Ecclesiæ, de recitatione divini officii, quamvis illud cum mentis distractione recitaverint, manifestum videtur, Ecclesiam præcipere attentionem & devotionem interiorem, & non solum exteriorem in horis canonicis recitandis.

9 Dico quarto, lex humana non potest præcipere aut prohibere illos actus internos, qui tantum per accidens conjunguntur cum exterioribus.

Patet hæc conclusio: cum enim lex humana, ut supra dicebamus, per se primo tendat ad externum & commune Reipublicæ regimen, nihil potest præcipere, nisi vel sit sensibile in se, vel cum per se sensibili connexionem per se habeat: Sed actus interni, qui per accidens tantum conjungantur cum exterioribus, nec per se sensibiles sunt nec connexionem per se habent cum actu externo per se sensibili: Ergo non possunt cadere sub lege humana.

10 Confirmatur: Quando actus interior non est per se conjunctus cum actu externo, sed tantum per accidens, actus interior se habet tantum ut modus implendi præceptum: At modus præcepti non cadit sub præceptum, ut docet D. Thomas infra q. 100. art. 9. Ergo lex humana non præcipit actum internum simul cum externo, quando internus necessario conjunctus non est cum actu externo, sed tantum per accidens. Sic quando lex humana præcipit jejunium observandum tempore quadragesimæ, non præcipit simul internum motivum vel pœnitentiæ vel temperantiæ, quia internum motivum ut tale, tantum per accidens conjunctum est externo jejunio, cum non referat, ex quo motivo præceptum jejunii impleatur, modo impleatur ex honesto motivo.

§. III.

Solvuntur objectiones.

11 Objicies primo contra primam conclusionem: Potestas Ecclesiastica spiritualis est, & ordinata ad perfectum interiorem animarum: tamquam ad finem. Sed ad hunc finem consequendum, valde necessarium est, ut extendatur ad actus etiam pure interiores præcipiendos, in quibus præcipue consistit animarum salus: Ergo datur in Ecclesia hujusmodi potestas.

Confirmatur: Potestas Ecclesiastica absolute data fuit a Christo, dum dixit Petro: *Quodcumque ligaveris super terram &c.* Ergo non est cur limitetur a nobis ad actus exteriores.

12 Ad objectionem respondeo, quod finis potestatis Ecclesiasticæ remotus, est salus animarum, proximus autem est bonum sensibile & externus, pertinens ad sensibilem hierarchiam. Utrique autem non cadit sub legis præcepto, sed tantum actus exteriores, qui ordinantur ad illud bonum externus; ex consequenti vero cadunt etiam actus interiores; qui per se connexionem habent cum exterioribus, non vero actus interiores puri, neque qui accidentaliter solum connectuntur cum exterioribus. Unde

Ad

Ad confirmationem respondetur, quod potestas legislativa tributa a Christo, merito limitatur ad actus tantum exteriores; & interiores, qui per se connexionem habent cum istis, nam cum sit in ordine ad gubernationem sensibilis hierarchiæ tantum, debet esse per ordinem ad actus sensibiles exteriores, & ad interiores, sine quibus hujusmodi exteriores per se esse non possunt.

13 Objicies secundo, Ecclesia præcipit fidelibus ut singulis annis confiteantur peccata sua, etiam pure interiora: Ergo potest actus pure interiores præcipere.

Confirmatur: Summus Pontifex potest dispensare in voto mere interno: Ergo & actum pure internum prohibere vel præcipere.

14 Ad objectionem respondeo, quod Ecclesia non posset præcipere fidelibus ut confiterentur peccata pure interiora, si id non fuisset præceptum a Christo, qui potestatem habet præcipiendi actus pure internos: Supposita vero institutione confessionis exterioris a Christo facta, determinat tempus quo obligat præceptum Christi, præcipiendo ut fiat saltem singulis annis: hoc autem non est præcipere actum internum, sed externum, & internum, ut connexionem habet per se cum externo, supposita Christi institutione, quod optime potest.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, Primo quia ad dispensandum potestas coactiva non requiritur, bene tamen ad præcipiendum aut prohibendum. Secundo, quia dispensatio internam animi quietem respicit, lex vero externam gubernationem. Tertio, quia obligatio voti oritur ex interno actu, nec signo externo indiget: at obligatio legis humanæ non obligat ex solo actu interno, nisi etiam promulgatio accedat.

15 Objicies tertio: Ad Ecclesiam pertinet suis legibus dirigere homines in vitam æternam: Sed ad hunc finem magis necessarium est ordinare actus internos quam externos: Ergo Ecclesia actus mere internos præcipere vel prohibere potest. Unde in cap. *Noveris*, de sententia excommunicationis, excommunicantur omnes hæretici. Et in Clementina 1. de hæreticis cap. *Multorum*; circa finem, excommunicantur Inquisitores hæreticæ pravitatis, *si odii, gratiæ, vel amore lucri, vel commodi temporalis obtenta, contra justitiam & conscientiam suam, omiserint contra quemquam procedere ubi fuerit super pravitate hæretica procedendum.* Et in cap. *Dolentes*, de celebratione Missarum, præcipitur Clericis, *ut divinum officium, nocturnum pariter & diurnum, quantum eis Deus dederit, studiose celebrent pariter & devote*: hæresis autem peccatum mentis est, amor & odium actus interni, devotio etiam interior actus est.

16 Respondeo ad Ecclesiam pertinere suis legibus dirigere homines ad vitam æternam, non quomodocumque, sed cogendo, ac judicando, unde cum ipsamet judicet de actibus pure internis, sed ii judicio Dei reserventur, non potest eos præcipere aut prohibere, si pure interiores sunt. Unde ad capita juris citata, dicendum est, quod hæresis prohibetur ab Ecclesia, & punitur excommunicationis pœna, non ut pure mentalis est, sed ut conjuncta est cum exteriori. Similiter odium & amor puniuntur, ut conjuncta sunt cum actibus exterioribus, & interna devotio præcipitur, ut conjuncta est orationi vocali.

17 Objicies quarto contra tertiam conclusionem: Lex humana præcipere aut prohibere non potest nisi illos actus de quibus potest judicium ferre: Sed non potest judicare de actibus internis, qui per exteriores sufficienter non manifestantur, cum Ecclesia neque Respublica secularis judicent de occultis; ut enim dicitur in cap. *Tuæ nec*, de simonia: *Nobis datum est de manifestis tantummodo judicare*: Ergo lex humana non potest præcipere aut prohibere actus illos internos, qui per exteriores sufficienter non manifestantur, quamvis illis per se connectantur.

18 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad hoc enim ut lex humana de actu interno judicium ferre possit, non requiritur quod actus internus sufficienter per externum exprimatur, sed sufficit & requiritur quod habeat connexionem per se cum externo, de quo potest judicium ferre, tunc enim, saltem indirecte, potest judicium & legem ferre supra actum internum. Si vero actus internus sit per se causa actus exterioris, & sufficienter per illum manifestetur, lex humana directe supra illum judicium & legem ferre potest.

19 Objicies quinto contra ultimam conclusionem: Ecclesia potest punire actum interiorem, qui tantum per accidens connectitur cum exteriori: Ergo & illum præcipere vel prohibere. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. *Commissa*, de electione & electi potestate in 6. ubi imponitur pœna privationis fructuum ei qui parochiale beneficium recipit cum intentione non suscipiendi sacerdotium intra annum.

20 Respondeo, negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod Ecclesia ibi non punit illum actum interiorem, sed exteriorem recipiendi beneficium, quem non vult punire, nisi adjuncto illo actu interno ut conditione, vult enim quod Clericus non faciat fructus suos, nisi receperit beneficium parochiale cum intentione suscipiendi sacerdotium intra annum; quod optime facere potest, nam licet non possit Ecclesia sua lege actus internos per accidens cum externis conjunctos prohibere vel præcipere, potest tamen eos requirere ut conditionem externi contractus, qua non impleta, contrahens non acquirat jus in rem sub tali conditione acceptatam. Sicut si quis vellet alicui pauperi dare eleemosynam sub hac conditione ut cum devotione & attentione interiori oraret, actum internum non præciperet, sed tantum illum requireret ut conditionem qua non posita nollet in pauperem transferre dominium eleemosynæ exterioris.

Addunt aliqui, pœnam restitutionis fructuum percepto- 21
rum, non statui propter transgressionem legis Ecclesiasticæ, sed divinæ, naturalis, qua tenetur qui paroch ale beneficium accipit, se idoneum ministrum talis beneficii reddere. Nec refert, quod alia via possit hic fructus percepti beneficii compensare, & aliis obsequiis sues reddere; nam hoc ipso quod Ecclesia determinat certum genus officii, quod beneficiarius debeat in compensationem accepti beneficii præstare, non est amplius in ejus potestate illud mutare: sicut hoc ipso quod Ecclesia sua lege determinat præceptum divinum de sabbato sanctificando, per auditionem sacri, non est amplius in potestate fidelium illud in aliud opus commutare.

ARTICULUS II.

Utrum leges humanæ tam civiles quam Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita ut ea transgredientes sit culpa apud Deum?

VValdenses apud Guidonem lib. de hæresibus, Mar- 22
silius de Padua, Joannes wiclef, & Joannes Hus ex Bellarmino 4. de Pontifice cap. 15. negant ullam legem humanam, sive Ecclesiasticæ sit, sive civilis, in conscientia obligare. Hos secutus est Calvinus 4. instit. cap. 15. & sequentibus, ubi tametsi concedat, Prælatos & Magistratus politicos posse leges aliquas ad conservationem disciplinæ & pacis inter cives præscribere, negat tamen eas in conscientia obligare, cum conscientia (inquit) soli Deo subdita sit, ideoque ab eo solo ligari seu lege coerceri possit.

Ab hac sententia sua potius errore non longe distare vi- 23
detur Joannes Gerson, Cancellarius Parisiensis, Tract. de vita spirituali, lect. 4. alphabeto 62. ubi admittit quidem, leges humanas, maxime Ecclesiasticas habere vim obligandi in conscientia, contendit tamen eas vim illam a solo Deo, vel a Christo habere, non vero a legislatoribus humanis; qui dum leges condunt, solum declarant obligationem quam Deus imponit, ipsi vero nullam obligationem in foro conscientiæ imponunt. Exemplum affert de agrotis, qui tenentur in conscientia Medicis obedire, non quod Medici imperandi auctoritatem habeant, sed quia declarant id ad quod agrotus lege naturali & divina tenetur. Gersonem sequitur Almainus Tract. de potest. Ecclesiast. q. 1. c. 22. quantum ad leges civiles, sed non quantum ad Ecclesiasticas. Ut hic error confutetur, & communis ac vera sententia declaretur, sit

§. I.

Vera sententia duplici conclusione statuitur.

Dico primo, leges humanas Ecclesiasticas habere vim 24
obligandi ad culpam, & in foro conscientiæ.

Conclusio est certa de fide, ac definita in Concilio Constantiensi sess. 8. contra Wiclef, & Joannem Hus, & in Bulla Leonis X. contra Lutherum, & contra hos & alios hæreticos in Tridentino sess. 7. can. 8. his verbis: *Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, anathema sit.*

Id etiam constat ex variis Scripturæ testimoniis, Christus enim Matth. 18. sic pronuntiat: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tamquam Ethnicus & Publicanus.* Ubi Chrysostomus homil. 61. *Considera quomodo Publicanum ad exemplum summa requisita posuit.* Præceptis ergo Ecclesiæ non obedire, summæ nequitiæ est. Item Christus Lucæ 10. ait: *Qui vos spernit, me spernit.* Et Paulus ad Hebræos 13. *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis; ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Demum idem Apostolus ait 1. ad Corint. 10. *Præcipio ego, non Dominus.* Et Actorum 15. Apostoli dicunt: *Visum est Spiritui Sancto, & nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quam hæc necessaria &c.* Quibus locis designatur specialis potestas legum Ecclesiasticarum obligandi in foro conscientiæ, ut procedunt a Legislatoribus humanis, alias non diceret Paulus: *Præcipio ego, non Dominus*: nec Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto, & nobis*; Neque hoc

ultimo

ultimo loco continetur solum consilium, ut hæretici volant: iis enim continetur præceptum in conscientia obligans, indicant verba illa *Oneris, & Necessaria*, docentque Chrysostomus ibi homil. 33. Hieronymus Ezechiel. 44. versu 31. Augustinus lib. 32. contra Faustum cap. 13. & alii. Hæc conclusio magis constabit ex dicendis in sequent.

Dico secundo, etiam leges civiles & politicas, posse ad culpam obligare, & necessitatem in foro conscientiæ imponere.

25 Probatur primo ex Scriptura, dicitur enim 1. Petri 2. *Subditi igitur estote omni humanæ creaturæ, sive Regi quasi præcellenti, sive Ducibus tanquam ab eo missis, in vindictam malefactorum* &c. *Hæc est enim voluntas Dei*. Et 2. Petri 2. dicitur: eos qui spernunt dominationem, reservari in diem judicii cruciandos. Et ad Rom. 13. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit: qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*. Quod de damnatione etiam apud Deum Chrysostomus & alii Interpretes ibidem intelligunt. Et versu 5. *Itaque necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*. Addit ibidem versu 4. Principes esse Dei ministros, unde qui illis resistit, Deo resistit, adeoque Deum offendit.

26 Probatur secundo ratione D. Thomæ hic art. 4. Lex humana, sive civilis, sive Ecclesiastica, derivatur a lege æterna: Ergo habet vim obligandi in foro conscientiæ, Antecedens est certum, & constat ex illo Proverb. 8. *Per me Reges regnant & legum conditores justa decernunt*. Consequentia vero probatur. Quod derivatur ab aliquo, participat rationem ejus suo modo, scilicet juxta suam naturam: cum igitur de ratione legis æternæ sit obligare posse in foro conscientiæ creaturam rationalem, enim peccatum sit dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam, id ipsum etiam erit de ratione legis humanæ, sive civilis, sive Ecclesiasticæ, suo modo, & juxta suam naturam.

27 Dices, si leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non erunt humanæ, sed divinæ: At hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam, licet enim leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non tamen immediate (hoc enim solum competit legi divinæ & naturali) sed mediate duntaxat, mediante scilicet discursu humano, deducto ex principiis naturalibus & divinis: hoc vero sufficit ut leges illæ humanæ censeantur, & non divinæ, vel naturales, quia conclusio, juxta regulas Dialecticorum, semper sequitur debiliorem partem. Quemadmodum in disputatione Proœmiali Theologiæ docuimus, Theologiam esse habitum enitative naturalem, quia licet conclusiones Theologiæ procedant ex principiis supernaturalibus & revelatis, ex illis tamen non deducuntur, nisi mediante discursu naturali intellectus humani, qui est caussa proxima & immediata habitus Theologiæ.

28 Probatur tertio, ratione qua utitur Amicus in Tractatu de legibus disp. 5. sect 6. Potestas obligandi in conscientia reperitur in quavis communitate imperfecta, quæ constat ex viro, uxore, filiis, ac familis: Ergo multo magis reperiri debet in communitate perfecta, quæ constat ex magistratu & civibus, sive Rege & subditis. Antecedens constat ex Deuteronom. 21. ubi jubetur morte puniri filium inobedientem & contumacem, & ex Apostolo ad Ephes. 5. & Colos. 3. ubi hortatur mulieres ut subditæ sint viris suis. Item ex 1. Petri 2. ubi servi monentur, ut subditi sint dominis suis. Consequentia vero probatur ex eo quod majus debitum est obediendi Principi, propter bonum Reipublicæ, quam Patrifamilias, propter bonum unius domus, nam quo bonum est universalius, eo divinius.

Id confirmat exemplo præcepti quod tulit Saul de non comedendo quidquam usque ad vesperam, 1. Regum 14. tale enim præceptum obligasse in conscientia, constat ex eo quod ejus transgressio in persona Jonathæ filii Saulis, adeo displicuerit Deo, ut noluerit Deus propter talem transgressionem a Saule consilium respondere.

29 Demum suadere potest conclusio ex duplici inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia. Si enim humana lex, sive Ecclesiastica, sive civilis, non posset ad culpam & in foro conscientiæ homines obligare, nimis debilis & inefficax esset sæpeque suo fine eam frustrari contingeret, cum frequenter violari posset absque periculo incurrendi pœnam externam. Præterea cum Legislator humanus habeat jus ut sibi obediatur, dum aliquid justum præcipit suis legibus, si subditus non teneretur in conscientia obedire, sed haberet jus ad non obediendum, daretur bellum justum ex utraque parte, quod implicat, per se loquendo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra præcedentes conclusiones objiciunt in primis 30
hæretici: Christus per passionem & mortem suam nos vindicavit, & ab omni lege & servitute liberavit, ut sæpe ait Apostolus; Ergo subjectio ad leges humanas, & obligatio ad eas observandas, libertati Christianæ repugnat, eamque penitus destruit.

Sed nego Consequentiam, libertas enim Christiana, quam tantopere jactant hæretici non consistit in eo quod debeamus esse immunes & liberi ab observatione legum etiam humanarum, & quod tantum præcepto fidei obligemur, sed ipsa in tribus præcipue consistit. Primo in immunitate a servitute peccati, secundum illud Apostoli ad Roman. 6. *Liberati a peccato, servi facti sumus justitiæ*. Christus enim sua passione & morte gratiam nobis promeruit, cujus beneficio possimus servitutem peccati excutere, & legem adimplere, juxta illud Augustini de spiritu & littera: *Lex data est; ut gratia quæreretur: gratia data, ut lex adimpleretur*. Secundo, in exemptione a jugo legis cæremonialis & judicialis, quæ Judæi in lege Mosaica graviter premebantur, ut dicitur act. 15. ab eo enim liberati sumus per Christi mortem, per quam lex Mosaica omnino consummata & prorsus abrogata fuit. Tertio in immunitate a spiritu timoris servilis, quo Judæi in observatione legis Mosaicæ ducebantur. Christiani enim legem Evangelicam non ex timore pœnarum, tamquam servi, sed ex amore & caritate, tamquam filii, observant, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater*. Unde merito advertit Augustinus in 1. Psalmum, Aliud esse hominem esse sub lege, & aliud in lege. Judæi ante mortem Christi erant sub lege, quia tamquam servi subjecti erant pœnis & terroribus ipsius; Christiani vero sunt in lege morali & Evangelica, quia tamquam filii eas ex amore & caritate observant, non autem per vim & metum pœnarum, quæ antiquitus Judæi legem violantibus infligebantur.

Objicitur secundo: Potestas legislatoris inferioris non 31
potest obligationem inducere in foro, hoc est in judicio potestatis superioris: Sed forum conscientiæ est forum superioris potestatis, scilicet Dei: ergo potestas legislatoris humani non potest obligationem inducere in foro conscientiæ. Minor patet, Major etiam videtur manifesta, nam ordinarii Judices non possunt inducere obligationem in judicio superioris Principis, nec Episcopi in judicio Papæ, quia nimirum eorum potestas exceditur a judicio superioris potestatis.

Respondeo distinguendo Majoram: Potestas legislato- 32
ris inferioris non potest obligationem inducere in foro potestatis superioris, contra aut præter ordinem superioris potestatis, concedo Majorem. Ut subest ordini superioris potestatis, nego Majorem, & ad illius probationem eodem modo respondetur, ordinarios scilicet Judices, aut Episcopos, non posse contra ordinem Principis aut Pontificis, bene tamen ut stant sub ordine illorum, ut si Princeps daret potestatem ordinario Judici, ut ferret legem obligantem in suo foro; & sic contingit in nostro casu, nam eo ipso quod lex humana est lata, subest ordini naturalis legis, aut divinæ, ex qua participat vim obligandi etiam in foro divino, quod est forum conscientiæ.

Dices, Ex hac doctrina & responsione sequitur quod 33
lex humana non obligat ex eo quod humana est; sed ex eo quod subest legi divinæ superiori, ac proinde quod tota ratio obligandi desumenda est ex potestate divina, & nullo modo ex potestate humana, & per consequens quod legislator humanus nihil aliud facit, quam declarare obligationem quam imponit Deus, ut contendit Gerson, afferens exemplum Medici, cui tenentur in conscientia obedire ægroti, non quod imperandi auctoritatem habeat, sed quia declarat id ad quod ægrotus lege naturali & divina tenetur.

Respondeo negando sequelam, nam licet tota ratio 34
obligandi desumenda sit ex lege naturali aut divina, ut ex prima caussa obligandi, hoc tamen non tollit, quin etiam debeat desumi ex potestate humana, ut ex principio proximo, cum potestas humana vere & proprie sit potestas legislativa, licet sub Deo; ac proinde non solum est potestas declarandi obligationem conscientiæ impositam a Deo, sed etiam obligandi apud illum. Ex quo patet exemplum a Gersone adductum non esse ad rem, longe enim dispar est ratio inter Legislatorem humanum, & Medicum, cum Medici, ut constat, nullam imperandi potestatem respectu infirmorum habeant: at vero Principes Ecclesiastici & sæculares respectu subditorum, publica auctoritate funguntur, iisque legitime possunt

possunt imperare, subindeque leges aliquas in conscientia obligatorias constituere.

35 Objicitur tertio: Potestas principum secularium est mere temporalis & politica: Ergo non potest se extendere ad aliquid spirituale, nec per consequens obligare ad culpam, & in foro conscientiæ.

Confirmatur primo: Legislator civilis non potest solvere in foro conscientiæ: Ergo nec in eo ligare: Ergo nec obligare in conscientia.

Confirmatur secundo: solius Dei est pœnam alterius vitæ quam quævis culpa incurrit statuere: Ergo non potest Legislator creatus ad eam sua lege obligare, nec per consequens ad culpam, quæ tali pœna punitur.

36 Ad objectionem respondeo, potestatem Principum secularium dici temporalem rationem objecti, quia secundum se tota est de personis, rebus & actionibus temporalibus; ratione tamen obligationis quam inducit, dici potest spiritualis, & in conscientia obligare: licet enim per se primo respiciat bonum temporale Reipublicæ, & per se primo non intendat ligare conscientias, sub pœna damnationis æternæ, sed solum præcipere aliquid ad promovendum tale bonum, sub pœna temporali proportionata ad consequendum suum finem; ex consequenti tamen, quia hoc præcipit ut stat sub ordine divinæ potestatis, & in virtute illius potentis obligare in foro conscientiæ quantum ad culpam & pœnam æternam, ad culpam & in foro conscientiæ obligat.

Ad primam confirmationem; concesso Antecedente, nego Consequentiam, inferior enim, cum obliget per potestatem a superiori datam, ligare potest in eo foro, in quo non potest solvere, Immo potest quilibet hominum seipsum ligare in foro Dei, per votum aut juramentum, quamvis in eo non possit seipsum solvere. Et lex naturalis non potest remittere pœnam alterius vitæ, ad quam tamen potest indirecte & mediate obligare, nam ad indirectam obligationem pœnæ, sufficit tantum directa & immediata potestas ad actum, cujus transgressionem consequitur pœna.

Ad secundam confirmationem similiter, concesso Antecedente, nego Consequentiam, nam licet solius Dei sit pœnam alterius vitæ statuere, cum statuere pœnam, sit pœnam taxare, ad eam tamen semel a Deo taxatam potest Legislator creatus per suam legem indirecte & mediate obligare; Deus enim non solum taxavit pœnam violantibus leges suas, sed etiam humanas, cum per legum humanarum violationem contemnatur ipse Deus, a quo legislator humanus accepit potestatem condendi leges.

37 Objicitur quarto: Leges humanæ habent vim obligandi in foro conscientiæ, a lege æterna, ut docet D. Thomas hic art. 4. Ergo vis obligandi in foro conscientiæ, non legi humanæ, sed soli legi æternæ tribui debet.

38 Sed nego Consequentiam, licet enim vis obligandi in foro conscientiæ, a lege æterna ut a caussa universali remota oriatur, a lege tamen humana ut a caussa particulari provenit; unde sicut effectus tribuitur caussæ particulari, sua actione determinanti caussam universalem; ita obligatio in conscientia tribuitur legi humanæ, quæ ut caussa particularis sua obligatione determinat legem æternam ut caussam universalem in obligando.

39 Quæres primo, an omnes leges humanæ obligent ad culpam?

Respondeo negative: nam Constitutiones Ordinis nostri sunt veræ leges, cum quælibet illarum sit ordinatio rationis in ordine ab bonum commune Religionis, ab eo qui earum habet communitatis promulgata, quæ est definitio legis; & tamen non obligant ad culpam, sed tantum ad pœnam, ut in ipsarum prologo declaratur.

40 Quæres secundo quanam leges humanæ obligent ad culpam, vel solum ad pœnam?

Respondeo omnem legem justam obligare ad culpam, nisi ipse Legislator contrariam intentionem expresserit, dicendo, non intendimus obligare ad culpam, sed solum ad pœnam, ut factum fuit in nostris Constitutionibus. Cum enim obligatio legis in actu secundo tam ad culpam quam ad pœnam, consequatur legem promulgatam, ad modum proprietatis, nisi voluntate Legislatoris impediatur, talisque voluntas declaretur, leges humanæ, si sint justæ, non solum ad pœnam, sed etiam ad culpam obligare censentur. De quo disp. sequenti art. 1. Dixi, *si sint justæ*, quia ut docet S. Thomas hic art. 4. leges humanæ injustæ non obligant in foro conscientiæ, nisi ad vitandum scandalum aut turbationem. Tripliciter vero (inquit) leges humanæ possunt esse injustæ, nempe *vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens legem imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem sed magis ad propriam cupiditatem, vel gloriam. Vel ex actore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem. Vel etiam ex forma, puta, cum inæqualiter onera multitudinis dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune*. Quæ si ad particulares leges quis sciat applicare, inde (subdit Cajetanus) multos casus con-

scientiæ in gabellis & gravaminibus hujusmodi publicis clarificabit.

ARTICULUS III.

An lex humana obligare posse sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget?

DIco primo, leges humanas obligare posse ad culpam 41
mortalem, non tamen necessario ad eam obligare, sed ad solam venialem posse obstringere.

Prima pars hujus conclusionis probatur primo ex Apostolo ad Roman. 12. dicente eos qui superiorum potestati resistunt, damnationem sibi acquirere, quod de damnatione æterna Chrysostomus & alii interpretes ibidem intelligunt: Sed damnatio æterna non nisi ob peccatum mortale incurritur: Ergo lex humana sub culpa mortali obligare potest.

Confirmatur ex Augustino Epistola 50. ad Bonifacium, ubi sic ait: *Quicumque legibus Imperatorum quæ pro rei veritate feruntur, obtemperare non vult, acquirit grande supplicium*, scilicet apud Deum, apud quem non nisi propter mortale, grande supplicium acquiritur.

Probatur secundo ratione: Sicut aliæ obligationes sol- 42
vendi aliquid debitum, possunt esse graves, quando id quod debetur est grave, & ex jure integro exigitur ab eo cui debetur; sic obligatio per legem aut per mandatum constituta, potest esse gravis, quando id quod constituitur fuerit est grave, & vehementer, graviterque exigitur ab auctore legis vel mandati: Sed peccat graviter qui contra gravem obligationem agit: Ergo obligatio per legem humanam imposita, potest esse sufficiens ad peccatum grave, & morte æterna dignum, subindeque ad peccatum mortale.

Quod vero ad solum veniale obligare possit, patet: lex 43
enim prohibens verba otiosa, mendacia jocosa, risum immoderatum, & alia hujusmodi, quæ est quoddam rationis dictamen, solum obligat ad veniale: Ergo etiam inter leges humanas nonnullæ erunt, quæ solum obligant ad veniale: Unde in quibusdam Religionibus earum constitutiones ad nullam culpam mortalem aut venialem obligant; aliæ obligant solum ad peccatum veniale, aliæ vero ad mortale; quod non alitunde dependet, quam ex voluntate Fundatorum, qui tales constitutiones ediderunt: nam materia earum, saltem multarum, sufficiens est ad peccatum mortale, si ad illud Legislator voluisset obligare.

Dico secundo, ad hoc ut lex humana obliget sub mortali, requiri gravitatem materiæ, subindeque nullam legem humanam posse in materia levi sub mortali obligare.

Probatur primo: Sicut lex humana derivatur ex natu- 44
rali, vel divina; ita obligatio ejus derivatur ab obligatione legis naturalis, vel divinæ. Sed Deus sua lege naturali, vel divina, nunquam imponit obligationem ad culpam mortalem; quando materia est levis, ut omnes fatentur: Ergo neque Legislator humanus obligat sub mortali, nisi materia sit gravis.

Probatur secundo: Potestas humana est limitata & pro- 45
portionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ: Ergo non potest præcipere & obligare supra materiæ connaturalem capacitatem vel exigentiam, nec per consequens ad gravem culpam, qualis est peccatum mortale, si materia sit levis.

Probatur tertio: Si lex humana pro levi culpa pœ- 46
næ mortis addiceret, haberetur pro injusta & nulla, quoad illam partem: Ergo multo magis erit injusta, si in materia levi imponat reatum pœnæ æternæ a Deo infligendæ.

Dices: Præceptum impositum primis parentibus erat 47
circa levem materiam, unius scilicet pomi comestionem, & tamen sub mortali peccato obligabat: Ergo similiter leges humanæ poterunt sub mortali obligare, quamvis sint in materia levi.

Respondeo negando Antecedens, cum enim hoc præceptum impositum fuerit; ut obedientia hominis ad Deum reluceret, Deusque gravi jure a primis parentibus exegerit ut de fructu ligni vetiti non comederent, in signum subjectionis & agnitionis tot beneficiorum Adamo collatorum, de materia gravi fuit, quamvis præterea alias levis fuerit. Addo quod, cum divinum jus sit summum & illimitatum, non debet obligatio ejus esse proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ, sicut obligatio juris humani, quod finitum & limitatum est. Unde quamvis lex divina possit in levi materia graviter obligare, non tamen humana, sive Ecclesiastica sit, sive civilis.

Dico tertio, etiam intentionem legislatoris requiri, ut lex humana obliget ad culpam mortalem, suppositis materiæ gravitate; unde quamvis materia legis sit gravis, si tamen legislator non intendat obligare sub mortali,

talis

talis lex non obligabit sub mortali. Est contra Vasquez hic disput. 158. cap. 4. ubi asserit obligationem legis humanæ ad mortale vel veniale, ex sola gravitate aut levitate materiæ, non vero ex intentione aut voluntate legislatoris dependere.

48 Probatur tamen nostra conclusio ex principiis supra statutis, supra enim ostendimus, ex voluntate legislatoris pendere quod leges humanas obligent ad culpam, vel solum ad pœnam, ita ut si legislator declaret se nolle ad culpam obligare, ad nullam lex ejus non obligat: Ergo multo magis ex eadem legislatoris voluntate pendet, & non solum ex gravitate materiæ, quod lex ejus obliget ad mortale vel ad veniale; si enim potest totam obligationem ad culpam impedire, multo magis partem. Unde, ut supra dicebamus, in aliquibus Religionibus approbatis, constitutiones non obligant ad mortale, sed tantum ad veniale, quamvis interdum sint de rebus ad peccatum mortale sufficientibus, si rigide præciperentur, ut de sacro audiendo, de multis abstinentiis & jejuniis) quia nimirum legislator expresse declaravit, non esse sua intentionis obligare sub mortali, sed tantum veniali.

49 Confirmatur. Licet obligatio sit propria passio consecuta ex lege promulgata, consequitur tamen illam impediibiliter, ut per voluntatem legislatoris impediri possit, ut in fine articulo præcedentis dicebamus: Ergo poterit legislator impedire obligationem in actu secundo ad mortale, quantumcumque ex natura rei deberet sequi ex sua lege, & relinquere illam cum sola obligatione ad pœnam, ut factum est in nostris constitutionibus.

50 Dices primo, Obligatio voti sequitur ex voti emissione, sicut obligatio legis ex lege promulgata: Sed non est in potestate voventis tollere obligationem a voto, aut minuere illam taliter quod solum obliget sub veniali quod secundum se obligat sub mortali: Ergo similiter non est in potestate legislatoris, ut lex ejus quæ potest obligare sub mortali, obliget solum sub veniali.

Respondeo disparem esse rationem inter voventem, & legislatorem, nam votum est promissio Deo facta ut superiori & primo principio, ex qua Deus acquirit jus religiosum ut sibi reddatur quod vovetur; unde vovens semper remanet Deo inferior, ipsique obligatus promissione sua, juxta naturam talis promissionis; & sic ablatio, seu relaxatio voti, pendet ex sola voluntate Dei, in cujus potestate Prælati illud relaxant. At lex semper respicit inferiorem, quem legislator sua voluntate obligat, unde potest magis vel minus obligare, secundum quod jus suum quod habet ad illud obligandum, magis vel minus ipsi applicare vult; nam tale jus est in ipsius libera voluntate, ut eo nederatius utatur, si velit, neque imponat tantum obligationem quantam posset.

51 Dices secundo, superior non potest rem levem ita præcipere ut sub mortali obliget, ut præcedenti conclusione dicebamus: Ergo neque tam gravem sub veniali.

Sed nego consequentiam, quia prior voluntas est ad imponendum gravamen nisi potestatem; posterior vero ad non imponendum totum gravamen quod potest; unde licet prior sit injuriosa subditis, posterior tamen ipsis favorabilis est, eorumque fragilitati accommodata.

52 Quæres unde cognosci possit gravitas materiæ sufficiens ad hoc ut lex humana obliget sub mortali?

Respondeo ex triplici petitissimum capite colligi posse gravitatem materiæ sufficientem ad gravem legis obligationem: In primis enim cognosci potest a posteriori, & tamquam a signo, & gravitate verborum, quibus lex fertur, ut si dicatur, *ex virtute Spiritus Sancti, & sanctæ obedientiæ, & sub præcepto formali*, ut fit in nostro Ordine. Vel quando aliquid præcipitur aut prohibetur sub interminatione divini judicii, aut Dei & sanctorum indignatione, non enim contendum est, hæc gravissima verba a prudenti legislatore apponi, nisi circa materiam gravem.

53 Secundo colligitur etiam a posteriori materiæ gravitas, a gravitate pœnæ quæ transgressoribus imponitur; nam cum pœna non ponatur nisi propter culpam, cui proportionari debet, pœna gravis non nisi pro gravi culpa imponi potest, quæ non potest esse in materia levi. Hinc fit quod quando in spiritualibus imponitur præceptum aut lex sub pœna excommunicationis majoris, tunc materia legis aut præcepti gravis est, si legislator juste præcipit; quia pœna excommunicationis majoris est inter Ecclesiasticas, suprema. Quando vero aliquid præcipitur sub pœna suspensionis, interdicti, irregularitatis, & privationis Ecclesiasticæ sepulturæ, aliqui existimant ex hujusmodi pœnis non sumi certum indicium materiæ gravis, alii vero oppositum censent, & utrumque reputatur probabile. In temporalibus vero, quando aliquid præcipitur sub pœna mortis, mutilationis alicujus membri, infamiæ, exilii, cruciatus acerbi, confiscationis bonorum, & similium, censetur materia gravis; levis autem, si pœna sub qua aliquid præcipitur aut prohibetur levis sit.

Tertio colligitur gravitas materiæ legis a priori; ex necessitate illius in ordine ad finem ad quem lex aut præceptum ordinatur. Unde quia ut dicitur 1. ad Timoth. 1. finis præcepti est caritas, illa censetur materia gravis, quæ ad dilectionem Dei vel proximi necessaria est. Item quia lex ad bonum commune ordinatur, illa erit materia gravis, quæ ad bonum commune Reipublicæ, vel communitatis necessaria est, licet secundum se levis videatur. Unde in Religionibus præceptum de non ingrediendo uno Monacho in cellam alterius censetur esse de re gravi in ordine ad finem & bonum commune Religionis. Quæ omnia, quando non sunt de se manifesta, judicio viri prudentis, & sapientis committenda sunt, quo in rebus moralibus, tuendum est, nec potest certior regula tradi, nec specialior assignari. 54

ARTICULUS IV.

An lex humana obliget ad sui observationem cum dispendio vitæ?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

IN hujus difficultatis resolutione duæ sunt sententiæ extreme oppositæ: Altera negans legem humanam unquam obligare ad sui observationem cum dispendio vitæ: Altera asserens omnem legem humanam, quæ obligat sub peccato mortali servandam esse in omni eventu, etiam cum vitæ discrimine, nisi ex speciali benignitate legislatoris aliqua lex obligationem talem non inducat. Primam sententiam docet Almainus in moralibus tract. 1. c. 3. concluf. 4. Secunda vero tribuitur communiter Cajetano hic art. 4. & Adriano in 4. q. 3. de clavibus. Pro declaratione mediæ & communis sententiæ 55

Dico, legem humanam interdum obligare cum periculo & dispendio vitæ, non tamen semper. 56

Prima pars probatur, nam quando periclitatur salus publica, nisi ei cum manifesto dispendio vitæ aliquorum istorum civium subveniatur, Princeps vel Respublica potestatem habet obligandi subditos ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, & ad agendum aliquid non obstante evidenti periculo vitæ. Sic in bello justo milites a ducibus jubentur servare stationem periculosam, vel facere irruptionem, cum periculo & dispendio vitæ. Sic etiam tempore pestis possunt Prælati & Magistratus præcipere ut aliqui Presbyteri & Medici maneant in civitate, ut ei in tanta necessitate succurant. Ratio est, quia omnis perfecta communitas debet habere medium conservandi salutem totius, etiam cum dispendio alicujus suæ partis, cum non minus de jure naturæ sit, ut totum se conservet, etiam cum destructione partis, quam ut pars se periculo exponat propter conservationem totius.

Advertendum tamen est, leges illas quæ cives obligant ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, non esse pure humanas, sed aliquid juris naturalis includere, cum de jure naturæ sit, ut partes & membra cum dispendio sui esse exponant, quando id necessarium est ad totius conservationem, quia tamen obligatio illa naturalis confusa est, & indeterminata ad hunc aut illum, per humanam legem aut potestatem determinari debet, & sic obligatio certa & determinata, non est pure legis naturæ, sed humanæ adjuncta.

Quod si quæras, unde cognosci possit an lex humana obliget cum dispendio vitæ? Respondeo id ex hac potissimum regula colligi posse. Quotiescumque id quod præcipitur lege humana, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit observare legem, quam servare proprium vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ. Si autem sit majus bonum commune conservare vitam propriam, quam servare legem, tunc lex humana non obligat cum vitæ dispendio. Et ratio est, quia conservatio vitæ civium spectat ad bonum commune, sicut observatio legis: Ergo nisi obligatio legis sit majoris momenti in ordine ad bonum commune, quam conservatio vitæ civium, legislator cum tanto dispendio non potest obligare ad legis observationem; obligaret etiam irrationabiliter, cum non ordinaret minus bonum ad majus, sed contra majus ad minus. 57

Ex qua ratione & regula probata manet secunda pars conclusionis, non semper enim observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quam conservatio vitæ civium, immo nec quam conservatio famæ & bonorum temporalium: Ergo non semper obligat cum dispendio vitæ, immo nec cum dispendio famæ vel rei familiaris; quin potius dicendum est leges humanas raro obligare cum magno dispendio vitæ, famæ aut rei familiaris, quia raro observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quam vita civium, aut fama, vel res familiaris. Et quidem defectus hujus obligationis, non solum ex benignitate legislatoris procedit, ut videtur docere Cajetanus, sed etiam ex defectu potestatis illius, quia non potest aliquid præcipere, nisi secundum ordinem rationis, qui exposcit ut minus bonum non præsupponatur majori. Postulat etiam ordo rationis, ut lex humana non præcipiat impossibilia moraliter, id est valde difficilia, sed solum ea quæ possibilia sunt secundum naturam & consuetudinem patriæ, ut disput. præcedenti articul. 1. declaravimus, explicando conditiones seu qualitates legis humanæ ab Isidoro assignatas. Sed præcipere aliquid cum dispendio vitæ, famæ, vel rei familiaris, regulariter loquendo difficillimum est: Ergo lex mere humana communiter & regulariter cum tali dispendio non obligat. 58

Confirmatur: Lex divina positiva non semper obligat cum tanto dispendio: Ergo multo minus lex humana. Consequentia patet, quia lex humana non habet tantum vim obligandi, quantum lex divina. Antecedens probatur, tum ex facto David 1. Regum 21. qui comedit panes propositionis, quos non licebat edere nisi solis sacerdotibus, ne fame necrotetur, quod Christus probavit Matth. 12. Tum etiam ex consilio quo 1. Machab. 2. Judæi decreverunt pugnare in die sabbati, in quo præceptum erat ut nihil operarentur, ut vitam scilicet tuerentur. Item Christus Matth. 12. suos discipulos apud Pharisæos excusat, quod die sabbati propter necessitatem spicas vellerent, quod de lege prohibitum erat. Demum præceptum confessionis integræ non obligat, quando ex integra confessione magnum detrimentum imminet proximi, ut communiter Theologi docent in Tractatu de pœnitentia: Ergo lex divina positiva non semper obligat cum notabili detrimento. Idem constat ex lege naturali, nam votum licet jure naturali reddendum sit, non obligat cum periculo gravis incommodi. Et restitutio, quæ jure tum divino tum naturali facienda est, non obligat cum majori proprio detrimento. 59

Adverte tamen hoc inter legem divinam & humanam reperiri differimen, quod lex divina solum ex benignitate legislatoris non obligat cum tanto detrimento, poterat enim absolute obligare cum illo, cum procedat immediate a Deo, qui est Dominus omnium: Lex vero humana, non solum ex benignitate legislatoris, sed etiam ex defectu potestatis non obligat cum vitæ, aut famæ, vel rei familiaris dispendio; quia legislator humanus non habet potestatem dispensandi de vita & bonis civium, nisi in ordine ad salutem & bonum communitatis, & cum ea solum conditione accipit potestatem a Republica, ut non nisi extrema vel gravi urgente necessitate publicæ salutis, de vita & bonis civium disponere possit. 60

Ex dictis colligitur, legem humanam obligare cum vitæ dispendio, quando ejus violatio redundat in contemptum legislatoris, ut si quis communando mortem alteri, induceret eum ad frangendum jejunium Ecclesiæ, vel ad omittendum sacrum in die festo, in odium Ecclesiasticæ potestatis, vel in contemptum fidei aut cultus divini, tunc enim ille, etiam cum vitæ dispendio, præceptum Ecclesiæ observare deberet, quia majoris momenti & utilitatis est, defensio fidei & Ecclesiasticæ potestatis, quam vitæ propriæ conservatio. Sic Eleazarus 2. Machab. 6. laudabiliter mortem sustinuit, ne legem Mosaicam violaret, & carnes porcinas ederet, quia in odium & contemptum legis ac religionis Judaicæ eas edere compellebatur. 61

§. II.

Solvuntur objectiones.

CONtra primam partem nostræ conclusionis objicit Almainus: Conservare vitam est de lege naturæ. Ergo nulla lex humana potest contrarium præcipere. 62

Verum ad hoc solutio patet ex supra dictis, respondetur enim non esse legis naturæ conservare vitam in quocumque casu, sed potius naturali instantaneum esse, ut vita possit exponi periculo, propter honestatem & necessitatem boni communis, præsertim si morte unius, vita & salus plurimorum conservanda est.

Contra secundam objicit Cajetanus: Lex humana obligat ad peccatum, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed peccatum cum quovis periculo & dispendio evitandum est: Ergo lex humana cum quovis periculo & dispendio servanda est. Quod confirmat variis exemplis, in quibus aliquæ leges humanæ cum dispendio vitæ obligare videntur: homo enim (inquit) tenetur potius mori, quam contrahere matrimonium sine dispensatione cum consanguinea. Sacerdos debet potius mortem eligere, quam celebrare sine vestibus sacris, vel aliis lege tantum humana requisitis. Item Innocentius III. cap. *Sacris, de iis quæ vi metusve causa fiunt*, docet ab excommunicatis abstinendum esse, etiam cum discrimine vitæ. Demum regula Carthusianorum non vescendi carnibus, etiam cum vitæ discrimine, ab ægrotis servari debet. 63

Huic etiam argumento facile respondetur, legis humanæ obligationem cessare communiter, quando periculum vitæ, vel gravis alterius damni occurrit, idemque non obligare eo casu ad peccatum, neque culpabilem esse ipsius omissionem. 64

Ad exempla vero, in primis dico, quod quamvis vera essent, id nobis non obesset, quia non est par ratio aut necessitas in omnibus aliis legibus vel præceptis humanis. 65

Respondeo secundo, valde dubium & incertum esse, an leges humanæ in prædictis casibus cum vitæ dispendio obligent. In primis enim quoad primum exemplum multi docent posse aliquem metu mortis contrahere matrimonium ficte cum consanguinea; absque consummatione, sicut de Malcho Monacho narrat D. Hieronymus in vita illius. Similiter multi existimant, metu mortis licitum esse sine veste sacra, & sine aliis jure humano requisitis, Missam celebrare, nisi metus mortis incutiatur ad hoc faciendum in contemptum religionis, vel legis, aut ob alium finem malum. Idem dicendum de communicatione cum excommunicato, illa enim licita est, si periculum mortis immineat, dummodo non cedat in dedecus & contemptum Ecclesiasticæ potestatis. Unde in cap. *Quoniam multos*, 11. quæst. 3. & cap. *Inter*, de sententia excommunicationis, dicitur propter famis necessitatem licitum esse communicare cum excommunicato, procurando subsidium, modo non cedat in dedecus Ecclesiæ.

Ad caput vero *Sacris*, respondet Soto libro 1. de justitia quæst. 6. art. 4. illud caput intelligendum esse, interveniente scandalo plebis suspicantis leges Ecclesiasticas contemni. Alii dicunt intelligendum esse de metu incussio in contemptum censuræ Ecclesiasticæ. Alii de metu mortis levi, non excusante a legis obligatione & culpam penitus non excludente.

Demum ad regulam Carthusianorum, qua ægrotis prohibetur esus carnium, etiam cum vitæ discrimine, respondent aliqui Doctores Parisienses, nempe Martinus de Magistris, Almainus, Gerson, Major, & alii, illam non solum non obligare, sed etiam, si adsit vitæ periculum, teneri Carthusianum jure naturæ ad esum carnium, & peccare contra jus naturale de conservanda propria vita, si ab illis abstineat. Verum hanc sententiam a veritate prorsus alienam existimo, motus primo auctoritate illius sanctissimi instituti, quod tacite saltem approbatur ab Ecclesia, qua ob summam illius sacri Ordinis austeritatem, & exactam regulæ observantiam, permittit ut ceteri omnes Religiosi, petita (licet non obtenta) facultate a superioribus possint ad hanc Religionem transire. Secundo, quia sacratissima illa Carthusianorum lex, a miraculo incepisse dicitur, qua carnes paratæ pro infirmo hujus Ordinis, in pisces conversæ sunt. Tertio, quia licet lex humana, ubi non continet jus naturale & divinum, cum periculo evidenti mortis non obliget, nihilominus non propterea sequitur, non posse quempiam cum tali periculo eam observare. Religiosus enim videns mortem suam accelerari ex observatione rigoris sui Ordinis, laudabiliter tamen, & cum merito, eum potest observare. Item homo gravi paupertate laborans, non tenetur ad vitam conservandam, pharmacum carissimi pretii emere, sibique illud per omnium bonorum suorum jacturam & venditionem procurare. Potest etiam quis ad liberandum amicum exponere se periculo mortis, & in naufragio, patri, vel principi, vel egregio viro licitum est tabulam relinquere, cum posset quis commode capere, & mortem vitare. Cur ergo pariter non poterit Carthusianus tuta conscientia abstinere a carnibus, urgente ad id obligatione sua regulæ, licet ex Medicorum commonitione videat sibi mortem ex hac abstinentia imminere? 66

Respondent alii cum Victoria, relectione de temperantia num. 8. & sequentibus, Carthusianum in extrema necessitate ægritudinis constitutum, posse licite a carnibus abstinere, non tamen teneri, sed posse etiam licite eis vesci, si id judicio Medicorum omnino sit necessarium ad vitam tuendam. 67

Ego probabilius censeo cum nostro Aravio in Tractatu de legibus disp. 2. sect. 3. difficult. 2. Carthusianum in casu proposito, non solum posse, sed etiam teneri cum vitæ dispendio aut periculo, a carnibus abstinere; quia quidquid licitum est, præcipit potest, & fieri statim necessarium, ad boni communis incolumitatem. Addo quod, ut supra dicebamus, quotiescumque id quod præcipitur lege humana, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit, observare legem, quam servare proprium vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ: Sed majoris momenti est conservatio strictioris observantiæ ac disciplinæ in toto Carthusianorum Ordine, quam vita unius Carthusiani: Ergo in casu posito, non solum potest, sed etiam debet ac tenetur Carthusianus a carnibus abstinere, ad boni communis incolumitatem, & strictioris observantiæ conservationem. Similiter etiam possunt ac debent aliorum Ordinum Religiosi, 68

glosi, ex amore & reverentia suæ regulæ, ita illam servare, ut a morbo liberari nolint, si necesse sit constitutiones suæ Religionis violare, & si ex earum violatione, observantia regulæ non parum tepesceret, & disciplinæ religiosæ vigor multum imminueretur.

ARTICULUS V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hic breviter resolvendæ sunt. Prima est, an Principes & Legislatores suis legibus subjiciantur, easque servare teneantur? Secunda, an personæ Ecclesiasticæ legibus civilibus Principum sæcularium obligentur? Tertia, an Religiosi exempti teneantur Synodalia Episcoporum decreta servare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem transeunt?

§. I.

Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primo. Princeps seu Legislator suis legibus subditur, quoad potestatem directivam. Ita D. Thomas hic art. 4. ad 3.

69 Probatur breviter: Lex humana est regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non solum actus subditorum, sed etiam actus Principis & Legislatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (alias deformitas maxima esset in illa, juxta illud Augustini 3. Confess. cap. 8. *Turpis est omnis pars suo universo non congruens*) sunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non solum subditi, sed etiam Princeps & Legislator subduntur legibus suis, quantum ad vim directivam.

70 Confirmatur: de ratione legis humanæ est, materiam a se præceptam constituere in aliqua specie virtutis moralis, ut recte notavit Sotus lib. 1. de justitia q. 6. art. 7. Ergo lex humana semel posita, respicit & obligat omnes illos quos respicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non solum subditos, sed etiam Principes & Legislatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C. de legibus, sic dicitur: *Digna vox majestate regnantis est, legibus alligatum se Principem profiteri*. Et L. *Princeps* ff. de legibus: *Pareto legi quisquis legem sanxeris*. Similia habentur in jure Canonico, cap. *Justum* dist. 9. his verbis. *Justum est Principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimat, quando & ipse illis reverentiam præbet*. Et ne videatur id consilii tantum causa dici, subditur: *Principes legibus teneri suis, nec in se posse damnare jura, quæ in subjectis constituunt, justa est enim vocis auctoritas eorum, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur*. Denum Ambrosius ad Valentinianum Imperatorem Epist. 32. ita loquitur: *Quod cum præscripseris, aliis præscripseris & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse constituit*.

71 Si autem quæras, unde hæc obligatio in Principe oriatur? Respondeo varia circa hoc esse Auctorum placita. Nonnulli enim censent ad id teneri Principem ex tacito pacto, & conventione cum Republica, a qua sub hac conditione legislativam potestatem accepit, ut ipse a suis legibus non eximeretur. Alii hanc obligationem referunt ad voluntatem ipsius legislatoris, qua sesipsum in sua lege includit. Alii dicunt Principem obligari ad suas leges servandas, ratione scandali, quod subditis præberet, si legem, quam aliis imponit, ipse non servaret, cum legis efficacis ex Principis exemplo maxime dependeat. Sed melius respondetur cum Cajetano hic art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipsa lege naturali, quæ dictat posita lege positiva obligante totam Reampublicam, obligari & Principem ipsum ad eam servandam, ut caput ejusdem mystici corporis; cum non minus contra rationem sit, caput discordare a membris, quam membra a capite.

72 Duo tamen ibidem observat Cajetanus: Primum, *Cum dicitur quod Princeps subjicitur legi, non intelligitur de lege speciali, puta militum, nisi ipse sit miles: sed intelligitur de lege communi*. Secundum. *Cum princeps subjicitur legi, intelligitur subjici proportionaliter, ut decet Principem, & non sicut alios subditos*. Similia habet Soto loco supra citato, ubi hæc scribit: *Quando statuimus Principem legibus subdi suis, intelligimus de legibus qua ex æquo ad ipsum perinde atque ad subditos spectant. Præcipit Rex neminem gladio succinctum incedere, aut sertis indutum: nec est par ratio cur ipse etiam abstineat. Induxit autem Papa jejunium, aut festi solemnitatem; eadem est æquitas in ipso, nisi justa de causa secum, veluti cum aliis, dispensaverit*.

Dico secundo, Princeps seu legislator non subditur suis legibus, quoad vim coactivam seu coercitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore supra citato.

Probatur ex discrimine quod reperitur inter vim effectivam & coactivam seu coercitivam legis: visenim directiva respicit ipsos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva vero, seu coercitiva, pœnam inductivam ad observantiam legis: Sed Princeps non potest cogi vel puniri pœna inductiva ad legis observantiam, cum nullum habeat superiorem a quo cogatur, & nemo proprie a seipso cogi possit, quippe cum istud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non subditur suis legibus quoad vim coactivam seu coercetivam, sed ab eis quantum ad obligationem pœnæ subeundæ solutus est. Unde eo cautius, vigilantiusque debent Principes suas leges servare, quod ad earum pœnam subeundam a nullo in terris cogi possunt, ne acerbius pati cogantur a supremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere potest. Huc teste Glossa, allusit David Psalm. 50. Deo dicens: *Tibi soli peccavi*, quasi diceret: Nullum in terris superiorem agnosco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat, nisi te solum, ac proinde tibi soli illud quoad condignam pœnam subjicio.

Notandum tamen, hanc conclusionem intelligi debere 74
de Principe absoluto non habente superiorem se; nam qui superiorem habent, non solum quoad vim directivam, sed etiam coactivam, obligantur ad leges a se latas servandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacedæmonum Rex, quem, teste Plutarcho, lib. de liberis educandis, Lacedæmones pecunia mulctarunt, eo quod contra legem consuetudine receptam, uxorem pusilli corporis duxisset. Talis etiam est hodie dux Venetorum, qui licet cum Republica leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quando pro bono Reipublicæ expedire judicaverit: ipse tamen subditur legibus, etiam quoad vim coactivam, cum habeat Rempublicam se superiorem a qua ad pœnam subeundam cogi potest. Talis denique est quivis Generalis respectu suæ Religionis, qui etsi cum aliis in capitulo generali leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quoties id ad publicum Religionis bonum expedire judicaverit; ipse tamen subjicitur legibus totius Religionis, etiam quoad vim coactivam, cum habeat totam Religionem superiorem se, a qua cogi potest.

§. II.

Secunda & tertia difficultas breviter resolvitur.

DIco tertio, Clerici non obligantur legibus civili- 75
bus Principum sæcularium, quoad vim coactivam, bene tamen quoad vim directivam, & ex æquitate naturali, ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ.

Prima pars est certa: cum Clerici sint exempti a jurisdictione Principum sæcularium cap. *Decernimus*, de judiciis. Et cap. *Sanctis Martæ*, de constitutionibus. Et cap. *Sæculares*, de foro competenti in 6. Solum difficultas est, an exemptio a legibus & Jurisdictione Principum sæcularium conveniat Clericis jure divino, vel solum jure humano, & Principum sæcularium favore. Canonistæ enim & ex Theologis quam plures dicunt exemptionem hanc Clericorum, esse non solum de jure humano, sed etiam divino. Quod colligunt ex Scriptura sacra, ex novo quidem testamento ex illa Christi illatione Matth. 17. *Ergo liberi sunt filii*, a legibus scilicet tributorum, quæ Reg bus dantur: ex veteri vero testamento, ex Genes. 47. ubi Joseph omnem terram Ægypti subjecit Pharaoni, *Præter terram sacerdotum*. Alii vero censent, hanc Clericorum exemptionem non esse ex jure divino, sed solum humano, nimirum ex prædictis summorum Pontificum constitutionibus, & Principum sæcularium favore, quod tamen jus humanum, juri naturali & divino maxime consentaneum est. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad Roman. 13. *Ideo tributa*: Nam ibi loquens de obligatione solvendi tributa ait: *Ab hac debito liberi sunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem æquitatem naturalem habet*.

Secunda etiam pars communiter docetur a Doctoribus, & ex eo constat, quod Clerici non obstante clericatu sint cives Reipublicæ, & ejus membra: Ergo ex naturali æquitate, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, tenentur observare leges civiles Principum sæcularium, quæ non derogant privilegiis Clericorum, & ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ spectant; non secus ac ipsi Principes ac Legislatores, ex naturali æquitate, & titulo moralis conformitatis capitis cum suis membris, ad suas leges servandas obligantur, ut §. præcedenti ostensum est, cum non minus rationi dissentaneum sit, unam partem communitatis discrepare a reliquo corpore quam caput a membris. Unde ut ait Sylvester, verbo *Lex* q. 25. *Omnes leges disponentes supra contractibus emptionis, venditionis, locationis, commodatitiis, & hujusmodi: si non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, sunt servanda; etiam quoad Ecclesiasticas personas*. Si Rex etiam legem ferat,

ferat, ne aliquis noctu tale genus armorum deferat, illam Clerici servare tenentur.

76 Dico quarto, Religiosi exempti non tenentur legibus Episcoporum, virtute earum, sed solum propter æquitatem naturalem, ratione conformitatis cum aliis, si ad communem observantiam & devotionem totius populi spectent.

Prima pars patet, quia tales Religiosi sunt exempti a jurisdictione Episcopali, ut Clerici a sæculari.

77 Secunda etiam non est minus evidens, si enim Clerici, etsi exempti sint a jurisdictione Principum sæcularium, tenentur nihilominus, ob æquitatem naturalem, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, eorum leges, statui & privilegiis Clericorum non repugnantes, servare, ut præcedenti conclusione declaravimus, a fortiori Regulares, quamvis a jurisdictione Episcoporum exempti, ex æquitate naturali, tenentur eorum leges, ad communem observantiam & devotionem totius populi spectantes, observare, seque accommodare toti communitati in iis quæ statui & privilegiis Regularium non præjudicant. Unde Tridentinum sess. 25. cap. 12. de reformatione Regularium: *Censura & interdicta, nedum a Sede Apostolica emanata, sed etiam ab Ordinariis promulgata, mandante Episcopo, a Regularibus in eorum Ecclesiis publicentur, atque serventur. Diœcesim fugit, quos in diœcesi sua servandos idem Episcopus præcepit, ab exemptis omnibus etiam Regularibus, serventur*.

§. III.

Ultima difficultas expeditur.

78 DIco quinto, illi qui sunt in territorio alieno, sive transeundo, sive immorando, non tenentur servare leges particulares proprii territorii, peregrini tamen & advenæ, tenentur legibus loci per quem transeunt.

Prima pars probatur, quia jurisdictio uniuscujusque civitatis vel principis particularis, non extenditur quoad leges ferendas extra civitatem seu territorium, ut docet Bartolus in lege prima, Codice *de summa Trinitate* n. 14. colligiturque ex lege *Omnes populi*, ff. de justitia & jure, ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Sicut ergo agentia naturalia non agunt extra sphæram activitatis, defectu potentatis: ita quia jurisdictionis activitas limitatur intra proprium territorium, lex extra ipsum non obligat. Unde cap. 2. *de Constitutionibus* in 6. dicitur pœnam latam per statutum Episcopi, non incurri ab eo qui extra territorium non servat illud statutum; quia, inquit, *extra territorium jus dicenti paretur impune*, ut dicitur lege ult. ff. *de jurisdictione omnium judicum*.

79 Ex quo probata manet secunda para, si enim existentes in territorio alieno, quamvis obiter & in transitu, statim ac exeunt, hoc ipso liberantur a legibus proprii territorii, obligantur pariter legibus territorii alieni, eo ipso quod in eo sunt, quamvis obiter & in transitu. Si enim brevis absentia sufficit ad eximendum a subjectione legis proprii territorii, debet quoque sufficere brevis præsentia ad subjiciendum legibus alieni territorii. Par enim est ut sentiat onus, qui sentit commodum, ut dicitur regula 55. de regulis juris in 6.

80 Confirmatur ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, cum enim peregrini & advenæ, ut ostendimus, leges proprii territorii a quo discesserunt servare non teneantur, si non teneretur legibus loci per quem transeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita si esset lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quam in loco per quem transeunt, servaretur, ab illa fierent prorsus immunes, quod absurdum est.

81 Dices: Nemo fit alteri subditus, nisi ratione originis, vel domicilii, vel delicti: At peregrini non sunt subditi Principi loci per quem transeunt, ratione originis, ut per se patet, nec ratione delicti, posito quod non deliquerint in territorio alieno; nec etiam ratione domicilii, aut quasi domicilii, cum ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ saltem non sit minor majori anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Respondeo distinguendo Majorem: Nemo fit alteri subditus permanenter, nisi ratione originis vel domicilii, vel delicti, concedo Majorem: Transeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & subjectionem transeuntem, sufficit brevis præsentia, quemadmodum ad transeuntem exemptionem a jurisdictione proprii territorii sufficit brevis & transiens absentia:

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur primo, advenas & peregrinos 82
transeuntes per loca in quibus festum aliquod celebratur, si sint ibi toto mane diei festi, teneri sacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur, quamdiu ibi sunt, abstinere ab opere servili die festo, & a cibis prohibitis in die jejunii. Unde cap. *illa* dist. 12. refertur illud Ambrosii ad Augustinum: *Cum Romam venio, jejuno sabbato, cum Mediolani sum, non jejuno. Sic etiam tu ad quam forte Ecclesiam veneris, ejus morem serva*. Ubi glossa ait: *Viatores tenentur sequi consuetudinem loci ad quem veniunt*.

Colligitur secundo, abeuntem mane ex proprio domicilio, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, posse nocte cœnare, carnesque comedere, cum discedens non teneatur servare leges sui domicilii, sed possit sequi leges favorabiles loci per quem transit.

Colligitur tertio, non posse Mediolanensem transeuntem per loca ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadragesimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur servare leges & consuetudines loci per quem transit. Similiter ob eamdem rationem non possunt Hispani transeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & intestina die sabbati comedere, quamvis hoc eis liceat quando sunt in Hispania, ex privilegio speciali ipsis concesso per bullam cruciatæ.

Colligitur quarto, irritum esse matrimonium clandesti- 83
num contractum in loco ubi Tridentinum servatur ab incola loci ubi Tridentinum non servatur: contra vero ratum ac validum fore matrimonium clandestinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non servatur, ab incola loci in quo Tridentinum servatur; Tum quia ut diximus advenæ & peregrini subjiciuntur legibus loci per quem transeunt, & possunt uti privilegiis & exemptionibus, quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cum sit quidam contractus civilis & humanus, sequitur leges & consuetudines loci in quo celebratur. Quod adeo verum putant aliqui, ut asserant, quod tametsi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non servatur se transferret, ut ibi clandestine contraheret, valeret matrimonium; cum hoc non tam sit fraus, quam usus proprii juris, quod quis a lege habet valide contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum statuta exempto. Ita Sanchez lib. 3. de matrimonio disp. 18. Idem alii censent de jejunio, & observatione diei festi, existimant enim quod etiam si quis ex industria recederet ab illis locis, ubi jejunium vel dies festus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, sed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non esset fraus vel dolus, sed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non est.

Colligitur quinto, vagos qui nullibi domicilium ha- 84
bent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem transeunt, quia per transitum aut brevem moram in locis illis, sunt legibus illorum subditi, eo quod, ut supra dicebamus, ad obligationem & subjectionem transeuntem sufficiat brevis præsentia; quemadmodum ad transeuntem exemptionem a jurisdictione proprii territorii sufficit brevis & transiens absentia.

DISPUTATIO VI.

De lege Pœnali.

HUC usque diximus de lege humana in communi. Jam de quibusdam illius speciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, differendum est. Ac primo de lege pœnali, cujus ratio valde ab aliis differens, speciali declaratione & disputatione indiget.

ARTICULUS PRIMUS.

An & quotuplex dari possit lex pœnalis?

DIco primo, dari posse legem pure pœnalem. 1
Probatur, quia nihil impedit quominus legislator ejusmodi legem ferre possit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri a subditis suis, non absolute quidem, sed conditionate, hoc est nisi velint pœnam subire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem sibi potest imponere, vovendo scilicet se nunquam lusurum, vel si ludere contingat, se daturum eleemosynam pauperibus. Talis autem lex, quam sic ferret legislator, esset vera, & mere pœnalis, ut constabit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo lex mere pœnalis dari potest.

Dico

glosi, ex amore & reverentia suæ regulæ, ita illam servare, ut a morbo liberari nolint, si necesse sit constitutiones suæ Religionis violare, & si ex earum violatione, observantia regulæ non parum tepesceret, & disciplinæ religiosæ vigor multum imminueretur.

ARTICULUS V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hic breviter resolvendæ sunt. Prima est, an Principes & Legislatores suis legibus subjiciantur, easque servare teneantur? Secunda, an personæ Ecclesiasticæ legibus civilibus Principum sæcularium obligentur? Tertia, an Religiosi exempti teneantur Synodalia Episcoporum decreta servare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem transeunt?

§. I.

Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primo. Princeps seu Legislator suis legibus subditur, quoad potestatem directivam. Ita D. Thomas hic art. 4. ad 3.

69 Probatur breviter: Lex humana est regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non solum actus subditorum, sed etiam actus Principis & Legislatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (alias deformitas maxima esset in illa, juxta illud Augustini 3. Confess. cap. 8. *Turpis est omnis pars suo universo non congruens*) sunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non solum subditi, sed etiam Princeps & Legislator subduntur legibus suis, quantum ad vim directivam.

70 Confirmatur: de ratione legis humanæ est, materiam a se præceptam constituere in aliqua specie virtutis moralis, ut recte notavit Sotus lib. 1. de justitia q. 6. art. 7. Ergo lex humana semel posita, respicit & obligat omnes illos quos respicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non solum subditos, sed etiam Principes & Legislatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C. de legibus, sic dicitur: *Digna vox majestate regnantis est, legibus alligatum se Principem profiteri*. Et L. *Princeps* ff. de legibus: *Pareto legi quisquis legem sanxeris*. Similia habentur in jure Canonico, cap. *Justum* dist. 9. his verbis. *Justum est Principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimat, quando & ipse illis reverentiam præbet*. Et ne videatur id consilii tantum causa dici, subditur: *Principes legibus teneri suis, nec in se posse damnare jura, quæ in subjectis constituunt, justa est enim vocis auctoritas eorum, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur*. Denum Ambrosius ad Valentinianum Imperatorem Epist. 32. ita loquitur: *Quod cum præscripseris, aliis præscripseris & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse constituit*.

71 Si autem quæras, unde hæc obligatio in Principe oriatur? Respondeo varia circa hoc esse Auctorum placita. Nonnulli enim censent ad id teneri Principem ex tacito pacto, & conventione cum Republica, a qua sub hac conditione legislativam potestatem accepit, ut ipse a suis legibus non eximeretur. Alii hanc obligationem referunt ad voluntatem ipsius legislatoris, qua sesipsum in sua lege includit. Alii dicunt Principem obligari ad suas leges servandas, ratione scandali, quod subditis præberet, si legem, quam aliis imponit, ipse non servaret, cum legis efficacis ex Principis exemplo maxime dependeat. Sed melius respondetur cum Cajetano hic art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipsa lege naturali, quæ dictat posita lege positiva obligante totam Reampublicam, obligari & Principem ipsum ad eam servandam, ut caput ejusdem mystici corporis; cum non minus contra rationem sit, caput discordare a membris, quam membra a capite.

72 Duo tamen ibidem observat Cajetanus: Primum, *Cum dicitur quod Princeps subjicitur legi, non intelligitur de lege speciali, puta militum, nisi ipse sit miles: sed intelligitur de lege communi*. Secundum. *Cum princeps subjicitur legi, intelligitur subjici proportionaliter, ut decet Principem, & non sicut alios subditos*. Similia habet Soto loco supra citato, ubi hæc scribit: *Quando statuimus Principem legibus subdi suis, intelligimus de legibus qua ex æquo ad ipsum perinde atque ad subditos spectant. Præcipit Rex neminem gladio succinctum incedere, aut sertis indutum: nec est par ratio cur ipse etiam abstineat. Induxit autem Papa jejunium, aut festi solemnitatem; eadem est æquitas in ipso, nisi justa de causa secum, veluti cum aliis, dispensaverit*.

Dico secundo, Princeps seu legislator non subditur suis legibus, quoad vim coactivam seu coercitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore supra citato.

Probatur ex discrimine quod reperitur inter vim effectivam & coactivam seu coercitivam legis: visenim directiva respicit ipsos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva vero, seu coercitiva, pœnam inductivam ad observantiam legis: Sed Princeps non potest cogi vel puniri pœna inductiva ad legis observantiam, cum nullum habeat superiorem a quo cogatur, & nemo proprie a seipso cogi possit, quippe cum istud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non subditur suis legibus quoad vim coactivam seu coercetivam, sed ab eis quantum ad obligationem pœnæ subeundæ solutus est. Unde eo cautius, vigilantiusque debent Principes suas leges servare, quod ad earum pœnam subeundam a nullo in terris cogi possunt, ne acerbius pati cogantur a supremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere potest. Huc teste Glossa, allusit David Psalm. 50. Deo dicens: *Tibi soli peccavi*, quasi diceret: Nullum in terris superiorem agnosco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat, nisi te solum, ac proinde tibi soli illud quoad condignam pœnam subjicio.

Notandum tamen, hanc conclusionem intelligi debere 74
de Principe absoluto non habente superiorem se; nam qui superiorem habent, non solum quoad vim directivam, sed etiam coactivam, obligantur ad leges a se latas servandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacedæmonum Rex, quem, teste Plutarcho, lib. de liberis educandis, Lacedæmones pecunia mulctarunt, eo quod contra legem consuetudine receptam, uxorem pusilli corporis duxisset. Talis etiam est hodie dux Venetorum, qui licet cum Republica leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quando pro bono Reipublicæ expedire judicaverit: ipse tamen subditur legibus, etiam quoad vim coactivam, cum habeat Rempublicam se superiorem a qua ad pœnam subeundam cogi potest. Talis denique est quivis Generalis respectu suæ Religionis, qui etsi cum aliis in capitulo generali leges ferat, sitque superior singulorum, eisque præcipere possit, quoties id ad publicum Religionis bonum expedire judicaverit; ipse tamen subjicitur legibus totius Religionis, etiam quoad vim coactivam, cum habeat totam Religionem superiorem se, a qua cogi potest.

§. II.

Secunda & tertia difficultas breviter resolvitur.

DIco tertio, Clerici non obligantur legibus civili- 75
bus Principum sæcularium, quoad vim coactivam, bene tamen quoad vim directivam, & ex æquitate naturali, ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ.

Prima pars est certa: cum Clerici sint exempti a jurisdictione Principum sæcularium cap. *Decernimus*, de judiciis. Et cap. *Sanctis Martæ*, de constitutionibus. Et cap. *Sæculares*, de foro competenti in 6. Solum difficultas est, an exemptio a legibus & Jurisdictione Principum sæcularium conveniat Clericis jure divino, vel solum jure humano, & Principum sæcularium favore. Canonistæ enim & ex Theologis quam plures dicunt exemptionem hanc Clericorum, esse non solum de jure humano, sed etiam divino. Quod colligunt ex Scriptura sacra, ex novo quidem testamento ex illa Christi illatione Matth. 17. *Ergo liberi sunt filii*, a legibus scilicet tributorum, quæ Reg bus dantur: ex veteri vero testamento, ex Genes. 47. ubi Joseph omnem terram Ægypti subjecit Pharaoni, *Præter terram sacerdotum*. Alii vero censent, hanc Clericorum exemptionem non esse ex jure divino, sed solum humano, nimirum ex prædictis summorum Pontificum constitutionibus, & Principum sæcularium favore, quod tamen jus humanum, juri naturali & divino maxime consentaneum est. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad Roman. 13. *Ideo tributa*: Nam ibi loquens de obligatione solvendi tributa ait: *Ab hac debito liberi sunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem æquitatem naturalem habet*.

Secunda etiam pars communiter docetur a Doctoribus, & ex eo constat, quod Clerici non obstante clericatu sint cives Reipublicæ, & ejus membra: Ergo ex naturali æquitate, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, tenentur observare leges civiles Principum sæcularium, quæ non derogant privilegiis Clericorum, & ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ spectant; non secus ac ipsi Principes ac Legislatores, ex naturali æquitate, & titulo moralis conformitatis capitis cum suis membris, ad suas leges servandas obligantur, ut §. præcedenti ostensum est, cum non minus rationi dissentaneum sit, unam partem communitatis discrepare a reliquo corpore quam caput a membris. Unde ut ait Sylvester, verbo *Lex* q. 25. *Omnes leges disponentes supra contractibus emptionis, venditionis, locationis, commodatitiis, & hujusmodi: si non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, sunt servanda; etiam quoad Ecclesiasticas personas*. Si Rex etiam legem ferat,

ferat, ne aliquis noctu tale genus armorum deferat, illam Clerici servare tenentur.

76 Dico quarto, Religiosi exempti non tenentur legibus Episcoporum, virtute earum, sed solum propter æquitatem naturalem, ratione conformitatis cum aliis, si ad communem observantiam & devotionem totius populi spectent.

Prima pars patet, quia tales Religiosi sunt exempti a jurisdictione Episcopali, ut Clerici a sæculari.

77 Secunda etiam non est minus evidens, si enim Clerici, etsi exempti sint a jurisdictione Principum sæcularium, tenentur nihilominus, ob æquitatem naturalem, & ratione conformitatis cum aliis membris Reipublicæ, eorum leges, statui & privilegiis Clericorum non repugnantes, servare, ut præcedenti conclusione declaravimus, a fortiori Regulares, quamvis a jurisdictione Episcoporum exempti, ex æquitate naturali, tenentur eorum leges, ad communem observantiam & devotionem totius populi spectantes, observare, seque accommodare toti communitati in iis quæ statui & privilegiis Regularium non præjudicant. Unde Tridentinum sess. 25. cap. 12. de reformatione Regularium: *Censura & interdicta, nedum a Sede Apostolica emanata, sed etiam ab Ordinariis promulgata, mandante Episcopo, a Regularibus in eorum Ecclesiis publicentur, atque serventur. Diœcesim fugit, quos in diœcesi sua servandos idem Episcopus præcepit, ab exemptis omnibus etiam Regularibus, serventur*.

§. III.

Ultima difficultas expeditur.

78 DIco quinto, illi qui sunt in territorio alieno, sive transeundo, sive immorando, non tenentur servare leges particulares proprii territorii, peregrini tamen & advenæ, tenentur legibus loci per quem transeunt.

Prima pars probatur, quia jurisdictio uniuscujusque civitatis vel principis particularis, non extenditur quoad leges ferendas extra civitatem seu territorium, ut docet Bartolus in lege prima, Codice *de summa Trinitate* n. 14. colligiturque ex lege *Omnes populi*, ff. de justitia & jure, ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Sicut ergo agentia naturalia non agunt extra sphæram activitatis, defectu potentatis: ita quia jurisdictionis activitas limitatur intra proprium territorium, lex extra ipsum non obligat. Unde cap. 2. *de Constitutionibus* in 6. dicitur pœnam latam per statutum Episcopi, non incurri ab eo qui extra territorium non servat illud statutum; quia, inquit, *extra territorium jus dicenti paretur impune*, ut dicitur lege ult. ff. *de jurisdictione omnium judicum*.

79 Ex quo probata manet secunda para, si enim existentes in territorio alieno, quamvis obiter & in transitu, statim ac exeunt, hoc ipso liberantur a legibus proprii territorii, obligantur pariter legibus territorii alieni, eo ipso quod in eo sunt, quamvis obiter & in transitu. Si enim brevis absentia sufficit ad eximendum a subjectione legis proprii territorii, debet quoque sufficere brevis præsentia ad subjiciendum legibus alieni territorii. Par enim est ut sentiat onus, qui sentit commodum, ut dicitur regula 55. de regulis juris in 6.

80 Confirmatur ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, cum enim peregrini & advenæ, ut ostendimus, leges proprii territorii a quo discesserunt servare non teneantur, si non teneretur legibus loci per quem transeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita si esset lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quam in loco per quem transeunt, servaretur, ab illa fierent prorsus immunes, quod absurdum est.

81 Dices: Nemo fit alteri subditus, nisi ratione originis, vel domicilii, vel delicti: At peregrini non sunt subditi Principi loci per quem transeunt, ratione originis, ut per se patet, nec ratione delicti, posito quod non deliquerint in territorio alieno; nec etiam ratione domicilii, aut quasi domicilii, cum ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ saltem non sit minor majori anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Respondeo distinguendo Majorem: Nemo fit alteri subditus permanenter, nisi ratione originis vel domicilii, vel delicti, concedo Majorem: Transeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & subjectionem transeuntem, sufficit brevis præsentia, quemadmodum ad transeuntem exemptionem a jurisdictione proprii territorii sufficit brevis & transiens absentia:

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur primo, advenas & peregrinos 82
transeuntes per loca in quibus festum aliquod celebratur, si sint ibi toto mane diei festi, teneri sacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur, quamdiu ibi sunt, abstinere ab opere servili die festo, & a cibis prohibitis in die jejunii. Unde cap. *illa* dist. 12. refertur illud Ambrosii ad Augustinum: *Cum Romam venio, jejuno sabbato, cum Mediolani sum, non jejuno. Sic etiam tu ad quam forte Ecclesiam veneris, ejus morem serva*. Ubi glossa ait: *Viatores tenentur sequi consuetudinem loci ad quem veniunt*.

Colligitur secundo, abeuntem mane ex proprio domicilio, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, posse nocte cœnare, carnesque comedere, cum discedens non teneatur servare leges sui domicilii, sed possit sequi leges favorabiles loci per quem transit.

Colligitur tertio, non posse Mediolanensem transeuntem per loca ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadragesimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur servare leges & consuetudines loci per quem transit. Similiter ob eamdem rationem non possunt Hispani transeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & intestina die sabbati comedere, quamvis hoc eis liceat quando sunt in Hispania, ex privilegio speciali ipsis concesso per bullam cruciatæ.

Colligitur quarto, irritum esse matrimonium clandesti- 83
num contractum in loco ubi Tridentinum servatur ab incola loci ubi Tridentinum non servatur: contra vero ratum ac validum fore matrimonium clandestinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non servatur, ab incola loci in quo Tridentinum servatur; Tum quia ut diximus advenæ & peregrini subjiciuntur legibus loci per quem transeunt, & possunt uti privilegiis & exemptionibus, quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cum sit quidam contractus civilis & humanus, sequitur leges & consuetudines loci in quo celebratur. Quod adeo verum putant aliqui, ut asserant, quod tametsi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non servatur se transferret, ut ibi clandestine contraheret, valeret matrimonium; cum hoc non tam sit fraus, quam usus proprii juris, quod quis a lege habet valide contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum statuta exempto. Ita Sanchez lib. 3. de matrimonio disp. 18. Idem alii censent de jejunio, & observatione diei festi, existimant enim quod etiam si quis ex industria recederet ab illis locis, ubi jejunium vel dies festus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, sed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non esset fraus vel dolus, sed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non est.

Colligitur quinto, vagos qui nullibi domicilium ha- 84
bent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem transeunt, quia per transitum aut brevem moram in locis illis, sunt legibus illorum subditi, eo quod, ut supra dicebamus, ad obligationem & subjectionem transeuntem sufficiat brevis præsentia; quemadmodum ad transeuntem exemptionem a jurisdictione proprii territorii sufficit brevis & transiens absentia.

DISPUTATIO VI.

De lege Pœnali.

HUC usque diximus de lege humana in communi. Jam de quibusdam illius speciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, differendum est. Ac primo de lege pœnali, cujus ratio valde ab aliis differens, speciali declaratione & disputatione indiget.

ARTICULUS PRIMUS.

An & quotuplex dari possit lex pœnalis?

DIco primo, dari posse legem pure pœnalem. 1
Probatur, quia nihil impedit quominus legislator ejusmodi legem ferre possit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri a subditis suis, non absolute quidem, sed conditionate, hoc est nisi velint pœnam subire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem sibi potest imponere, vovendo scilicet se nunquam lusurum, vel si ludere contingat, se daturum eleemosynam pauperibus. Talis autem lex, quam sic ferret legislator, esset vera, & mere pœnalis, ut constabit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo lex mere pœnalis dari potest.

Dico

Dico secundo, multiplicem esse legem pœnalem.

2 Probatur: Lex enim pœnalis dividitur primo in eam, quæ pœnam tantum comminatur, ita ut non incurratur, nisi accedat judicis sententia, vel executio; & eam, quæ ipso facto pœnam infligit, & per seipsam exequitur, vel obligat reum ad exequendum, non expectata judicis sententia aut executione.

3 Dividitur secundo in pure pœnalem, & mixtam. Mixta dicitur illa quæ continet duo præcepta: unum faciendi actum quem præcepit, vel abstinendi ab actu quem prohibet; alterum, exequendi vel subeundi pœnam appositam, nisi fiat actus præceptus, vel nisi abstineatur ab actu prohibito. Pure vero pœnalis illa est, quæ unum tantummodo præceptum disjunctivum continet, nimirum vel faciendi actum præscriptum, vel subeundi pœnam appositam; ita ut ad parendum legi & vitandum peccatum, alterutrum sufficiat: potest enim legislator utroque modo præcipere aliquem actum, nimirum vel absolute obligando ut fiat, vel conditionate tantum: ut vel fiat, vel subeatur pœna adjuncta, polens præcise & determinate obligare in conscientia ut fiat, sed contentus illo modo coactionis, & impellens solum timore pœnæ ad faciendum; sicut enim libentius illi est præcipere vel non præcipere talem actum, ita & illum absolute vel conditionate præcipere.

4 In his omnes fere Theologi conveniunt, sed difficultas & controversia est inter illos, an quando legislator condendo legem pœnalem, nihil exprimit de obligatione ad culpam, lex pœnalis ad eam obliget, vel solum ad pœnam: Triplex enim circa hoc versatur Auctorum sententia. Prima asserit, nullam legem humanam pœnalem obligare ad aliquam culpam, sed solum ad pœnam, nisi legislator id expresserit sua lege, vel antea per aliquam legem divinam vel humanam non pœnalem, idem præceptum fit. Ita Navar. in summa cap. 23. & Valentia hic disp. 7. q. 5. punct. 6.

5 Secunda distinguit inter legem pure pœnalem, & mixtam, primumque docet non obligare ad aliquam culpam, sed solum ad pœnam, nisi legislator id sua lege expresserit, aliam vero & ad culpam & ad pœnam obligare, quamvis id legislator non exprimat. Hanc tenent Alphonsus a Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 8. & 9. cui subscribunt Suarez, Vasquez, Meratius, & alii.

6 Tertia vero existimat, omnem legem pœnalem, sive purum, sive mixtam, obligare non solum ad pœnam, sed etiam ad culpam, nisi legislator contrarium expresserit. Ita Magister Soto lib. 1. de justitia q. 6. art. 5. Sylvester verbo *excommunicatio*, Armilla eodem verbo, n. 2. & Bellarminus lib. 3. de membris Ecclesiæ cap. 11. & communiter Discipuli D. Thomæ. Quæ sententia probabilior est, & principiis præcedenti disputatione statutis conformior, nam, ut ibi dicebamus, obligatio in actu secundo ad culpam, consequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen a legislatore: Ergo posita vera lege, qualis est pœnalis, statim sequitur obligatio ad culpam, nisi legislator ferendo talem legem, declaret se non intendere obligare ad culpam.

7 Confirmatur primo: Leges humanæ, quæ absque pœnæ comminatione ponuntur, ad culpam obligant, ut omnes fatentur: Ergo & illæ quæ statuuntur cum comminatione pœnæ. Probatur Consequentia, quia impositio pœnæ non tollit obligationem ad culpam, sed indicat illam, nam ut ait Augustinus lib. 1. Retract. cap. 6. *omnis pœna, si justa est, peccati pœna est, & supplicium nominatur.*

8 Confirmatur secundo: Diversæ leges pœnales diversas imponunt pœnas: Ergo præsupponunt diversas culpas, si aliunde legislator contrarium non exprimat; non enim existimandum est, legislatorem diversas & graviores pœnas infligere, nisi pro diversis & gravioribus culpis.

9 Confirmatur tertio: Lex quam imposuit Deus primis parentibus, fuit pœnalis, ut patet ex illis verbis Gen. 2. *In quacumque die ex eo comederis morte morieris:* At certum est de fide, eam obligasse ad culpam: Ergo lex pœnalis obligat ad culpam, nisi contrarium legislator expresserit.

10 Objicies primo: Omnis lex, maxime pœnalis, benigne interpretanda est, quando aliud non constat de mente legislatoris: Ergo quando in lege pœnali legislator suam non exprimit voluntatem obligandi ad culpam, existimandum est, ipsum obligare ad solam pœnam. Consequentia videtur manifesta, nam alias non benigne, sed valde odiose, mentem legislatoris interpretaremur.

11 Respondeo quod licet omnis lex maxime pœnalis, benigne interpretanda sit, hoc tamen debet fieri juxta naturam ipsius legis, non vero extrahendo illam a suo statu connaturali: unde cum pertineat ad statum connaturalem legis ut obliget ad culpam, nisi contrarium legislator exprimat, ut constat ex dictis, eam ad culpam obligare censendum est, nisi oppositum legislator expresserit.

12 Objicies secundo: Aliquando incurritur irregularitas, quæ pœna est lege imposita, absque aliqua culpa, ut irregularitas bigamiæ, & occisionis justæ, & similiter pœna interdicti, comprehendens innocentes; Ergo lex pœnalis obligat ad solam pœnam, non vero ad culpam, quando legislator legem condendo, nullam obligationis ad culpam mentionem fecit.

Respondeo quod irregularitates illæ non habent proprie rationem pœnæ, sed dicuntur a jure irregularitates significationis, quæ absque culpa incurruntur; unde leges illas statuentes, non sunt leges pœnales, de quibus procedit difficultas, & sic argumentum non est ad rem. Ad illud vero quod additur de interdicto, respondeo quod semper imponitur propter culpam alicujus; unde lex præcipiens aliquid sub pœna interdicti, obligat non solum ad pœnam sed etiam ad aliquam culpam: quod autem aliqui puniantur sine culpa propria, propter culpam aliorum, multoties expedit in ordine ad bonum commune; sed tunc illa punitio non habet proprie rationem punitionis seu pœnæ respectu illorum qui patiuntur, sed respectu illius qui culpam commisit, qui non solum punitur in se, sed etiam in aliis, qui sunt aliquid illius, utpote compartes ejusdem communitatis. 13

Objicies tertio: Votum pœnale solum obligat ad pœnam, si enim aliquis vovest se non lusurum sub pœna recitandi rosarium, vel dandi eleemosynam pauperibus, satisfacit, frangens votum, si rosarium recitet, vel pauperibus eleemosynam largiatur: Ergo idem dicendum est de lege pœnali. Patet consequentia, a paritate rationis; votum enim est quasi quædam privata lex, quam vovens sibi imponit, sicut lex Principis aut Legislatoris, est lex communis toti communitati imposita. 14

Respondeo hoc argumentum desumptum ex analogia & proportione, quæ reperitur inter legem & votum, magis nobis favere, quam nocere, magisque confirmare quam infirmare nostram sententiam. Sicut enim si vovens quando emisit votum, solum intenderit se ad aliquam pœnam obligare, & nullo modo ad culpam, non obligatur nisi ad pœnam; secus vero si absolute voverit, & votum emittendo non expresserit quod nollet se obligare ad culpam, sed solum aliquam sibi imponere pœnam, posito quod votum non impleverit. Ita similiter nos dicimus, quod si legislator condens legem pœnalem, solum intendat subditos obligare ad pœnam, & intentionem suam exprimat, talis lex non obligat ad culpam, sed tantum ad pœnam: e contra vero si legislator id non exprimat, & legem absolute condat, non solum ad pœnam, sed etiam ad culpam subditos obligat, quia, ut supra dicebamus, obligatio ad culpam consequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen a legislatore; unde si legislator non impediat ne obligatio ad culpam legem consequatur, volendo quod ad culpam non obliget, idque declarando & exprimendo, revera obligat ad culpam, & non solum ad pœnam. 15

ARTICULUS III.

An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante Judicis sententiam?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

NOtandum primo. Leges pœnales quandoque continere pœnas non latas, sed ferendas; aliquando vero pœnas latas continere. Tunc censentur continere pœnas latas quando legislator legem condendo, nullam in illis non exprimitur hæc particula, *ipso facto, ipso jure*, aut alia similis: cum enim istæ pœnales odiosæ sint, in benigniorem partem sunt interpretandæ, si contrarium aliunde non constet. Tunc vero censentur continere pœnas latas, quando in ipsis exprimitur illa particula, *ipso facto*, &c. Præsens ergo difficultas non procedit de legibus continentibus pœnas ferendas (istas enim manifestum est non obligare ad pœnam statim subeundam, sed committere pœnam judici, ut illam infligat) sed legibus continentibus pœnas latas. 16

Notandum secundo pœnas latas esse in duplici differentia: quædam sunt passivæ, quæ consistunt in pura privatione, ut excommunicatio, irregularitas, suspensio, &c. Aliæ sunt activæ, quæ requirunt aliquam actionem executivam talis pœnæ, verbi gratia, pœna mortis, exilii, aut spoliationis bonorum. Iis præmissis, 17

Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima docet nullam legem pœnalem obligare ad pœnam etiam privativam, ante judicis sententiam, una Ecclesiastica lege excepta de excommunicatione ipso facto incurrenda: quæ quia hominem privat, non propriis, sed alienis ecclesiæ bonis, quorum per excommunicationem definit homo esse particeps, juste ab Ecclesia imponi potest ipso facto incurrenda ante nullam judicis sententiam. Ita Soto lib. 1. de justitia q. 6. art. 6. 18

Secunda e contra asserit, legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam ad quamcumque pœnam, sive privativam, sive positivam, sive gravem, sive levem, illa tantummodo excepta, quæ malitiam includeret, si ab ipsomet reo executioni mandaretur, cujusmodi est occisio seu mutilatio sui ipsius. Ita videntur sentire Alphonsus a Castro lib. 2. de lege pœnali cap. 5. & 8. & sequentibus, Felinus, & alii Canonistæ, in capite primo de Constitutione. 19

Tertia vero fatetur quidem legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, non tamen ad pœnam activam, seu quæ ad sui executionem aliquam actionem requirit. Hanc docet Cajetanus 2. 2. quæst. 63. art. 3. & Serra hic qu. 96. art. 4. dub. 3. cum quibus 20

Dico primo legem humanam posse obligare in foro conscientiæ, ante sententiam judicis, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, seu quæ ipsius rei actionem & executionem non requirit. 21

Probatur primo: Leges quæ imponunt pœnas excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis, possunt obligare ad illas, ante sententiam judicis, ut fatetur Soto: Ergo & imponentes quascumque alias pœnas, quæ ad executionem nullam requirunt actionem.

Nec valet diserimen quod ille Auctor inter excommunicationem & alias pœnas adducit, nimirum quod excommunicatio & aliæ censuræ Ecclesiasticæ, privant solum hominem bonis communibus, quorum Ecclesia est dispensatrix, aliæ vero pœnæ privant hominem bonis suis propriis, quæ jure particulari possidet. Non valet, inquam, tum quia sæpe majoris momenti & æstimationis sunt bona communia, quam privata, tum etiam quia excommunicatio non tantum aufert bona communia, sed etiam propria, nempe vocem eligendi, & capacitatem ut quis eligatur. Addo quod non desunt leges pœnales, quæ de facto ante judicis sententiam, rem privant propriis bonis, ut lex, quæ parochiali beneficio privat eum qui intra annum post acceptum beneficium sacerdotium non suscipiat: lex, quæ fructibus beneficii privat officium non recitantem: lex, quæ Episcopum ad fructuum perceptorum restitutionem obligat, si post tres menses munus consecrationis non susceperit, quæque eumdem, si intra totidem menses postea id non fecerit Episcopatu ipso spoliat; ut constat ex Tridentino sess. 23. de reformatione cap. 1. Demum Ecclesia in pœnam criminis reddit aliquos inhabiles ad matrimonium ipso facto, nimirum adulteros, spe futuri matrimonii adulterantes, aut mortis conjugis reos; taliumenim matrimonium ante omnem sententiam irritum est. 22

Dixi autem legem humanam posse obligare ante sententiam judicis ad quamcumque pœnam passivam, seu privativam, quia non semper de facto obligat, sed potest aliter disponi in jure communi aut particulari, ut in nostri Ordinis constitutionibus disponitur, nam in eorum prologo fic dicitur: *Pœnis tamen absolutionis ab officio, privationis vocis activæ, vel passivæ, gravioris culpæ, & aliis hujusmodi (quantumcumque tam in constitutionibus quam extra ipso facto sint incurrendis) nisi sit pœna excommunicationis lata sententia, nullus sit subjectus, nisi superveniat declaratio Prælati respectu cujus, quantumcumque etiam notorium facti, vel juris, aut utriusque interveniat.*

Dico secundo, regulariter & ordinarie loquendo, legem humanam non obligare in conscientia ante condemnationem & sententiam judicis, ad pœnam activam, sed quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirit. 23

Probatur primo: Ex Isidoro & D. Thom. lex humana debet esse possibilis secundum naturam & consuetudinem patriæ, idest tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni: Atqui lex obligans hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, non esset tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni, sed intolerabilis & nimis dura, ut constat communi omnium consensu, & attestatur ipsa inclinatio naturalis, quæ hoc abhorret & refugit: Ergo lex humana ordinarie loquendo non obligat hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, sed sufficit si pœnam ab alio infligitam patiatur. Dixi, *ordinarie loquendo*, ad inundendum quod interdum leges humanæ ad id obligare possint, maxime cum ad levem pœnam obligant. Nam in aliquibus Religionibus præcipitur recitatio alicujus orationis, aut levis alicujus castigatio, ils qui legem aliquam seu constitutionem violant, absque eo quod fit opus sententia vel declaratione prælati. 24

Probatur secundo conclusio: Executio pœnæ per actionem positivam, est actus judicis sive ministri publici: Ergo reus non tenetur ante judicis sententiam exequi in se ipso pœnam requirentem aliquam actionem positivam ad hujusmodi executionem. Consequentia est evidens, tum quia reus non tenetur exequi nisi illa quæ sunt rei, non vero illa quæ sunt judicis, maxime in causa propria, in qua nemo est rectus judex. Tum etiam quia reus solum tenetur pati, cum ad id solum obligatur per legem pœnalem, immo eumdem hominem esse agentem & patientem passione afflictiva, ipsa natura refugit. Antecedens 25

vero probatur: Punitio quæ pertinet ad executionem pœnæ est actus legis, tenens se ex parte illius, ut disp. 1. ostensum est: Ergo cum lex sit justitia quædam inanimata, eget ministro vivo, nempe judice, qui ideo dicitur justitia ab Aristotele 5. Ethicorum, ut applicet pœnam reo, agendo in ipsum per punitionem: Ergo executio pœnæ est actus judicis, sive ministri publici. Hanc rationem insinuat S. Thom. 2. 2. qu. 62. art. 3. ubi sic ait: *Quantum ad culpam adhibetur remedium per pœnam cujus institutio pertinet ad judicem. Et ideo antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plusquam accepit? sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.*

Probatur tertio: Leges humanæ propter crimen hæresis (& idem est de crimine læsæ Majestatis) decernunt pœnam confiscationis omnium bonorum ipso jure & facto, ut patet ex cap. *Cum secundum leges*, de hæreticis in sexto, & cap. *Urgentis*, de hæreticis: Sed non obligant ad hanc pœnam in foro conscientiæ, ante judicis sententiam, ut ex illdem capitibus colligitur: Ergo similiter aliæ leges pœnales, alias pœnas positivas imponentes non obligant ad illas subeundas, ante sententiam judicis; v. g. lex lata contra defraudantes debitores, non obligat illos ad tradendum merces suas fisco, ante sententiam judicis, alioquin legis transgressor seipsum prodere cogeretur, quod esset intolerabile, & contra illam Chrysostomi sententiam, *non dico tibi ut proras in publicum*, quæ refertur can. *Quia aliquando* 2. de pœnit. dist. 1. 26

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primo cum Soto contra primam conclusionem: Contra jus naturæ est, ut quis damnetur, antequam audiatur: Ergo etiam contra jus naturæ erit ut quis ad pœnam sive positivam sive privativam obligetur, ante judicis sententiam. Consequentia patet. Antecedens vero probatur tum ex Gregorio c. *Suspecti*, de casu possess. propriet. ubi ait: *Nos contra inauditam partem nihil possumus definire*. Ubi Sotus expendit verbum *possumus*, non enim dixit, *non volumus*, sed *non possumus*; natura id vetante. Tum ex can. *Judex* 2. qu. 1. ubi dicitur, nemo condemnetur, nisi *aut per innocentes testes convincatur*; &c. Tum ratione, sæpe enim qui legem violavit, allegare potest vel ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementem aliquam tentationem, vel forsitan quod non tam graviter in legem impegerit, ut dignus sit totius pœnæ acerbitate. 27

Confirmatur: Nemo potest in propria causa esse sui judex. Ergo nemo tenetur ante judicis sententiam pœnam subire, tametsi pœna illa non sit positiva, sed dumtaxat privativa, & nullam ad sui executionem rei actionem requirat.

Ad objectionem respondeo: Antecedens verum esse de damnatione quæ fit per judicis sententiam, non vero de illa quæ fit per legem; quia cum fit per judicis sententiam, debet omni meliori modo delicti causa a judice examinari, ac proinde oportet illam, non solum ex testium judicio, sed etiam ex ipsius delinquentis confessione examinare: cum autem fit per legem, relinquitur judicio & conscientiæ ipsius delinquentis, qui melius quam quivis alius potest de suo delicto judicare, an pœnam lege taxatam meruerit. 28

Addo quod, si hoc argumentum Soti valeret, sequeretur quod excommunicatus ipso facto, non posset ante judicis sententiam, pœnam excommunicationis subire, cum etiam excommunicatus possit excusationis causas assignare, nec in proprio delicto sui judex esse possit. Quare sic contra naturam non est, ut quis sit sui judex in causa excommunicationis, & in ceteris legibus supra citatis, in quibus ante sententiam judicis reus privatur beneficiis Ecclesiasticis; ita neque erit contra naturam esse sui judicem in allis legibus, quæ pœnas privativas ipso facto incurrendas pro aliquibus criminibus statuunt, cum non sit major ratio de illis, quam de istis. Ex quo patet ad confirmationem. 29

Objicies secundo contra secundam conclusionem: Legislator habet potestatem obligandi in conscientia ad pœnam justam, ante judicis sententiam, tametsi talis pœna ad sui executionem requirat actionem ipsius rei; si ad talem pœnam obligare voluerit, sed hanc suam voluntatem explicet per illam particulam legis, *ipso facto, aut ipso jure*, quia per nulla verba potest commodius aut melius explicari: Ergo leges pœnales continentes pœnas latas, obligant ante judicis sententiam, tametsi illæ pœnæ, ad sui executionem ipsius rei actionem requirant. 30

Confirmatur primo: Si hujusmodi leges non obligarent ante judicis sententiam, illæ particulæ, quæ in illis apponuntur, scilicet *ipso facto*, vel *ipso jure*, frustraneæ essent, quod præcipue urget de particula illa, quæ interdum legibus illis superadditur, nempe quod ipso facto, & sine alia declaratione pœna incurratur.

Confirmatur secundo: Illæ particulæ sufficiunt, ut incurratur pœna excommunicationis, suspensionis, & irregulari- 31

gulariter ita, ante judicis condemnationem, ut omnes intentar: Ergo idem erit de aliis pœnis, tametsi positivæ sint, & ad sui executionem, aliquam rei actionem requirant.

31 Ad objectionem respondeo, legislatorem habere quidem potestatem obligandi in toto conscientiæ ad pœnam justam ante sententiam judicis, tametsi talis pœna requirat actionem ad sui executionem, si id expediat bono communi; tunc enim illud non est exillimandum intolerabile, & ipse reus tenebitur exercere simul utramque rationem rei & ministri ipsius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expedit bono communi, & esset nimis rigidum & intolerabile, præsertim si pœna ipso facto subeunda, gravis & acerba sit, & naturæ valde repugnans, legislator, regulariter loquendo, non obligat ad subeundam pœnam, ante sententiam judicis, quando talis pœna ad sui executionem aliquam rei actionem requirit, sufficit enim bono communi, si patiatur illam, posit sententiam judicis, eo vel maxime, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, de se loquendo, non ad reum, sed ad judicem, & ejus ministrum pertinet, ut supra ostensum est.

32 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris, licet enim leges humanæ non obligent ad talem pœnam, ante sententiam judicis, particulæ illæ, *ipso facto*, vel *ipso jure*, non ponuntur frustra in illis, quia aliquem aliam effectum inducunt, nempe assignationem pœnæ, ipso facto, ita ut non requiratur sententia judicis ad assignandam illam pro tali delicto, sicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam subeundam, sed solum ad declarandum crimen patratum fuisse a transgressore legis. Illa vero particula, *absque alia declaratione*, superaddita aliis præcedentibus, simitur ad majorem præcedentium explicationem; unde nec superfluit nec nocelle est, ut habeat vim obligandi, ante judicis sententiam.

33 Ad secundam, concesso Antecedente, nego consequentiam & pariatem, patet enim ex dictis in secunda conclusione, longe disparem esse rationem de pœnis privativis, ac de positivis, quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirunt.

ARTICULUS III.

Utrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis, post judicis sententiam?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

34 NOtandum primo, seu potius ex dictis articulo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humana statui posse: alterum consistens in pura passione, quæ ad sui executionem nullam requirit actionem, præter ipsum legislatoris imperium, aut judicis sententiam, vel declarationem; ut sunt pœnæ inhabilitantes personas, irritantes contractus, & censuræ ecclesiasticæ. Alterum est, pœnarum quæ ad sui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri potest vel ab ipso reo, vel ab alia persona distincta. Quoad primum genus pœnæ, cum nullam requirat actionem, præter legislatoris imperium, vel judicis sententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cum etiam illam invitus pati possit, solumque teneatur, postquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solum ergo difficultas est de pœnis secundi generis, an nimirum reus teneatur vel possit illas in se exequi, post judicis sententiam, certum enim est, quod si sint justæ, & a judice vel ministris ejus infligantur, eas posit judicis sententiam pati & sustineri tenetur, alias daretur bellum justum ex utraque parte, etiam nulla supposita ignorantia, quod implicat.

35 Notandum secundo: pœnas quæ ad sui executionem aliquam actionem requirunt, esse adhuc duplicis generis, quædam enim sunt quarum actio ad executionem requisita a nemine commodius exercetur, quam a reo qui pœnam patitur, v. g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio ad executionem requisita, commodius exercetur a judice vel ministris ejus, v. g. actio quæ requiritur ad abscissionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Præterea actionum quæ commodius exercentur a judice, vel ministris ejus, quædam sunt violentæ, ut abscissio capitis; aliæ vero non violentæ, & quæ voluntarie exerceri solent, ut flagellatio seu disciplina, quam Religiosi solent sponte suscipere, ad carnis macerationem. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primo; transgressor legis pœnalis tenetur in conscientia subire, post judicis sententiam, pœnam illam quæ ad sui executionem requirit actionem, quæ commodius exercetur a reo; non vero pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodius exercetur a judice vel ejus ministris.

36 Prima pars patet: nam quando quis exilio, vel pœna pecuniaria mulctatur, tenetur egredi e regno vel civitate, aut pecuniam solvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injustitiæ continet. Potest tamen in pecuniæ solutione exspectare ut petatur, quia licet possit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit.

Secunda vero probatur, ex eo quod sententia pœnalis, 37
sicut & lex, benigne est interpretanda, cum sententia sit applicatio illius legis, quam benigne esse interpretandam, est communis animi conceptio, & dispositio juris: Ergo non teneretur reus ad exequendam illam pœnam in seipso, cujus executio commodius fit a judice vel ministris, sed sufficit esse paratum ad illam sustinendam, quando infligetur ab illis. Patet consequentia, nam alias non benigne sed durissime interpretaremur sententiam illam.

Dico secundo, non potest obligari reus a judice per suam sententiam, ut sibi inferat pœnas, ad cujus executionem requiritur actio violenta; v. g. non potest obligari ut seipsum occidat, vel mutilet, aut suis manibus sumat venenum, vel pereat inedia, tametsi cibi illi offerantur.

Probatur: Nam etsi pœna mortis, vel inedia, vel alia 38
similis, secundum se non sit inhumana, sed multoties justissima & mitis, attenta criminum gravitate; iste tamen modus executionis, scilicet quod propriis manibus reus sibi inferat mortem, inhumanus est & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis est vitæ conservatio, quam manus violentas sibi inferre usque ad internecionem: Ergo judex sua sententia non potest ad id obligare. Nec est par ratio de quibusdam actionibus, quæ remote tantum ad ipsius rei mortem cooperantur, ut patibulum ascendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illuduve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex se & ex natura sua indifferentes sunt; neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potius commodiores & laudabiliores, si ab ipso reo executioni mandentur.

Ex his intelliges, quod sicut ex amore naturali erga pa- 39
rentes, teneamur non inferre illis mortem, quamvis ad eam juste damnati essent, & executio sententiæ nobis committeretur ac præciperetur a judice; ita neque erga nos ipsos possumus licite illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem licitum est sibi vel illis mortem mitiorem consciscere abscissione venæ, quamvis a judice oblata, vel alio quopiam modo, quia jure & præcepto naturali prohibitum est propriæ occisioni positive cooperari.

Intelliges etiam, sallam esse ac erqueam Tamburini & 40
aliorum recentiorum Casuistarum sententiam, quæ asserit juste damnatum ut fame pereat, posse oblatam panem respuere. Nam, ut recte discurrit S. Thom. 2. 2. q. 69. art. 4. *Nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur, & ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, tenetur tamen non resistere agenti quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum, sibi oblatum sumere, quia non sumere, esset seipsum occidere.* Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum, non modo posse, sed & teneri, cibum sibi oblatum sumere, quia nulli fas est seipsum occidere. De quo fusius in dissertatione de probabilitate.

Dico tertio potest judex sua sententia obligare reum ut 41
sibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodius exercetur a judice vel ejus ministris, dummodo talis actio violenta non sit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis, & sit in domibus religiosis, & in officio sanctæ Inquisitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut suis manibus, sumant disciplinam, seu levem aliquam & ignominiosam flagellationem, quam solent, multi sponte suscipere, ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, judices inferiores teneri in con- 42
scientia iis qui legem transgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. Judex enim ad hoc positus est a Republica, ut per legum observantiam & custodiam, illam in pace & concordia conservet: Ergo contra suum officium ageret, si legum transgressores debita pœna non puniret; esset enim Reipublicæ infidelis, ansamque daret ut passim vitia & delicta, cum publico detrimento communitatis, grassarentur.

Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, 43
nisi teneretur judex pœnam imponere, saltem quando non teneretur reus ante sententiam judicis eam subire, quod ut primum contingere, ex ante dictis perspicuum relinquitur.

Dixi, *judices inferiores*, quia legislator, ex communi 44
sententia potest pœnam remittere transgressori; cum obligatio si quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex sua lege, qua tamen non tenetur. Verum cum ille potestate quam habet condendi leges, & puniendi transgressores earum, uti debeat in bonum Reipublicæ, non erit liber a culpa,

culpa, si reo sine caussa rationabili pœnam lege statutam condonet, cum talis impunitas in perniciem Reipublicæ vergere soleat.

45 Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non potest judex inferior pro suo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, sed eam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In istis*, dist. 4. ubi Pontifex sic loquitur: *In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt; tamen cum fuerint institutæ & firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas.*

46 Ratio etiam suffragatur: Judex enim non habet potestatem in lege dispensandi, nisi sit supremus: Sed moderari pœnam a lege positam, est aliquo modo in lege dispensare, si non in toto, saltem in parte: Ergo non potest judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, sed debet pœnam lege statutam imponere: præsertim, si pœna sit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læsæ, vel fisco, vel aliis quibus jus aliquod per legem acquiritur, tunc enim pœnæ diminutio, in præjudicium tertii vergeret.

47 Quæres, an leges quibus tributa imponuntur, sint pure pœnales?

Respondeo negative, quia tributa non sunt pœnæ communiter, neque supponunt culpam quæ illis vindicatur, sed sunt subsidia quædam a populo debita Regibus ad onera muneris sustinenda. Nec obstat quod illa onerent subditos, cum discrimen sit inter id quod est onerosum, & quod est pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum potest in pœnam statui; potest enim Rex punire civitatem vel regnum a quo injuriam accepit, impositione alicujus tributi. Unde Deut. 20. dicitur: *Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus qui in ea est salvabitur, & serviet tibi sub tributo.*

48 Dividitur autem tributum in tres species, nempe in reale, personale, & mixtum. Reale est illud quod pro rebus immobilibus & fructibus earum quotannis persolvitur, a quo tributo agri dicuntur vectigales l. 1. & 2. ff. *si ager.* Personale vero illud est quod tribuitur ratione personæ, vocaturque census, juxta illud Matth. 22. *Licet censum dare Cæsari an non?* & dicitur a Jurisis capitatio, L. *Sacrosanctæ* ff. de sacrosanctis Ecclesiis, ex eo quod solvitur per capit. Mixtum denique illud est, quod tam pro rebus, præsertim mobilibus, quam pro personis imponitur.

49 Quærunt etiam hic aliqui, an lex irritans, quæ nimirum statuit aliquid esse irritum sive invalidum, sit pœnalis?

Respondeo talem legem aliquando esse pœnalem, & inductam propter culpam aut dolum, sive in odium alicujus transgressionis aut culpæ; hujusmodi est irritatio matrimonii propter uxoricidium, aut propter adulterium vivente conjuge commissum, cum promissione futuri matrimonii; interdum vero non esse pœnalem, & fieri in bonum privatæ personæ; vel reipublicæ, non autem in pœnam alicujus peccati; cujusmodi est irritatio professionis ante annum decimum sextum expletum, statuta in bonum professionis & Religionis, vel irritatio matrimonii inter consanguineos, vel affines in certis gradibus, ob decentiam & honestatem. Unde lex irritans in pœnalem & non pœnalem seu legalem dividitur, ut notat Rebuffus in Concordata, titulo *de Collationibus*, paragrapho penultimo.

DISPUTATIO VII.

De Consuetudine.

HActenus de lege scripta, quæ fertur a superiore dictum est, nunc agendum de lege non scripta, quæ consuetudo appellatur & quid illa sit, & quam vim habeat, breviter declarandum. Unde sit

ARTICULUS I.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

DIco primo: Consuetudo est *jus quoddam hominum moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Ita Isidorus apud Gratianum distinct. 1. cap. *consuetudo.*

1 Explicatur breviter hæc definitio: Consuetudo dicitur primo *jus*, tum ad exprimendum genus ipsi cum lege scripta commune; tum quia debet esse justa, saltem ratione objecti seu materiæ circa quam versatur, ut infra dicemus, & per hoc a corruptela seu abusu distinguitur. Igitur consuetudo non sumitur hic pro usu frequenti, sed pro jure quod ex tali usu ortum habet. Dicitur secundo, *hominum moribus institutum*, ut jam incipiat a lege distinguii; fertur enim lex a superiore, consuetudo vero a subditis, cum solo Principis consensu tacito, introduci potest. Dicitur tertio, *quod pro lege suscipitur, &c.* quia consuetudo, ut infra dicemus, habet vim legis, & loco ejus suscipitur, ubi deficit lex. Cum autem lex tripliciter possit deficere; primo, cum non est; secundo, cum est inutilis; tertio cum dubia vel obscura est, pro illo triplici legis defectu consuetudo suscipitur. Nam primo ubi non est lex, suscipitur consuetudo legis introductiva, seu vim legis habens. Secundo venit in defectum legis inutilis, consuetudo abrogativa illius. Tertio cum lex obscura vel dubia est, venit in ejus defectum consuetudo, quæ ut infra dicemus, vim habet legem dubiam & obscuram interpretandi.

Ex his intelliges primo, consuetudinem & præscriptio- 2
nem in aliquibus convenire, & in multis differre. In duobus enim conveniunt: primo; quia in utraque intervenit aliquid facti, & similiter aliquid juris, quod per factum introducitur; secundo, quia præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt autem primo in ipso jure, nam consuetudo introducit jus legale, seu jus legis, quo omnes obligantur; præscriptio vero solum confert jus dominii, aut jus utendi vel fruendi. Secundo differunt, quod consuetudo introducatur per praxim & usum populi; cum enim vim legis habeat, & lex ad commune bonum referatur, debet introduci per morem & observationem communitatis, nempe populi; at vero præscriptio, cum ad privatam utilitatem referatur, introducitur tantum per usum & factum alicujus privatæ personæ, ut cum quis hæreditate aliqua longo tempore pacifice fruitur, tunc enim viget præscriptio illius hæreditatis in hoc privato homine. Tertio differunt, quod consuetudo ad suæ introductionis validitatem requirat tacitum vel expressum consensum Principis, contra quem, vel contra cujus legem consuetudo introducitur, ut infra dicemus: at vero præscriptio non requirit consensum ipsius contra quem, vel contra cujus utilitatem præscribitur; ut enim Titius contra Cajum prædo aliquo præscribat, non est opus Cajum ipsum tacite aut expresse in hanc præscriptionem consentire, sed satis est, ut eo ignorante possessio currat & continuetur. Demum consuetudo & præscriptio differunt ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, ut infra patebit.

Intelliges secundo, quomodo consuetudo differat ab usu 3
& more: si enim consuetudo spectetur ut est quid facti, idem fere est quod usus & mos, nempe uniformis frequentatio actuum liberorum; si vero spectetur ut est quid juris, moraliter relictum ab ipsa uniformi irequentatione humanorum actuum vim habens obligandi ad sic operandum, differt consuetudo ab ipso usu & more, qui solum importat ipsam materialem uniformem frequentationem actuum liberorum.

Intelliges tertio, quomodo consuetudo differat a foro 4
& stylo: forum enim non est quodcumque jus usu & consuetudine firmatum, sed de iis dumtaxat rebus, de quibus judicandum est in tribunali. Stylus vero proprie est modus, qui in scribendo vel loquendo servatur, qui a Jurisperitis transferri solet ad significandum modum quo proceditur in caussis & negotiis tractandis.

Intelliges quarto, bonam esse divisionem consuetudi- 5
nis, in consuetudinem contra legem, præter legem, & secundum legem: Nam vel consuetudo supponit aliquam legem humanam sibi contrariam, & sic est consuetudo contra legem. Aut nullam supponit legem humanam sibi contrariam, & sic est præter legem. Aut demum supponit legem humanam constitutam, sibi conformem, & sic erit secundum legem. Quamquam hoc ultimo modo non sit proprie consuetudo, de qua hic agimus, cum nullum novum jus introducat, sed tantum antiquum, quod lege scriptum supponit, repetitis observantiæ actibus confirmet.

Dico secundo, consuetudinem legitime introductam, tri-
plicem habere vim, nempe instituendi, abrogandi, & interpretandi legem, eamque posse novam legem instituere, veterem abrogare, & dubiam interpretari.

Prima pars probatur primo ex SS. Patribus: Tertullia- 6
nus enim lib. de corona militis cap. 4. sic ait: *Consuetudo etiam in rebus civilibus pro lege suscipitur cum deficit lex.* Et Augustinus Epistola 86. ad Casulanum, ut refertur cap. *In his* dist. 11. hæc scribit: *In his rebus, in quibus nihil certi præscripsit divina Scriptura, mos populi Dei, & instituta majorum, pro lege tenenda sunt, & sicut prævaricatores divinarum legum, ita & contemptores Ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.*

Probatur secundo ratione, quia in ipsa consuetudine le- 7
gitime introducta reperiuntur ea quæ ad legem requiruntur. Primo materia proportionata, hoc est rationabilis. Secundo potestas introducendi juris obligantis, saltem si adsit consensus tacitus Principis. Tertio, voluntas se obligandi. Quarto, manifestatio talis voluntatis, non tam per verba, quam per facta. *Quid autem interest* (inquit Ulpianus, L. *de quibus*,

gulariter ita, ante judicis condemnationem, ut omnes intentar: Ergo idem erit de aliis pœnis, tametsi positivæ sint, & ad sui executionem, aliquam rei actionem requirant.

31 Ad objectionem respondeo, legislatorem habere quidem potestatem obligandi in toto conscientiæ ad pœnam justam ante sententiam judicis, tametsi talis pœna requirat actionem ad sui executionem, si id expediat bono communi; tunc enim illud non est exillimandum intolerabile, & ipse reus tenebitur exercere simul utramque rationem rei & ministri ipsius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expedit bono communi, & esset nimis rigidum & intolerabile, præsertim si pœna ipso facto subeunda, gravis & acerba sit, & naturæ valde repugnans, legislator, regulariter loquendo, non obligat ad subeundam pœnam, ante sententiam judicis, quando talis pœna ad sui executionem aliquam rei actionem requirit, sufficit enim bono communi, si patiatur illam, posit sententiam judicis, eo vel maxime, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, de se loquendo, non ad reum, sed ad judicem, & ejus ministrum pertinet, ut supra ostensum est.

32 Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris, licet enim leges humanæ non obligent ad talem pœnam, ante sententiam judicis, particulæ illæ, *ipso facto*, vel *ipso jure*, non ponuntur frustra in illis, quia aliquem aliam effectum inducunt, nempe assignationem pœnæ, ipso facto, ita ut non requiratur sententia judicis ad assignandam illam pro tali delicto, sicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam subeundam, sed solum ad declarandum crimen patratum fuisse a transgressore legis. Illa vero particula, *absque alia declaratione*, superaddita aliis præcedentibus, simitur ad majorem præcedentium explicationem; unde nec superfluit nec nocelle est, ut habeat vim obligandi, ante judicis sententiam.

33 Ad secundam, concesso Antecedente, nego consequentiam & pariatem, patet enim ex dictis in secunda conclusione, longe disparem esse rationem de pœnis privativis, ac de positivis, quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirunt.

ARTICULUS III.

Utrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis, post judicis sententiam?

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

34 NOtandum primo, seu potius ex dictis articulo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humana statui posse: alterum consistens in pura passione, quæ ad sui executionem nullam requirit actionem, præter ipsum legislatoris imperium, aut judicis sententiam, vel declarationem; ut sunt pœnæ inhabilitantes personas, irritantes contractus, & censuræ ecclesiasticæ. Alterum est, pœnarum quæ ad sui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri potest vel ab ipso reo, vel ab alia persona distincta. Quoad primum genus pœnæ, cum nullam requirat actionem, præter legislatoris imperium, vel judicis sententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cum etiam illam invitus pati possit, solumque teneatur, postquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solum ergo difficultas est de pœnis secundi generis, an nimirum reus teneatur vel possit illas in se exequi, post judicis sententiam, certum enim est, quod si sint justæ, & a judice vel ministris ejus infligantur, eas posit judicis sententiam pati & sustineri tenetur, alias daretur bellum justum ex utraque parte, etiam nulla supposita ignorantia, quod implicat.

35 Notandum secundo: pœnas quæ ad sui executionem aliquam actionem requirunt, esse adhuc duplicis generis, quædam enim sunt quarum actio ad executionem requisita a nemine commodius exercetur, quam a reo qui pœnam patitur, v. g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio ad executionem requisita, commodius exercetur a judice vel ministris ejus, v. g. actio quæ requiritur ad abscissionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Præterea actionum quæ commodius exercentur a judice, vel ministris ejus, quædam sunt violentæ, ut abscissio capitis; aliæ vero non violentæ, & quæ voluntarie exerceri solent, ut flagellatio seu disciplina, quam Religiosi solent sponte suscipere, ad carnis macerationem. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primo; transgressor legis pœnalis tenetur in conscientia subire, post judicis sententiam, pœnam illam quæ ad sui executionem requirit actionem, quæ commodius exercetur a reo; non vero pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodius exercetur a judice vel ejus ministris.

36 Prima pars patet: nam quando quis exilio, vel pœna pecuniaria mulctatur, tenetur egredi e regno vel civitate, aut pecuniam solvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injustitiæ continet. Potest tamen in pecuniæ solutione exspectare ut petatur, quia licet possit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit.

Secunda vero probatur, ex eo quod sententia pœnalis, 37
sicut & lex, benigne est interpretanda, cum sententia sit applicatio illius legis, quam benigne esse interpretandam, est communis animi conceptio, & dispositio juris: Ergo non teneretur reus ad exequendam illam pœnam in seipso, cujus executio commodius fit a judice vel ministris, sed sufficit esse paratum ad illam sustinendam, quando infligetur ab illis. Patet consequentia, nam alias non benigne sed durissime interpretaremur sententiam illam.

Dico secundo, non potest obligari reus a judice per suam sententiam, ut sibi inferat pœnas, ad cujus executionem requiritur actio violenta; v. g. non potest obligari ut seipsum occidat, vel mutilet, aut suis manibus sumat venenum, vel pereat inedia, tametsi cibi illi offerantur.

Probatur: Nam etsi pœna mortis, vel inedia, vel alia 38
similis, secundum se non sit inhumana, sed multoties justissima & mitis, attenta criminum gravitate; iste tamen modus executionis, scilicet quod propriis manibus reus sibi inferat mortem, inhumanus est & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis est vitæ conservatio, quam manus violentas sibi inferre usque ad internecionem: Ergo judex sua sententia non potest ad id obligare. Nec est par ratio de quibusdam actionibus, quæ remote tantum ad ipsius rei mortem cooperantur, ut patibulum ascendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illuduve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex se & ex natura sua indifferentes sunt; neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potius commodiores & laudabiliores, si ab ipso reo executioni mandentur.

Ex his intelliges, quod sicut ex amore naturali erga pa- 39
rentes, teneamur non inferre illis mortem, quamvis ad eam juste damnati essent, & executio sententiæ nobis committeretur ac præciperetur a judice; ita neque erga nos ipsos possumus licite illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem licitum est sibi vel illis mortem mitiorem consciscere abscissione venæ, quamvis a judice oblata, vel alio quopiam modo, quia jure & præcepto naturali prohibitum est propriæ occisioni positive cooperari.

Intelliges etiam, sallam esse ac erqueam Tamburini & 40
aliorum recentiorum Casuistarum sententiam, quæ asserit juste damnatum ut fame pereat, posse oblatam panem respuere. Nam, ut recte discurrit S. Thom. 2. 2. q. 69. art. 4. *Nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur, & ideo non tenetur facere id unde mors sequatur, tenetur tamen non resistere agenti quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum, sibi oblatum sumere, quia non sumere, esset seipsum occidere.* Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum, non modo posse, sed & teneri, cibum sibi oblatum sumere, quia nulli fas est seipsum occidere. De quo fusius in dissertatione de probabilitate.

Dico tertio potest judex sua sententia obligare reum ut 41
sibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodius exercetur a judice vel ejus ministris, dummodo talis actio violenta non sit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis, & sit in domibus religiosis, & in officio sanctæ Inquisitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut suis manibus, sumant disciplinam, seu levem aliquam & ignominiosam flagellationem, quam solent, multi sponte suscipere, ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, judices inferiores teneri in con- 42
scientia iis qui legem transgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. Judex enim ad hoc positus est a Republica, ut per legum observantiam & custodiam, illam in pace & concordia conservet: Ergo contra suum officium ageret, si legum transgressores debita pœna non puniret; esset enim Reipublicæ infidelis, ansamque daret ut passim vitia & delicta, cum publico detrimento communitatis, grassarentur.

Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, 43
nisi teneretur judex pœnam imponere, saltem quando non teneretur reus ante sententiam judicis eam subire, quod ut primum contingere, ex ante dictis perspicuum relinquitur.

Dixi, *judices inferiores*, quia legislator, ex communi 44
sententia potest pœnam remittere transgressori; cum obligatio si quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex sua lege, qua tamen non tenetur. Verum cum ille potestate quam habet condendi leges, & puniendi transgressores earum, uti debeat in bonum Reipublicæ, non erit liber a culpa,

culpa, si reo sine caussa rationabili pœnam lege statutam condonet, cum talis impunitas in perniciem Reipublicæ vergere soleat.

45 Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non potest judex inferior pro suo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, sed eam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In istis*, dist. 4. ubi Pontifex sic loquitur: *In istis temporalibus legibus, quamquam de his homines judicent, cum eas instituunt; tamen cum fuerint institutæ & firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundum ipsas.*

46 Ratio etiam suffragatur: Judex enim non habet potestatem in lege dispensandi, nisi sit supremus: Sed moderari pœnam a lege positam, est aliquo modo in lege dispensare, si non in toto, saltem in parte: Ergo non potest judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, sed debet pœnam lege statutam imponere: præsertim, si pœna sit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læsæ, vel fisco, vel aliis quibus jus aliquod per legem acquiritur, tunc enim pœnæ diminutio, in præjudicium tertii vergeret.

47 Quæres, an leges quibus tributa imponuntur, sint pure pœnales?

Respondeo negative, quia tributa non sunt pœnæ communiter, neque supponunt culpam quæ illis vindicatur, sed sunt subsidia quædam a populo debita Regibus ad onera muneris sustinenda. Nec obstat quod illa onerent subditos, cum discrimen sit inter id quod est onerosum, & quod est pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum potest in pœnam statui; potest enim Rex punire civitatem vel regnum a quo injuriam accepit, impositione alicujus tributi. Unde Deut. 20. dicitur: *Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus qui in ea est salvabitur, & serviet tibi sub tributo.*

48 Dividitur autem tributum in tres species, nempe in reale, personale, & mixtum. Reale est illud quod pro rebus immobilibus & fructibus earum quotannis persolvitur, a quo tributo agri dicuntur vectigales l. 1. & 2. ff. *si ager.* Personale vero illud est quod tribuitur ratione personæ, vocaturque census, juxta illud Matth. 22. *Licet censum dare Cæsari an non?* & dicitur a Jurisis capitatio, L. *Sacrosanctæ* ff. de sacrosanctis Ecclesiis, ex eo quod solvitur per capit. Mixtum denique illud est, quod tam pro rebus, præsertim mobilibus, quam pro personis imponitur.

49 Quærunt etiam hic aliqui, an lex irritans, quæ nimirum statuit aliquid esse irritum sive invalidum, sit pœnalis?

Respondeo talem legem aliquando esse pœnalem, & inductam propter culpam aut dolum, sive in odium alicujus transgressionis aut culpæ; hujusmodi est irritatio matrimonii propter uxoricidium, aut propter adulterium vivente conjuge commissum, cum promissione futuri matrimonii; interdum vero non esse pœnalem, & fieri in bonum privatæ personæ; vel reipublicæ, non autem in pœnam alicujus peccati; cujusmodi est irritatio professionis ante annum decimum sextum expletum, statuta in bonum professionis & Religionis, vel irritatio matrimonii inter consanguineos, vel affines in certis gradibus, ob decentiam & honestatem. Unde lex irritans in pœnalem & non pœnalem seu legalem dividitur, ut notat Rebuffus in Concordata, titulo *de Collationibus*, paragrapho penultimo.

DISPUTATIO VII.

De Consuetudine.

HActenus de lege scripta, quæ fertur a superiore dictum est, nunc agendum de lege non scripta, quæ consuetudo appellatur & quid illa sit, & quam vim habeat, breviter declarandum. Unde sit

ARTICULUS I.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

DIco primo: Consuetudo est *jus quoddam hominum moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Ita Isidorus apud Gratianum distinct. 1. cap. *consuetudo.*

1 Explicatur breviter hæc definitio: Consuetudo dicitur primo *jus*, tum ad exprimendum genus ipsi cum lege scripta commune; tum quia debet esse justa, saltem ratione objecti seu materiæ circa quam versatur, ut infra dicemus, & per hoc a corruptela seu abusu distinguitur. Igitur consuetudo non sumitur hic pro usu frequenti, sed pro jure quod ex tali usu ortum habet. Dicitur secundo, *hominum moribus institutum*, ut jam incipiat a lege distinguii; fertur enim lex a superiore, consuetudo vero a subditis, cum solo Principis consensu tacito, introduci potest. Dicitur tertio, *quod pro lege suscipitur, &c.* quia consuetudo, ut infra dicemus, habet vim legis, & loco ejus suscipitur, ubi deficit lex. Cum autem lex tripliciter possit deficere; primo, cum non est; secundo, cum est inutilis; tertio cum dubia vel obscura est, pro illo triplici legis defectu consuetudo suscipitur. Nam primo ubi non est lex, suscipitur consuetudo legis introductiva, seu vim legis habens. Secundo venit in defectum legis inutilis, consuetudo abrogativa illius. Tertio cum lex obscura vel dubia est, venit in ejus defectum consuetudo, quæ ut infra dicemus, vim habet legem dubiam & obscuram interpretandi.

Ex his intelliges primo, consuetudinem & præscriptio- 2
nem in aliquibus convenire, & in multis differre. In duobus enim conveniunt: primo; quia in utraque intervenit aliquid facti, & similiter aliquid juris, quod per factum introducitur; secundo, quia præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt autem primo in ipso jure, nam consuetudo introducit jus legale, seu jus legis, quo omnes obligantur; præscriptio vero solum confert jus dominii, aut jus utendi vel fruendi. Secundo differunt, quod consuetudo introducatur per praxim & usum populi; cum enim vim legis habeat, & lex ad commune bonum referatur, debet introduci per morem & observationem communitatis, nempe populi; at vero præscriptio, cum ad privatam utilitatem referatur, introducitur tantum per usum & factum alicujus privatæ personæ, ut cum quis hæreditate aliqua longo tempore pacifice fruitur, tunc enim viget præscriptio illius hæreditatis in hoc privato homine. Tertio differunt, quod consuetudo ad suæ introductionis validitatem requirat tacitum vel expressum consensum Principis, contra quem, vel contra cujus legem consuetudo introducitur, ut infra dicemus: at vero præscriptio non requirit consensum ipsius contra quem, vel contra cujus utilitatem præscribitur; ut enim Titius contra Cajum prædo aliquo præscribat, non est opus Cajum ipsum tacite aut expresse in hanc præscriptionem consentire, sed satis est, ut eo ignorante possessio currat & continuetur. Demum consuetudo & præscriptio differunt ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, ut infra patebit.

Intelliges secundo, quomodo consuetudo differat ab usu 3
& more: si enim consuetudo spectetur ut est quid facti, idem fere est quod usus & mos, nempe uniformis frequentatio actuum liberorum; si vero spectetur ut est quid juris, moraliter relictum ab ipsa uniformi irequentatione humanorum actuum vim habens obligandi ad sic operandum, differt consuetudo ab ipso usu & more, qui solum importat ipsam materialem uniformem frequentationem actuum liberorum.

Intelliges tertio, quomodo consuetudo differat a foro 4
& stylo: forum enim non est quodcumque jus usu & consuetudine firmatum, sed de iis dumtaxat rebus, de quibus judicandum est in tribunali. Stylus vero proprie est modus, qui in scribendo vel loquendo servatur, qui a Jurisperitis transferri solet ad significandum modum quo proceditur in caussis & negotiis tractandis.

Intelliges quarto, bonam esse divisionem consuetudi- 5
nis, in consuetudinem contra legem, præter legem, & secundum legem: Nam vel consuetudo supponit aliquam legem humanam sibi contrariam, & sic est consuetudo contra legem. Aut nullam supponit legem humanam sibi contrariam, & sic est præter legem. Aut demum supponit legem humanam constitutam, sibi conformem, & sic erit secundum legem. Quamquam hoc ultimo modo non sit proprie consuetudo, de qua hic agimus, cum nullum novum jus introducat, sed tantum antiquum, quod lege scriptum supponit, repetitis observantiæ actibus confirmet.

Dico secundo, consuetudinem legitime introductam, tri-
plicem habere vim, nempe instituendi, abrogandi, & interpretandi legem, eamque posse novam legem instituere, veterem abrogare, & dubiam interpretari.

Prima pars probatur primo ex SS. Patribus: Tertullia- 6
nus enim lib. de corona militis cap. 4. sic ait: *Consuetudo etiam in rebus civilibus pro lege suscipitur cum deficit lex.* Et Augustinus Epistola 86. ad Casulanum, ut refertur cap. *In his* dist. 11. hæc scribit: *In his rebus, in quibus nihil certi præscripsit divina Scriptura, mos populi Dei, & instituta majorum, pro lege tenenda sunt, & sicut prævaricatores divinarum legum, ita & contemptores Ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.*

Probatur secundo ratione, quia in ipsa consuetudine le- 7
gitime introducta reperiuntur ea quæ ad legem requiruntur. Primo materia proportionata, hoc est rationabilis. Secundo potestas introducendi juris obligantis, saltem si adsit consensus tacitus Principis. Tertio, voluntas se obligandi. Quarto, manifestatio talis voluntatis, non tam per verba, quam per facta. *Quid autem interest* (inquit Ulpianus, L. *de quibus*,

quibus, ff. de legibus) *suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipse & factis?*

8 Ex quo probata manet secunda pars, cum enim prioris legis obligatio tollatur per posteriorem, si consuetudo legitime introducta habet vim instituendi novam legem, pariter vim habet abrogandi præcedentem, & tollendi obligationem illius. Unde L. *de quibus*, ff. de legibus, dicitur rectissime receptum esse, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur. Unde multa sunt in jure Canonico & civili, quæ dudum propter desuetudinem exoleverunt, nec ullam amplius inducunt obligationem.

9 Tertia denique pars, quæ asserit consuetudinem habere vim legem dubium vel obscuram interpretandi, manifesta est, neque enim melius vera legis intelligentia haberi potest, quam ex communi hominum sensu, per receptam consuetudinem satis manifestato. Unde cap. *Cum dilectis de* consuetudine, consuetudo dicitur *optimus legum interpres*.

10 Ex his colligitur primo, consuetudinem inducere obligationem tam ad culpam quam ad pœnam, cum enim vim legis habeat, debet eandem inducere obligationem, quam imponit lex: Sed lex tam ad culpam quam ad pœnam obligare potest, ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo & consuetudo.

11 Colligitur secundo, quod sicut de ratione legis est ut præcipiat actus bonos, cum sit regula rectæ rationis, mensuransque actus humanos, ita ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de quo est, sit actus bonus; unde consuetudo de re illicita aut indifferenti, vim legis non habet. Ex quo fit, nullam introduci posse consuetudinem, quæ vim obligandi habeat contra legem naturalem, cum lex naturæ id solum præcipiat quod intrinsece bonum est, & vetet quod est intrinsece malum.

12 Colligitur tertio, quod sicut lex debet poni in communi, quantum ad personas, idest respicere debet communitatem personarum; ita, ut consuetudo vim legis habeat, debet esse universalis, & non paucorum.

13 Colligitur quarto, quod sicut proprium legis est inducere obligationem aliquid faciendi, ita etiam ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur quod id quod dicitur in consuetudinem, judicetur ab omnibus esse necessario observandum, non ex sola populi devotione & pio affectu. Unde consuetudines inductæ tantum devotionis gratia, vel ad melius esse, non habent vim legis, ut consuetudo ter pulsandi quotidie ad Angelicam salutationem, vel tria sacra audiendi in natali Domini, vel jejunandi in vigiliis festorum B. Virginis, excepta vigilia Assumptionis.

14 Colligitur quinto, quod cum omnis lex procedere debeat a voluntate & ratione Principis, ut consuetudo vim legis habeat, requiritur ut Princeps vel alia potestas superior, ad quam pertinet ferre leges, ei consentiat personaliter, vel legaliter, seu juridice. Dicitur autem consentire personaliter, quando per se immediate consentit tacite vel expresse. Legaliter vero seu juridice consentire censetur, quando vel ipse vel prædecessores tulerunt aliquando legem, vi cujus talis consuetudo approbatur.

15 Quod vero spectat ad tempus necessarium pro justa & legitima consuetudinis introductione, tres circumferuntur Doctorum sententiæ. Aliqui enim volunt ad hoc requiri spatium decem annorum inter præsentes, & viginti inter absentes. Alii distinguunt jus civile a Canonico, & dicunt ad consuetudinem contra jus civile introducendum, sufficere spatium decem annorum, tam inter præsentes, quam inter absentes, contra vero ad consuetudinem contra jus Canonicum requiri viginti annos, propter dignitatem ipsius juris, quod strictioris debet esse observantiæ, quam civiles; denique addunt aliqui, requiri centum annos ad præscribendum contra jura Summi Pontificis, seu Ecclesiæ Romanæ, quadraginta vero contra aliarum Ecclesiarum jura. Alii demum nullum tempus determinatum requirunt pro justa & legitima consuetudinis introductione, & dicunt quod tunc consuetudo sufficienter introducta censetur, quando viri probi & prudentes censent eam introductam esse, neque circa hoc evidentiorem aut certiorem regulam statui posse, Pro resolutione

16 Dico breviter, quod quando consuetudo introducitur a populo, cum expresso consensu Principis, non est opus expectare tempus aliquod determinatum; quia cum consuetudo non minorem vim habeat, quam lex scripta, si accedat consensus Principis, vivæ vocis oraculo expressus, non est dubium quin firmet illico consuetudinem, subindeque non est expectandum determinatum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si autem consuetudo introducitur a populo, ex tacito seu præsuntivo consensu Principis, tunc servandum est tempus a jure determinatum, quia tunc Princeps non præsumitur consentire, nisi evoluto tempore a jure determinato; præsumitur enim velle servare ea quæ jure communi statuta sunt. Ceterum cum nec in jure civili, neque in Canonico, ullum certum tempus legatur determinatum pro introducenda consuetudine, hinc fit quod tempus quod in jure requiritur ad præscriptionem, requiri censeatur ad consuetudinem. Unde juxta hanc regulam consuetudo contra legem civilem requirit decem annos, contra Ecclesiasticam quadraginta: ut docent Auctores secundæ sententiæ.

Dubi tamen obiter animadvertendum est, illud tempus tantum in foro externo requiri, nam in interno & in conscientia possumus aliquid tamquam consuetudine firmatum observare, quando constat plerosque viros bonos ita se gerere, & morem istum observare, tametsi legitime præscriptus non sit, nec habeat numerum annorum quem assignavimus. Et quantum ad hoc verum dicunt auctores tertiæ sententiæ.

DISPUTATIO VIII.

De Privilegiis.

HActenus actum est de lege totam communitatem obligante, nunc superest nobis agendum de legibus quæ privatas personas respiciunt, easque a communi legis obligatione eximunt, ideoque privilegia appellantur. Unde fit

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit privilegium?

Dico primo, privilegium est *lex privata, speciale aliquid indulgens*. Ita definitur cap. *Abbate*, de verb. signific. 1

Explicatur breviter hæc definitio. Privilegium dicitur *lex*, quia per modum legis stabiliter conceditur, unde non expirat cum morte concedentis, uti præceptum. Subditur *privata*, vel quia non ad omnes, sed ad privatas dumtaxat personas spectat, vel quia privilegiatum eximit e communi jure. Additur, *speciale aliquid indulgens*, ut propria privilegii natura explicetur, quæ est, ut per illud aliquid speciale ultra jus commune privilegiato concedatur.

Ex his intelliges privilegium a lege, dispensatione, & gratia differre. A lege quidem in duobus; quia primo lex jus commune, privilegium vero jus speciale respicit. Secundo, quia lex quamdiu est in vigore, semper obligat subditos: privilegium vero a legis observatione privilegiatum excipit. A dispensatione similiter differt in duobus: Primo, quia dispensatio semper est alicujus legis, non privilegium. Secundo, quia dispensatio ad unum actum, puta ad unicum matrimonii impedimentum tollendum, conceditur, sicque lex dici non potest, cum non sit permanens; privilegium vero debet dare jus aliquo modo stabile. Unde si interdum dispensatio concedatur per modum legis stabilis & permanentis, ut de non jejunando pro tota vita, vel de jejunando in ovis & lacticiniis, talis dispensatio potius habet rationem privilegii. Demum privilegium a gratia differt, sicut inferius a superiori, quia privilegium quodlibet est gratia, sed non qualibet gratia est privilegium, dispensatio enim v. g. ab aliqua irregularitate, vel absolutio ab excommunicatione, gratia quidem, sed non privilegium dici potest. 2

Intelliges etiam ex dictis, quod sicut de essentia legis non est quod sit scriptis exarata, ita nec ad essentiam aut valorem privilegii, scriptura necessaria est: sed si ut lex potest verbo vel scripto statui, ita & privilegium. Unde in Clementina *Dudum*, de sepulturis, sic ait Pontifex. *Nos universa privilegia, gratias, indulgentias, verbo vel scripto concessa*, &c. Sixtus IV. in Extravaganti, *Ers dominici* de pœnit. & remiss. asserit concedi privilegia & facultates a Sede Apostolica, verbo vel scripto. 3

Dico secundo, privilegium jam descriptum, dividi in varias species. Dividitur enim primo in reale & personale. Reale est, quod datur directe & immediate alicui rei, muneri, & conditioni distinctæ a persona: ut causæ piæ, templo, prædio, &c. vel statui Clericali, muneri Episcopali, officio Præfidis, conditioni pupillorum, scholasticorum, &c. Personale est, quod immediate datur personæ, ratione sui, & ex intentione ut ei provideatur, ut si alicui concedatur, ut non solvat decimas, sit immunis a tributo, absolvere possit a reservatis, aut dispensare ab irregularitatibus. Reale est perpetuum, & durat cum re, officio, ætate, dignitate, aut conditione, cui annectitur. Personale est ad tempus, extinguiturque cum persona, cui conceditur, juxta regulam 7. juris in 6. *Privilegium personale personam sequitur, & extinguitur cum persona*. 4

Dividitur secundo in privilegium gratiosum, remunerativum, & conventionale. Gratiosum est, quod datur gratis sine ullis meritis privilegiati, vel parentum, aut aliorum, ipsi communicatis, quibus privilegium ut merces respondeat, non solum ut motivum, vel occasio dandi. Remunerativum est, quod datur in præmium meritorum privilegiati, 5

legiati, aut aliorum ipsi communicatorum: Conventionale, quod datur pacto seu conditione interveniente, ratione cujus privilegiatus censetur emere vel recompensare privilegium.

6 Dividitur tertio in locale & generale. Isto uti licet ubique, illo nonnisi in loco pro quo concessum est: ut esus carnium in Francia diebus aliquot sabbati, & lacticiniorum in quadragesima. Quando autem sit locale, cognoscitur, vel quia exprimitur in privilegio, vel quia ex causa particulari concessionis fuis colligitur, ut esus lacticiniorum in quadragesima, ubi deest copia olei & piscium.

7 Dividitur quarto in favorabile & odiosum: favorabile est illud quod nemini affert incommodum, cujusmodi est privilegium audiendi Missam tempore interdicti, vescendi butyro & lacte in Quadragesima, faciendi testamentum sine solemnitate juris, &c. Odiosum illud est, quod licet faveat privilegiato, alteri tamen simul nocivum est, quale est privilegium, quo quis capax redditur ad habenda plura beneficia.

8 Dividitur quinto in affirmativum & negativum? Affirmativum illud est, quo facultas aliquid faciendi conceditur. Negativum, quod dat facultatem ad aliquid omittendum. Plures sunt allæ divisiones privilegii, pro quarum notitia recurrendum est ad eos qui de privilegiis ex professo & fusius tractaverunt.

Quæres, quandonam privilegium incipiat in privilegiario suos effectus operari: An quando in curia authentice expeditur, & subscribitur, seu bullatur; vel cum per procuratorem in urbe, nomine ipsius privilegiarii acceptatur; vel demum cum notitia concessi privilegii pervenit ad aures privilegiarii? 9

Respondeo distinguendum esse duplex privilegium, alterum concessum per modum legis aut statuti generalis, ut privilegium concessum in favorem Clericorum, can. *si quis fundente* 19. qu. 4. alterum per modum rescripti alicui particulari personæ, aut religioni concessum. Si fermo sit de primo; certum est illud non operari suum effectum ante promulgationem, quia cum tradatur per modum legis, obligando omnes, & lex ante promulgationem vim operandi non habeat, suum effectum ante promulgationem non operabitur: immo facta promulgatione, adhuc requiritur notitia ipsius promulgatæ legis, ut pœna incurratur, ut patet de prædicto privilegio in favorem Clericorum concesso, nullus enim pœnam excommunicationis latæ sententiæ contra percutientes Clericos incurrit, nisi hujus legis seu privilegii clericis concessi notitiam habeat. Si vero quæstio sit de privilegio secundi generis, adhuc distinguendum est, nam vel illud continet dispensationem ab aliqua lege, ut privilegium de non jejunando tempore præcepto, aut de contrahendo matrimonio cum aliqua in gradu prohibito: vel nullam continet a lege dispensationem, ut esset privilegium acquirendi decimas, vel non solvendi tributum. Primi generis privilegium, suum effectum in privilegiario non operatur ante notitiam concessi privilegii: v. g. dispensatio contrahendi matrimonium cum consanguinea, debet parubus innotescere, ut valide contrahant, nec sufficit dispensationem in curia Romana authentice expeditam & subscriptam seu bullatam esse, si adhuc partes id ignorent. Ratio est, quia nunquam præsumitur Pontifex privilegium concedere pro tempore quo ipsius usus non est licitus, nunquam enim præsumitur uti sua potestate in destructionem: Sed usus dispensationis contrahendi matrimonium cum consanguinea, non est licitus ante notitiam illius: revera enim peccaret, & male ac imprudenter ageret, qui ante dispensationis notitiam matrimonium cum consanguinea contraheret: Ergo ante talem notitiam non præsupponitur Pontifex talem dispensationem concedere. Unde si Paulus v. g. in sacris constitutus, matrimonium contrahat cum Laura, ante dispensationis notitiam, matrimonium erit nullum. Privilegium vero secundi generis jus tribuit, effectumque operatur, ab ipsa die acceptationis per procuratorem, ante ullam notitiam a privilegiario habitam; quia cum procurator faciat unum cum ipso privilegiario, ut morale instrumentum cum principali agente, quidquid agit procurator nomine privilegiarii, privilegiarius ipse agere censetur. 10

ARTICULUS II.

De cessatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum cessationem proponi solent difficultates, quas ad majorem claritatem, sequentibus quæstiis proponemus ac resolvemus.

Quæres ergo primo, an cessante causa privilegii, ipsum privilegium cesset? 10

Respondeo affirmative, contra Suarez lib. 8. de legibus cap. 36. Cum enim privilegium concedatur a Principe propter usum, non minus honestam causam requirit privilegii usus, quam privilegii concessio: Ergo etiam si honestam causam habuerit privilegii concessio, si tamen ea cessat in usu privilegii, ipsum quoque privilegium cessare censetur.

Confirmatur ex lege *Urianus*, ff. de fidejussoribus, in qua sic dicitur: *Quod pervenit ad statum in quo incipere non posset, in eo remanere non potest*, ubi glossa: *Quod impedit ad faciendum, destruit quoque jam factum*. Quibus verbis tam lex citata, quam Glossa eamdem requirunt in usu ac in concessione privilegii causam, idemque subinde docent impedire privilegii usum, quod privilegii concessionem impedivisset: Sed causa honestæ defectus, concessionem privilegii impedivisset: Ergo & ejus cessatio, privilegii usum & conservationem impedit. 11

Confirmatur amplius ex cap. *Tua*, de Clericis non residentibus, ex quo habetur quod cessat privilegium indultum Canonicis, ut absentes recipiant fructus præbendarum suarum in gratiam studiorum: cessat, inquam, cum studiis incumbere desinunt: Ergo cessante causa privilegii ipsum quoque privilegium cessat. 12

Limitatur tamen primo hæc sententia, nisi privilegiatus perfectum consummatumque jus acquisierit in rem privilegio vel dispensatione concessam, ut si habenti unum beneficium, concessum sit aliud ad sufficientem beneficiarii sustentationem; nam etsi postea solius primi beneficii proventu sustentetur, non amittit secundum, quod intuitu sufficientis sustentationis collatum fuit, eo quod in illud perfectum consummatum jus acquirit. 13

Limitatur secundo, nisi privilegium vel dispensatio concedatur ob aliquod morale periculum evitandum, ut si cum femina callitatis voto adstricta, ob morale periculum incontinentiæ, dispensetur, ut nubere possit: si postea periculum incontinentiæ cesset, vel ob senilem ætatem, vel ob diuturnam & gravem infirmitatem, vel alias ob causas, dispensationis privilegium non cessat, sed cessante etiam periculo, propter quod cum ea dispensatum fuit, licite nubere potest. 14

Limitatur tertio, nisi privilegium vel dispensatio sit de re quam Princeps etiam sine gravi causa honeste concedere potest, cujusmodi est privilegium de anticipando Officio divino, quod quæcumque levis causa honestare potest. Quare illud concilium ob nimias occupationes in studiis, vel in alio munere obeundo, non cessat, cessante causa, quia censetur Pontifex illud absolute concedere, cum ex quacumque levi causa illud honeste concedere possit. E contra vero privilegium alicui concessum non recitandi Horas, ob gravem causam, v. g. ob exercendum munus gravioris momenti, cessat, quando tale munus amplius non exercetur, quia tale privilegium, vel dispensatio, non est de re quam Pontifex, etiam sine gravi causa, honeste concedere possit. 15

Quæres secundo, an cesset privilegium morte concedentis? 16

Respondeo, privilegium continens gratiam factam, non exspirare morte concedentis, quia tale privilegium est veluti quædam species donationis; donatio autem non extinguitur morte donantis: privilegium vero continens gratiam faciendam, morte donantis extingui, quia tale privilegium non se habet ut donatio, sed potius ut mandatum. Tunc enim gratia quæ continetur privilegio, dicitur facta, cum immediate alicui conceditur, ut cum v. g. Summus Pontifex immediate concedit Petro facultatem eligendi Confessarium. Dicitur autem facienda, cum non immediate conceditur ei in cujus favorem privilegium conceditur, sed mandatur alteri, ut talem gratiam ei conferat, ut cum Summus Pontifex Episcopo mandat, ut alicui beneficium conferat, vel cum eo super aliquam irregularitatem dispenset.

Hinc sequitur, quod quando Pontifex potestatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipsius delegati, non exspirat morte concedentis, quia tunc gratia est ipsa potestas faciendi gratiam, quæ hoc ipso intelligitur facta, quo est collata delegato; at vero quando talis potestas conceditur intuitu tertii, exspirante concedente, exspirat collata potestas, si in vita concedentis non habuit effectum. Unde in cap. *Si cui nulla*, de præb. in 6. sic dicitur: *Si cui nulla personarum facta expressione, sit gratiose concessa facultas, ut auctoritate Apostolica possit aliquibus personis idoneis in certa Ecclesia providere &c. hujusmodi concessio non exspirat, etiam re integra, per obitum concedentis: secus si super provisione certa personis facienda, sic data potestas esset, non ob finem, sed ejus cui providari mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem exspirat omnino, si concedens, re integra, moriatur.* Hanc tamen posteriorem regulam limitant aliqui, nisi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, sit de re spirituali spectante ad bonum animæ: nam tunc non videtur mens concedentis esse, ut ea exspiret per obitum ipsius, ut si Pontifex committat Petro potestatem absolvendi Petrum a casu reservato, talis potestas non videtur morte Pontificis exspirare, cum sit de re spirituali concernente animi bonum, hoc enim postulare videtur spiritualis animarum salus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum caput, *Si cui nulla*, intelligendum est de facultate in ordine ad res temporales.

quibus, ff. de legibus) *suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipse & factis?*

8 Ex quo probata manet secunda pars, cum enim prioris legis obligatio tollatur per posteriorem, si consuetudo legitime introducta habet vim instituendi novam legem, pariter vim habet abrogandi præcedentem, & tollendi obligationem illius. Unde L. *de quibus*, ff. de legibus, dicitur rectissime receptum esse, ut leges non solum suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur. Unde multa sunt in jure Canonico & civili, quæ dudum propter desuetudinem exoleverunt, nec ullam amplius inducunt obligationem.

9 Tertia denique pars, quæ asserit consuetudinem habere vim legem dubium vel obscuram interpretandi, manifesta est, neque enim melius vera legis intelligentia haberi potest, quam ex communi hominum sensu, per receptam consuetudinem satis manifestato. Unde cap. *Cum dilectis de* consuetudine, consuetudo dicitur *optimus legum interpres*.

10 Ex his colligitur primo, consuetudinem inducere obligationem tam ad culpam quam ad pœnam, cum enim vim legis habeat, debet eandem inducere obligationem, quam imponit lex: Sed lex tam ad culpam quam ad pœnam obligare potest, ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo & consuetudo.

11 Colligitur secundo, quod sicut de ratione legis est ut præcipiat actus bonos, cum sit regula rectæ rationis, mensuransque actus humanos, ita ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de quo est, sit actus bonus; unde consuetudo de re illicita aut indifferenti, vim legis non habet. Ex quo fit, nullam introduci posse consuetudinem, quæ vim obligandi habeat contra legem naturalem, cum lex naturæ id solum præcipiat quod intrinsece bonum est, & vetet quod est intrinsece malum.

12 Colligitur tertio, quod sicut lex debet poni in communi, quantum ad personas, idest respicere debet communitatem personarum; ita, ut consuetudo vim legis habeat, debet esse universalis, & non paucorum.

13 Colligitur quarto, quod sicut proprium legis est inducere obligationem aliquid faciendi, ita etiam ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur quod id quod dicitur in consuetudinem, judicetur ab omnibus esse necessario observandum, non ex sola populi devotione & pio affectu. Unde consuetudines inductæ tantum devotionis gratia, vel ad melius esse, non habent vim legis, ut consuetudo ter pulsandi quotidie ad Angelicam salutationem, vel tria sacra audiendi in natali Domini, vel jejunandi in vigiliis festorum B. Virginis, excepta vigilia Assumptionis.

14 Colligitur quinto, quod cum omnis lex procedere debeat a voluntate & ratione Principis, ut consuetudo vim legis habeat, requiritur ut Princeps vel alia potestas superior, ad quam pertinet ferre leges, ei consentiat personaliter, vel legaliter, seu juridice. Dicitur autem consentire personaliter, quando per se immediate consentit tacite vel expresse. Legaliter vero seu juridice consentire censetur, quando vel ipse vel prædecessores tulerunt aliquando legem, vi cujus talis consuetudo approbatur.

15 Quod vero spectat ad tempus necessarium pro justa & legitima consuetudinis introductione, tres circumferuntur Doctorum sententiæ. Aliqui enim volunt ad hoc requiri spatium decem annorum inter præsentes, & viginti inter absentes. Alii distinguunt jus civile a Canonico, & dicunt ad consuetudinem contra jus civile introducendum, sufficere spatium decem annorum, tam inter præsentes, quam inter absentes, contra vero ad consuetudinem contra jus Canonicum requiri viginti annos, propter dignitatem ipsius juris, quod strictioris debet esse observantiæ, quam civiles; denique addunt aliqui, requiri centum annos ad præscribendum contra jura Summi Pontificis, seu Ecclesiæ Romanæ, quadraginta vero contra aliarum Ecclesiarum jura. Alii demum nullum tempus determinatum requirunt pro justa & legitima consuetudinis introductione, & dicunt quod tunc consuetudo sufficienter introducta censetur, quando viri probi & prudentes censent eam introductam esse, neque circa hoc evidentiorem aut certiorem regulam statui posse, Pro resolutione

16 Dico breviter, quod quando consuetudo introducitur a populo, cum expresso consensu Principis, non est opus expectare tempus aliquod determinatum; quia cum consuetudo non minorem vim habeat, quam lex scripta, si accedat consensus Principis, vivæ vocis oraculo expressus, non est dubium quin firmet illico consuetudinem, subindeque non est expectandum determinatum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si autem consuetudo introducitur a populo, ex tacito seu præsuntivo consensu Principis, tunc servandum est tempus a jure determinatum, quia tunc Princeps non præsumitur consentire, nisi evoluto tempore a jure determinato; præsumitur enim velle servare ea quæ jure communi statuta sunt. Ceterum cum nec in jure civili, neque in Canonico, ullum certum tempus legatur determinatum pro introducenda consuetudine, hinc fit quod tempus quod in jure requiritur ad præscriptionem, requiri censeatur ad consuetudinem. Unde juxta hanc regulam consuetudo contra legem civilem requirit decem annos, contra Ecclesiasticam quadraginta: ut docent Auctores secundæ sententiæ.

Dubi tamen obiter animadvertendum est, illud tempus tantum in foro externo requiri, nam in interno & in conscientia possumus aliquid tamquam consuetudine firmatum observare, quando constat plerosque viros bonos ita se gerere, & morem istum observare, tametsi legitime præscriptus non sit, nec habeat numerum annorum quem assignavimus. Et quantum ad hoc verum dicunt auctores tertiæ sententiæ.

DISPUTATIO VIII.

De Privilegiis.

HActenus actum est de lege totam communitatem obligante, nunc superest nobis agendum de legibus quæ privatas personas respiciunt, easque a communi legis obligatione eximunt, ideoque privilegia appellantur. Unde fit

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit privilegium?

Dico primo, privilegium est *lex privata, speciale aliquid indulgens*. Ita definitur cap. *Abbate*, de verb. signific. 1

Explicatur breviter hæc definitio. Privilegium dicitur *lex*, quia per modum legis stabiliter conceditur, unde non expirat cum morte concedentis, uti præceptum. Subditur *privata*, vel quia non ad omnes, sed ad privatas dumtaxat personas spectat, vel quia privilegiatum eximit e communi jure. Additur, *speciale aliquid indulgens*, ut propria privilegii natura explicetur, quæ est, ut per illud aliquid speciale ultra jus commune privilegiato concedatur.

Ex his intelliges privilegium a lege, dispensatione, & gratia differre. A lege quidem in duobus; quia primo lex jus commune, privilegium vero jus speciale respicit. Secundo, quia lex quamdiu est in vigore, semper obligat subditos: privilegium vero a legis observatione privilegiatum excipit. A dispensatione similiter differt in duobus: Primo, quia dispensatio semper est alicujus legis, non privilegium. Secundo, quia dispensatio ad unum actum, puta ad unicum matrimonii impedimentum tollendum, conceditur, sicque lex dici non potest, cum non sit permanens; privilegium vero debet dare jus aliquo modo stabile. Unde si interdum dispensatio concedatur per modum legis stabilis & permanentis, ut de non jejunando pro tota vita, vel de jejunando in ovis & lacticiniis, talis dispensatio potius habet rationem privilegii. Demum privilegium a gratia differt, sicut inferius a superiori, quia privilegium quodlibet est gratia, sed non qualibet gratia est privilegium, dispensatio enim v. g. ab aliqua irregularitate, vel absolutio ab excommunicatione, gratia quidem, sed non privilegium dici potest. 2

Intelliges etiam ex dictis, quod sicut de essentia legis non est quod sit scriptis exarata, ita nec ad essentiam aut valorem privilegii, scriptura necessaria est: sed si ut lex potest verbo vel scripto statui, ita & privilegium. Unde in Clementina *Dudum*, de sepulturis, sic ait Pontifex. *Nos universa privilegia, gratias, indulgentias, verbo vel scripto concessa*, &c. Sixtus IV. in Extravaganti, *Ers dominici* de pœnit. & remiss. asserit concedi privilegia & facultates a Sede Apostolica, verbo vel scripto. 3

Dico secundo, privilegium jam descriptum, dividi in varias species. Dividitur enim primo in reale & personale. Reale est, quod datur directe & immediate alicui rei, muneri, & conditioni distinctæ a persona: ut causæ piæ, templo, prædio, &c. vel statui Clericali, muneri Episcopali, officio Præfidis, conditioni pupillorum, scholasticorum, &c. Personale est, quod immediate datur personæ, ratione sui, & ex intentione ut ei provideatur, ut si alicui concedatur, ut non solvat decimas, sit immunis a tributo, absolvere possit a reservatis, aut dispensare ab irregularitatibus. Reale est perpetuum, & durat cum re, officio, ætate, dignitate, aut conditione, cui annectitur. Personale est ad tempus, extinguiturque cum persona, cui conceditur, juxta regulam 7. juris in 6. *Privilegium personale personam sequitur, & extinguitur cum persona*. 4

Dividitur secundo in privilegium gratiosum, remunerativum, & conventionale. Gratiosum est, quod datur gratis sine ullis meritis privilegiati, vel parentum, aut aliorum, ipsi communicatis, quibus privilegium ut merces respondeat, non solum ut motivum, vel occasio dandi. Remunerativum est, quod datur in præmium meritorum privilegiati, 5

legiati, aut aliorum ipsi communicatorum: Conventionale, quod datur pacto seu conditione interveniente, ratione cujus privilegiatus censetur emere vel recompensare privilegium.

6 Dividitur tertio in locale & generale. Isto uti licet ubique, illo nonnisi in loco pro quo concessum est: ut esus carnium in Francia diebus aliquot sabbati, & lacticiniorum in quadragesima. Quando autem sit locale, cognoscitur, vel quia exprimitur in privilegio, vel quia ex causa particulari concessionis fuis colligitur, ut esus lacticiniorum in quadragesima, ubi deest copia olei & piscium.

7 Dividitur quarto in favorabile & odiosum: favorabile est illud quod nemini affert incommodum, cujusmodi est privilegium audiendi Missam tempore interdicti, vescendi butyro & lacte in Quadragesima, faciendi testamentum sine solemnitate juris, &c. Odiosum illud est, quod licet faveat privilegiato, alteri tamen simul nocivum est, quale est privilegium, quo quis capax redditur ad habenda plura beneficia.

8 Dividitur quinto in affirmativum & negativum? Affirmativum illud est, quo facultas aliquid faciendi conceditur. Negativum, quod dat facultatem ad aliquid omittendum. Plures sunt allæ divisiones privilegii, pro quarum notitia recurrendum est ad eos qui de privilegiis ex professo & fusius tractaverunt.

Quæres, quandonam privilegium incipiat in privilegiario suos effectus operari: An quando in curia authentice expeditur, & subscribitur, seu bullatur; vel cum per procuratorem in urbe, nomine ipsius privilegiarii acceptatur; vel demum cum notitia concessi privilegii pervenit ad aures privilegiarii? 9

Respondeo distinguendum esse duplex privilegium, alterum concessum per modum legis aut statuti generalis, ut privilegium concessum in favorem Clericorum, can. *si quis fundente* 19. qu. 4. alterum per modum rescripti alicui particulari personæ, aut religioni concessum. Si fermo sit de primo; certum est illud non operari suum effectum ante promulgationem, quia cum tradatur per modum legis, obligando omnes, & lex ante promulgationem vim operandi non habeat, suum effectum ante promulgationem non operabitur: immo facta promulgatione, adhuc requiritur notitia ipsius promulgatæ legis, ut pœna incurratur, ut patet de prædicto privilegio in favorem Clericorum concesso, nullus enim pœnam excommunicationis latæ sententiæ contra percutientes Clericos incurrit, nisi hujus legis seu privilegii clericis concessi notitiam habeat. Si vero quæstio sit de privilegio secundi generis, adhuc distinguendum est, nam vel illud continet dispensationem ab aliqua lege, ut privilegium de non jejunando tempore præcepto, aut de contrahendo matrimonio cum aliqua in gradu prohibito: vel nullam continet a lege dispensationem, ut esset privilegium acquirendi decimas, vel non solvendi tributum. Primi generis privilegium, suum effectum in privilegiario non operatur ante notitiam concessi privilegii: v. g. dispensatio contrahendi matrimonium cum consanguinea, debet parubus innotescere, ut valide contrahant, nec sufficit dispensationem in curia Romana authentice expeditam & subscriptam seu bullatam esse, si adhuc partes id ignorent. Ratio est, quia nunquam præsumitur Pontifex privilegium concedere pro tempore quo ipsius usus non est licitus, nunquam enim præsumitur uti sua potestate in destructionem: Sed usus dispensationis contrahendi matrimonium cum consanguinea, non est licitus ante notitiam illius: revera enim peccaret, & male ac imprudenter ageret, qui ante dispensationis notitiam matrimonium cum consanguinea contraheret: Ergo ante talem notitiam non præsupponitur Pontifex talem dispensationem concedere. Unde si Paulus v. g. in sacris constitutus, matrimonium contrahat cum Laura, ante dispensationis notitiam, matrimonium erit nullum. Privilegium vero secundi generis jus tribuit, effectumque operatur, ab ipsa die acceptationis per procuratorem, ante ullam notitiam a privilegiario habitam; quia cum procurator faciat unum cum ipso privilegiario, ut morale instrumentum cum principali agente, quidquid agit procurator nomine privilegiarii, privilegiarius ipse agere censetur. 10

ARTICULUS II.

De cessatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum cessationem proponi solent difficultates, quas ad majorem claritatem, sequentibus quæstiis proponemus ac resolvemus.

Quæres ergo primo, an cessante causa privilegii, ipsum privilegium cesset? 10

Respondeo affirmative, contra Suarez lib. 8. de legibus cap. 36. Cum enim privilegium concedatur a Principe propter usum, non minus honestam causam requirit privilegii usus, quam privilegii concessio: Ergo etiam si honestam causam habuerit privilegii concessio, si tamen ea cessat in usu privilegii, ipsum quoque privilegium cessare censetur.

Confirmatur ex lege *Urianus*, ff. de fidejussoribus, in qua sic dicitur: *Quod pervenit ad statum in quo incipere non posset, in eo remanere non potest*, ubi glossa: *Quod impedit ad faciendum, destruit quoque jam factum*. Quibus verbis tam lex citata, quam Glossa eamdem requirunt in usu ac in concessione privilegii causam, idemque subinde docent impedire privilegii usum, quod privilegii concessionem impedivisset: Sed causa honestæ defectus, concessionem privilegii impedivisset: Ergo & ejus cessatio, privilegii usum & conservationem impedit. 11

Confirmatur amplius ex cap. *Tua*, de Clericis non residentibus, ex quo habetur quod cessat privilegium indultum Canonicis, ut absentes recipiant fructus præbendarum suarum in gratiam studiorum: cessat, inquam, cum studiis incumbere desinunt: Ergo cessante causa privilegii ipsum quoque privilegium cessat. 12

Limitatur tamen primo hæc sententia, nisi privilegiatus perfectum consummatumque jus acquisierit in rem privilegio vel dispensatione concessam, ut si habenti unum beneficium, concessum sit aliud ad sufficientem beneficiarii sustentationem; nam etsi postea solius primi beneficii proventu sustentetur, non amittit secundum, quod intuitu sufficientis sustentationis collatum fuit, eo quod in illud perfectum consummatum jus acquirit. 13

Limitatur secundo, nisi privilegium vel dispensatio concedatur ob aliquod morale periculum evitandum, ut si cum femina callitatis voto adstricta, ob morale periculum incontinentiæ, dispensetur, ut nubere possit: si postea periculum incontinentiæ cesset, vel ob senilem ætatem, vel ob diuturnam & gravem infirmitatem, vel alias ob causas, dispensationis privilegium non cessat, sed cessante etiam periculo, propter quod cum ea dispensatum fuit, licite nubere potest. 14

Limitatur tertio, nisi privilegium vel dispensatio sit de re quam Princeps etiam sine gravi causa honeste concedere potest, cujusmodi est privilegium de anticipando Officio divino, quod quæcumque levis causa honestare potest. Quare illud concilium ob nimias occupationes in studiis, vel in alio munere obeundo, non cessat, cessante causa, quia censetur Pontifex illud absolute concedere, cum ex quacumque levi causa illud honeste concedere possit. E contra vero privilegium alicui concessum non recitandi Horas, ob gravem causam, v. g. ob exercendum munus gravioris momenti, cessat, quando tale munus amplius non exercetur, quia tale privilegium, vel dispensatio, non est de re quam Pontifex, etiam sine gravi causa, honeste concedere possit. 15

Quæres secundo, an cesset privilegium morte concedentis? 16

Respondeo, privilegium continens gratiam factam, non exspirare morte concedentis, quia tale privilegium est veluti quædam species donationis; donatio autem non extinguitur morte donantis: privilegium vero continens gratiam faciendam, morte donantis extingui, quia tale privilegium non se habet ut donatio, sed potius ut mandatum. Tunc enim gratia quæ continetur privilegio, dicitur facta, cum immediate alicui conceditur, ut cum v. g. Summus Pontifex immediate concedit Petro facultatem eligendi Confessarium. Dicitur autem facienda, cum non immediate conceditur ei in cujus favorem privilegium conceditur, sed mandatur alteri, ut talem gratiam ei conferat, ut cum Summus Pontifex Episcopo mandat, ut alicui beneficium conferat, vel cum eo super aliquam irregularitatem dispenset.

Hinc sequitur, quod quando Pontifex potestatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipsius delegati, non exspirat morte concedentis, quia tunc gratia est ipsa potestas faciendi gratiam, quæ hoc ipso intelligitur facta, quo est collata delegato; at vero quando talis potestas conceditur intuitu tertii, exspirante concedente, exspirat collata potestas, si in vita concedentis non habuit effectum. Unde in cap. *Si cui nulla*, de præb. in 6. sic dicitur: *Si cui nulla personarum facta expressione, sit gratiose concessa facultas, ut auctoritate Apostolica possit aliquibus personis idoneis in certa Ecclesia providere &c. hujusmodi concessio non exspirat, etiam re integra, per obitum concedentis: secus si super provisione certa personis facienda, sic data potestas esset, non ob finem, sed ejus cui providari mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem exspirat omnino, si concedens, re integra, moriatur.* Hanc tamen posteriorem regulam limitant aliqui, nisi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, sit de re spirituali spectante ad bonum animæ: nam tunc non videtur mens concedentis esse, ut ea exspiret per obitum ipsius, ut si Pontifex committat Petro potestatem absolvendi Petrum a casu reservato, talis potestas non videtur morte Pontificis exspirare, cum sit de re spirituali concernente animi bonum, hoc enim postulare videtur spiritualis animarum salus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum caput, *Si cui nulla*, intelligendum est de facultate in ordine ad res temporales.

18 Quæres tertio, an privilegium exspiret, eo cui conceditur exspirante?

Respondeo privilegium personale extingui cum persona, quia personam sequitur, ut dicitur regula 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non est annexum personæ, sed muneri, dignitati, aut conditioni distinctæ a persona.

19 Quæres quarto, an privilegium in favorem privilegiati concessum, per ipsius renunciationem cesset & amittatur?

Respondeo illud cessare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium concessit, nam tunc dissolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem intercesserit: secus vero si talis renuntiatio ab eo qui privilegium concessit acceptata non fuerit; cum enim privilegium a voluntate concedentis pendeat, non desinit, sed moraliter ab illo conservari censetur, donec renuntiationem a privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hic de privilegio quod in potestate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune constitit, non autem de privilegio seu dispensatione, quæ in ablatione alicujus canonici impedimenti versatur, uti est dispensatio ab aliqua cessura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non cessat per renuntiationem ipsius privilegiarii, cum id quod factum est, non factum esse nequeat, neque id quod abistum est redire; præsertim per privatam hominis voluntatem.

20 Quæres quinto, an privilegia per non usum seu desuetudinem amittantur?

Respondeo privilegia odiosa, quæ scilicet redundant in grevamen & quasi servitutem aliorum, amitti præscriptione longi temporis, per non usum privilegii, ut de nundinis dicitur expresse L. 1. ff. *De nundinis*, ubi statuitur ut privilegium nundinarum, per non usum, decennio amittatur. Ratio est, quia præscriptio æque locum habet contra ejusmodi onera & servitutes, ac contra quasvis alias. Si vero privilegia sint mere favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præscriptionem: quia neque ipse privilegiarius contra seipsum præscribere potest; nec alii contra ipsum, quia ipsorum nihil interest.

21 Quæres sexto, an privilegia amittantur per delictum ipsius privilegiarii?

Respondeo quod delictum duplex esse potest: unum non pertinens ad usum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, nisi in casibus jure expressis, quo pacto Clericus mercaturam exercens, perdit privilegium clericale lori cap. ult. *de vita & honestate Clericorum*. Alterum pertinens ad usum privilegii, idest abusus privilegii, vel per excessum facultatis concessæ, vel sumendo inde occasionem licentius vivendi, liberiusque peccandi, præcipue cum scandalo & detrimento boni communis; & per hujusmodi delictum, seu abusum, tolli potest privilegium; nam *privilegium meretur amittere, qui permisso sibi abutitur præstate*, ut dicitur cap. *Ubi* dist. 74. cap. *Privilegium* 11. qu. 3. cap. *Licet* de regularibus, & cap. *Ut privilegia*, de privilegiis. Quia tamen canones non privant ipso facto, sed post sententiam judicis, si tamen abusus privilegii, finem illius tollat, ipso facto privilegium amittitur, quia finis habet se ut fundamentum privilegii, unde ipso fuente, privilegium ruat necesse est: v. g. privilegium concessum beneficiato ad residentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ suæ, absque residentia, ob studium litterarum, si non studet, amittitur ipso facto, quia tunc abusus privilegii destruit finem illius.

22 Quæres septimo, an privilegium semel concessum revocari possit, subindeque per revocationem cessare?

Respondeo privilegium a Principe subditis concessum, vel esse omnino gratuitum, vel onerosum, ut est privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundatum in aliquo contractu justitiæ inter Principem & subditum. Si privilegium sit mere gratuitum, & constitens in mera potestate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, semper est ad Principis nutum, etiam sine causa, valide revocabile; quia Princeps, qui abstulit præceptum commune, per concessionem privilegii, potest iterum illud imponere; & talis privilegii concessio, non est acquisitio alicujus dominii, sed dispensatio quædam in jure communi, quæ semper pendet a Principis voluntate. Dixi, *valide revocabilis*, quia ut talis revocatio honeste & decenter fiat a Principe, aliquam causam requirit; docet enim concessum a Principe beneficium esse mansurum, ut habetur regula 16. de regulis juris in sexto. Si vero privilegium non sit pure gratuitum, sed onerosum; ut privilegium remunerativum, & conventionale, est per se irrevocabile, quia jure naturali tenetur Princeps servare pacta, etiam cum subditis. Per accidens tamen, sicut potest privare subditos aliis bonis, quando necessitas boni communis id postulat; ita etiam potest eos privare concessis antea privilegiis. Potest enim per jus altum, de illis jucibus, æque ac de aliis bonis inferiorum disponere, quantum exigit necessitas boni communis. Debet tamen aliter compensare hanc privationem, si potest.

Quæres octavo, quot modis privilegium revocari possit? 23

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in specie, ut cum v. g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cum dicitur, *non obstantibus quibuscumque privilegiis*. Per tacitam vero revocationem, ea intelligitur, quæ fit per Superioris actum qui subsistere non potest ablque derogatione privilegii, ut cum v. g. jubet superior tributum exigi ab eo quem a tributo exemerat, aut cum concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

Censent autem plures Theologi & Canonistæ privilegia 24
corpori juris inserta non revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantum vim habent in privilegia non inserta corpori juris.

Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri 25
posse dupliciter, nempe per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio, quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo sicut lex non obligat ante promulgationem, sic nec revocatio privilegii suum fortitur effectum ante publicationem. Si vero privilegii revocatio fiat secundo modo, non est opus prædicta publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti concessa ad absolvendum a casibus reservatis, cessat statim atque ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPUTATIO IX.

De Legum Interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quam in particulari, præcedentibus disputationibus fuse disserimus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipue de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde fit

ARTICULUS I.

De variis modis interpretandi leges humanas, præcipue de epiikia.

DIco primo, triplicem esse legis humanæ interpreta- 1
tionem: nimirum authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem, *ff. de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quis legum humanarum interpretatio, vel sit auctoritate ipsiusmet qui condidit legem, sicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ult. Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cum illicitus*, de consuetudine, ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicque dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licet vim legis propriæ non habeat, suum tamen auctoritatis gradum habere non desinit.

Dico secundo: Legis humanæ interpretatio per epiikiam 2
in aliquibus casibus necessaria est.

Probatur: Epiikia ab Aristotele 5. Ethicor. cap. 10. definitur *Emendatio legis ex parte qua deficit propter universale*: idest æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licet verbis universalibus a Legislatore data sit. Exempli gratis, lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est, ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obligat in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ, effetque periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis.

Dico tertio, non solum epiikia habet locum interpre- 3
tandi legem, quando est evidens esse illicitum verba legis observare, sed etiam quando est evidens, nimis durum esse observare illam.

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundum naturam & consuetudinem patriæ, idest facilis observationis, ut supra ex Isidoro & D. Thoma visum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Reg. 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extra) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt

sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quod sapienter factum esse dubitari non potest, cum utrorumque factum Christus loco citato laudaverit.

4 Dico quarto, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed convenire debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita D. Thomas hic q. 69. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *ille qui sequitur intentionem legislatoris non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.*

5 Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundum verba ejus est agendum, si superior consuli non potest.

6 Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti*, 2. eodem titulo, & ex cap. *Juvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus*. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si quis in quamdam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures prohendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat*. Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundum verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epiikia, sed si superior consuli non potest, secundum verba legis agendum est.

7 Dico ultimo, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem casum, licet uti epiikia; dummodo tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius existimetur casum illum comprehendere.

8 Hæc conclusio patet ex principiis statutis in dissertatione de probabilitate, ubi ostendimus judicium probabile in moralibus sufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius: si tamen fiat concursus duarum opinionum probabilium, nos teneri sequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potius adhærendum esse sententiæ; quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quam illi, quæ nos probabili saltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chrysostomus homil. 44. in Matth. *Si vestimentum empturus, unum circa negotiatorem & alterum: & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincera veritas Christi commendatur, & ubi corrupta, & veritatem eligere plusquam vestimentum?*

9 Idem docet subtilis Doctor in 3. dist. 23. qu. 1. num. 8. ubi hæc scribit: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mentiri, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas patent aliunde; si enim ita esset quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret, tunc complexa foret perplexus: ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur, quia videtur eum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta probabiliorem eligeret.* Et in dist. 11. q. 6. *Cum multis* (inquit) *sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem*. Sed de hoc fusius in prædicta dissertatione de probabilitate.

DISPUTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæstionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari possit, nimirum per dispensationem, seu relaxationem juris circa aliquas personas, per abrogationem, & per cessationem, seu simplicem desitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapso expirat: ut legum humanarum mutatio perfecte declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum est, & primo de dispensatione, deinde de abrogatione, & cessatione legum humanarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit dispensatio, & an ex in legem humanam cadere possit?

1 DIspensatio definitur a Glossa in cap. *Requirit* 1. q. 6. *Juris communis relaxatio facta cum cognitione causæ, ab eo qui jus habet dispensandi*. Verum cum hæc definitio supponat ad valide dispensandum necessariam causæ cognitionem, quod in controversiam vertitur, illam sic alii definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio, a potestatem relaxandi habente facta*. Alii demum omissa causæ efficiente, per formalem sic brevius eam definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio*.

Ex his definitionibus colligitur primo, dispensationem 2
in eo differre a legis interpretatione, quod hæc declarat tantum legem sum vim obligandi non habere in aliquo casu, vel persona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, subditum eximit a legis obligatione, qua alioquin astringeretur. Quo fit ut legem interpretari, non sit tantum superioris, sed etiam subditi, qui per epiikiam potest in casu particulari declarare legem non obligare: contra vero in lege dispensare non potest, nisi superior, cum sit actus jurisdictionis, qui superioritatem requirit in dispensante, & subjectionem in eo cum quo dispensatur.

Colligitur secundo, dispensationem differre a privile- 3
gio, nam privilegium proprie est privata lex, quæ potest aliquando esse contra jus, & tunc est dispensatio; aliquando vero est præter jus, & tunc non est proprie dispensatio.

Colligitur tertio discrimen quod inter absolutionem & 3
dispensationem versatur; nam absolutio non est contra legem communem, sed potius secundum illam, si persona absolvenda illam mereatur; dispensatio vero est contra legem communem, cum sit juris relaxatio.

Colligitur quarto, dispensationem rem esse odiosam, 4
subindeque restringendam, seu stricte interpretandam; quia odiosum est eximi a lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. *Quæ a jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda*.

Colligitur quinto, dispensationem recte vulnus seu vul- 5
nerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipsa plerat*: Lex enim ex duplici causa vim & vigorem habet, primo ex auctoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex consuetudine, quæ est vis constrictiva legis; quia consuetudo difficile vincitur, præcipue, si sit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra consuetudinem, sed potius consuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de auctoritate legislatoris, & de consuetudine, & sic veluti infligitur vulnus legi. Quod per dispensationem aliquid detrahatur a consuetudine, manifestum est; quod vero etiam de legislatoris auctoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris auctoritas fundatur in prudentia gubernativa; prudentiæ autem est prævidere res futuras, & casus qui possunt emergere, eisque opportuna remedia adhibere. Quando ergo dispensatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eo quod casum illum particularem non præviderit.

Ex quo intelliges, quod licet in legem divinam non 6
possit cadere dispensatio proprie & stricte sumpta, quia Deus omnia singularia & contingentia prævidet, nec in legem naturalem, cum illa nihil aliud sit, quam impressio legis divinæ & æternæ facta in mentibus nostris: bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumcumque prudens, non potuit singulos casus emergentes & contingentes prævidere. Unde Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incerta providentiæ nostræ*.

Addo quod, sicut ad bonum commune conducit exi- 7
mere aliquas personas per speciale privilegium a lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus personis in eadem lege dispensare, cum non minus per privilegium, quam per dispensationem, fiat a communi lege relaxatio.

Dices, Leges humanæ sunt conclusiones deductæ ex le- 8
ge naturali. Ergo si dispensatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Consequentiam, duplex enim distinguendus est modus quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum conclusionis evidenter contentæ in principiis naturæ, ut in illo universali principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, evidenter continentur illæ conclusiones: *Non est occidendum. Non est furandum. Nihil supra justum est accipiendum*. Alter per modum particularis determinationis, ut cum Princeps statuit certa media, quorum observatione publicum bonum promoveatur & conservetur, non esse nocte arma ferenda; certis temporibus absinendum esse a carnibus; in publicis contractibus, certas cæremonias esse servandas, & similia, quæ in principiis naturalibus non continentur evidenter, cum æque ipsa, ac opposita, vel alia disparata, pro publico bono servando statui possint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principiis legis naturæ contentas, dispensatio cadere nequeat, cum illæ immediate obligent ex jure naturæ, unde, eadem sunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet S. Thomas supra quæst. 95. art. 4. bene tamen in leges humanas secundo modo contentas in principiis naturæ, cum illæ immediate non obligent ex jure naturæ, sed ex præcepto & imperio Principis, qui sicut potuit a principio tales non ponere, ita & ab illis

18 Quæres tertio, an privilegium exspiret, eo cui conceditur exspirante?

Respondeo privilegium personale extingui cum persona, quia personam sequitur, ut dicitur regula 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non est annexum personæ, sed muneri, dignitati, aut conditioni distinctæ a persona.

19 Quæres quarto, an privilegium in favorem privilegiati concessum, per ipsius renunciationem cesset & amittatur?

Respondeo illud cessare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium concessit, nam tunc dissolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem intercesserit: secus vero si talis renuntiatio ab eo qui privilegium concessit acceptata non fuerit; cum enim privilegium a voluntate concedentis pendeat, non desinit, sed moraliter ab illo conservari censetur, donec renuntiationem a privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hic de privilegio quod in potestate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune constitit, non autem de privilegio seu dispensatione, quæ in ablatione alicujus canonici impedimenti versatur, uti est dispensatio ab aliqua cessura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non cessat per renuntiationem ipsius privilegiarii, cum id quod factum est, non factum esse nequeat, neque id quod abistum est redire; præsertim per privatam hominis voluntatem.

20 Quæres quinto, an privilegia per non usum seu desuetudinem amittantur?

Respondeo privilegia odiosa, quæ scilicet redundant in grevamen & quasi servitutem aliorum, amitti præscriptione longi temporis, per non usum privilegii, ut de nundinis dicitur expresse L. 1. ff. *De nundinis*, ubi statuitur ut privilegium nundinarum, per non usum, decennio amittatur. Ratio est, quia præscriptio æque locum habet contra ejusmodi onera & servitutes, ac contra quasvis alias. Si vero privilegia sint mere favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præscriptionem: quia neque ipse privilegiarius contra seipsum præscribere potest; nec alii contra ipsum, quia ipsorum nihil interest.

21 Quæres sexto, an privilegia amittantur per delictum ipsius privilegiarii?

Respondeo quod delictum duplex esse potest: unum non pertinens ad usum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, nisi in casibus jure expressis, quo pacto Clericus mercaturam exercens, perdit privilegium clericale lori cap. ult. *de vita & honestate Clericorum*. Alterum pertinens ad usum privilegii, idest abusus privilegii, vel per excessum facultatis concessæ, vel sumendo inde occasionem licentius vivendi, liberiusque peccandi, præcipue cum scandalo & detrimento boni communis; & per hujusmodi delictum, seu abusum, tolli potest privilegium; nam *privilegium meretur amittere, qui permisso sibi abutitur præstate*, ut dicitur cap. *Ubi* dist. 74. cap. *Privilegium* 11. qu. 3. cap. *Licet* de regularibus, & cap. *Ut privilegia*, de privilegiis. Quia tamen canones non privant ipso facto, sed post sententiam judicis, si tamen abusus privilegii, finem illius tollat, ipso facto privilegium amittitur, quia finis habet se ut fundamentum privilegii, unde ipso fuente, privilegium ruat necesse est: v. g. privilegium concessum beneficiato ad residentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ suæ, absque residentia, ob studium litterarum, si non studet, amittitur ipso facto, quia tunc abusus privilegii destruit finem illius.

22 Quæres septimo, an privilegium semel concessum revocari possit, subindeque per revocationem cessare?

Respondeo privilegium a Principe subditis concessum, vel esse omnino gratuitum, vel onerosum, ut est privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundatum in aliquo contractu justitiæ inter Principem & subditum. Si privilegium sit mere gratuitum, & constitens in mera potestate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, semper est ad Principis nutum, etiam sine causa, valide revocabile; quia Princeps, qui abstulit præceptum commune, per concessionem privilegii, potest iterum illud imponere; & talis privilegii concessio, non est acquisitio alicujus dominii, sed dispensatio quædam in jure communi, quæ semper pendet a Principis voluntate. Dixi, *valide revocabilis*, quia ut talis revocatio honeste & decenter fiat a Principe, aliquam causam requirit; docet enim concessum a Principe beneficium esse mansurum, ut habetur regula 16. de regulis juris in sexto. Si vero privilegium non sit pure gratuitum, sed onerosum; ut privilegium remunerativum, & conventionale, est per se irrevocabile, quia jure naturali tenetur Princeps servare pacta, etiam cum subditis. Per accidens tamen, sicut potest privare subditos aliis bonis, quando necessitas boni communis id postulat; ita etiam potest eos privare concessis antea privilegiis. Potest enim per jus altum, de illis jucibus, æque ac de aliis bonis inferiorum disponere, quantum exigit necessitas boni communis. Debet tamen aliter compensare hanc privationem, si potest.

Quæres octavo, quot modis privilegium revocari possit? 23

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in specie, ut cum v. g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cum dicitur, *non obstantibus quibuscumque privilegiis*. Per tacitam vero revocationem, ea intelligitur, quæ fit per Superioris actum qui subsistere non potest ablque derogatione privilegii, ut cum v. g. jubet superior tributum exigi ab eo quem a tributo exemerat, aut cum concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

Censent autem plures Theologi & Canonistæ privilegia 24
corpori juris inserta non revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantum vim habent in privilegia non inserta corpori juris.

Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri 25
posse dupliciter, nempe per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio, quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo sicut lex non obligat ante promulgationem, sic nec revocatio privilegii suum fortitur effectum ante publicationem. Si vero privilegii revocatio fiat secundo modo, non est opus prædicta publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti concessa ad absolvendum a casibus reservatis, cessat statim atque ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPUTATIO IX.

De Legum Interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quam in particulari, præcedentibus disputationibus fuse disserimus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipue de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde fit

ARTICULUS I.

De variis modis interpretandi leges humanas, præcipue de epiikia.

DIco primo, triplicem esse legis humanæ interpreta- 1
tionem: nimirum authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem, *ff. de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quis legum humanarum interpretatio, vel sit auctoritate ipsiusmet qui condidit legem, sicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ult. Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cum illicitus*, de consuetudine, ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicque dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licet vim legis propriæ non habeat, suum tamen auctoritatis gradum habere non desinit.

Dico secundo: Legis humanæ interpretatio per epiikiam 2
in aliquibus casibus necessaria est.

Probatur: Epiikia ab Aristotele 5. Ethicor. cap. 10. definitur *Emendatio legis ex parte qua deficit propter universale*: idest æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licet verbis universalibus a Legislatore data sit. Exempli gratis, lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est, ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obligat in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ, effetque periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis.

Dico tertio, non solum epiikia habet locum interpre- 3
tandi legem, quando est evidens esse illicitum verba legis observare, sed etiam quando est evidens, nimis durum esse observare illam.

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundum naturam & consuetudinem patriæ, idest facilis observationis, ut supra ex Isidoro & D. Thoma visum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Reg. 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extra) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt

sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quod sapienter factum esse dubitari non potest, cum utrorumque factum Christus loco citato laudaverit.

4 Dico quarto, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed convenire debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita D. Thomas hic q. 69. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *ille qui sequitur intentionem legislatoris non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.*

5 Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundum verba ejus est agendum, si superior consuli non potest.

6 Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti*, 2. eodem titulo, & ex cap. *Juvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus*. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si quis in quamdam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures prohendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat*. Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundum verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epiikia, sed si superior consuli non potest, secundum verba legis agendum est.

7 Dico ultimo, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem casum, licet uti epiikia; dummodo tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius existimetur casum illum comprehendere.

8 Hæc conclusio patet ex principiis statutis in dissertatione de probabilitate, ubi ostendimus judicium probabile in moralibus sufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius: si tamen fiat concursus duarum opinionum probabilium, nos teneri sequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potius adhærendum esse sententiæ; quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quam illi, quæ nos probabili saltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chrysostomus homil. 44. in Matth. *Si vestimentum empturus, unum circa negotiatorem & alterum: & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincera veritas Christi commendatur, & ubi corrupta, & veritatem eligere plusquam vestimentum?*

9 Idem docet subtilis Doctor in 3. dist. 23. qu. 1. num. 8. ubi hæc scribit: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mentiri, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas patent aliunde; si enim ita esset quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret, tunc complexa foret perplexus: ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur, quia videtur eum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta probabiliorem eligeret.* Et in dist. 11. q. 6. *Cum multis* (inquit) *sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem*. Sed de hoc fusius in prædicta dissertatione de probabilitate.

DISPUTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæstionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari possit, nimirum per dispensationem, seu relaxationem juris circa aliquas personas, per abrogationem, & per cessationem, seu simplicem desitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapso expirat: ut legum humanarum mutatio perfecte declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum est, & primo de dispensatione, deinde de abrogatione, & cessatione legum humanarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit dispensatio, & an ex in legem humanam cadere possit?

1 DIspensatio definitur a Glossa in cap. *Requirit* 1. q. 6. *Juris communis relaxatio facta cum cognitione causæ, ab eo qui jus habet dispensandi*. Verum cum hæc definitio supponat ad valide dispensandum necessariam causæ cognitionem, quod in controversiam vertitur, illam sic alii definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio, a potestatem relaxandi habente facta*. Alii demum omissa causæ efficiente, per formalem sic brevius eam definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio*.

Ex his definitionibus colligitur primo, dispensationem 2
in eo differre a legis interpretatione, quod hæc declarat tantum legem sum vim obligandi non habere in aliquo casu, vel persona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, subditum eximit a legis obligatione, qua alioquin astringeretur. Quo fit ut legem interpretari, non sit tantum superioris, sed etiam subditi, qui per epiikiam potest in casu particulari declarare legem non obligare: contra vero in lege dispensare non potest, nisi superior, cum sit actus jurisdictionis, qui superioritatem requirit in dispensante, & subjectionem in eo cum quo dispensatur.

Colligitur secundo, dispensationem differre a privile- 3
gio, nam privilegium proprie est privata lex, quæ potest aliquando esse contra jus, & tunc est dispensatio; aliquando vero est præter jus, & tunc non est proprie dispensatio.

Colligitur tertio discrimen quod inter absolutionem & 3
dispensationem versatur; nam absolutio non est contra legem communem, sed potius secundum illam, si persona absolvenda illam mereatur; dispensatio vero est contra legem communem, cum sit juris relaxatio.

Colligitur quarto, dispensationem rem esse odiosam, 4
subindeque restringendam, seu stricte interpretandam; quia odiosum est eximi a lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. *Quæ a jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda*.

Colligitur quinto, dispensationem recte vulnus seu vul- 5
nerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipsa plerat*: Lex enim ex duplici causa vim & vigorem habet, primo ex auctoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex consuetudine, quæ est vis constrictiva legis; quia consuetudo difficile vincitur, præcipue, si sit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra consuetudinem, sed potius consuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de auctoritate legislatoris, & de consuetudine, & sic veluti infligitur vulnus legi. Quod per dispensationem aliquid detrahatur a consuetudine, manifestum est; quod vero etiam de legislatoris auctoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris auctoritas fundatur in prudentia gubernativa; prudentiæ autem est prævidere res futuras, & casus qui possunt emergere, eisque opportuna remedia adhibere. Quando ergo dispensatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eo quod casum illum particularem non præviderit.

Ex quo intelliges, quod licet in legem divinam non 6
possit cadere dispensatio proprie & stricte sumpta, quia Deus omnia singularia & contingentia prævidet, nec in legem naturalem, cum illa nihil aliud sit, quam impressio legis divinæ & æternæ facta in mentibus nostris: bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumcumque prudens, non potuit singulos casus emergentes & contingentes prævidere. Unde Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incerta providentiæ nostræ*.

Addo quod, sicut ad bonum commune conducit exi- 7
mere aliquas personas per speciale privilegium a lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus personis in eadem lege dispensare, cum non minus per privilegium, quam per dispensationem, fiat a communi lege relaxatio.

Dices, Leges humanæ sunt conclusiones deductæ ex le- 8
ge naturali. Ergo si dispensatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Consequentiam, duplex enim distinguendus est modus quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum conclusionis evidenter contentæ in principiis naturæ, ut in illo universali principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, evidenter continentur illæ conclusiones: *Non est occidendum. Non est furandum. Nihil supra justum est accipiendum*. Alter per modum particularis determinationis, ut cum Princeps statuit certa media, quorum observatione publicum bonum promoveatur & conservetur, non esse nocte arma ferenda; certis temporibus absinendum esse a carnibus; in publicis contractibus, certas cæremonias esse servandas, & similia, quæ in principiis naturalibus non continentur evidenter, cum æque ipsa, ac opposita, vel alia disparata, pro publico bono servando statui possint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principiis legis naturæ contentas, dispensatio cadere nequeat, cum illæ immediate obligent ex jure naturæ, unde, eadem sunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet S. Thomas supra quæst. 95. art. 4. bene tamen in leges humanas secundo modo contentas in principiis naturæ, cum illæ immediate non obligent ex jure naturæ, sed ex præcepto & imperio Principis, qui sicut potuit a principio tales non ponere, ita & ab illis

18 Quæres tertio, an privilegium exspiret, eo cui conceditur exspirante?

Respondeo privilegium personale extingui cum persona, quia personam sequitur, ut dicitur regula 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non est annexum personæ, sed muneri, dignitati, aut conditioni distinctæ a persona.

19 Quæres quarto, an privilegium in favorem privilegiati concessum, per ipsius renunciationem cesset & amittatur?

Respondeo illud cessare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium concessit, nam tunc dissolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem intercesserit: secus vero si talis renuntiatio ab eo qui privilegium concessit acceptata non fuerit; cum enim privilegium a voluntate concedentis pendeat, non desinit, sed moraliter ab illo conservari censetur, donec renuntiationem a privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hic de privilegio quod in potestate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune constitit, non autem de privilegio seu dispensatione, quæ in ablatione alicujus canonici impedimenti versatur, uti est dispensatio ab aliqua cessura, vel impedimento matrimonii, tale enim privilegium non cessat per renuntiationem ipsius privilegiarii, cum id quod factum est, non factum esse nequeat, neque id quod abistum est redire; præsertim per privatam hominis voluntatem.

20 Quæres quinto, an privilegia per non usum seu desuetudinem amittantur?

Respondeo privilegia odiosa, quæ scilicet redundant in grevamen & quasi servitutem aliorum, amitti præscriptione longi temporis, per non usum privilegii, ut de nundinis dicitur expresse L. 1. ff. *De nundinis*, ubi statuitur ut privilegium nundinarum, per non usum, decennio amittatur. Ratio est, quia præscriptio æque locum habet contra ejusmodi onera & servitutes, ac contra quasvis alias. Si vero privilegia sint mere favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præscriptionem: quia neque ipse privilegiarius contra seipsum præscribere potest; nec alii contra ipsum, quia ipsorum nihil interest.

21 Quæres sexto, an privilegia amittantur per delictum ipsius privilegiarii?

Respondeo quod delictum duplex esse potest: unum non pertinens ad usum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, nisi in casibus jure expressis, quo pacto Clericus mercaturam exercens, perdit privilegium clericale lori cap. ult. *de vita & honestate Clericorum*. Alterum pertinens ad usum privilegii, idest abusus privilegii, vel per excessum facultatis concessæ, vel sumendo inde occasionem licentius vivendi, liberiusque peccandi, præcipue cum scandalo & detrimento boni communis; & per hujusmodi delictum, seu abusum, tolli potest privilegium; nam *privilegium meretur amittere, qui permisso sibi abutitur præstate*, ut dicitur cap. *Ubi* dist. 74. cap. *Privilegium* 11. qu. 3. cap. *Licet* de regularibus, & cap. *Ut privilegia*, de privilegiis. Quia tamen canones non privant ipso facto, sed post sententiam judicis, si tamen abusus privilegii, finem illius tollat, ipso facto privilegium amittitur, quia finis habet se ut fundamentum privilegii, unde ipso fuente, privilegium ruat necesse est: v. g. privilegium concessum beneficiato ad residentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ suæ, absque residentia, ob studium litterarum, si non studet, amittitur ipso facto, quia tunc abusus privilegii destruit finem illius.

22 Quæres septimo, an privilegium semel concessum revocari possit, subindeque per revocationem cessare?

Respondeo privilegium a Principe subditis concessum, vel esse omnino gratuitum, vel onerosum, ut est privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundatum in aliquo contractu justitiæ inter Principem & subditum. Si privilegium sit mere gratuitum, & constitens in mera potestate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, semper est ad Principis nutum, etiam sine causa, valide revocabile; quia Princeps, qui abstulit præceptum commune, per concessionem privilegii, potest iterum illud imponere; & talis privilegii concessio, non est acquisitio alicujus dominii, sed dispensatio quædam in jure communi, quæ semper pendet a Principis voluntate. Dixi, *valide revocabilis*, quia ut talis revocatio honeste & decenter fiat a Principe, aliquam causam requirit; docet enim concessum a Principe beneficium esse mansurum, ut habetur regula 16. de regulis juris in sexto. Si vero privilegium non sit pure gratuitum, sed onerosum; ut privilegium remunerativum, & conventionale, est per se irrevocabile, quia jure naturali tenetur Princeps servare pacta, etiam cum subditis. Per accidens tamen, sicut potest privare subditos aliis bonis, quando necessitas boni communis id postulat; ita etiam potest eos privare concessis antea privilegiis. Potest enim per jus altum, de illis jucibus, æque ac de aliis bonis inferiorum disponere, quantum exigit necessitas boni communis. Debet tamen aliter compensare hanc privationem, si potest.

Quæres octavo, quot modis privilegium revocari possit? 23

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum, vel in specie, ut cum v. g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cum dicitur, *non obstantibus quibuscumque privilegiis*. Per tacitam vero revocationem, ea intelligitur, quæ fit per Superioris actum qui subsistere non potest ablque derogatione privilegii, ut cum v. g. jubet superior tributum exigi ab eo quem a tributo exemerat, aut cum concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

Censent autem plures Theologi & Canonistæ privilegia 24
corpori juris inserta non revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantum vim habent in privilegia non inserta corpori juris.

Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri 25
posse dupliciter, nempe per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio, quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo sicut lex non obligat ante promulgationem, sic nec revocatio privilegii suum fortitur effectum ante publicationem. Si vero privilegii revocatio fiat secundo modo, non est opus prædicta publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti concessa ad absolvendum a casibus reservatis, cessat statim atque ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPUTATIO IX.

De Legum Interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quam in particulari, præcedentibus disputationibus fuse disserimus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipue de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde fit

ARTICULUS I.

De variis modis interpretandi leges humanas, præcipue de epiikia.

DIco primo, triplicem esse legis humanæ interpreta- 1
tionem: nimirum authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem, *ff. de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quis legum humanarum interpretatio, vel sit auctoritate ipsiusmet qui condidit legem, sicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ult. Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cum illicitus*, de consuetudine, ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicque dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licet vim legis propriæ non habeat, suum tamen auctoritatis gradum habere non desinit.

Dico secundo: Legis humanæ interpretatio per epiikiam 2
in aliquibus casibus necessaria est.

Probatur: Epiikia ab Aristotele 5. Ethicor. cap. 10. definitur *Emendatio legis ex parte qua deficit propter universale*: idest æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licet verbis universalibus a Legislatore data sit. Exempli gratis, lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est, ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obligat in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ, effetque periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis.

Dico tertio, non solum epiikia habet locum interpre- 3
tandi legem, quando est evidens esse illicitum verba legis observare, sed etiam quando est evidens, nimis durum esse observare illam.

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundum naturam & consuetudinem patriæ, idest facilis observationis, ut supra ex Isidoro & D. Thoma visum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Reg. 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extra) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt

sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quod sapienter factum esse dubitari non potest, cum utrorumque factum Christus loco citato laudaverit.

4 Dico quarto, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed convenire debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita D. Thomas hic q. 69. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *ille qui sequitur intentionem legislatoris non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.*

5 Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundum verba ejus est agendum, si superior consuli non potest.

6 Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti*, 2. eodem titulo, & ex cap. *Juvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus*. Unde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Si quis in quamdam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures prohendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat*. Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundum verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum epiikia, sed si superior consuli non potest, secundum verba legis agendum est.

7 Dico ultimo, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem casum, licet uti epiikia; dummodo tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius existimetur casum illum comprehendere.

8 Hæc conclusio patet ex principiis statutis in dissertatione de probabilitate, ubi ostendimus judicium probabile in moralibus sufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius: si tamen fiat concursus duarum opinionum probabilium, nos teneri sequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potius adhærendum esse sententiæ; quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quam illi, quæ nos probabili saltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chrysostomus homil. 44. in Matth. *Si vestimentum empturus, unum circa negotiatorem & alterum: & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincera veritas Christi commendatur, & ubi corrupta, & veritatem eligere plusquam vestimentum?*

9 Idem docet subtilis Doctor in 3. dist. 23. qu. 1. num. 8. ubi hæc scribit: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primo est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mentiri, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas patent aliunde; si enim ita esset quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret, tunc complexa foret perplexus: ideo bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur, quia videtur eum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspecta probabiliorem eligeret.* Et in dist. 11. q. 6. *Cum multis* (inquit) *sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minus probabilem*. Sed de hoc fusius in prædicta dissertatione de probabilitate.

DISPUTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæstionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari possit, nimirum per dispensationem, seu relaxationem juris circa aliquas personas, per abrogationem, & per cessationem, seu simplicem desitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapso expirat: ut legum humanarum mutatio perfecte declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum est, & primo de dispensatione, deinde de abrogatione, & cessatione legum humanarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid sit dispensatio, & an ex in legem humanam cadere possit?

1 DIspensatio definitur a Glossa in cap. *Requirit* 1. q. 6. *Juris communis relaxatio facta cum cognitione causæ, ab eo qui jus habet dispensandi*. Verum cum hæc definitio supponat ad valide dispensandum necessariam causæ cognitionem, quod in controversiam vertitur, illam sic alii definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio, a potestatem relaxandi habente facta*. Alii demum omissa causæ efficiente, per formalem sic brevius eam definiunt: *Dispensatio est juris relaxatio*.

Ex his definitionibus colligitur primo, dispensationem 2
in eo differre a legis interpretatione, quod hæc declarat tantum legem sum vim obligandi non habere in aliquo casu, vel persona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, subditum eximit a legis obligatione, qua alioquin astringeretur. Quo fit ut legem interpretari, non sit tantum superioris, sed etiam subditi, qui per epiikiam potest in casu particulari declarare legem non obligare: contra vero in lege dispensare non potest, nisi superior, cum sit actus jurisdictionis, qui superioritatem requirit in dispensante, & subjectionem in eo cum quo dispensatur.

Colligitur secundo, dispensationem differre a privile- 3
gio, nam privilegium proprie est privata lex, quæ potest aliquando esse contra jus, & tunc est dispensatio; aliquando vero est præter jus, & tunc non est proprie dispensatio.

Colligitur tertio discrimen quod inter absolutionem & 3
dispensationem versatur; nam absolutio non est contra legem communem, sed potius secundum illam, si persona absolvenda illam mereatur; dispensatio vero est contra legem communem, cum sit juris relaxatio.

Colligitur quarto, dispensationem rem esse odiosam, 4
subindeque restringendam, seu stricte interpretandam; quia odiosum est eximi a lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. *Quæ a jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda*.

Colligitur quinto, dispensationem recte vulnus seu vul- 5
nerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipsa plerat*: Lex enim ex duplici causa vim & vigorem habet, primo ex auctoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex consuetudine, quæ est vis constrictiva legis; quia consuetudo difficile vincitur, præcipue, si sit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra consuetudinem, sed potius consuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de auctoritate legislatoris, & de consuetudine, & sic veluti infligitur vulnus legi. Quod per dispensationem aliquid detrahatur a consuetudine, manifestum est; quod vero etiam de legislatoris auctoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris auctoritas fundatur in prudentia gubernativa; prudentiæ autem est prævidere res futuras, & casus qui possunt emergere, eisque opportuna remedia adhibere. Quando ergo dispensatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eo quod casum illum particularem non præviderit.

Ex quo intelliges, quod licet in legem divinam non 6
possit cadere dispensatio proprie & stricte sumpta, quia Deus omnia singularia & contingentia prævidet, nec in legem naturalem, cum illa nihil aliud sit, quam impressio legis divinæ & æternæ facta in mentibus nostris: bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumcumque prudens, non potuit singulos casus emergentes & contingentes prævidere. Unde Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incerta providentiæ nostræ*.

Addo quod, sicut ad bonum commune conducit exi- 7
mere aliquas personas per speciale privilegium a lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus personis in eadem lege dispensare, cum non minus per privilegium, quam per dispensationem, fiat a communi lege relaxatio.

Dices, Leges humanæ sunt conclusiones deductæ ex le- 8
ge naturali. Ergo si dispensatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Consequentiam, duplex enim distinguendus est modus quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum conclusionis evidenter contentæ in principiis naturæ, ut in illo universali principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, evidenter continentur illæ conclusiones: *Non est occidendum. Non est furandum. Nihil supra justum est accipiendum*. Alter per modum particularis determinationis, ut cum Princeps statuit certa media, quorum observatione publicum bonum promoveatur & conservetur, non esse nocte arma ferenda; certis temporibus absinendum esse a carnibus; in publicis contractibus, certas cæremonias esse servandas, & similia, quæ in principiis naturalibus non continentur evidenter, cum æque ipsa, ac opposita, vel alia disparata, pro publico bono servando statui possint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principiis legis naturæ contentas, dispensatio cadere nequeat, cum illæ immediate obligent ex jure naturæ, unde, eadem sunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet S. Thomas supra quæst. 95. art. 4. bene tamen in leges humanas secundo modo contentas in principiis naturæ, cum illæ immediate non obligent ex jure naturæ, sed ex præcepto & imperio Principis, qui sicut potuit a principio tales non ponere, ita & ab illis

sanet positis certas personas per dispensationem vel per privilegium eximere potest.

9 In hoc omnes Theologi conveniunt, sed dubitatur, & quæritur primo, an liceat superiori subditum sine justa causa a lege humana dispensare?

Respondeo negative, contra aliquos Auctores relatos a Sanchez lib. de matrim. disp. 2. qui existimant supremum Principem etiam sine justa causa, in sua lege dispensare posse, solamque Principis voluntatem dicunt justam esse causam dispensationis. Oppositum docent alii Theologi cum S. Thoma hic art. 4. ubi hæc scribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, qua sua auctoritate instituitur, ut scilicet in personis, vel in casibus, in quibus defuit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; Propter quod Dominus dicit Luca 12. Quis putas est fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ resolutionis insinuat, nempe contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui absque justa causa a legibus commune bonum spectantibus cum aliquo dispensat: Ergo peccat sine justa causa dispensando. Consequentia patet; Antecedens probatur. Princeps potestatem legislativam, in qua includitur dispensativa, cum tacita conditione a regno vel republica accipit, ut illa uti non possit in destructionem & incommodum ipsius ac regni ac reipublicæ. Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dum in legibus communibus sine causa dispensat. Unde Bernardus lib. 3. de considerat. cap. 4. *Quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur, ubi necessitas viget, excusabilis dispensatio. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas (dico) non propria, sed communis. Nam cum nihil horum sit, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.*

10 Addo quod, quisquis sine justa causa dispensat, imprudenter & irrationabiliter agit, eximendo a lege communi eum qui non est eximendus; quod est vitium acceptionis personarum, oppositum justitiæ distributivæ respectu Principis, peccantis contra finem officium. Unde Tridentinum sess. 25. cap. 18. de reform. prohibet dispensare, sine urgenti justaque causa.

11 Quæres secundo, an dispensatio sine justa & rationabili causa concessa, vedum illicita, sed etiam invalida sit?

Respondeo quod dispensatio legis data a supremo Principe, hoc est a Legislatore, sive ab eo qui est æqualis ei, aut etiam superior, sine causa legitima, est valida in utroque foro; secus vero dispensatio data ab inferiori in lege superioris, sine legitima causa.

Ratio primæ partis est, quia lex omnino pendet a voluntate Legislatoris in fieri & conservari, qui sicut a principio potuit eam non condere, ita & eam potest in totum abolere, per abrogationem, & ex parte tollere seu restringere, eximendo aliquem vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per dispensationem: Ergo dum Legislator absolute & sine causa, vult aliquem a lege eximere, illico manet exemptus, & legis obligatio, respectu illius, manet sublata; alias conservaretur & superites maneret vis legis independenter a voluntate, immo contradicente voluntate Legislatoris; quod est minus impossibile, quam creaturam conservari in suo esse & virtute, suspendente Deo circa illam suum concursum conservativum.

12 Ratio vero secundæ partis est: Cum nequeat inferior in lege superioris dispensare, nisi per potestatem sibi a superiore concellam; cumque rationabiliter præsumi non possit, superiorem potestatem concedere inferiori, ut sine justa causa in sua lege dispeniet, sequitur omnem dispensationem factam ab inferiore in lege superioris, sine justa causa, esse invalidam & nullam, defectu potestatis. Hinc

13 Colligitur primo, dispensationem factam a Summo Pontifice in votis, vel in aliis quæ sunt de jure divino, aut naturali, sine legitima causa, invalidam esse, subindeque sic dispensatum, non posse tali dispensatione uti; tuta conscientia, quia Summus Pontifex non accepit a Christo potestatem dispensandi in jure divino, aut naturali, sine rationabili causa, ut recte observant Cajetanus in Summa verbo, *Dispensatio*, Sylveiter verbo *Votum* 4. q. 3. & Scotus de justitia & jure qu. 7. art. 3. ad 3.

14 Colligitur secundo, Summum Pontificem posse valide dispensare, ex plenitudine suæ potestatis, in quibuscumque legibus ac statutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum Pontificum, etiam sine legitima causa. Quia omnes istæ leges sunt juris humani, supra quod Summus Pontifex habet supremam & plenam potestatem, qua & illud potest in totum abolere, per abrogationem, ac tollere per dispensationem, licite quidem & valide, cum causa: illicite vero, sed valide si nulla causa justa talis dispensationis existat. Unde Bernardus lib. 3. de consideral. ad Eugenium Papam cap. 4. *Sic facilitande* (inquit) *probatis vos habere plenitudinem potestatis, sed justitia forte non ita. Hoc facitis, quia potestis, sed utrum & debetis, quæstio est. Honorum ac dignitatum gradus conservare posiri estis, non invidere.*

Colligitur tertio, dispensatam a superiori in ejus lege, 15
sine causa, non peccare utendo tali dispensatione, sed ea posse uti tuta conscientia. Nullus enim peccat utendo jure suo: At sic dispensatus utitur jure suo, utendo indulgentia dispensationis sibi concessa: Ergo non peccat in hujus dispensationis usu.

Nec valet quod ait Martinonus in Tractatu de legi- 16
bus disp. 32. sect. 3. num. 27. quod licet utens tali dispensatione non peccet contra legem humanam, quæ desinit ipsum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis est pars, quæ toti non consentit. Non valet, inquam, quia licet turpis sit pars quæ a toto sine causa discordat, non tamen quæ discordat a toto, cum causa: At ille qui utitur tali dispensatione, non discordat a toto, sine causa, nam ad non servandum legem illam in qua est dispensatus, habet causam & titulum legitimum, scilicet beneficium dispensationis: Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

Colligitur quarto, inferiorem Prælatum, vi suæ potesta- 17
tis ordinariæ, non posse dispensare in lege Prælati superioris. Nam dispensare est tollere vim legis ex parte, & respectu personæ quæ dispensatur: Sed tollere vim legis, est dumaxat illius qui legem condidit, vel qui æqualis cum eo gaudet potestate; non vero illius qui potestatem inferiorem habet: Ergo Prælatus inferior non potest, vi suæ potestatis ordinariæ, dispensare in lege superioris.

Sunt tamen aliqui casus in quibus Prælatus inferior, 17
potest, vi suæ potestatis ordinariæ, in lege Prælati superioris dispensare. Primus est, quando levis est materia; ita ut transgressio legis sit tantum veniale, sicut enim veniale peccatum nulli est reservatum, sed quilibet Sacerdos ab eo potest absolvere, sic etiam ab obligatione legis potest inferior prælatus, ratione levitatis materiæ dispensare. Addo quod nec rationis nec rectæ & suavi gubernationi consonum est, ut semper pro levibus ad superiorem recurratur, tametsi ad illum facilis sit recursus.

Secundo potest dispensare inferior prælatus in his quæ 18
frequenter occurrere solent, cujusmodi sunt dispensatio in jejunio, in festis celebrandis, & similibus, nam & grave esset Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & satis limitata esset auctoritas gubernantis, si in hujusmodi præceptis dispensandis, semper recurrendum esset ad ipsum Principem.

Tertio potest dispensare inferior prælatus in his quæ 18
ita propria sunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant aliis. Ea enim quæ sunt propria unius communitatis, sunt magis nota & perfecta immediato gubernatori, quam supremo Principi aut Prælato, ac proinde melius ipsa quam superiores de iis judicare poterit.

Quarto, potest dispensare inferior prælatus, cum in ca- 18
su extraordinario urget necessitas dispensandi, atque periculum in mora, & valde difficilis est ad superiorem recursus. Sic posset Episcopus dispensare in impedimento matrimonii, alioquin dispensabili, si cum defectu occulto palam in facie Ecclesiæ, saltem cum alterius conjugis bona fide, fuisset celebratum, ipsa vero separatio fieri non posset, nisi cum maximo incommodo. Secus autem, si nondum esset in facie Ecclesiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum esset.

Demum potest prælatus inferior dispensare, cum dubium 18
est utrum casus dispensatione egeat, vel non, tunc enim præsumptio est pro libertate, quæ possidet; unde sit ut casus nisi certus sit, reservatus communiter non censeatur.

ARTICULUS II.

An, & a quo, & quibus modis, lex humana abrogari possit?

COnstat ex dictis articulo præcedenti, abrogationem a 18
dispensatione differre, abrogatio enim est totius legis ablatio; dispensatio vero est solum quædam legis restrictio & limitatio circa aliquam personam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios.

Constat etiam differre abrogationem ab irritatione, de- 19
rogatione, correctione, & cessatione legis. Irritare legem, est impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare est, postquam vim obligandi lex obtinuit, illam in universum tollere. Derogare est, illam non in totum, sed in parte tollere. Corrigere legem est, illam moderari, addendo vel demendo aliquid. Demum lex cessare dicitur, quando vel finitur tempus pro quo illa ad obligandum posita fuit, vel cessat causa propter quam lata fuerat. His præmissis

Dico primo leges humanas mutari & abrogari posse; 20
abrogari tamen aut mutari non debere, nisi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas speretur. Ita D. Thom. hic art. 1. & 2.

Proba-

20 Probatur prima pars ratione quam art. 1. insinuat, nam leges humanæ considerari possunt vel ex parte rationis humanæ a qua procedunt, vel ex parte hominum quorum actus lege diriguntur: Sed ex utroque capite mutabiles sunt: Ergo leges humanæ mutari & abrogari possunt. Minor quantum ad primam partem evidens est, cum enim ratio humana finita & limitata sit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legislator statim a principio prævidere omnia quæ ad utilitatem Reipublicæ magis conducere possunt, unde posteri beneficio temporis potuerunt aliqua excogitare ad Reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitarunt Majores: Ergo ex parte rationis humanæ, quæ est legum constitutiva, leges humanæ mutabiles sunt. Quod vero etiam ex parte morum & temporum, mutationi obnoxiæ sint, etiam constat; sæpe enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio, variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus aliis legibus & præceptis usus est in hominibus regendis, ante ac post Christi adventum; aliisque legibus utitur in præsenti, ac utiturus est in futura vita, varietate hominum conditione ac statu vivendi. Aliud exemplum affert S. Thomas ex Augustino lib. 1. de libero arbitr. cap. 6. ubi sic ait: *Si populus bene moderatus* (vel ut alii legunt, bene moratus) *sit, communisque utilitatis diligentissimus custos, in qua unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, non recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos Respublica administretur? Porro si paulatim depravatus idem populus, rem privatam publica rei præferat; atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte, si quis eum exiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

21 Probatur etiam secunda pars conclusionis ratione quam insinuat D. Thomas art. 2. Plus detrimenti timendum est, quam utilitatis sperandum, in legum mutatione propter periculum contemptus legum ex una parte, & majoris facilitatis servandi antiquas; quibus diuturna observatione assuevimus: Ergo nisi hæc compensentur certa spe majoris utilitatis, quæ ex hujusmodi mutatione legis speretur, non licebit eas mutare. Unde Ulpianus Digesto veteri lib. 1. tit. 4. de Constitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum visum est.*

22 Advertendum tamen, quod licet Legislator peccet, abrogando leges absque ulla causa & utilitate, abrogatio tamen sic facta, valida est, nec tenentur amplius subditi legem sic abrogatam servare; quia lex essentialiter constituitur voluntate & imperio Principis, unde eo, ob quamcumque tandem rationem sublato, cessat lex, subindeque obligatio ejus, nam ubi lex non est, nec legis obligatio esse potest.

23 Dico secundo: Quivis Legislator potest legem quam condidit abrogare, superior etiam potest legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem superioris.

Prima pars patet, cum enim, ut supra dicebamus, lex essentialiter constituatur voluntate & imperio Legislatoris, ab eo dependet in esse & conservari, subindeque eo sublato cessat lex.

Secunda etiam evidens est, quia superior habet plenam potestatem supra inferiorem, consequenter supra omnes leges ab eo conditas.

Tertia vero, quæ asserit, inferiorem non posse legem superioris abrogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontifices*, in qua a Clemente V. definitur, legem superioris non posse per inferiorem abrogari, corrigi, aut mutari, cum inferior nullum jus aut potestatem habeat in superiorem, ejusque constitutiones ac leges. Unde Episcopi, vel Cardinales, leges Pontificias abrogare nequeunt, multoque minus possunt Laici legibus, & canonibus Ecclesiasticis derogare. Similiter Magistratus civiles, & communitates, aut Principes, alteri superiori subjecti temporaliter, non possunt legibus ejus civilibus, & juri communi totius imperii derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio statuere, ut male docent nonnulli juristæ, perperam in hunc sensum allegantes legem *Omnes populi*; ff. de justitia & jure, ubi solum dicitur, civitates Imperatori subjectas habere potestatem condendi leges proprias, & suis moribus accommodatas. Quod intelligendum est de legibus non contrariis legibus imperialibus, quæ scilicet quamvis aliquid novum & diversum statuant, non tamen repugnans & contrarium.

24 Dico tertio, tribus modis lex antea acceptata abrogari potest: primo, per expressam revocationem Principis; secundo, per constitutionem novæ legis priori repugnantis; tertio, per contrariam consuetudinem.

Conclusio patet quoad omnes partes: Advertendum tamen est, quod si abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia sine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si vero lex simpliciter, & pure revocetur, absque novæ legis constitutione, desinit quidem lex in re ipsa esse, hoc ipso quod Legislator inferior eam apud se revocat, nullo adhuc dato signo externo revocationis, manet tamen adhuc ejus obligatio in subditis, ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat, debet subditis intimari, & quidem publice, ad vitanda scandala, & morum dissimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis legem non servarent, aliis adhuc servantibus, & servari debere credentibus, ob ignorantiam revocationis illius, quod maximam Reipublicæ deformitatem, dissimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam sint casus in quibus cessat obligatio 25
legis humanæ?

Respondeo obligationem legis humanæ cessare primo, si ejus observatio reddatur nociva. Secundo, si ejus observatio fiat incompossibilis cum lege naturali, vel divina. Tertio, si ratione subjecti, vel alicujus circumstantiæ particularis, lex fiat observatu moraliter impossibilis. Demum quando cessat tota & integra ratio propter quam lex fuit lata, eo ipso cessat legis obligatio, ut docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez, & alii, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppositum doceat, licet enim fateatur, quod quando leges præcipiunt actus de se indifferentes, ut ferre aut non ferre arma, exportare, aut non exportare triticum, & similia, cessent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quod quando lex præcipit actum de se bonum, non cessat, deficiente fine extrinseco quem legislator intendit, quia, inquit, bonitas intrinseca, qua pollet, est finis proximus & intrinsecus legis.

Opposita tamen sententia videtur probabilior, quia ni- 26
mirum lex non obligat, nisi juxta voluntatem Legislatoris a quo fertur; neque continet obligationem, nisi perseverante moraliter eadem voluntate: Atqui cessante tota & integra ratione propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi: Ergo cessante tota illa ratione, lex non amplius obligat. Major patet, Minor probatur, quia Legislator non habuit voluntatem obligandi, nisi dependenter ab illa ratione, & propter illam, sive actus alioquin habeat intrinsecam bonitatem, sive non: At cessante ratione motiva, vel causa finali propter quam aliquid volumus, definimus illud velle, cum impossibile sit stare actum voluntatis, sublato ejus objecto formali: Ergo cessante tota & integra ratione propter quam Legislator legem tulit, & voluit eam obligare, cessat, quoque voluntas obligandi.

Confirmatur: Si lex præcipiat jejunium semel in heb- 27
domada, ad Deum placandum, propter aliam necessitatem publicam, cessante publica necessitate, cessat obligatio jejunii, quamvis citra illam necessitatem, jejunium sit actus virtutis, habens bonitatem & honestatem intrinsecam temperantiæ: Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinsece bonum, si tamen cessat causa adæquata legis, seu tota ratio motiva propter quam fuit lata, cessat ejus obligatio.

Dixi cessante *causa adæquata*, quia si lex lata fuit ob 28
plures causas, cessante una, modo non cessent aliæ propter quas lata est, non cessat obligatio legis. Sicut quia lex baptismi lata est non solum ad tollendum originale, sed etiam ad consignandum hominem Christianæ religioni, eumque a ceteris sectis distinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua sacramenta suscipienda, tametsi prima causa cessaret, & peccatum originale, per sanctificationem in utero matris, esset sublatum, nihilominus adhuc lex baptismi, propter alias causas propter quas lata est, obligaret.

DISPUTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæst. 98. D. Thomæ, usque ad 106.

HActenus de lege humana fuse disseruimus, nunc agendum nobis est de lege Divina positiva, cujus necessitatem demonstrat S. Thom. supra quæst. 91. art. 4. ubi quatuor assignat rationes, cur lex Divina, ultra naturalem & humanam, necessaria fuerit. „ Primo, inquit, „ quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in „ ordine ad ultimum finem. Et siquidem homo ordina- „ retur tantum ad finem qui non excederet proportio- „ nem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod „ homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, „ supra legem naturalem, & supra legem humanitus „ positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordi- „ natur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit pro- „ portionem naturalis facultatis humanæ; ideo necessa- „ rium fuit ut supra legem naturalem & humanam, di- „ rigeretur etiam ad suum finem, lege divinitus data.

sanet positis certas personas per dispensationem vel per privilegium eximere potest.

9 In hoc omnes Theologi conveniunt, sed dubitatur, & quæritur primo, an liceat superiori subditum sine justa causa a lege humana dispensare?

Respondeo negative, contra aliquos Auctores relatos a Sanchez lib. de matrim. disp. 2. qui existimant supremum Principem etiam sine justa causa, in sua lege dispensare posse, solamque Principis voluntatem dicunt justam esse causam dispensationis. Oppositum docent alii Theologi cum S. Thoma hic art. 4. ubi hæc scribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, qua sua auctoritate instituitur, ut scilicet in personis, vel in casibus, in quibus defuit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; Propter quod Dominus dicit Luca 12. Quis putas est fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ resolutionis insinuat, nempe contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui absque justa causa a legibus commune bonum spectantibus cum aliquo dispensat: Ergo peccat sine justa causa dispensando. Consequentia patet; Antecedens probatur. Princeps potestatem legislativam, in qua includitur dispensativa, cum tacita conditione a regno vel republica accipit, ut illa uti non possit in destructionem & incommodum ipsius ac regni ac reipublicæ. Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dum in legibus communibus sine causa dispensat. Unde Bernardus lib. 3. de considerat. cap. 4. *Quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur, ubi necessitas viget, excusabilis dispensatio. Ubi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Utilitas (dico) non propria, sed communis. Nam cum nihil horum sit, non plane fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.*

10 Addo quod, quisquis sine justa causa dispensat, imprudenter & irrationabiliter agit, eximendo a lege communi eum qui non est eximendus; quod est vitium acceptionis personarum, oppositum justitiæ distributivæ respectu Principis, peccantis contra finem officium. Unde Tridentinum sess. 25. cap. 18. de reform. prohibet dispensare, sine urgenti justaque causa.

11 Quæres secundo, an dispensatio sine justa & rationabili causa concessa, vedum illicita, sed etiam invalida sit?

Respondeo quod dispensatio legis data a supremo Principe, hoc est a Legislatore, sive ab eo qui est æqualis ei, aut etiam superior, sine causa legitima, est valida in utroque foro; secus vero dispensatio data ab inferiori in lege superioris, sine legitima causa.

Ratio primæ partis est, quia lex omnino pendet a voluntate Legislatoris in fieri & conservari, qui sicut a principio potuit eam non condere, ita & eam potest in totum abolere, per abrogationem, & ex parte tollere seu restringere, eximendo aliquem vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per dispensationem: Ergo dum Legislator absolute & sine causa, vult aliquem a lege eximere, illico manet exemptus, & legis obligatio, respectu illius, manet sublata; alias conservaretur & superites maneret vis legis independenter a voluntate, immo contradicente voluntate Legislatoris; quod est minus impossibile, quam creaturam conservari in suo esse & virtute, suspendente Deo circa illam suum concursum conservativum.

12 Ratio vero secundæ partis est: Cum nequeat inferior in lege superioris dispensare, nisi per potestatem sibi a superiore concellam; cumque rationabiliter præsumi non possit, superiorem potestatem concedere inferiori, ut sine justa causa in sua lege dispeniet, sequitur omnem dispensationem factam ab inferiore in lege superioris, sine justa causa, esse invalidam & nullam, defectu potestatis. Hinc

13 Colligitur primo, dispensationem factam a Summo Pontifice in votis, vel in aliis quæ sunt de jure divino, aut naturali, sine legitima causa, invalidam esse, subindeque sic dispensatum, non posse tali dispensatione uti; tuta conscientia, quia Summus Pontifex non accepit a Christo potestatem dispensandi in jure divino, aut naturali, sine rationabili causa, ut recte observant Cajetanus in Summa verbo, *Dispensatio*, Sylveiter verbo *Votum* 4. q. 3. & Scotus de justitia & jure qu. 7. art. 3. ad 3.

14 Colligitur secundo, Summum Pontificem posse valide dispensare, ex plenitudine suæ potestatis, in quibuscumque legibus ac statutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum Pontificum, etiam sine legitima causa. Quia omnes istæ leges sunt juris humani, supra quod Summus Pontifex habet supremam & plenam potestatem, qua & illud potest in totum abolere, per abrogationem, ac tollere per dispensationem, licite quidem & valide, cum causa: illicite vero, sed valide si nulla causa justa talis dispensationis existat. Unde Bernardus lib. 3. de consideral. ad Eugenium Papam cap. 4. *Sic facilitande* (inquit) *probatis vos habere plenitudinem potestatis, sed justitia forte non ita. Hoc facitis, quia potestis, sed utrum & debetis, quæstio est. Honorum ac dignitatum gradus conservare posiri estis, non invidere.*

Colligitur tertio, dispensatam a superiori in ejus lege, 15
sine causa, non peccare utendo tali dispensatione, sed ea posse uti tuta conscientia. Nullus enim peccat utendo jure suo: At sic dispensatus utitur jure suo, utendo indulgentia dispensationis sibi concessa: Ergo non peccat in hujus dispensationis usu.

Nec valet quod ait Martinonus in Tractatu de legi- 16
bus disp. 32. sect. 3. num. 27. quod licet utens tali dispensatione non peccet contra legem humanam, quæ desinit ipsum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis est pars, quæ toti non consentit. Non valet, inquam, quia licet turpis sit pars quæ a toto sine causa discordat, non tamen quæ discordat a toto, cum causa: At ille qui utitur tali dispensatione, non discordat a toto, sine causa, nam ad non servandum legem illam in qua est dispensatus, habet causam & titulum legitimum, scilicet beneficium dispensationis: Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

Colligitur quarto, inferiorem Prælatum, vi suæ potesta- 17
tis ordinariæ, non posse dispensare in lege Prælati superioris. Nam dispensare est tollere vim legis ex parte, & respectu personæ quæ dispensatur: Sed tollere vim legis, est dumaxat illius qui legem condidit, vel qui æqualis cum eo gaudet potestate; non vero illius qui potestatem inferiorem habet: Ergo Prælatus inferior non potest, vi suæ potestatis ordinariæ, dispensare in lege superioris.

Sunt tamen aliqui casus in quibus Prælatus inferior, 17
potest, vi suæ potestatis ordinariæ, in lege Prælati superioris dispensare. Primus est, quando levis est materia; ita ut transgressio legis sit tantum veniale, sicut enim veniale peccatum nulli est reservatum, sed quilibet Sacerdos ab eo potest absolvere, sic etiam ab obligatione legis potest inferior prælatus, ratione levitatis materiæ dispensare. Addo quod nec rationis nec rectæ & suavi gubernationi consonum est, ut semper pro levibus ad superiorem recurratur, tametsi ad illum facilis sit recursus.

Secundo potest dispensare inferior prælatus in his quæ 18
frequenter occurrere solent, cujusmodi sunt dispensatio in jejunio, in festis celebrandis, & similibus, nam & grave esset Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & satis limitata esset auctoritas gubernantis, si in hujusmodi præceptis dispensandis, semper recurrendum esset ad ipsum Principem.

Tertio potest dispensare inferior prælatus in his quæ 18
ita propria sunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant aliis. Ea enim quæ sunt propria unius communitatis, sunt magis nota & perfecta immediato gubernatori, quam supremo Principi aut Prælato, ac proinde melius ipsa quam superiores de iis judicare poterit.

Quarto, potest dispensare inferior prælatus, cum in ca- 18
su extraordinario urget necessitas dispensandi, atque periculum in mora, & valde difficilis est ad superiorem recursus. Sic posset Episcopus dispensare in impedimento matrimonii, alioquin dispensabili, si cum defectu occulto palam in facie Ecclesiæ, saltem cum alterius conjugis bona fide, fuisset celebratum, ipsa vero separatio fieri non posset, nisi cum maximo incommodo. Secus autem, si nondum esset in facie Ecclesiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum esset.

Demum potest prælatus inferior dispensare, cum dubium 18
est utrum casus dispensatione egeat, vel non, tunc enim præsumptio est pro libertate, quæ possidet; unde sit ut casus nisi certus sit, reservatus communiter non censeatur.

ARTICULUS II.

An, & a quo, & quibus modis, lex humana abrogari possit?

COnstat ex dictis articulo præcedenti, abrogationem a 18
dispensatione differre, abrogatio enim est totius legis ablatio; dispensatio vero est solum quædam legis restrictio & limitatio circa aliquam personam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios.

Constat etiam differre abrogationem ab irritatione, de- 19
rogatione, correctione, & cessatione legis. Irritare legem, est impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare est, postquam vim obligandi lex obtinuit, illam in universum tollere. Derogare est, illam non in totum, sed in parte tollere. Corrigere legem est, illam moderari, addendo vel demendo aliquid. Demum lex cessare dicitur, quando vel finitur tempus pro quo illa ad obligandum posita fuit, vel cessat causa propter quam lata fuerat. His præmissis

Dico primo leges humanas mutari & abrogari posse; 20
abrogari tamen aut mutari non debere, nisi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas speretur. Ita D. Thom. hic art. 1. & 2.

Proba-

20 Probatur prima pars ratione quam art. 1. insinuat, nam leges humanæ considerari possunt vel ex parte rationis humanæ a qua procedunt, vel ex parte hominum quorum actus lege diriguntur: Sed ex utroque capite mutabiles sunt: Ergo leges humanæ mutari & abrogari possunt. Minor quantum ad primam partem evidens est, cum enim ratio humana finita & limitata sit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legislator statim a principio prævidere omnia quæ ad utilitatem Reipublicæ magis conducere possunt, unde posteri beneficio temporis potuerunt aliqua excogitare ad Reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitarunt Majores: Ergo ex parte rationis humanæ, quæ est legum constitutiva, leges humanæ mutabiles sunt. Quod vero etiam ex parte morum & temporum, mutationi obnoxiæ sint, etiam constat; sæpe enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio, variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus aliis legibus & præceptis usus est in hominibus regendis, ante ac post Christi adventum; aliisque legibus utitur in præsenti, ac utiturus est in futura vita, varietate hominum conditione ac statu vivendi. Aliud exemplum affert S. Thomas ex Augustino lib. 1. de libero arbitr. cap. 6. ubi sic ait: *Si populus bene moderatus* (vel ut alii legunt, bene moratus) *sit, communisque utilitatis diligentissimus custos, in qua unusquisque minoris rem privatam quam publicam pendat, non recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos Respublica administretur? Porro si paulatim depravatus idem populus, rem privatam publica rei præferat; atque habeat venale suffragium, corruptusque ab eis qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonne item recte, si quis eum exiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

21 Probatur etiam secunda pars conclusionis ratione quam insinuat D. Thomas art. 2. Plus detrimenti timendum est, quam utilitatis sperandum, in legum mutatione propter periculum contemptus legum ex una parte, & majoris facilitatis servandi antiquas; quibus diuturna observatione assuevimus: Ergo nisi hæc compensentur certa spe majoris utilitatis, quæ ex hujusmodi mutatione legis speretur, non licebit eas mutare. Unde Ulpianus Digesto veteri lib. 1. tit. 4. de Constitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum visum est.*

22 Advertendum tamen, quod licet Legislator peccet, abrogando leges absque ulla causa & utilitate, abrogatio tamen sic facta, valida est, nec tenentur amplius subditi legem sic abrogatam servare; quia lex essentialiter constituitur voluntate & imperio Principis, unde eo, ob quamcumque tandem rationem sublato, cessat lex, subindeque obligatio ejus, nam ubi lex non est, nec legis obligatio esse potest.

23 Dico secundo: Quivis Legislator potest legem quam condidit abrogare, superior etiam potest legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem superioris.

Prima pars patet, cum enim, ut supra dicebamus, lex essentialiter constituatur voluntate & imperio Legislatoris, ab eo dependet in esse & conservari, subindeque eo sublato cessat lex.

Secunda etiam evidens est, quia superior habet plenam potestatem supra inferiorem, consequenter supra omnes leges ab eo conditas.

Tertia vero, quæ asserit, inferiorem non posse legem superioris abrogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontifices*, in qua a Clemente V. definitur, legem superioris non posse per inferiorem abrogari, corrigi, aut mutari, cum inferior nullum jus aut potestatem habeat in superiorem, ejusque constitutiones ac leges. Unde Episcopi, vel Cardinales, leges Pontificias abrogare nequeunt, multoque minus possunt Laici legibus, & canonibus Ecclesiasticis derogare. Similiter Magistratus civiles, & communitates, aut Principes, alteri superiori subjecti temporaliter, non possunt legibus ejus civilibus, & juri communi totius imperii derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio statuere, ut male docent nonnulli juristæ, perperam in hunc sensum allegantes legem *Omnes populi*; ff. de justitia & jure, ubi solum dicitur, civitates Imperatori subjectas habere potestatem condendi leges proprias, & suis moribus accommodatas. Quod intelligendum est de legibus non contrariis legibus imperialibus, quæ scilicet quamvis aliquid novum & diversum statuant, non tamen repugnans & contrarium.

24 Dico tertio, tribus modis lex antea acceptata abrogari potest: primo, per expressam revocationem Principis; secundo, per constitutionem novæ legis priori repugnantis; tertio, per contrariam consuetudinem.

Conclusio patet quoad omnes partes: Advertendum tamen est, quod si abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia sine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si vero lex simpliciter, & pure revocetur, absque novæ legis constitutione, desinit quidem lex in re ipsa esse, hoc ipso quod Legislator inferior eam apud se revocat, nullo adhuc dato signo externo revocationis, manet tamen adhuc ejus obligatio in subditis, ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat, debet subditis intimari, & quidem publice, ad vitanda scandala, & morum dissimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis legem non servarent, aliis adhuc servantibus, & servari debere credentibus, ob ignorantiam revocationis illius, quod maximam Reipublicæ deformitatem, dissimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam sint casus in quibus cessat obligatio 25
legis humanæ?

Respondeo obligationem legis humanæ cessare primo, si ejus observatio reddatur nociva. Secundo, si ejus observatio fiat incompossibilis cum lege naturali, vel divina. Tertio, si ratione subjecti, vel alicujus circumstantiæ particularis, lex fiat observatu moraliter impossibilis. Demum quando cessat tota & integra ratio propter quam lex fuit lata, eo ipso cessat legis obligatio, ut docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez, & alii, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppositum doceat, licet enim fateatur, quod quando leges præcipiunt actus de se indifferentes, ut ferre aut non ferre arma, exportare, aut non exportare triticum, & similia, cessent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quod quando lex præcipit actum de se bonum, non cessat, deficiente fine extrinseco quem legislator intendit, quia, inquit, bonitas intrinseca, qua pollet, est finis proximus & intrinsecus legis.

Opposita tamen sententia videtur probabilior, quia ni- 26
mirum lex non obligat, nisi juxta voluntatem Legislatoris a quo fertur; neque continet obligationem, nisi perseverante moraliter eadem voluntate: Atqui cessante tota & integra ratione propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi: Ergo cessante tota illa ratione, lex non amplius obligat. Major patet, Minor probatur, quia Legislator non habuit voluntatem obligandi, nisi dependenter ab illa ratione, & propter illam, sive actus alioquin habeat intrinsecam bonitatem, sive non: At cessante ratione motiva, vel causa finali propter quam aliquid volumus, definimus illud velle, cum impossibile sit stare actum voluntatis, sublato ejus objecto formali: Ergo cessante tota & integra ratione propter quam Legislator legem tulit, & voluit eam obligare, cessat, quoque voluntas obligandi.

Confirmatur: Si lex præcipiat jejunium semel in heb- 27
domada, ad Deum placandum, propter aliam necessitatem publicam, cessante publica necessitate, cessat obligatio jejunii, quamvis citra illam necessitatem, jejunium sit actus virtutis, habens bonitatem & honestatem intrinsecam temperantiæ: Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinsece bonum, si tamen cessat causa adæquata legis, seu tota ratio motiva propter quam fuit lata, cessat ejus obligatio.

Dixi cessante *causa adæquata*, quia si lex lata fuit ob 28
plures causas, cessante una, modo non cessent aliæ propter quas lata est, non cessat obligatio legis. Sicut quia lex baptismi lata est non solum ad tollendum originale, sed etiam ad consignandum hominem Christianæ religioni, eumque a ceteris sectis distinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua sacramenta suscipienda, tametsi prima causa cessaret, & peccatum originale, per sanctificationem in utero matris, esset sublatum, nihilominus adhuc lex baptismi, propter alias causas propter quas lata est, obligaret.

DISPUTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæst. 98. D. Thomæ, usque ad 106.

HActenus de lege humana fuse disseruimus, nunc agendum nobis est de lege Divina positiva, cujus necessitatem demonstrat S. Thom. supra quæst. 91. art. 4. ubi quatuor assignat rationes, cur lex Divina, ultra naturalem & humanam, necessaria fuerit. „ Primo, inquit, „ quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in „ ordine ad ultimum finem. Et siquidem homo ordina- „ retur tantum ad finem qui non excederet proportio- „ nem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod „ homo haberet aliquid directivum ex parte rationis, „ supra legem naturalem, & supra legem humanitus „ positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordi- „ natur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit pro- „ portionem naturalis facultatis humanæ; ideo necessa- „ rium fuit ut supra legem naturalem & humanam, di- „ rigeretur etiam ad suum finem, lege divinitus data.

„ Secundo, quia propter incertitudinem humani judicii, „ præcipue de rebus contingentibus & particularibus, „ contingit de actibus humanis diversorum esse diversa „ judicia, ex quibus etiam diversa & contrariæ leges pro„ cedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire „ possit quid ei sit agendum, & quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem „ divinitus datam, de qua constat quod non potest erra„ re. Tertio, quia de his potest homo legem facere de „ quibus potest judicare; judicium autem hominis esse „ non potest de interioribus motibus qui latent, sed so„ lum de exterioribus actibus qui apparent; & tamen ad „ perfectionem virtutis requiritur, ut in quibuslibet actibus homo rectus existat; & ideo lex humana non po„ tuit cohibere & ordinare sufficienter interiores actus, „ sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex Divina. Quarto, quia lex humana non potest omnia quæ „ male fiunt punire, vel prohibere, quia dum auferre „ vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona „ tollerentur, & impedireturutilitas boni communis, „ quod est necessarium ad conservationem humanam: ut „ ergo nullum malum improhibitum & impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per „ quam omnia peccata prohibentur.

Licet vero lex divina varie dividi possit, communis tamen ejus divisio est in veterem, quæ a tempore Moysis, usque ad Christi passionem & mortem, inter Israelitas viguit, & novam, quæ a Christo data & instituta, usque ad consummationem sæculi perseverabit. De utraque tigillatim & breviter est differendum, & primo de lege veteri, quæ legis novæ & Evangelicæ typus & figura fuit. Unde fit

ARTICULUS I.

Verum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

AUgustinus, cap. 1. & 46. libri de hæresibus, refert Manichæos & Marcionistas, cum duo summa principia invexissent, unum bonorum, alterum vero malorum, credidisse legem veterem malam esse, & a malo principio conditam; novam vero a bono profectam subindeque optimam ac perfectam. Ut hic error refellatur, & veritas Catholica stabiliatur,

Dico primo, legem veterem fuisse bonam & sanctam.

1 Probatur, quia Deus fuit legis illius Auctor, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo non potuit esse nisi bona & sancta, sicut ipse bonus & sanctus est. Unde Apostolus ad Rom. 7. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum.* Ubi mandatum legis Mosaicæ dicitur sanctum, propter præcepta cæremonialia; justum, propter judicialia; bonum, propter moralia, ut notat D. Thomas hic q. 99. art. 4. Conclusio magis patebit solutione objectionum, & explicatione locorum Scripturæ, quibus legem illam malam fuisse infimari videtur.

2 Objicitur ergo primo: Ezechielis 20. dicitur: *Dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona, nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet: Ergo lex vetus non fuit bona.

3 Respondet Sanctus Thomas hic artic. 1. ad 1. quod *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur, cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent, unde significatur dicitur: Et judicia in quibus non vivent, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt.*

4 Secundo responderi potest, per illa præcepta non bona Ezechiel. 20. non intelligi legem Mosaicam, sed præcepta hominum non bona, & judicia injusta, & superstitiones ab illis introductas: quæ omnia Deus dicitur dedisse, id est dari permisisse, in pœnam transgressionum legis suæ. Hunc enim esse verum illius loci sensum, patet ex præcedenti versu 10. & 11. ubi Deus sic loquitur: *Ejeci ergo eos de terra Ægypti, & eduxi eos in desertum. Et dedi eis præcepta mea & judicia mea ostendi eis, quæ faciens homo vivet in eis. Insuper & sabbata mea dedi eis, &c.* Ubi per *sabbata* intelligit præcepta cæremonialia, & per *judicia*, præcepta judicialia. Tum addit versu 13. *Et irritaverunt me domus Israel in deserto, in præceptis meis non ambulaverunt, & judicia mea projecerunt quæ faciens homo, vivet in eis, & sabbata mea violaverunt vehementer, &c.* Ac denique subjungit versu 25. & 26. se in pœnam harum transgressionum dedisse eis, id est, permisisse dari, præcepta non bona, &c. alia scilicet a præcedentibus, neque a Deo, sed ab hominibus imposita. *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent, &c.*

5 Objicitur secundo: Ad bonitatem legis pertinet, ut communi saluti proficiat: Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera & nociva; dicit enim Apostolus ad Romanos 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum.* Et 2. ad Corinth. 3. *Littera occidit, Spiritus autem vivificat*, ubi nomine litteræ, legem intelligit. Item ad Roman. 5. dicitur: *Lex subintravit, ut abundaret delictum:* Ergo lex vetus non fuit bona.

Respondeo cum S. Thoma hic art. 1. ad 2. *quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines impiere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat, & sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus; unde & Apostolus ibidem dicit: Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quod lex subintravit, ut abundaret delictum, ut ly* ut *teneatur consecutive, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit: magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.* 6

Similia docent SS. Patres: Augustinus enim de spiritu & littera cap. 4. quærens cur lex vetus dicatur a Paulo occidere? Respondet: legem dici occidere, quod Spiritus vitam, id est gratiam, vi sua largiri nequiret, & concupiscentiam prohibendo augeret: *Doctrina* (inquit) *qua mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus, ubi Sanctus non adjuvat Spiritus, infirmans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est caritatem: Lex illa, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum, sicut aqua impetus vehementior fit obice opposito: nescio enim, quomodo hoc ipsum quod concupiscitur, fit jucundius, cum vetatur.* Et Chrysostomus homil. 12. in Epist. ad Romanos: *Cum quidpiam concupiscimus, deinde prohibemur, concupiscentiæ flamma magis accenditur.* Subdit ibidem, hanc concupiscentiæ irritationem, non esse vertendum vitio legis, sed homini: *Lex* (inquit) *prohibuit, ne te ab ea abducas, peccatum vero, id est fegnities tua, & mens mala loco in contrarium usa est, verum non id medici crimen, sed ægroti, qui quod accepit medicamentum, eo non recte usus est; non enim ob id legem Deus dedit, ut concupiscentiam accenderes, sed ut refringeret, &c.* 7

Objicitur tertio: Ad Hebræos 8. dicitur vetus testamentum culpa non vacasse: *Si prius* (testamentum) *culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur:* Ergo ex Apostolo lex vetus mala fuit & culpabilis. 8

Respondeo primo, culpam eo loco non sumi pro peccato, sed pro imperfectione, defectu, & infirmitate; ideoque quando Apostolus dixit, prius testamentum culpa non vacasse, tantum vult ipsum testamentum imperfectum fuisse, & habuisse aliquem defectum, eo quod gratiam non conferret, & perfectum non adduceret, & ad æternam salutem immediate suos observatores non eveheret. 9

Respondeo secundo, quod si nomen culpæ pro reatu peccati sumatur, sensus Apostoli est, si vetus testamentum culpa vacasset, id est inculpabiles fecisset observatores suos, nunquam secundo locus relinqueretur, ut exponunt Ambrosius, & D. Thomas ibidem, & Chrysostomus homil. 24. in Epist. ad Hebræos. Itaque non dicit Apostolus, legum veterum non vacasse culpa in seipsa, sed non vacasse culpa in suis subditis quibus sæpe transgrediebantur, quibusve gratiam vi sua non dabat ad non transgrediendum, neque culpam transgressionis abolebat vi sua, & ex propriis. Propter quod etiam cap. 7. ejusdem Epistolæ ad Hebræos, ait Paulus, vetus illud mandatum propter infirmitatem ejus & inutilitatem, id est inefficaciam, reprobatum fuisse. 10

Objicitur quarto: Lex ut sit justa & bona, debet esse possibilis ad observandum, & secundum naturam, & secundum humanam consuetudinem, ut supra ex Isidoro vidimus: Sed hoc non habuit lex vetus, ut constat ex illo Petri Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum super cervicem Discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo lex vetus non fuit justa & bona. 11

Respondeo, concessa Majori, negando Minorem: lex enim Mosaica fuit quidem difficilis, non tamen impossibilis. Dei enim gratia Judæis non defuit, qua illam adimplere possent, tametsi gratiam non daret lex ex propriis, sed ex meritis Christi venturi conferret. Erat autem difficilis, si conferatur cum lege Evangelica, quæ est facilior; quia nimirum lex Mosaica data fuit Judæis, qui erant in statu servorum; lex Evangelica data est Christianis, qui sunt in statu filiorum: servorum autem conditio difficilior est quam filiorum. 12

Objicitur quinto: Lex illa mala est, quæ præcipit, aut permittit aliqua mala, & a recta ratione aliena: Sed talis erat lex vetus: præcipiebat enim, vel saltem permittebat Lev. 19. odium inimicorum: unde Christus Matthæi 5. dicebat Discipulis suis: *Audistis quia dictum est: Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum:* 13

Ego autem dico vobis: diligite inimicos vestros. Item Deuteron. 21. permittitur uxorum pluralitas, his verbis: *Si habuerit homo plures uxores, &c.* & cap. 23. permittitur usura circa alienigenas, & libellus repudii cap. 24. Quæ omnia repugnant legi naturali & rectæ rationi, ideoque fuerunt per Christum sublata.

14 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad primam illius probationem dico, falso supponi odium inimicorum præcipi Levitici 19 Ibi enim sic dicitur: *Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ Civium tuorum.* Ad id vero quod dicitur Matth. 5. varii varia respondent. Quidam enim affirmant, licitum fuisse apud Judæos odio prosequi inimicos legales, ut Hæreos, Amorrhæos, Philistinos, & reliquos cum quibus nunquam ex lege pacisci poterant, non tamen privatos & particulares. Alii docent, hæc verba fuisse permissiva quatenus Judæis aliqua, quæ cum lege naturæ pugnabant, ad duritiam cordis permittebantur. Alii probabilius dicunt, hæc verba Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, &c.* tantum arguere interpretationem quorumdam Rabinorum deductam ex iis Scripturæ locis, in quibus habetur, *Diliges amicum tuum*: ex quo per falsam illationem a contrariis inferebant: *Ergo odio habendus est inimicus.* In hac autem illatione fallebantur, tum quia vox Hebraica רֵעַ *Leraacha*, quæ habetur Levit. 19. versic. 18. significat fodalem, familiarem, socium; unde notat Mercerus in Thesauro Pagnini, quod in novo Testamento vertitur πλησίον, proximus, qui alteri scilicet animo conjunctus est. Igitur non præcise amicum significat, sed quemcumque proximum; quilibet autem homo, sive amicus, sive inimicus, propter naturæ communitatem, est proximus. Tum etiam, quia cum odium inimici sit intrinsece malum, pugnetque cum illo legis naturæ principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, & lex naturalis per legem a Moyse scriptam non esset abrogata, eorum Rabinorum illatio & interpretatio non poterat non esse falsa, & a vero Scripturæ sensu penitus aliena.

Ad secundum probationem dicendum, Deum in veteri lege dispensasse cum Judæis, ut plures haberent uxores, & ut per libellum repudii possent uxores dimittere, & alias ducere. De quo fuse in Tractatu de matrimonio, disput. 1. & 5.

Ad tertiam respondent aliqui, Deum tamquam supremum Dominum omnium bonorum dedisse Israelitis jus accipiendi aliquid supra sortem ab alienigenis, subindeque Judæos fœnerando nullam commisisse injustitiam. Sed inelius respondetur cum D. Thoma 2. 2. quæst. 78. art. 1. ad 2. usuram erga alienigenas non fuisse approbatam, aut permissam in veteri lege, sed tantum impune toleratam pro loco externo & non interno; quemadmodum in Republica minora mala ad vitanda majora, interdum impune a Principibus & Magistratibus tolerantur.

15 Objicitur sexto: Lex vetus bonorum temporalium abundantiam Judæis promittebat, ut constat ex illo Deuteron. 28. *Si mandata mea observaveris, benedictus eris in urbe, in civitate, egredieris & ingredieris:* Si rerum temporalium abundantia, periculosa & nociva est ut plurimum, *qui enim primi sunt in divitiis, sæpe in viriis*, ut inquit Salvianus de providentia. Cui consonat illud Poetæ,

Effodiuntur opes irritamenta malorum.

Unde ab ea abhorruit Salomon, cum petiit a Domino: *Divitias neque pauperiatem dederis mihi*: Ergo lex vetus mala & nociva observatoribus suis promittebat & conferebat, subindeque bona non erat.

16 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem; abundantia enim rerum temporalium, solum nociva est, quando in divitiis tamquam in ultimo fine conquiescimus; sed si iis cum moderatione utamur, & cor ab illis abstrahamus, earum abundantia ad salutem utilis esse potest. Unde Augustinus de divitiis loquens, sic ait: *si fuerint supra nos, demergent nos, si fuerint inf a nos, attollent nos.*

§. II.

Statuitur secunda conclusio, & legis veteris utilitas declaratur.

17 DIco secundo, legem veterem non solum fuisse bonam, sed etiam utilem.

Probatur conclusio, exponendo varias legis hujus utilitates. Prima est, quod per eam cognoscebant homines se esse peccatores, juxta illud Apostoli ad Romanos 3. *Per legem cognitio peccati*, & cap. 7. *Peccatum non cognovi, nisi per legem*: Hæc autem cognitio non potuit non esse illis valde utilis & profecua: sicut enim via ad recuperandam sanitatem, est cognitio suæ infirmitatis: ita via ad gratiam justificantem, est cognitio sui peccati.

Hinc oritur secunda utilitas legis, cum enim viderent Judæi se esse peccatores, & indigere Christo Redemptore, coeperunt eum summo desiderio expectare, ut patet ex illo Psalmi 143. *Domine, inclina cælos tuos & descende.* Haiæ 46. *Utinam disrumperes cælos, & descenderes.* Et iterum: *Rorate cæli desuper, & nubes pluant justum.* Et Cantic. 1. *Osculetur me osculo oris sui.* In quæ verba, in persona Israelitarum, præclare ait Doctor Mellifluus: *Non loquatur mihi Moyses, siquidem imperitioris linguæ fatius est mihi: Jeremias nescit loqui, qui puer est: Isaias labia immunda sunt: omnes Prophetæ elingues fuere: ipse ipse, quem loquatur, osculetur me osculo oris sui.* Hanc utilitatem brevissime complexus est D. Augustinus lib. de spiritu & littera cap. 19. cum ait: *Lex data est, ut gratia quæreretur; data est, ut lex imploretur.*

Tertia utilitas, quod Judæi per legem Mosaicam, non tantum cognoscebant se esse peccatores, & indigere gratia Christi, ut jam dictum est, sed etiam paullatim disponebantur & erudiebantur ad altiorem Christi doctrinam suscipiendam; unde ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noster fuit in Christo.* Præsertim vero, quia talis lex proponebat illis umbras, figuras, involucra, sub quibus Christus promittebatur. Proponebat, inquam, cruenta animalium sacrificia, ut inde assurgerent ad investigandum cruentum sacrificium in cruce. Proponebat circumcisionem, figuram Baptismi, purificationes, figuram pœnitentiæ, agnum Paschalem, figuram Eucharistiæ, æneum serpentem, figuram Christi in cruce pendentis; & sic de ceteris.

Quarta utilitas: Lex Mosaica metu acerbissimarum pœnarum Israelitas in officio continebat, & a peccato deterrebat, sicque rigore suo valde proderat illis, præsertim cum propter suam ruditatem & teritatem aliter in officio contineri non possent. Unde Hieronymus ad illud ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noster fuit in Christo*: „ Pædagogus „ (inquit) parvulis afflignatur, ut lasciviens refrœnetur „ ætas, & prona in vitia corda teneantur, dum tenera in „ studiis eruditur infantia, & ad majores disciplinas me„ tu pœnæ coercita præparatur. Itaque & lascivienti po„ pulo lex Moysis ad instar Pædagogi severioris apposita „ est, ut custoditet eos, & futuræ fidei præpararet.

§. III.

Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.

DIco tertio, licet lex Mosaica fuerit bona & utilis, tamen non fuit perfecta, sed imperfecta, non positive, sed negative & comparative, id est minus perfecta, quam lex Evangelica.

Prima pars constat primo, ex eo quod lex Mosaica gra- 18
tiam justificantem, in qua perfectio & efficacia ad æternam salutem consequendam consistit, non conferret: Joann. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Jesum Christum facta est*: Et Paulus sepius ait, justitiam non esse ex lege, sed ex fide in Christum. Et Galat. 4. ejus Sacramenta vocat *infirma & egena elementa*, id est vacua gratiæ, quam tantum significabant. Et ad Hebræos septimo ait: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Hanc rationem egregie illustrat D. Thom. hic art. 1. ubi 19
sic disseruit: „ Perfecta bonitas est in his quæ ad finem „ ordinantur, quando aliquid est tale, quod per se est „ sufficiens inducere ad finem; imperfectum autem bonum „ est, quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad „ finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem per„ ducat; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem „ sanat; imperfecta autem est, quæ hominem adjuvat, „ seu tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod „ est alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ: Le„ gis enim humanæ finis, est temporalis tranquillitas ci„ vitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exte„ riores actus, quantum ad illa mala quæ possunt per„ turbare pacificum statum civitatis; finis autem legis „ divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æter„ næ, qui quidem finis impeditur per quodcumque pec„ catum, & non solum per actus exteriores, sed etiam „ per interiores; & ideo illud quod sufficit ad perfe„ ctionem legis humanæ (ut scilicet peccata prohibeat, „ & pœnam apponat) non sufficit ad perfectionem legis „ divinæ, sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ, quod qui„ dem fieri non potest, nisi per gratiam Spiritus Sancti, „ per quam diffunditur caritas in cordibus nostris, quæ „ legem adimplet; Gratia enim Dei, vita æterna, ut di„ citur Roman. 6. Hanc autem gratiam lex vetus confer„ re non potuit, reservabatur enim hæc Christo, quia di„ citur Joann. 1. Lex per Moysem data est, gratia & ve„ ritas per Christum facta est; & inde est quod lex ve„ tus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud „ Hebr. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.

Secunda etiam pars conclusionis ab eodem S. Doctore 20
supra quæst. 91. art. 5. in corp. sic declaratur & probatur: „ Attenditur perfectio & imperfectio legis, secundum tria „ quæ ad legem pertinent. Primo enim ad legem perti„ net, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem. „ Quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensi„ bile & terrenum, & ad tale bonum ordinabatur directe „ lex vetus, unde statim Exodi 2. in principio legis

„ invi-

„ invitatur populus ad Regnum terrenum Chananæorum. „ Et iterum bonum intelligibile & cæleste & ad hoc or„ dinat lex nova, unde statim Christus ad Regnum cælo„ rum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens : „ Pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cælo„ rum, Matth. 4. Et ideo Augustinus dicit 4. contra Fau„ stum, quod temporalium rerum promissiones in Testa„ mento veteri continentur, & ideo vetus appellatur, „ sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamen„ tum. Secundo, ad legem pertinet dirigere humanos actus „ secundum ordinem justitiæ, in quo etiam superabundat „ lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, „ secundum illud Matth. 5. Nisi abundaverit justitia ve„ stra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabi„ tis in regnum cælorum ; & ideo dicitur, quod lex ve„ tus cohibet manum, lex nova animum. Tertio, ad le„ gem pertinet inducere homines ad observantias manda„ torum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœ„ narum : Lex autem nova facit hoc per amorem, qui „ in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ „ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur : „ & ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi „ Discipulum, quod brevis differentia legis & Evangelii, „ timor & amor.

21 Plura alia sunt in quibus lex nova veterem superat, & lex Mosaica Evangelicæ inferior est. In primis enim lex Mosaica fuit imperfectior Evangelica, ex parte causæ efficientis ; nam licet utraque Deum Auctorem habuerit, tamen lex vetus per Moysem, nova per Christum Deum & hominem data est, juxta illud Joann. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Jesum Christum facta est.*

22 Secundo, fuit etiam imperfectior lex Mosaica ex parte eorum quibus tradita fuit ; nam lex nova lata est pro omnibus hominibus, & orbe universo, juxta illud Christi Matth. ultimo : *Euntes docete omnes gentes, &c.* At Mosaica soli populo Judæorum lata est, ut docet D. Thomas hic q. 98. art. 4. & patet ex ejus promulgatione Exod. 20. *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, &c.*

23 Tertio, lex Mosaica fuit imperfectior ratione durationis, nam lata fuit ad tempus, usque ad Christi adventum, juxta illud Apostoli ad Galat. 3. *Lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen :* Id est lex Moysis lata est, ut transgressiones & peccata cohiberet, donec Christus Abrahæ semen veniret. Lex autem Evangelica, in perpetuum, usque ad mundi consummationem, duratura est, juxta illud Christi Matth. 26. *Hic est Calix sanguinis mei, novi & æterni Testamenti.* Ubi novum Testamentum, æternum appellatur, quia nullo unquam tempore antiquabitur, nullumque Testamentum illi succedet, ut docet Anselmus ad cap. 13. Epistolæ ad Hebræos. Vel Testamentum æternum dicitur, eo quod gratiæ, caritatis, & gloriæ Testamentum sit, quæ tria sempiterna sunt. Unde Cajetanus ad Hebræos 8. *Testamentum* (inquit) *novum manet in æternum, æterna enim est gratia, quæ hic inchoatur, & in patria consummatur, semper novos reddens eos in quibus est.*

24 Quarto, lex Mosaica fuit etiam imperfectior ratione materiæ, nam ultra præcepta moralia juris naturalis, continebat alia plurima cæremonialia & judicialia, quæ difficillimum erat observare. Propter quod Petrus Act. 15. dicebat : *Quid tentatis Deum imponere jugum super cervices Discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus ?* Lex autem Evangelica parca habet propter moralia, vi legis naturalis necessaria. Unde Augustinus Epist. 118. *Levi jugo Christus nos subdidit, & farcina levi. Sacramentis numero paucissimis, observatu facillimis, significatione præstantissimis societatem novi populi colligavit.* Nec obstat quod in lege Evangelica sint aliqua præcepta difficilia, ut præceptum de unitate & indissolubilitate matrimonii ; de necessitate confessionis, & similia ; illa enim propter abundantiam gratiæ, quæ a Christo in lege nova confertur, redduntur facilia, juxta illud Isaiæ 10. *In die illa auferetur onus ejus de humero tuo, & jugum ejus de collo tuo, & computrescet jugum a facie olei.*

25 Quinto, lex Mosaica fuit imperfectior ex parte modi quo data est : fuit enim descripta in lapidibus, ministerio Angelorum : At lex nova fuit scripta in cordibus & mentibus hominum, per ipsum Dei hominis verbum, cooperante Spiritu Sancto, per abundantiam gratiæ & illuminationis. De quo fusius disp. sequenti art. 2.

ARTICULUS II.

An lex vetus fuerit a Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit ?

26 Sicut Manichæi, ut supra diximus, negarunt legem Mosaicam fuisse bonam, sic etiam consequenter affirmarunt, non a Deo, sed a Diabolo datam esse, ut refert Augustinus in lib. de hæresibus cap. 46. ubi ponit hoc eorum dogma : *Deum qui legem per Moysem dedit, & in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex principibus tenebrarum.* Similiter Ptolomæus apud Epiphanium hæresi 33. asserebat Mosaicam legem datam fuisse a tribus, quorum nullus esset verus Deus, nempe partim a mundi opifice, quem Deum esse nolebat, sed numen quoddam secundarium ; partim a Moyse ; & partim a senioribus populi Judaici.

Ex Catholicis vero Origenes homil. 16. in Numer. Hieronymus in cap. 19. Matthæi, circa illa verba : *Ad duritiam cordis vestri permisit vobis Moyses.* Hugo Cardinalis, & Beda ibidem, existimant, legem Mosaicam, comprehensam in Exodo, Levitico, Numeris, Deuteronomio, esse quidem majori ex parte a Deo ipso traditam ; verumtamen aliqua ejus præcepta fuisse lata a Moyse, ex propria ejus auctoritate, proprioque arbitrio ; cujusmodi fuisse putant legem de libello repudii, Item Alphonsus Salmeron disputat. 61. & 62. in Acta Apostolorum, docet legem Mosaicam, qua parte continet præcepta cæremonialia & judicialia, non habere auctorem Deum, sed Moysem, qui ejus non solum promulgator, quoad hanc partem, sed & proprie auctor fuerit.

27 Denum aliqui SS. Patres, quos refert Baradas lib. 1. de prærogativis novi testamenti cap. 15. censent legem Mosaicam non fuisse datam a Deo Moysi, ministerio Angelorum, sed ab ipso Verbo Divino, in aereo corpore viso, Moysi immediate tradita. Quod etiam innuere videtur Ecclesia in una ex septem Antiphonis quas ante natalem Domini cantant in vesperis, in qua sic ait : *O Adonai, & dux domus Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti, & ei in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento.* Ut hæreticorum error refellatur, & vera ac communis sententia declaretur, sit

§. I.

Prima pars quæstionis resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse a Deo datam, & omnia illius Præcepta fuisse a Deo instituta.

28 Deo primo, legem veterem fuisse datam a Deo. Conclusio est certa de fide, ac definita in Tridentino sess. 4. decreto de Canonicis Scripturis, ubi sic dicitur : *Omnes libros tam veteris quam novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, Ecclesia Catholica, pari pietatis affectu ac reverentia, suscipit, & veneratur.* Colligitur etiam aperte ex Scriptura, nam Christus Matth. 15. loquens de lege Mosaica, appellat eam mandatum Dei, cum ait : *Irritum fecistis mandatum Dei, propter Traditiones vestras.* Et Apostolus sæpe affirmat, Patrem Christi fuisse Auctorem veteris Testamenti, ut ad Roman. 1. & ad Hebræos 1.

29 Ratio etiam suffragatur ; nam, ut discurrit D. Thomas hic artic. 2. ejusdem est proponere finem & disponere media ad finem : Sed lex Evangelica est finis legis Mosaicæ, juxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Finis legis Christus :* Ergo idem Deus, qui est auctor legis Evangelicæ, est etiam auctor legis Mosaicæ.

30 Dices : Opera Dei sunt perfecta, ut dicitur Deuter. 32. At lex Mosaica non est perfecta, ut articulo præcedenti diximus : Ergo Deus non est auctor illius.

Respondeo quod licet lex Mosaica non fit absolute perfecta, quia deest illi aliquid quod habet lex Evangelica, nempe virtus & efficacia justificandi, & perducendi ad regnum cælorum, est tamen perfecta in suo genere, quia cum ex suo genere debeat esse umbra, seu figura legis Evangelicæ, in eo genere nihil illi deest. Ita D. Thomas hic art. 2. ad 1. ubi sic ait : „ Nihil prohibet aliquid non esse „ perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secun„ dum tempus ; sicut dicitur aliquis puer perfectus, non „ simpliciter, sed secundum temporis conditionem : ita „ etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfe„ cta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi „ non sint perfecta simpliciter ; & talia fuerunt præcepta „ legis, unde Apostolus dicit ad Galat. 3. Lex pædagogus „ noster fuit in Christo.

31 Dico secundo, omnia mandata, quæ sunt scripta in veteri lege fuisse a Deo instituta, nec ullum a Moyse propria auctoritate esse datum.

Probatur primo ex capite 20. Exodi versu 1. ubi lex Mosaica incipit tradi his verbis : *Locutusque est Dominus cunctos sermones hos : Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis ; non habebis Deos alienos coram me ; non facies tibi sculptile, &c.* Deinceps vero traduntur sub eodem tenore verborum omnia legis illius præcepta, sive moralia, & ad Decalogum pertinentia, sive cæremonialia, & judicialia, repetendo subinde, & inculcando sæpius verba illa : *Hæc dicit Dominus*, aut, *Locutus est Dominus ad Moysem, dicens &c.* Nam cap. 21. versu 1. ubi præcepta judicialia tradi incipiunt, Deus sic Moysi loquitur : *Hæc sunt judicia quæ propones eis : si emeris servum Hebræum, sex annis servies tibi &c.* Et cap. 25. versu 1. in quo de præceptis cæremonialibus agitur, sic dicitur : *Locutusque est Dominus ad Moysem dicens : Loquere filiis Israel, ut tollant mihi primitias.* Ex quibus patet, non esse admittendam distinctionem illam Salmeronis in præcepta Decalogi, & in præcepta cæremonialia, quod illa fuerint immediate a Deo tradita, auctoritate, ut ipse loquitur, suppositi & virtutis, ista vero immediatione tantum virtutis, inspirando scilicet Moysi quæ vellet immediate ab ipso constitui auctoritate sibi a Deo data ; hæc enim distinctio nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ locis relatis significat, omnia illa præcepta simili modo fuisse ab ipso Deo lata, & Moysi tradita, ut ea promulgaret.

32 Probatur secundo conclusio : Si aliquod præceptum legis fuisset a Moyse propria auctoritate datum, maxime præceptum de libello repudii : Sed ne quidem tale præceptum fuit a Moyse propria auctoritate datum : Ergo omnia mandata veteris legis fuerunt a Deo instituta, nec ullum a Moyse propria auctoritate datum fuit. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, Minor vero probatur ex eo quod per libellum repudii dabatur facultas dimittendi prius matrimonium, ut ostendimus in Tractatu de matrimonio disput. 5. art. 2. At nullus hominum propria auctoritate potest dare talem facultatem, juxta illud Christi in Evangelio Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non separet :* Ergo præceptum de libello repudii fuit a Deo institutum, non vero a Moyse propria auctoritate datum.

33 Dices : Lex vetus vocatur lex Moysis, Lucæ 2. Malach. 4. aliisque locis ; & ipse Moyses non promulgator solum, verum etiam legislator fuisse dicitur a Clemente Romano, aliisque Patribus : Ergo aliqua hujus legis præcepta a Moyse propria auctoritate fuere tradita.

Respondeo iis locis quibus lex vetus, Moysis lex appellatur, vocari etiam legem Domini, aut aperte significari fuisse traditam a Deo. Nam Lucæ 2. sic dicitur : *Postquam impleti sunt dies purgationis ejus, secundum legem Moysi, tulerunt illum in Jerusalem, ut sisterent eum Domino, sicut scriptum est in lege Domini* : ad significandum scilicet, eamdem esse legem Domini ut auctoris, & Moysis ut promulgatoris : qui eadem de causa legislator vocatur a Clemente Romano aliisque Patribus. Et Malach. 4. Deus sic loquitur : *Memorate legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb, ad omnem Israel, præcepta & judicia.*

34 Adverte autem, quod quando dicimus, legem Mosaicam esse vere divinam, ex non hominum, sed Dei ipsius auctoritate immediate latam, loquimur de lege contenta in libris Moysis, ab Exodo ad Deuteronomium inclusive, neque enim negamus, alias quasdam observationes, & leges fuisse postea humana auctoritate additas, de celebrando quotannis festo Phurim Esther 9. & de festo Scenopegiæ 2. Machab. 1. & similibus.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Mosaica data fuerit, breviter declaratur.

35 Dico tertio, lex vetus data est in monte Sinai. Patet ex illo Levitici 26. *Hæc sunt judicia atque præcepta, leges, quas dedit Dominus inter se & filios Israel in monte Sinai, per manum Moysi.* Nec obstat quod Deuter. cap. 1. 4. & 5. & lib. 3. Regum cap. 8. & Malach. 4. alibique sæpius dicitur, legem veterem fuisse datam in Monte Horeb. Hanc enim dissensionem bene componit D. Hieronymus in locis Hebraicis, verbo *Horeb*, dicens eumdem montem duplici nomine fuisse nuncupatum, & nunc Sina, nunc Horeb appellatum. Addunt aliqui, verisimile esse, nomen Sinai fuisse nomen quasi appellativum illius montis, a vicino deserto, quod vocabatur solitudo Sinai : nomen autem Horeb, fuisse proprium & præcipuum, magisque excelsam partem illius significasse, a quo mons totus vocatus sit mons Horeb, & mons Dei.

Dico quarto, lex vetus fuit a Deo tradita Moysi per Angelos, & ab eodem promulgata.

36 Patet ex Scriptura, nam S. Stephanus Act. 7. de Moyse sic ait : *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, & cum Patribus nostris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Et ad Galat. 3. Apostolus dicit : *Quid igitur lex ? Propter transgressiones posita est, & ordinata per Angelos in manu mediatoris,* Moysis scilicet, qui de seipso ait Deuter. 5. *Ego sequester & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, ut annunciarem vobis verba ejus.* Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos dictus est sermo, &c.* Ubi per sermonem illum intelligit legem Mosaicam, ut patet ex verbis sequentibus : comparat enim illam cum lege Evangelica, & significat hanc esse differentiam inter legem veterem & novam, quod vetus tamquam lex servitutis tradita fuerit per Angelos, qui Dei servi & ministri sunt ; lex autem nova, quia lex est gratiæ, tradita sit per ipsum Dei filium.

37 Favent etiam SS. Patres, præsertim Dionysius lib. de cælesti Hierarchia cap. 4. ubi hoc scribit : „ Has divinas „ visiones Patres nostri perceperunt, per medias cælestes „ virtutes. An non & sacram legislationem, eloquiorum „ traditio velut per se quidem dicit ex Deo Moysi do„ natam, ut etiam vere nos docent, divinos eam esse & „ sacros characteres ? Docet autem sapienter & hoc Theo„ logis, per Angelos eam in nos provenire tamquam di„ vino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc est per „ primâ, secunda in divinum reduci.

Non deest etiam ratio seu congruentia, quam affingunt 38
D. Thomas hic art. 3. Lex enim vetus erat imperfecta, & quasi dispositio quædam ad legem novam : Ergo conveniens fuit, ut nova daretur a Christo Domino, vetus autem a ministris. Sic enim fit in artibus ordinatis, ut supremus artifex per suos ministros disponat ea quæ necessaria sunt ad opus, ipse vero ultimam perfectionem adhibeat.

Nec obest, quod ille qui loquebatur Moysi dicebat : 39
Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti. Hoc enim dicebat, non in persona propria, sed in persona Dei, quem repræsentabat. Unde Gregorius Magnus in præfatione libri Job, cap. 2. „ Angelus qui Moysi ap„ paruisse scribitur, modo Angelus, modo Dominus no„ minatur : Angelus propter hoc quod extrinsus loquen„ do serviebat ; Dominus autem dicitur, quia interius præ„ sidens loquendi efficacium administrabat. Cum ergo lo„ quens, ab interiori regitur, & per obsequium Ange„ lus, & per inspirationem Dominus nominatur.

Michaelem autem personam Dei tunc gessisse, cum lex lata est, multisque Angelorum millibus stipatum, in montem Sinai venisse, Pantaleo Diaconus docet apud Surium in encomio D. Michaelis : *Michael* (inquit) *Angelorum dissor longe maximus, & excellentissimus minister divina legis, quæ data fuit in monte Sina &c.*

Plura vero mirabilia & terribilia in eo monte contige- 40
runt, cum Decalogi lex per illum promulgata est. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tamquam ex fornace, ascendebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ seu buccinæ perstrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat, ut pollet exaudiri a toto populo circumstante, id est, a tribus hominum millionibus, qui aderant in circuitu montis.

Porro qualis fuerit illa buccina disputant Interpretes, 41
Judæi fabulantur fuisse cornu illius arietis, qui ab Abrahamo pro filio fuit immolatus, Genes. 22. Alii vero communiter æstimant, tubam illam fuisse æreum, non corneam ; & Angelum per collisionem aeris edidisse talem sonum qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire solet.

Sed quidquid sit de hoc, notandum est, duplicem fuisse sonum illius tubæ seu buccinæ. Unum confusum, quo populus Judaicus evocabatur ex remotioribus castrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paullo post promulgandam audiret. Alterum distinctum & articulatum, quo Angelus in ipso monte exiliens, & Dei personam gerens, in populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

Notandum etiam cum D. Augustino Epist. 110. & Leone 42
Papa serm. 1. de Pentecoste, promulgationem legis Moysis, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta sunt. Nam primo sicut lex Mosaica promulgata est die quinquagesimo post Pascha, id est in die Pentecostes, sicut etiam lex Evangelica, ut constat Act. 2. Secundo, sicut illa in monte Sinai, ita illa in monte Sion promulgata est, juxta illud Isaiæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Jerusalem.* Tertio, sicut ibi audita sunt tonitrua & fulgura, ita hic *factus est repente de cælo sonus, tamquam advenientis Spiritus vehementis.* Quarto, sicut ibi apparuit ignis & fumus ; ita hic *apparuerunt dispertitæ linguæ tamquam ignis.* Quinto, sicut ibi timore perculsi sunt Judæi, ita hic Apostoli. Demum, sicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perstrepebat, ita hic tuba Evangelica Apostolorum ore insonuit, ejusque sonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICULUS III.

Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri ?

TRiplicia fuerunt præcepta legis Mosaicæ, moralia, 43
cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæst. Et colligitur ex illo Deuter. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. Lex *quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum.* Ubi Apostolus legem veterem vocat mandatum sanctum, propter cæremonialia ; justum, propter judicialia ; bonum, propter moralia, ut observat S. Doctor art. 4. quæstionis citatæ.

Ratio etiam suffragatur, finis enim legis Mosaicæ erat 44
dirigere populum Judaicum, & convenienter ordinare, tum in iis quæ spectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ, tum etiam in iis quæ ad cultum divinum, & ad justam politicam pertinet. Ad primum data erant præcepta moralia :

moralia : ad secundum, cæremonialia : ad tertium, judicialia. Et per hæc tria simul sumpta, homo convenienter ordinabatur circa seipsum, circa Deum, & circa proximum : ac per ea, si bene observarentur, Respublica Judæorum in felici & florenti statu conservanda erat, ut Deus illis promiserat, Deuter. 28.

45 „ Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hic qu. 100. „ art. 11.) sunt in triplici differentia : nam quædam (in- „ quit) sunt communissima, & adeo manifesta, quod sunt „ quasi fines præceptorum ; unde in eis nullus potest er- „ rare secundum judicium rationis. Quædam vero sunt „ magis determinata, quorum rationem statim quilibet „ etiam popularis potest de facili videre ; & tamen quia „ in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium hu- „ manum perverti, hujusmodi editione indigent ; & hæc „ sunt præcepta Decalogi. Quædam vero sunt, quorum „ ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapien- „ tibus. Et ita sunt præcepta moralia superaddita Deca- „ logo, tradita a Deo populo per Moysem & Aaron. Sed „ quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscen- „ di ea quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia „ superaddita Decalogo, reducuntur ad præcepta Decalogi „ per modum cujusdam additionis ad ipsa : nam in primo „ præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum, „ qui superadditur alia præcepta prohibitiva eorum quæ „ ordinantur in cultum idolorum, sicut habetur Deut. 18. „ *Non inveniatur in te qui faciat filium tuum, aut filiam „ suam, ducens per ignem, aut sit sortilegus, nec incantato- „ res, nec Pythones consulat, magos Divinos, nec quærat a „ mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohi- „ bet perjurium, superadditur autem ei prohibitio blas- „ phemiæ, Levit. 24. & prohibitio falsæ doctrinæ, Deu- „ ter. 13. Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæ- „ remonialia. Quarto autem præcepto de honore paren- „ tum, superadditur præceptum de honorificatione senum, „ secundum illud Levit. 19. *Coram cano capite consurge, & „ honora personam senis* ; & universaliter omnia præcepta „ inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel „ ad beneficia exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. „ Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homi- „ cidii, additur prohibitio odii & cujuslibet motionis con- „ tra proximum ; sicut illud Levit. 19. *Non habes contra „ sanguinem proximi tui* ; & etiam prohibitio odii fratris, „ secundum illud, *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* „ Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adul- „ terii, superadditur præceptum de prohibitione meretri- „ cii, secundum illud Deuter. 24. *Non erit meretrix de fi- „ liabus Israel, neque fornicator de filiis Israel* ; & iterum „ prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Levi- „ tic. 18. *Cum masculo non commiscebaris, cum omni pecore non „ coibis.* Septimo autem de prohibitione furti, adjungitur „ præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deu- „ ter. 18. *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram*, & prohi- „ bitio fraudis, secundum illud Deuter. 25. *Non habebis in „ sacculo diversa pondera*, & universaliter omnia, quæ ad „ prohibitionem calumniæ & rapinæ pertinent. Octavo ve- „ ro præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, „ additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exodi 23. „ *Nec in judicio, plurimorum acquiesce sententiis, ut a veri- „ tate devies*, & prohibitio mendacii, sicut ibi subditur, „ *mendacium fugies*, & prohibitio detractionis, secundum „ illud Levit. 19. *Non eris criminator & susurro in populis.* „ Aliis autem documentis (puta præcepto de non concu- „ piscenda uxore alterius ad consandum, & præcepto de „ non concupiscenda re qualibet, vel qualicumque pos- „ sessione alterius ad possidendum illegitime præter con- „ sensum ejus & voluntatem) nulla alia adjunguntur ; „ quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia „ prohibetur." Hæc S. Thomas, quibus differentiam præ- ceptorum moralium veteris legis luculenter exponit.

46 Quoad præcepta vero cæremonialia, Genebrardus, sub finem Chronologiæ, ex Bungensi, & aliis Doctoribus affe- rit, ea in antiqua lege usque ad numerum sexcentorum tredecim ascendisse ; ex quibus erant ducenta quadragin- ta octo affirmativa, tot scilicet quot sunt in homine mem- bra & ossa, & trecenta sexaginta quinque negativa, quot in anno dies numerari solent. Omnia tamen ad quatuor genera revocari possunt. Alia enim erant de sacrificiis, quorum tria erant genera in antiqua lege, nempe holo- caustum, hostia pacifica, & hostia pro peccato, quorum differentiam explicabimus in Tractatu de virtutibus car- dinalibus disput. 3. art. 1. ubi de Religione agemus. Alia de Sacramentis, quæ varia exstiterunt in antiqua lege, tam pro laicis, quam pro sacerdotibus & ministris tem- pli ; ut circumcisio, Agnus Paschalis, consecratio Sacer- dotum, esus panis propositionum, ablutio manuum & pe- dum, ratio pilorum, & similia, de quibus agit S. Thomas hic quæst. 102. art. 5. Item in veteri lege quædam erant præcepta cæremonialia de rebus sacris, quæ ad divinum cultum tamquam instrumenta & adminicula ordinabantur, inter quæ illa erant præcipuæ, Tabernaculum, Arca fœ- deris, continens duas legis tabulas, virgam Aaronis, quæ fronduerat, & urnam auream cum manna : Propitiatorium, quod erat ad instar cujusdam mensæ ex auro purissimo, mensa panum propositionis ; altare thymiamatis seu incen- si, in quo incendebatur thus, & alia aromata suavissimi odoris, altare holocausti, in quo omnes victimæ offere- bantur ; & demum varia vasorum genera, nempe acetabu- la, phialæ, thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortario- la, lucerna, &c. de quibus accurate differunt Josephus lib. 3. Antiquitatum, & Ribera lib. 3. de Templo Salomo- nis. Denique in veteri lege, aliqua erant præcepta cæ- remonialia de aliquibus observantiis legalibus, quibus ex decreto Dei populus Judæorum discernebatur ab aliis gen- tibus, inter quæ præcipuæ erant, abstinentia a suffocato, sanguine, pinguedine, carne suilla ; ab animalibus, quæ non haberent ungulam divisam, sed solidam & unitam, quæque etiam non ruminarent, manducatio panum azy- morum, lactucarum agrestium, & aliorum id genus, quo- rum significationem fuse ac erudite explicat S. Thomas quæst. 102. art. 6. Ejusdem generis hæc erant : *Non coques hœdum in lacte matris suæ. Non arabis in bove & asino. Veste qua ex duobus texta est non indueris. Non indueris ve- stimento, quod ex lana linoque contextum est. Qui tetigerit morticinum, immundus erit usque ad vesperam.*

47 De præceptis judicialibus abunde differit Sanctus Tho- mas quæst. 104. & 105. ubi ea ad quatuor capita revocat. Nam quædam præscribunt certum ordinem justitiæ inter Principem & populum ; quædam inter ipsos cives ; quæ- dam inter populum & extraneos ; quædam denique inter domesticos ejusdem familiæ. Exempla passim sunt in Scri- ptura : v. g. pro Principe dantur præcepta quomodo crean- dus sit, quomodo se gerere debeat erga populum, & vi- cissim populus erga illum. Similiter pro populo & civi- bus inter se dantur præcepta emptionis & venditionis, & aliorum contractuum. Pro extraneis dantur præcepta de suscipiendo advenarum & peregrinorum, & de modo belli gerendi contra hostes. Denique pro domesticis leges sunt de viro & uxore, de parentibus & liberis, de dominis & servis, de consanguineis & affinibus, an sint inter eos ineun- da matrimonia, & cetera alia.

48 Differunt autem hæc præcepta a moralibus, quod mo- ralia ad legem naturæ proxime pertineant, judicialia vero valde remote, cum tantum sint determinationes eorum quæ generaliter in jure naturali continentur : v. g. jure naturali fures puniendi sunt, jure autem illo judiciali pœ- na mortis eis infligitur. A cæremonialibus vero triplici- ter differunt. Primo, quia cæremonialia pertinebant ad cul- tum divinum, judicialia ad justitiam cum proximo servan- dam. Secundo, quia cæremonialia per se primo institu- ta erant ad Christum & mysteria Christianæ religionis si- gnificanda & figuranda, non autem judicialia. Ex quo sequitur tertium discrimen, nempe quod cæremonialia om- nia desierint, immo & mortifera sint ; judicialia vero alia- qua adhuc remaneant, non quidem quatenus a veteri le- ge sunt præscripta, sed solum quatenus sint a Regibus & Legislatoribus in utilitatem publicam assumpta ; alia vero mortua quidem sint, non tamen mortifera, cum absque peccato observari possint, ut ex dicendis articu- lo sequenti patebit.

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata sit?

§. I.

Prima pars quæstii resolvitur.

49 Dico primo, lex vetus de facto abrogata est, & desiit obligare.

Conclusio est certa de fide, & definita ab Apostolis in Concilio Jerosolymitano super hac quæstione habito, eam- que passim docet Paulus in suis Epistolis, præsertim ad Roman. 6. versu 15. ad Galat. 3. versu 19. ad Ephes. 2. ver- su 14. ad Colossens. 2. versu 16.

50 Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Translato Sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat.* Atqui sacerdotium vete- ris legis translatum est in sacerdotium novæ legis ut tota Epistola ad Hebræos contendit Apostolus : Ergo & ipsa lex translata est in novam, sicque tandem abrogata, de facto desiit obligare.

51 Si autem quæras, cur abrogata fuerit? Respondeo pri- mo, illam abrogatam esse, propterea quod vetus testamen- tum imperfectum esset & infirmum. Unde Apostolus ad Hebr. 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, pro- pter infirmitatem & inutilitatem : nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundo, quia grave jugum erat. Quam ab- rogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cum di- xit : *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices Discipulorum, quod nec patres nostri, nec nos portare potui- mus?* Tertio, quia continebat tantum figuras, quæ per Christum impletæ sunt. Unde Bernardus homil. 1. super Missus est : *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente*

apparente in carne figura pertransit. Vel, ut ait Hieronymus in cap. 4. ad Galatas : *Priusquam Christi in toto orbe Evangelium corruscaret, habuerunt suum fulgorem præcepta legalia ; postquam vero major Evangelica gratia lumen efful- sit, & Sol justitiæ tota mundo se prodidit, stellarum lumen obscuratum est, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippens. 3. ubi hæc scribit : *Supervacu- neus est lychnus, si Sol apparuerit, supervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt sapientiam ; inutile lac nutricibus iis qui solido cibo vescuntur. Palea sunt frumentum, sed postquam collectum est frumentum, palea ejicitur ; ita lex Christum ostendit, postquam autem is apparuit, ea est desinens supervacanea.* Demum Christus (teste Apostolo ad Ephe- sios 2.) *fecit utraque unum*, id est, ex duobus populis, Ethnico & Judaico, fecit unum ovile, ac proinde debuit dissolvere medium parietem legis Mosaicæ, qui separabat unum populum ab alio, & ambos una eademque lege Evangelica concludere.

52 Dices : legem Mosaicam in sacris litteris prædicari in æternum duraturam, Baruch. 3. *Hic liber mandatorum Dei, lex quæ est in æternum.*

Respondeo cum D. Thoma hic quæst. 103. art. 3. ad 1. legem veterem duobus modis dici posse æternam : primo quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, par- tim vero in aliis Scripturæ locis continentur, hæc enim semper vigent & vigebunt, cum sint juris naturalis : se- cundo etiam quoad cæremonialia, quandoquidem licet hæc abrogata sint, quoad significationem ; durant tamen adhuc & durabunt, quoad rem significatam, nempe Christum & religionem Christianam. Addo, quod lex vetus ejusque præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum ſuere statuta, & sine certo termino in ipsa legis promul- gatione definito : Statuta enim & præcepta, quæ ita fe- runtur, solent vocari perpetua, in communi usu loquen- di, eodem sensu, quo leges omnes dicuntur esse perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.

53 Dico secundo, legem Mosaicam non cessasse ante Christi mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Mosaicam cessasse ante mor- tem Christi in ipsa institutione Baptismi, per quam cessa- vit obligatio Circumcisionis, & consequenter totius legis Mosaicæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut significat Paulus ad Galat. 5.

54 Probatur conclusio multipliciter : Primo quia lex Mo- saica umbratilis erat & figurativa, subindeque non ces- savit, donec ejus umbræ & figuræ impletæ fuerint : At illæ non fuere impletæ usque ad mortem & passionem Christi, & antequam Christus jam exspiraturus diceret, *Consummatum est* : Ergo lex Mosaica non cessavit ante Christi mortem & passionem.

55 Secundo, Christus usque ad mortem legem servavit & servari præcepit ; nam Matth. 8. leproso sanato præcepit adire sacerdotem, ut secundum legem munus offerret quod Moyses mandaverat. Et Matth. 23. dixit : *Super Cathe- dram Moysi sederunt Scribæ & Pharisæi : omnia ergo quæcum- que dixerint vobis servate & facite.* Item pridie quam pa- reteretur, cum Discipulis agnum paschalem immolavit ; er- go ante ejus mortem lex Mosaica non cessaverat, sed adhuc obligabat. Unde Lucæ 22. dicitur : *Venit dies azy- morum, in qua necesse erat occidi Pascha*, &c. id est, ne- cessitate præcepti, quod Christus antequam moreretur, adimplere voluit.

56 Tertio, sicut translato sacerdotio, necesse est ut & le- gis translatio fiat, ut ait Apostolus ad Hebr. 7. ita ma- nente sacerdotio legem manere necesse est : Sed sacerdo- tium legis Mosaicæ non fuit translatum usque ad passio- nem & mortem Christi ; Apostolus enim ad Hebr. 9. af- firmat prius tabernaculum habuisse statum, donec per Christi mortem propitiatorium sanctorum via : quamdiu au- tem tabernaculum illud Mosaicum habuit statum, habuit & sacerdotium : Ergo lex Mosaica ante Christi mortem & passionem non fuit abrogata.

57 Quarto, testamentum vetus, quod est idem atque lex, non cessavit nisi per novum : Sed hoc non cœpit obli- gare nisi per mortem Christi, eo quod testamentum non valeat, nisi intercedat mors testatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus leg. 1. ff. de testamentis : Ergo testamentum non cessavit usque ad mortem Christi.

58 Dices primo : Lucæ 16. dicitur : *Lex & Prophetæ usque ad Joannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex usque ad Joannem prophetaverunt* : Ergo lex vetus cessavit, quando Joannes Baptista prædicare cœpit.

Sed nego consequentiam, sensus enim horum verborum est, quod lex & Prophetæ usque ad Joannem, prædixerint Christum esse venturum ; ille autem jam venisse ostende- rit. Vel quod lex & Prophetæ usque ad Joannem, pro- missiones temporales prædicaverint ; exinde vero cœperit evangelizari regnum Dei, consistens in bonis spirituali- bus : Hoc enim Christus dixit respondens Pharisæis ipsum irridentibus, quod nimium affectum erga divitias repre- henderet, earumque contemptum doceret ; quasi in hoc dissentiret a lege & Prophetis promittentibus bona tem- poralia.

Tertio respondeti potest : Verba illa non significare ve- terem legem tantum duravisse usque ad adventum Christi & prædicationem Joannis Baptistæ, sed legem & Prophetas ad illud usque tempus regnasse & triumphasse, ac legem non tantum fuisse, sed & sanam fuisse. Ex quo autem venit Joannes Baptista ; lex non est quidem mortua con- tinuo, sed cœpit ægrotare, quia incipiebat jam gratia Evangelii resplendescere.

Dices secundo : Omnes cæremoniæ antiquæ legis spe- ctabant in Christum, tamquam in ultimum scopum, & si- gnificabant illam esse venturam : Ergo statim atque Chri- stus venit, cœperunt esse fallæ, subindeque lex vetus tunc desinere.

Respondeo cæremonias veteris legis non spectasse Chri- stum absolute, sed tamquam Redemptorem, quapropter non simul-atque Christus adfuit abolitæ sunt, sed simul-atque explevit per mortem Redemptoris officium.

59 Dices tertio : Baptismus, qui est primum novæ legis Sacramentum, fuit a Christo institutus ante mortem : Ergo præceptum Baptismi cœpit obligare ante mortem Christi, subindeque præceptum circumcisionis obligare de- siit ante passionem Christi.

Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequen- tiam, quamvis enim Baptismus fuerit a Christo institutus ante mortem, non fuit tamen in præcepto, nisi post pas- sionem & resurrectionem Christi, ut docet D. Thom. 3. p. quæst. 66. art. 1. his verbis : „ Necessitas utendi hoc sa- „ cramento indicta fuit hominis post passionem & resur- „ rectionem : tum quia in passione Christi terminata sunt „ figuralia sacramenta, quibus succedit Baptismus, & alia „ sacramenta novæ legis ; tum etiam quia per Baptismum „ configuratur homo passioni & resurrectioni Christi, & „ in quantum moritur peccato, incipit novam justitiæ vi- „ tam, & ideo oportuit Christum a prius mori & resurgere, „ quam hominibus induceretur necessitas se configurandi „ morti & resurrectioni Christi." Unde licet instituto Ba- ptismo, ante Christi mortem & resurrectionem, non fue- rit circumcisio necessaria necessitate medii, cum ad de- lendum peccatum originale illa non esset unicum medium, sed ad hoc sufficeret Baptismus : erat tamen necessitate præcepti ; nam ita erat legi antiquæ inserta, ut signum esset fidelium qui legem illam profitebantur, illoque pro- inde uti, dum lex illa persisteret, necessarium fuit ex Dei præcepto.

60 Dico tertio : legem Mosaicam cessasse in ipsa Christi morte & resurrectione. Est contra Scotum, Gabrielem, Suarez, & alios, existimantes legalia non fuisse omnino & complete extincta, nisi in ipso die Pentecostes, in quo facta fuit sollemnis promulgatio legis Evangelicæ. Est ta- men D. Thomæ hic qu. 103. art. 3. ad 2. ubi hæc scribit : „ Mysterium redemptionis humani generis completum fuit „ in passione Christi, unde tunc Dominus dixit : *Consum- „ matum est*, ut habetur Joann. 19. & ideo tunc totaliter „ debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum „ consummata ; in cujus signum in passione Christi, velum „ templi legitur esse scissum Matth. 17. & ideo ante pas- „ sionem Christi, Christo prædicante, & miracula facien- „ te, currebant simul lex & Evangelium, quia jam my- „ sterium Christi erat inchoatum, sed nondum consum- „ matum ; & propter hoc mandavit Christus Dominus ante „ passionem leproso, ut legales cæremonias observaret.

61 Idem docent SS. Patres : Augustinus enim serm. 114. de tempore sic ait : *Velum templi scinditur, quia synagoga honore nudatur, observantia antiqua dissolvitur.* Ambrosius lib. 10. in Lucam cap. 23. *Etiam velum templi scinditur quo mysteriorum synagogæ profanatio declaretur.* Cæsarius hom. 6. in Pascha, sub finem : *Velum templi scinditur. Velum or- namentum tabernaculi est : Corruscante igitur gratia, Ecclesia ædificatur, Synagoga destruitur.* Demum Leo Papa serm. 6. de passione, Caipham vestes proprias scindentem, quasi Christus blasphemasset, lepide irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc vestium suarum scissuram, ostendisse se mox sui sacerdotii honore spoliandum.

62 Confirmatur ex communi consensu Hieronymi & Au- gustini in Epistolis, quas sibi mutuo de legalibus scripse- re, quibus docent, post mortem & resurrectionem Christi, legales cæremonias mortuas fuisse, id est vim obligandi suisse, quamvis Hieronymus existimaverit, illas post mortem & resurrectionem Christi, nedum mortuas, sed etiam mortiferas fuisse, adeo ut quicumque eas servasset (secluſa ignorantia aut errore invincibili) peccasset : Er- go immerito, & sine sufficienti fundamento, Scotus & & Suarez, ab illis dissentiunt.

63 Potest insuper conclusio quatuor rationibus suaderi. Pri- ma est : cum lex Mosaica umbratilis & figurativa fue- rit, debuit adveniente veritate quam figurabat, cessare :

Sed

Sed per Christi mortem & resurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Christus jam moriturus significavit, cum dixit, *Consummatum est*: Ergo in morte & resurrectione Christi lex Mosaica cessavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa serm. 7. de passione: *Ut tunc lex cederet corpori, antiqua observantia novo exculdituc sacramento; hostia in hostiam transiit, sanguine sanguis adsertur, & legalis festivitas, dum mutatur, impletur.*

64 Secunda: Christus in cœna ultima novum condidit testamentum, quod morte deinde & resurrectione sua confirmavit: Ergo vetus quasi sepio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum est. Consequentia patet: valor enim testamenti posterioris, revocat vim prioris, quotiescumque posterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum testamentum conditum est, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apostolus ad Hebræos 10. his verbis: *Auferet primum, ut sequens statuat*. Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit priùs. Quod autem antiquatur & senescit, prope interitum est*: Ergo &c.

65 Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod fumus liberati a peccato, infert Paulus quod fumus pariter & jugo legis exempti: Sed in morte & resurrectione Christi fumus a peccato liberati: Ergo & a lege veteri. Unde idem Apostolus ibidem ait, quod sicut mulier in morte viri libera fit a lege matrimonii, ita Synagoga in morte Christi, a legis obligatione libera est.

66 Quarta ratio sumitur ex illo Apostoli ad Hebræos 7. *Translato sacerdotio, necesse est, ut & legis translatio fiat*: Ergo cessante sacerdotio veteris legis, ipsum quoque legem veterem cessasse necesse est, quandoquidem, juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia necessaria inter legem & sacerdotium: Atqui sacerdotium veteris legis, in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit; tunc enim sacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in sacerdotium Christi translatum; ut colligitur ex illo Apostoli ad Hebræos 9. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum, per ampliùs & perfectius tabernaculum non manu factum, id est, non hujus creationis, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa*: Ergo lex vetus in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit, & penitus abrogata est, etiam quoad præcepta moralia; nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Mosaicæ sunt, sed quatenus sunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua est.

67 Dixi autem, *in ipso Christi morte & resurrectione*, tum quia cum lex vetus non solum passionis & mortis Christi, sed etiam ejus resurrectionis figura & umbra exiterit, ante resurrectionem Christi nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia sacerdotium Aaron, quod erat præcipuum legis veteris, non debuit aboleri, donec sacerdotium Christi esset consummatum, & in perfectione atque indefectibilitate constitutum, quod non habuit usque ad ejus resurrectionem, in qua ipse Christus vitam immortalem & indefectibilem reassumpsit; unde tunc solum adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*. Adde quod obligatio Baptismi, qui est totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit solum post resurrectionem Christi, cum ipsa die resurrectionis, Christus ejus præceptum proposuerit, dicendo Apostolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, in nomine Patris & Filii*, &c. Ergo tunc solum & non antea cessavit lex vetus.

68 Contra illam conclusionem objicunt Adversarii: Lex Mosaica non prius desiit, quam Evangelica cœperit obligare, cum generatio istius, sit corruptio illius, juxta illud Apostoli ad Ephes. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id est legem Mosaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecostes: Ergo ante illum diem lex Mosaica obligare non desiit. Majorem ut certam fuppononunt, Minorem vero fic probant: Lex ante sui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas supra quæst. 91. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecostem: Ergo ante diem Pentecostes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia usque ad tempus Pentecostes Apostoli non proposuerunt populo publice Evangelium; tum etiam quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, nisi quinquagesima die a Paschate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, nisi post quinquaginta dies a Paschate sive resurrectione Christi: promulgationem enim legis Mosaicæ, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, ut supra art. 2. in fine ostensum est.

69 Huic argumento, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem esse legis promulgationem: unam essentialem, & legi sufficientem, quæ fit quando Princeps ut publica persona illam proponit & intimat suis subditis in curia existentibus; altera sollemnis & accidentalis, atque ad tollendam subditorum ignorantiam ordinata, quæ fit cum lex a præcone per singulas provincias aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc secundo genere promulgationis, solum in die Pentecostes promulgata fuerit ab Apostolis ut Christi præconibus: ipso tamen die resurrectionis fuit a Christo proposita & intimata Discipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde a die resurrectionis cœpit habere vim legis ex se obligantis, quamvis hæc promulgatio non sufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcusabiles ab ejus transgressione. Ex quo patet ad primam probationem Minoris. Ad secundam vero similiter dico, legem Mosaicam promulgatione sufficiente ad rationem legis fuisse promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moysi in monte Sina, tunc enim locutus est Deus ut Princeps & Legislator, subindeque ex eo tempore præcepta illius legis lata a Deo vim legis habuerunt; adeo ut ipsius publicatio facta deinde a Moyse toti populo, non habuerit vim promulgationis necessariæ ad essentiam legis, sed tantum declarationis, ne homines ignorantia ab ejus obligatione excusari possent. Quare licet publicatio illa veteris legis facta per Moysem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apostolos in die Pentecostes, hinc tamen non fit, istam fuisse necessariam ad rationem & essentiam legis Evangelicæ, sed tantum ad tollendam ignorantiam ipsius.

Ad solutionem alterius argumenti, quod contra nostram conclusionem fieri posset, advertendum est, quod licet a passione & resurrectione Christi, usque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitus erat inutilis, sicut est modo, sed quamdiu permansit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumcisionem, a peccato originali justificabantur, illique qui bona fide legem illam observabant, salvabantur; divinam namque bontatem decebat, ut quamdiu sustinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodesset illis, qui bona fide illam observabant; unde pro illis valebat dispensatio & permissio per legem data, repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures simul.

ARTICULUS V.

Utrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?

70 PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut constat ex Epistola ejus ad Augustinum, quæ inter Epistolas ipsius Augustini connumeratur undecima; distinxit enim solum duo tempora, unum ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi, non habentia vim obligatoriam, aut exspiativam, pro suo modo, nec etiam mortifera: quia non peccabant ea observantes; alterum post passionem Christi, in quo non solum mortua (id est non habentia virtutem & obligationem) sed etiam mortifera fuerunt, ita scilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea observarent. Oppositum docuit Augustinus Epist. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi distinxit tria tempora. Unum ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua. Aliud post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua & mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi, usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur, non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis conversi erant ad Christum, poterant illa licite observare, dummodo non sic ponerent ipsam in eis, quod ea reputarent necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. Augustinum secutus est D. Thomas hic q. 103. art. 4. ad 3. aliique Theologi communiter, cum quibus

71 Dico, legem Mosaicam non fuisse mortiferam statim atque cessare cœpit illius obligatio, sed aliquo tempore post illius abrogationem, fuisse licitum servare illius præcepta cæremonialia, quamvis non esset necessarium.

Probatur efficaciter, quia ipsimet Apostoli usurparunt cæremonialia iis in locis ubi jam lex Mosaica defierat obligare, facta jam sufficienti promulgatione legis Evangelicæ, ut patet ex Actor. 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit, & cap. 18. ubi more Nazæorum totondit caput in Cenchris; & cap. 21. ubi de consilio Jacobi Apostoli, & seniorum, usus est legali purificatione cum Judæis, ut illos sibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingressus est. Demum cap. 15. ejusdem libri, in Concilio Apostolorum statutum fuit, ut Christiani abstinerent a sanguine, & suffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

72 Respondet D. Hieronymus Epistola citata, nunquam Apostolos post resurrectionem Christi legalia observasse secundum veritatem, sed solum ex quadam pia simulatione, ne scandalizarent Judæos & eorum conversionem impedirent.

Verum

Verum si cæremoniæ illæ tunc fuissent mortiferæ, ut fuerit Hieronymus, non potuissent licite usurpari simulatorie ab Apostolis; quia contra fidei professionem est, uti cultu superstitioso & prositeri exterius falsam religionem; cujusmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, si jam erant superstitiosi & mortiferi. Item si licuisset Apostolis uti simulatorie cultu superstitioso Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus, licuisset similiter uti simulatorie cultu superstitioso Gentilium, ut facilius eos converterent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Judaicis, simulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremus, sicut contra Hieronymum recte argumentatur S. Augustinus Epistolis citatis. Addit S. Thomas loco supra citato, *indecens videri quod Apostoli ea occultarent propter scandalum, qua pertinent ad veritatem vitæ & posterius, & quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium*.

73 Potest insuper suaderi conclusio optima congruentia, qua utitur D. Augustinus ad probandum post abrogationem legis Mosaicæ, per aliquod tempus fuisse licitum legalia servare, usque ad sufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non esset necessarium. Sicut enim (inquit) solemus homines mortuos aliquandiu ante sepulturam servare, ut cum honore sepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva post Christi mortem servari non poterant, ut mortua usque ad perfectam Evangelii divulgationem servari, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur; & ne homines existimarent, si ea statim rejecta fuissent, veterem legem fuisse abominabilem, peridde ac Gentilium cultum, quem nulla unquam mora sustinere Apostoli voluerunt.

Dices, si licitum erat post abrogationem legis Mosaicæ per aliquod tempus legalia servare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galat. 2. reprehendere Petrum Apostolum, eo quod illa usurparet, seque a Gentilibus Antiochenis recens conversis segregaret, ut viveret Judaice cum Judæis, qui Jerosolymis a Jacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui, ut dicitur ad Galat. 2. reprehensibilis erat: Ergo post abrogationem legis Mosaicæ, licitum non fuit servare legalia.

74 Respondeo, negando sequelam Majoris: Petrus enim jure fuit reprehensus a Paulo, non quod simpliciter uteretur cæremoniis Judaicis, post abrogationem legis Mosaicæ (quod ipsemet Paulus ipsius fecerat, ut supra ostendimus) sed quod uteretur cum aliqua imprudentia & scandalo infirmorum, adeo ut Christiani ex ejus facto inducerentur ad existimandum observationem legalium esse adhuc necessariam, & ita quodammodo cogerentur judaizare, ut significant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. c. 2. *Si tu Judaice cum sis, gentiliter vivis, & non Judaice, quomodo cogis gentes judaizare?* Solutio est Divi Thomæ hic quæst. 103. art. 2. ad 8. ubi hæc scribit: *Nec peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc, quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequebatur Gentilium scandalum.*

75 Quæres, quo præcise tempore cœperit lex Mosaica esse mortifera?

Respondeo hoc esse dubium & incertum, valde tamen probabile esse quod plerique Theologi docent, illam solum cœpisse esse mortiferam quadragesimo circiter post Christi mortem anno, postquam Evangelium sufficienter jam toto orbe Judæis promulgatum fuit per Apostolos, templumque Jerosolymitanum, una cum statu Reipublicæ Judaicæ a Romanis Imperatoribus eversum: tunc enim non erat amplius necessarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condescensi erga Judæos, tamdiu Dei vocationi rebelles.

DISPUTATIO XII.

De Lege Divina nova.

Ad quæst. 106. Divi Thomæ, & duas sequentes.

1 HActenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum ministerio dedit Moysi, in monte Sina, totique populo Judaico; nunc de lege quam Christus tulit, & Ecclesiæ suæ tradidit, ac per gratiam Spiritus Sancti fidelium cordibus indidit, quæ variis solet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova, seu novum Testamentum appellatur, eo quod sicut vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta illud Poetæ Ecloga 3.

Et nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor,
Nunc frondent sylvæ, nunc formosissimus annus.

Ita advenientes lege gratiæ, omnia penitus innovata sunt, secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 5. *Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova*. Unde ibi Chrysostomus: *Rerum*, inquit, *vites jam mutatæ sunt, ut & anima nova, & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & testamentum, & vita, & mensa, & vestis, & ut uno verbo dicam, omnia nova sunt*. Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Est*, ait, *canticum novum allegorice, novi Testamenti cantio; tunc enim nova omnia facta sunt, & creatura nova, & novus homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia, & nova pollicitationes*. Similiter Theophylactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum transiit, navaque nobis anima & novum corpus factum est, pro Judaicis omnibus, nova nobis facta sunt omnia*. Demum Gregorius Magnus homil. 32. in Evangel. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ nostræ veteris, contrarietatem opposuit novitatis suæ*.

Secundo, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Auctor operis imperfecti in Matth. *Evangelium est bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cælestis, peccatorum remissio, adoptio filiorum, mortuorum resurrectio, immortalis vita, hæreditas regni cælestis, possessio gloriæ sempiternæ, societas Angelorum, & communicatio Spiritus, & fraternitas Christi, & paternitas Dei*. 2

Dicitur tertio, lex gratiæ, quia vi sua, & ratione sui status, dat gratiam sanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apostolus ad Roman. 1. *Non enim erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. In quem locum hæc scribit Anselmus: *Virtus, quia gratiam præstat, per cujus auxilium valeamus facere quod præcipit*. Eademque de causa vocatur etiam lex Spiritus vitæ, & lex libertatis, quia liberat a lege & servitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Mosaicæ. 3

Quarto, vocatur lex fidei, propter majorem expressionem, & determinationem articulorum fidei Trinitatis, Incarnationem &c. Et lex gratiæ, propter efficaciam Sacramentorum, ut ait S. Thomas quodlibeto 4. art. 13. 4

Demum lex amoris seu caritatis appellatur, quia, ut belle quidam ait, amor caritatis est veluti lex Salica Christianismi. Vel quia, ut dicit Augustinus, libro adversus Adimantum cap. 17. *Hæc est brevissima & apertissima differentia duorum Testamentorum, timor & amor*. Addo quod lex vetus cum terrore, nova promulgata est cum amore, cœpit enim promulgari a Petro, ipso die Pentecostes, quo Spiritus Sanctus, cujus peculiare nomen est amor, Apostolis sese infudit, & in eorum cordibus Spiritum caritatis effudit, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ad quod respiciens Bernardus Ep. 107. admirabundus exclamat: *O geminum ipsumque firmissimum, erga nos amoris argumentum! Christus moritur: meretur ergo amari. Spiritus effluit, & facit amari. Ille facit cur amatur, ille ut ametur. Ille multum dilectionem nobis commendat, iste dat. In ille cernimus quod amemus, ab iste sumimus unde amemus. Caritatis ergo ab illo occasio, ex iste affluit*. 5

ARTICULUS I.

Utrum lex nova a Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?

6 CAlvinus in cap. 4. Epistolæ ad Galat. asserit Christum nullam legem novam tulisse, sed solum a lege antiqua nos liberasse: „ O miserabilem, inquit, justitiam! „ O pernicioſum errorem prædicantium Christum tamquam „ novum legislatorem! Quasi veterem legem abrogaverit, „ ut novam Christianis omnibus legem imponeret. Non „ fuit id Christi officium, sicut ipse dixit: Non misit „ Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, „ sed ut salvetur mundus per ipsum. Et alio loco: Ego, „ inquit, non judico quemquam. Non habuit profecto „ Christus id operis ac muneris, ut novam institueret le„ gem, sed ut ab hominum cervicibus servile illud legis „ jugum auferret. Hoc illud est quod Paulus clamat „ Deum misisse filium suum factum sub lege, ut eos qui „ sub lege erant, redimeret. Nostri vero novitii Theo„ logi, divino adversantes consilio, pro liberatore legisla„ torem, qui nos in durissimam tradat servitutem, su„ scipiendum docent." Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica sententia declaretur,

Dico: Christus instituit novam legem ad Christianos pertinentem. 7

Probatur primo ex Scriptura, nam in veteri Testamento promittitur Messia ventutus ut legislator, & novam legem laturus: Jeremiæ 3. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Juda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in visceribus eorum*. Quæ verba de Christo, ejusque fœdere & lege dicta esse interpretatur Apostolus ad Hebræos 8. & 10. Item Isaiæ 2. sic dicitur: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & ascendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Jacob, & docebit nos vias suas; & ambulabimus in semitis ejus: quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Jerusalem*. Quæ de Messia, ejusque lege dicta

Sed per Christi mortem & resurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Christus jam moriturus significavit, cum dixit, *Consummatum est*: Ergo in morte & resurrectione Christi lex Mosaica cessavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa serm. 7. de passione: *Ut tunc lex cederet corpori, antiqua observantia novo exculdituc sacramento; hostia in hostiam transiit, sanguine sanguis adsertur, & legalis festivitas, dum mutatur, impletur.*

64 Secunda: Christus in cœna ultima novum condidit testamentum, quod morte deinde & resurrectione sua confirmavit: Ergo vetus quasi sepio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum est. Consequentia patet: valor enim testamenti posterioris, revocat vim prioris, quotiescumque posterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum testamentum conditum est, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apostolus ad Hebræos 10. his verbis: *Auferet primum, ut sequens statuat*. Et cap. 8. *Dicendo novum, veteravit priùs. Quod autem antiquatur & senescit, prope interitum est*: Ergo &c.

65 Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod fumus liberati a peccato, infert Paulus quod fumus pariter & jugo legis exempti: Sed in morte & resurrectione Christi fumus a peccato liberati: Ergo & a lege veteri. Unde idem Apostolus ibidem ait, quod sicut mulier in morte viri libera fit a lege matrimonii, ita Synagoga in morte Christi, a legis obligatione libera est.

66 Quarta ratio sumitur ex illo Apostoli ad Hebræos 7. *Translato sacerdotio, necesse est, ut & legis translatio fiat*: Ergo cessante sacerdotio veteris legis, ipsum quoque legem veterem cessasse necesse est, quandoquidem, juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia necessaria inter legem & sacerdotium: Atqui sacerdotium veteris legis, in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit; tunc enim sacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in sacerdotium Christi translatum; ut colligitur ex illo Apostoli ad Hebræos 9. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum, per ampliùs & perfectius tabernaculum non manu factum, id est, non hujus creationis, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventa*: Ergo lex vetus in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit, & penitus abrogata est, etiam quoad præcepta moralia; nam quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Mosaicæ sunt, sed quatenus sunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua est.

67 Dixi autem, *in ipso Christi morte & resurrectione*, tum quia cum lex vetus non solum passionis & mortis Christi, sed etiam ejus resurrectionis figura & umbra exiterit, ante resurrectionem Christi nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia sacerdotium Aaron, quod erat præcipuum legis veteris, non debuit aboleri, donec sacerdotium Christi esset consummatum, & in perfectione atque indefectibilitate constitutum, quod non habuit usque ad ejus resurrectionem, in qua ipse Christus vitam immortalem & indefectibilem reassumpsit; unde tunc solum adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech*. Adde quod obligatio Baptismi, qui est totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit solum post resurrectionem Christi, cum ipsa die resurrectionis, Christus ejus præceptum proposuerit, dicendo Apostolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, in nomine Patris & Filii*, &c. Ergo tunc solum & non antea cessavit lex vetus.

68 Contra illam conclusionem objicunt Adversarii: Lex Mosaica non prius desiit, quam Evangelica cœperit obligare, cum generatio istius, sit corruptio illius, juxta illud Apostoli ad Ephes. 2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id est legem Mosaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chrysostomus, Theophylactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cœpit obligare ante diem Pentecostes: Ergo ante illum diem lex Mosaica obligare non desiit. Majorem ut certam fuppononunt, Minorem vero fic probant: Lex ante sui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas supra quæst. 91. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecostem: Ergo ante diem Pentecostes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia usque ad tempus Pentecostes Apostoli non proposuerunt populo publice Evangelium; tum etiam quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, nisi quinquagesima die a Paschate Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, nisi post quinquaginta dies a Paschate sive resurrectione Christi: promulgationem enim legis Mosaicæ, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, ut supra art. 2. in fine ostensum est.

69 Huic argumento, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem esse legis promulgationem: unam essentialem, & legi sufficientem, quæ fit quando Princeps ut publica persona illam proponit & intimat suis subditis in curia existentibus; altera sollemnis & accidentalis, atque ad tollendam subditorum ignorantiam ordinata, quæ fit cum lex a præcone per singulas provincias aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc secundo genere promulgationis, solum in die Pentecostes promulgata fuerit ab Apostolis ut Christi præconibus: ipso tamen die resurrectionis fuit a Christo proposita & intimata Discipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde a die resurrectionis cœpit habere vim legis ex se obligantis, quamvis hæc promulgatio non sufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcusabiles ab ejus transgressione. Ex quo patet ad primam probationem Minoris. Ad secundam vero similiter dico, legem Mosaicam promulgatione sufficiente ad rationem legis fuisse promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moysi in monte Sina, tunc enim locutus est Deus ut Princeps & Legislator, subindeque ex eo tempore præcepta illius legis lata a Deo vim legis habuerunt; adeo ut ipsius publicatio facta deinde a Moyse toti populo, non habuerit vim promulgationis necessariæ ad essentiam legis, sed tantum declarationis, ne homines ignorantia ab ejus obligatione excusari possent. Quare licet publicatio illa veteris legis facta per Moysem, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apostolos in die Pentecostes, hinc tamen non fit, istam fuisse necessariam ad rationem & essentiam legis Evangelicæ, sed tantum ad tollendam ignorantiam ipsius.

Ad solutionem alterius argumenti, quod contra nostram conclusionem fieri posset, advertendum est, quod licet a passione & resurrectione Christi, usque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitus erat inutilis, sicut est modo, sed quamdiu permansit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumcisionem, a peccato originali justificabantur, illique qui bona fide legem illam observabant, salvabantur; divinam namque bontatem decebat, ut quamdiu sustinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodesset illis, qui bona fide illam observabant; unde pro illis valebat dispensatio & permissio per legem data, repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures simul.

ARTICULUS V.

Utrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?

70 PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut constat ex Epistola ejus ad Augustinum, quæ inter Epistolas ipsius Augustini connumeratur undecima; distinxit enim solum duo tempora, unum ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi, non habentia vim obligatoriam, aut exspiativam, pro suo modo, nec etiam mortifera: quia non peccabant ea observantes; alterum post passionem Christi, in quo non solum mortua (id est non habentia virtutem & obligationem) sed etiam mortifera fuerunt, ita scilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea observarent. Oppositum docuit Augustinus Epist. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi distinxit tria tempora. Unum ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua. Aliud post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua & mortifera. Tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi, usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur, non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis conversi erant ad Christum, poterant illa licite observare, dummodo non sic ponerent ipsam in eis, quod ea reputarent necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. Augustinum secutus est D. Thomas hic q. 103. art. 4. ad 3. aliique Theologi communiter, cum quibus

71 Dico, legem Mosaicam non fuisse mortiferam statim atque cessare cœpit illius obligatio, sed aliquo tempore post illius abrogationem, fuisse licitum servare illius præcepta cæremonialia, quamvis non esset necessarium.

Probatur efficaciter, quia ipsimet Apostoli usurparunt cæremonialia iis in locis ubi jam lex Mosaica defierat obligare, facta jam sufficienti promulgatione legis Evangelicæ, ut patet ex Actor. 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit, & cap. 18. ubi more Nazæorum totondit caput in Cenchris; & cap. 21. ubi de consilio Jacobi Apostoli, & seniorum, usus est legali purificatione cum Judæis, ut illos sibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingressus est. Demum cap. 15. ejusdem libri, in Concilio Apostolorum statutum fuit, ut Christiani abstinerent a sanguine, & suffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

72 Respondet D. Hieronymus Epistola citata, nunquam Apostolos post resurrectionem Christi legalia observasse secundum veritatem, sed solum ex quadam pia simulatione, ne scandalizarent Judæos & eorum conversionem impedirent.

Verum

Verum si cæremoniæ illæ tunc fuissent mortiferæ, ut fuerit Hieronymus, non potuissent licite usurpari simulatorie ab Apostolis; quia contra fidei professionem est, uti cultu superstitioso & prositeri exterius falsam religionem; cujusmodi erat religio Judæorum quoad cultus illos, si jam erant superstitiosi & mortiferi. Item si licuisset Apostolis uti simulatorie cultu superstitioso Judæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait Hieronymus, licuisset similiter uti simulatorie cultu superstitioso Gentilium, ut facilius eos converterent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Judaicis, simulareque eorum fidem, ut eos lucrifaceremus, sicut contra Hieronymum recte argumentatur S. Augustinus Epistolis citatis. Addit S. Thomas loco supra citato, *indecens videri quod Apostoli ea occultarent propter scandalum, qua pertinent ad veritatem vitæ & posterius, & quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium*.

73 Potest insuper suaderi conclusio optima congruentia, qua utitur D. Augustinus ad probandum post abrogationem legis Mosaicæ, per aliquod tempus fuisse licitum legalia servare, usque ad sufficientem divulgationem Evangelii, quamvis non esset necessarium. Sicut enim (inquit) solemus homines mortuos aliquandiu ante sepulturam servare, ut cum honore sepulturæ tradantur: ita decuit legalia, quæ ut viva post Christi mortem servari non poterant, ut mortua usque ad perfectam Evangelii divulgationem servari, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur; & ne homines existimarent, si ea statim rejecta fuissent, veterem legem fuisse abominabilem, peridde ac Gentilium cultum, quem nulla unquam mora sustinere Apostoli voluerunt.

Dices, si licitum erat post abrogationem legis Mosaicæ per aliquod tempus legalia servare, non potuit rationabiliter Paulus ad Galat. 2. reprehendere Petrum Apostolum, eo quod illa usurparet, seque a Gentilibus Antiochenis recens conversis segregaret, ut viveret Judaice cum Judæis, qui Jerosolymis a Jacobo advenerant: Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui, ut dicitur ad Galat. 2. reprehensibilis erat: Ergo post abrogationem legis Mosaicæ, licitum non fuit servare legalia.

74 Respondeo, negando sequelam Majoris: Petrus enim jure fuit reprehensus a Paulo, non quod simpliciter uteretur cæremoniis Judaicis, post abrogationem legis Mosaicæ (quod ipsemet Paulus ipsius fecerat, ut supra ostendimus) sed quod uteretur cum aliqua imprudentia & scandalo infirmorum, adeo ut Christiani ex ejus facto inducerentur ad existimandum observationem legalium esse adhuc necessariam, & ita quodammodo cogerentur judaizare, ut significant verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. c. 2. *Si tu Judaice cum sis, gentiliter vivis, & non Judaice, quomodo cogis gentes judaizare?* Solutio est Divi Thomæ hic quæst. 103. art. 2. ad 8. ubi hæc scribit: *Nec peccavit Petrus in hoc, quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tamquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc, quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequebatur Gentilium scandalum.*

75 Quæres, quo præcise tempore cœperit lex Mosaica esse mortifera?

Respondeo hoc esse dubium & incertum, valde tamen probabile esse quod plerique Theologi docent, illam solum cœpisse esse mortiferam quadragesimo circiter post Christi mortem anno, postquam Evangelium sufficienter jam toto orbe Judæis promulgatum fuit per Apostolos, templumque Jerosolymitanum, una cum statu Reipublicæ Judaicæ a Romanis Imperatoribus eversum: tunc enim non erat amplius necessarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ, aut uti condescensi erga Judæos, tamdiu Dei vocationi rebelles.

DISPUTATIO XII.

De Lege Divina nova.

Ad quæst. 106. Divi Thomæ, & duas sequentes.

1 HActenus de lege veteri, quam Deus olim Angelorum ministerio dedit Moysi, in monte Sina, totique populo Judaico; nunc de lege quam Christus tulit, & Ecclesiæ suæ tradidit, ac per gratiam Spiritus Sancti fidelium cordibus indidit, quæ variis solet nominibus nuncupari. In primis enim lex nova, seu novum Testamentum appellatur, eo quod sicut vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta illud Poetæ Ecloga 3.

Et nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor,
Nunc frondent sylvæ, nunc formosissimus annus.

Ita advenientes lege gratiæ, omnia penitus innovata sunt, secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 5. *Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova*. Unde ibi Chrysostomus: *Rerum*, inquit, *vites jam mutatæ sunt, ut & anima nova, & corpus novum, & novum adorationis genus, & pollicitationes novæ, & testamentum, & vita, & mensa, & vestis, & ut uno verbo dicam, omnia nova sunt*. Et Nicetas in Commentario Orationis de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Est*, ait, *canticum novum allegorice, novi Testamenti cantio; tunc enim nova omnia facta sunt, & creatura nova, & novus homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia, & nova pollicitationes*. Similiter Theophylactus 2. ad Corinth. 5. *Vetus peccatum transiit, navaque nobis anima & novum corpus factum est, pro Judaicis omnibus, nova nobis facta sunt omnia*. Demum Gregorius Magnus homil. 32. in Evangel. *Novus homo venit in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ nostræ veteris, contrarietatem opposuit novitatis suæ*.

Secundo, lex Evangelica appellatur, quia, ut ait Auctor operis imperfecti in Matth. *Evangelium est bonum nuncium: Bona autem hominibus nunciantur, quando promittitur eis beatitudo cælestis, peccatorum remissio, adoptio filiorum, mortuorum resurrectio, immortalis vita, hæreditas regni cælestis, possessio gloriæ sempiternæ, societas Angelorum, & communicatio Spiritus, & fraternitas Christi, & paternitas Dei*. 2

Dicitur tertio, lex gratiæ, quia vi sua, & ratione sui status, dat gratiam sanctificantem & auxilia gratiæ. Unde Apostolus ad Roman. 1. *Non enim erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. In quem locum hæc scribit Anselmus: *Virtus, quia gratiam præstat, per cujus auxilium valeamus facere quod præcipit*. Eademque de causa vocatur etiam lex Spiritus vitæ, & lex libertatis, quia liberat a lege & servitute peccati. Vel etiam quia liberat ab onere legis Mosaicæ. 3

Quarto, vocatur lex fidei, propter majorem expressionem, & determinationem articulorum fidei Trinitatis, Incarnationem &c. Et lex gratiæ, propter efficaciam Sacramentorum, ut ait S. Thomas quodlibeto 4. art. 13. 4

Demum lex amoris seu caritatis appellatur, quia, ut belle quidam ait, amor caritatis est veluti lex Salica Christianismi. Vel quia, ut dicit Augustinus, libro adversus Adimantum cap. 17. *Hæc est brevissima & apertissima differentia duorum Testamentorum, timor & amor*. Addo quod lex vetus cum terrore, nova promulgata est cum amore, cœpit enim promulgari a Petro, ipso die Pentecostes, quo Spiritus Sanctus, cujus peculiare nomen est amor, Apostolis sese infudit, & in eorum cordibus Spiritum caritatis effudit, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis*. Ad quod respiciens Bernardus Ep. 107. admirabundus exclamat: *O geminum ipsumque firmissimum, erga nos amoris argumentum! Christus moritur: meretur ergo amari. Spiritus effluit, & facit amari. Ille facit cur amatur, ille ut ametur. Ille multum dilectionem nobis commendat, iste dat. In ille cernimus quod amemus, ab iste sumimus unde amemus. Caritatis ergo ab illo occasio, ex iste affluit*. 5

ARTICULUS I.

Utrum lex nova a Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?

6 CAlvinus in cap. 4. Epistolæ ad Galat. asserit Christum nullam legem novam tulisse, sed solum a lege antiqua nos liberasse: „ O miserabilem, inquit, justitiam! „ O pernicioſum errorem prædicantium Christum tamquam „ novum legislatorem! Quasi veterem legem abrogaverit, „ ut novam Christianis omnibus legem imponeret. Non „ fuit id Christi officium, sicut ipse dixit: Non misit „ Deus filium suum in mundum, ut judicet mundum, „ sed ut salvetur mundus per ipsum. Et alio loco: Ego, „ inquit, non judico quemquam. Non habuit profecto „ Christus id operis ac muneris, ut novam institueret le„ gem, sed ut ab hominum cervicibus servile illud legis „ jugum auferret. Hoc illud est quod Paulus clamat „ Deum misisse filium suum factum sub lege, ut eos qui „ sub lege erant, redimeret. Nostri vero novitii Theo„ logi, divino adversantes consilio, pro liberatore legisla„ torem, qui nos in durissimam tradat servitutem, su„ scipiendum docent." Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica sententia declaretur,

Dico: Christus instituit novam legem ad Christianos pertinentem. 7

Probatur primo ex Scriptura, nam in veteri Testamento promittitur Messia ventutus ut legislator, & novam legem laturus: Jeremiæ 3. *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Juda fœdus novum, &c. Dabo legem meam in visceribus eorum*. Quæ verba de Christo, ejusque fœdere & lege dicta esse interpretatur Apostolus ad Hebræos 8. & 10. Item Isaiæ 2. sic dicitur: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & ascendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Jacob, & docebit nos vias suas; & ambulabimus in semitis ejus: quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Jerusalem*. Quæ de Messia, ejusque lege dicta

dicta esse, ex ipso textu manifestum est. Cap. 33. de eodem Messia sic ait: *Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos.* Demum in Evangelio Christus passim loquitur de sua lege: Joann. 14. *Mandata mea servate.* Joann. 10. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Matth. 28. *Docete eos servare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Illis qui sine lege erant, factus sum tamquam sine lege essem, cum sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi.* Et ad Hebr. 2. confert inter se Christum & Moysem, tamquam duos legislatores, alterum veteris, alterum novi Testamenti, & ait: si transgressores legis a Moyse datæ puniti sunt, multo magis transgressores legis a Christo datæ puniendos esse. Quapropter merito Tridentinum sess. 6. can. 21. fic pronunciat: *Si quis dixerit Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legislatorem, cui obediant, anathema sit.* Quibus verbis, Calvini error manifeste proscribitur.

8 Probatur secundo conclusio: Ad providentiam Regis pertinet statuere leges, ad Regni conservationem, & Reipublicæ tranquillitatem necessarias, vel utiles. Pertinet etiam ad providentiam Summi Pontificis leges ferre in iis quæ ad cultum Dei, & ad bonum Ecclesiæ spectant: Sed Christus fuit Rex Ecclesiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tract. de Incarnat. disp. 10. art. 3. & 4. ostendemus: Ergo fuit etiam legislator, & debuit utroque nomine leges Ecclesiæ necessarias vel utiles statuere, per quas ad finem propositum, qui est salus æterna, promoveri possit. Porro sicut regia dignitas convenit Christo cum singulari excellentia, nulli alteri concessa, ut loco citato declarabimus, ita & potestas legislativa. Primo, quia fuit divina quodammodo, ratione suppositi divini, unde jus ab eo conditum, vocatur divinum simpliciter. Secundo, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus conclusione sequenti, triplicis generis sunt. Tertio, quia per talem potestatem legem veterem potuit abrogare. Demum, quia fuit amplissima in universum mundum: Matth. 28. *Data est mihi omnis potestas in cielo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.*

Contra istam conclusionem objici potest illud Joann. 1. *Lex per Moysem data est, gratia autem & veritas per Jesum Christum facta est*, quo significari videtur, Moysem fuisse Legislatorem, non vero Christum, ipsumque nullam tulisse legem, sed solum gratiam & justificationem nobis promeruisse.

9 Sed facile respondetur, non ideo gratiam dici per Christum factam, legem vero per Moysem datam, quod Christus nullam legem tulerit; sed quia Moyses dedit Judæis nudam legem sine gratia, id est legem præcipientem, sed non juvantem; Christus vero dedit nobis legem cum gratia, id est legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob causam vocatur ab Apostolo *lex spiritus*, & a Christo *jugum suave & onus leve*. Unde Augustinus serm. 22. de verbis Apostoli: *Hæc sanctio* (inquit) *non est tandiu observanda, sed ala volaturi: habent enim & aves pennarum suarum sarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cælo, &c.* Et Bernardus Epist. 341. ad Monachos B. Bertini: *Love, ait, Salvatoris onus, qua crescit amplius, eo portabilius est. Nonne & avibus levare, non fert, pennarum, sive plumarum numerositas ipsa? Tolle ea, & relinquum corpus feratur ad ima. Sic disciplinam Christi, sic suave jugum, sic onus leve, quo deputatus, eo deprimitur ipse, quia portat portas quam portatur.*

Dico secundo, lex nova quæ a Christo data est, continet triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia, & fidei.

30 Patet conclusio ex Scriptura: nam de præceptis moralibus Christus dixit Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ proprie ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 19. divortium & libellum repudii prohibuit, & statuit, ut vinculum matrimonii non amplius dissolvatur. De sacramentalibus Joann. 3. Christus ait: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et Joann. 6. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis vero fidei dicebat, Marci 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit, qui vero non crediderit, condemnabitur.* Et Joann. 8. *Si non credideritis, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.*

11 Notandum vero, hoc inter triplicia illa præcepta esse discrimen, quod moralia, cum sint juris naturalis, non fuerunt a Christo instituta, sed tantum explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia vero instituta sunt a Christo, ut ellent loco veterum, quæ ab ipso abrogata sunt. Præcepta vero fidei de novo instituta non sunt, sed tantum ex implicitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicite mysteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicite dumtaxat credebantur: cujusmodi sunt nativitas, passio, & mors Christi, quæ a Judæis obscure credebantur, sed expresse creduntur a Christianis.

ARTICULUS II.

Quomodo lex nova differat a veteri?

12 LEx vetus & lex nova seu Evangelica in multis discrepant. Primo differunt in eo quod illa scripto tradita sit in tabulis lapideis ministerio Angelorum, ista per Spiritum Sanctum hominum cordibus insculpta, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth. 3. *Epistola estis Christi* (nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens) *ministrata a nobis scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophylactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Testamenti infert præcellentiam. Lex*, inquit, *atramento scribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum scriptum est. Quanto igitur interuallo, Spiritus ab atramento distat, & cor a lapide, tanto & novum a lege discrepat, &c.*

13 Dices primo, lex nova scripto fuit tradita, atque ac vetus, eam enim Apostoli & Evangelistæ descripserunt: Ergo non valet tale discrimen.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 106. art. 1. legem novam duo continere. Primo & principaliter gratiam & caritatem diffusam in cordibus, qua impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundo, præcepta & regulas bene operandi, & quoad hoc secundum, legem novam scripto fuisse traditam, æque ac veterem; sed quoad primum fuisse in cordibus fidelium diffusam & insculptam, præcipue in sollemni ejus promulgatione, facta in die Pentecostes: tanta enim fuit tunc data gratiæ & caritatis abundantia, ut vi illius potuisset tota lex nova sine scripto conservari, ut recte dicit Irenæus lib. 3. contra hæreses cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per se primo scripta, & ex professo sicut Mosaica, sed per occasionem scribendi vitam Christi, rogatu fidelium, vel docendi eosdem per Epistolas, aut occurrendi hæresibus Corinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Ecclesiam insurgentium. Neque fuit scripto mandata eodem die Pentecostes quo promulgata est, sed multo post, octavo nimirum post mortem Christi anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicantibus, ut docent Irenæus lib. 3. c. 1. Theophylactus præfatione in Matthæum, & Eusebius lib. 5. historiæ cap. 8.

14 Dices secundo, etiam lex Mosaica fuit insculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus Sancti, cum gratia non defuerit Judæis, ut possent intelligere & servare talem legem, multa supernaturalia alia præcipientem, juxta illud Deuter. 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est &c. sed juxta te est sermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum:* Ergo hæc legis in mente configuratio, non est propria novo testamento.

Respondeo quod quamvis gratia necessaria non defuerit Judæis ut possent servare legem Moysis, illa tamen non pertinuit ad legem Mosaicam, neque fuit data vi status illius, in quo nondum fuerat solutum pretium redemptionis nostræ; sed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Christum ejus auctorem, a quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Neque tanta fuit abundantia gratiæ concessa communiter illis temporibus, ut dici possit legem Mosaicam fuisse a Spiritu Sancto mentibus hominum insculptam; sed hoc soli legi Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecostes, quo sollemniter promulgata est, magna & visibili effusione Spiritus Sancti, in cordibus Apostolorum & Discipulorum consignata est; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Unde Augustinus de Spiritu & littera cap. 17. *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est, hic in cordibus humanis. Ibi lex exterius posita est, qua injusti terrerentur; hic interius posita est, qua justificarentur.*

15 Secundo, lex vetus & nova differunt in eo quod lex nova habet vim justificandi, idque duplici titulo. Primo quia habet præsentem Christum ejus auctorem & institutorem, qui potuit ex perfecta justitia mereri & Deo satisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi sui status gratiam per aliquid sibi proprium, & secum illam affert, velut animam legis: *Lex enim per Moysem data est, gratia & veritas per Jesum Christum facta est*, Joann. 1. Secundo, lex nova habet vim justificandi, quia continet Sacramenta, quæ habent vim causandi gratiam, & sunt veluti vasa illum continentia, ut suppono ex Tractatu de Sacramentis. E contra lex Mosaica, cum nec ipsum gratiæ auctorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim causandi gratiam ex opere operato, vim justificandi non habebat ex propriis, sed per respectum ad statum legis gratiæ, & ad Christum ejus auctorem, cujus virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumque lege fuit collata. Unde D. Thomas quæst. 107. art. 1. ad 2. & D. Augustinus pluribus in locis affirmant illos qui in veteri Testamento fuerunt Deo accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinuisse, non enim justificabantur, nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti,

stamenti, juxta illud Actorum 15. *Per gratiam Domini Jesu Christi credimus salvari, quemadmodum & illi*, Patres scilicet veteris Testamenti. Et istud 1. Corinth. 10. *Bibebant autem de spirituali consequente eos petra: petra autem erat Christus.*

16 Hinc intelliges legem veterem recte speculo comparari, quod maculas quidem ostendit, sed non aufert: legem vero novam aquæ, quæ non solum sordes valet ostendere, sed & abstergere: unde Ezech. 25. Dominus fidelibus novæ legis pollicetur: *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

17 Intelliges etiam, cur lex nova vivificare dicatur, & vetus occidere; quia nimirum prima largitur gratiam, quæ vera animi vita est, altera vero eam vi sui largiri nequibat, & concupiscentiam prohibendo augebat, ut docet Augustinus de spiritu & littera cap. 4. *Doctrina* (inquit) *qua mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est caritatem.*

18 Demum intelliges, quod quemadmodum in anticuum propitiatorium Exodi 15. vertunt vultus duo Cherubini, sic in Christum, veluti magnum quoddam propitiatorium mundi, vertunt oculos duo populi, antiquus, qui Christi adventum præcessit, & Christianus, qui sequitur, cum eadem Christi gratia uterque populus salvus factus fit, & eodem agni immaculati sanguine redemptus. Unde Augustinus Epist. 137. ad Optatum: „ Cum omnes justi, „ id est veraces Dei cultores, sive ante Incarnationem, „ sive post Incarnationem Christi, nec viverent nec vi„ vant, nisi ex fide Incarnationis Christi, in quo est gra„ tiæ plenitudo, profecto quod scriptum est Actor. 4. „ Non esse aliud nomen sub cælo, in quo oporteat nos „ salvos fieri, ex illo tempore valet ad salvandum genus „ humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Sicut enim „ in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivi„ ficabuntur: quia sicut in regno mortis, nemo fine „ Adam, ita in regno vitæ, nemo sine Christo: sicut „ per Adam omnes injusti, ita per Christum omnes justi „ homines: sicut per Adam omnes mortales in pœna fa„ cti sunt filii iræ, ita per Christum omnes immorta„ les in gratia sunt filii Dei.

19 Tertio, lex vetus & nova differunt in eo, quod vetus testamentum conditum est pro servis, novum pro filiis & hæredibus, ut declarat Apostolus ad Galat. 4. his verbis: *Scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, & unum de libera. Sed qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Unum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quæ est Agar: Sina enim mons est Arabiæ, qui conjunctus est et qua nunc est Jerusalem, & servit cum filiis suis. Illa autem, qua sursum est Jerusalem, libera est, quæ est mater nostra.* Et ipsa: *Non sumus ancilla filii, sed libera.* Unde ibidem Anselmus: *In utroque* (inquit) *testamento genuit Deus filios, qui sibi servirent, sed in veteri Judæi servos, qui timore pœnæ, & promissionibus temporalium, ei serviliter obedirent; in gratia vero novi testamenti liberos, qui ex dilectione servirent.* Quibus verbis aliam utriusque legis differentiam indicat, quod nimirum testamentum vetus fuit timoris, novum est amoris: fuit enim illud servorum, quorum est timor, juxta illud Malach. 1. *Si Dominus ego sum, ubi est timor meus?* hoc est aliorum, quorum est amor erga patrem. Unde Chrysologus serm. 1. in Evangel. cum jejunatis: *Ubi Deus Dominum mutuvit in patrem, veluit caritate magis quam potestate regnare, & amari maluit, quam timeri.* Et Augustinus lib. adversus Adimantum, cap. 16. *Deus veteri homini fugienti, tamquam Dominus apposuit quod timeret, & novo redeunti, tamquam pater apposuit quod amaret.* Et cap. 17. ait, quod *hæc est brevissima & apertissima differentia duorum testamentorum, timor & amor.* Unde quemadmodum timor prior est amore: sic testamentum vetus prius fuit testamento novo, & sicut timor locum præparat caritati, cum autem cœperit caritas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum, ita testamentum vetus præparavit locum testamento novo, quo adveniente, abrogatum fuit. *Sicut enim* (inquit Augustinus Tract. in Epist. 1. Joann.) *quando aliquid fuitur, fota prius intrat, sed nisi exeat, non succedit linum: sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet, quia ideo introvit ut introduceret caritatem.*

20 Ex his sequitur alia differentia, in veteri enim testamento mysteria fidei, præsertim Trinitatis & Incarnationis, erant obscure & imperfecte cognita; in novo clare & expresse sunt revelata. Quare hoc? quia nimirum servi non tam perfecte sciunt consilia & secreta Patris familias, quam filii. Hinc Christus Joann. 14. Discipulis dicebat: *jam non dico vos servos, quia servus nescit quid faciat Dominus ejus.* Hanc differentiam indicavit Augustinus, cum dixit vetus testamentum esse occultationem novi, & novum esse revelationem veteris; & propter hoc Moysem cum loqueretur ad populum faciem velasse, Christum vero nobis revelata facie locutum esse, ut ait Apostolus 2. ad Cor. 3.

21 Ex hoc intelliges, quod sicut hemisphærium eo magis clarescit quo magis el Sol appropinquat, ita status veteris legis, secundum majorem ad Christum & Evangelium propinquitatem, majorem cognitionis divinorum mysteriorum claritatem & illustrationem accepit; & ut loquitur D. Gregorius homil. 16. super Ezechiel. *Secundum incrementa temporum, crevit scientia sanctorum Patrum, & quanto viciniores adventui Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis plenius perceperunt.* Unde David, quia propinquior Christo fuit, pleniorem de mysterio Incarnationis & Trinitatis, quam ceteri Patriarchæ & Prophetæ, qui ipsum præcesserunt, cognitionem accepit; propter quod Psal. 118. ait, *super senes intellexi.* Item Joannes Baptista, quia Christo adhuc propinquior fuit, utpote quem digito monstravit plenior em Davide & ceteris Prophetis veteris testamenti, de ejsdem mysteriis intelligentiam habuit: de quo propterea dixit Christus, ipsum esse Prophetam, & plusquam Prophetam, & inter natos mulierum, id est Prophetas, nullum majorem surrexisse.

22 Alia adhuc ex dictis colligitur inter vetus & novum testamentum differentia. Nam in veteri testamento promittebat Deus bona temporalia, in novo promittit æterna. In veteri dicebat Isaiæ 19. *Si audieritis me, bona terra comederis*; in novo Christus ait Matth. 5. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cælorum.* Hinc Augustinus in Psalm. 73. *Deus* (inquit) *se utriusque testamenti voluit esse auctorem, ut & terrena promitteret in veteri, & cælestia in novo.* Quia nimirum alia est conditio servorum, alia filiorum. Servi accipiunt temporalem mercedem a suis dominis, & sic dimittuntur; filii vero succedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc insinuat Paulus ad Galat. 4. cum ait: *Ejice ancillam, & filium ejus: non enim hæres erit filius ancillæ cum filio liberæ.* Et ad Hebræos 7. cum vocat testamenti novi meliorem spem, per quam proximamus ad Deum, quia scilicet cælestia ac æterna sperat; cum e contra lex vetus terrena solum & temporalia exspectaret. Unde Bernardus serm. 2c. in Cantica: *Grave legis jugum, & vile promissum, nam terra est promissionis.*

23 Ex hoc intelliges aliud discrimen, quod inter novum & vetus testamentum versatur, novum enim cæli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregie declarat Apostolus ad Hebræos 9. his verbis: *In secundo tabernaculo semel in anno solus Pontifex introibat, non sine sanguine; hoc significante Spiritu Sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente statum.* Hoc est, in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & ceteris præcellentior, solus Pontifex semel in anno introibat, ceteri sacerdotes eo ingressu prohibebantur: qua occlusione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, adumbrabat Spiritus Sanctus, viam in cælum fuisse occlusam, quamdiu vetus testamentum ratum fuit. Novi autem testamenti auctor Christus, primus omnium cælum penetravit, cælestemque viam ac fores aperuit. Quam ob causam duodecim portas cæli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Porta*, inquit, *ejus non claudentur, ab Oriente porta tres, & ab Aquilone porta tres, & ab Austro porta tres, & ab Occasu porta tres.* Versus omnes cæli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, sed novi beneficio testamenti.

24 Aliam ejusdem veritatis figuram habemus Num. 35. ubi lex hujusmodi a Deo lata extat: *Exules & perfugi, ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes suas reverti poterunt.* Per hoc enim significabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Christi, nemo cælum ingredi poterat, nec in patriam cælestem reverti; sed eo defuncto, & resurgente, ac in cælum ascendente cæli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cælestem reditum, unde Gregorius homil. 6. in Ezechiel. „ Quid est, inquit, quod „ homicida post mortem Summi Pontificis absolutus, ad „ terram propriam redit, nisi quod humanum genus, quod „ peccando sibi mortem intulit, post mortem veri sacer„ dotis, id est Christi, peccatorum suorum vinculis solvi„ tur, & in paradisi possessione reparatur.

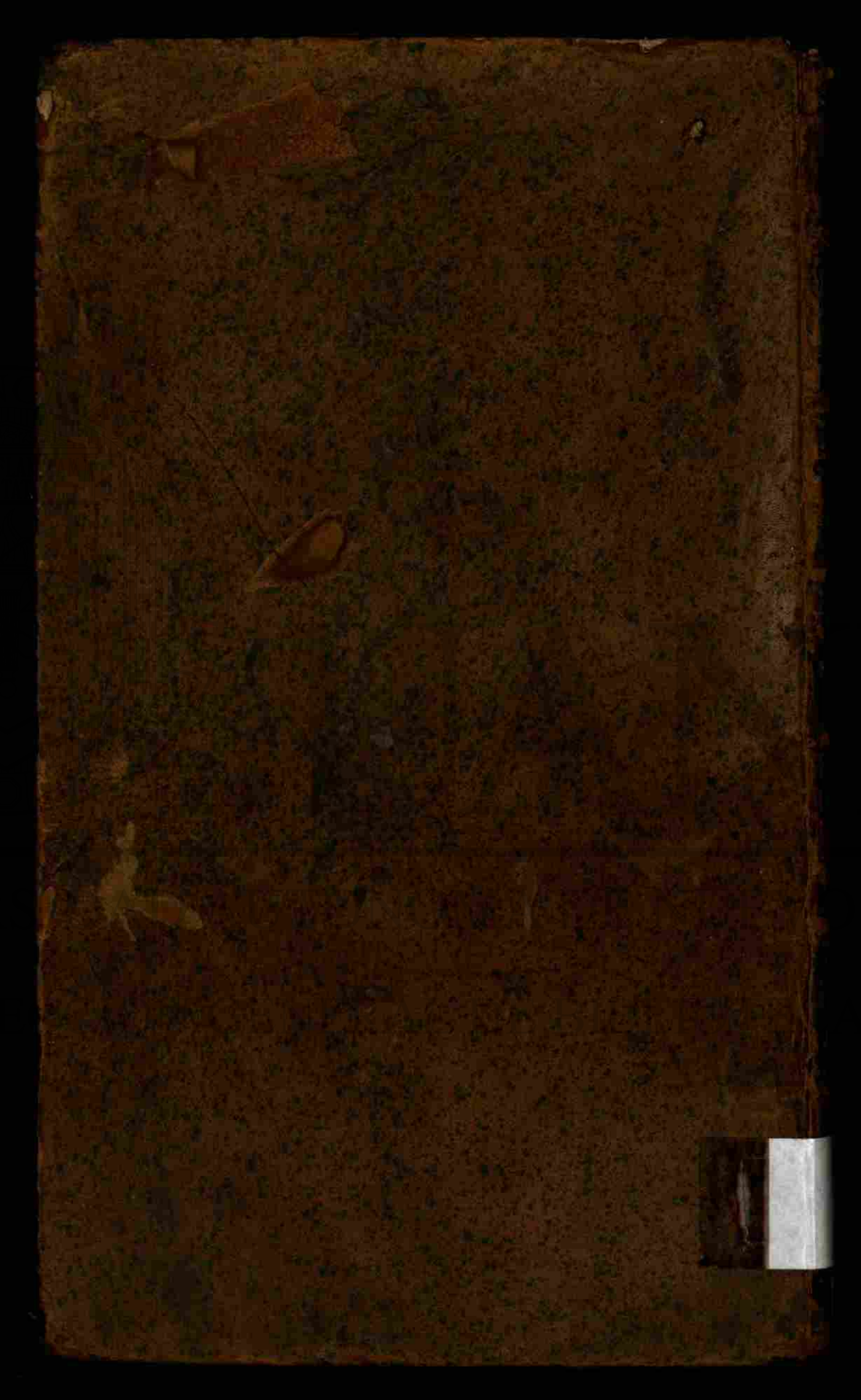
25 Denique omissis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis est, quod lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversus Pelagianos cap. 9. „ In lege promittitur, „ in Evangelio impletur, ibi initia, hic perfectio est; in „ illa operum fundamenta jaciuntur, hic fidei & gratiæ „ culmen imponitur." Et Bernard. homil. 1. super *Missus est*, docet quod sicut fructus tam seminis quam florum finis & complementum est; ita Christus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: „ Videntur (in„ quit) mihi quoddam semen fuisse divinæ cognitionis, „ tamquam a cælo jactatum in terras, allocutiones & „ promissiones factæ ad Patres Abraham, Isaac, & Jacob. „ Floruit autem hoc semen in mirabilibus, quæ ostenta „ sunt in exitu Israel de Ægypto in figuris & ænigmati„ bus per totum iter in deserto usque ad terram promis„ sionis, & deinceps in visionibus & vaticiniis Prophe„ tarum, in ordinatione quoque regni & sacerdotii usque

„ ad

„ ad Christum ; Christus autem hujus seminis & horum „ florum , non immerito fructus esse intelligitur." Alia similitudine utitur Chrysostomus (vel, ut alii volunt, Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Ultro terra fructificat primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.* Subdit enim : *Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.*

26 Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Respondebo cum D. Thoma hic quæst. 107. artic. 2. legem novam adimplere veterem , supplendo duo , quæ veteri legi deerant : „ In veteri lege (inquit) duo possunt con- „ siderari, scilicet finis & præcepta contenta in lege. Fi- „ nis vero cujuslibet legis est ut homines efficiantur ju- „ sti & virtuosi , unde & finis veteris legis justificatio „ hominum, quam quidem lex efficere non poterat , sed „ figurabat quibusdam cæremonialibus sactis , & promit- „ tebat verbis ; & quantum ad hoc lex nova implet ve- „ terem legem, justificando per virtutem passionis Christi. „ Et hoc est quod Apostolus dicit ad Rom. 8. Quod im- „ possibile erat legi , Deus fecit , Filium suum mittens „ in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in „ carne , ut justificatio legis impleretur in nobis . . . . „ Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus & ope- „ re & doctrina. Opere quidem quia circumcidi voluit, „ & alia observare, quæ erant tempore illo observanda, „ secundum illud Galat. 4. *Factum sub lege*. Sua autem „ doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter . Primo „ quidem, verum intellectum legis exprimendo, sicut pa- „ tet in homicidio & adulterio , in quorum prohibitione „ Scribæ & Pharisæi , non intelligebant, nisi exteriorem „ actum prohibitum ; unde Dominus legem adimplevit, „ ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere „ sub prohibitione . Secundo , adimplevit Dominus præ- „ cepta legis , ordinando quomodo tutius observaretur , „ quod lex vetus statuerat ; sicut lex vetus statuerat , „ ut homo non pejeraret , & hoc tutius observatur , si „ omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessita- „ tis. Tertio, adimplevit Dominus præcepta legis, super- „ addendo quædam perfectionis consilia , ut patet Mat- „ thæi 19. ubi dicenti se observasse præcepta legis veteris, „ dicit : *Unum tibi deest, si vis perfectus esse, vade & ven- „ de omnia quæ habes*, &c.

Cetera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia sunt, magisque indigent lectione quam explicatione . Unde his prætermissis , agendum nobis est Tomo sequenti de alio exteriori humanorum actuum principio , scilicet gratia Dei, quæ est divinæ legis finis & complementum ; nam, ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera : *Lex data est, ne gratia quæreretur ; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

Finis Tomi Tertii Clypei Theologiæ Thomisticæ.

UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS